

REVISTA ÁFRICA(S)

Revista África[s], v. 04, n. 08, 189 p., jul./dez. 2017

ISSN 2446-7375

Revista África(s)
Núcleo de Estudos Africanos – NEA
Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras – PPGAEAFIN
Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Campus I, Salvador

Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em Estudos Africanos e Representações da África
Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Campus II, Alagoinhas

Núcleo de Estudos Africanos – NEA
Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras – PPGEAFIN
Unidade Acadêmica de Ensino a Distância (UNEAD), Campus I
Universidade do Estado da Bahia (UNEB)
Av. Engenheiro Oscar Pontes s/n, Calçada, (Edf. Jequitiaia) – 5º andar – Salvador/BA
CEP: 40411-220

Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África
Departamento de Educação, Campus II
Universidade do Estado da Bahia (UNEB)
Rodovia Alagoinhas-Salvador BR 110, Km 3 – CEP 48.040-210 Alagoinhas/BA
Caixa Postal: 59 – Telefax.: (75) 3422-1139
Endereço eletrônico: estudosafricanosuneb@gmail.com

Editores gerais deste número:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima
Prof. Ms. Cândido Domingues

Capa e Editoração eletrônica:

Lino Greenhalgh

Revisão linguística:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima
Profa. Dra. Alyxandra Gomes Nunes

Revisão (resumos inglês):

Profa. Dra. Alyxandra Gomes Nunes

Sítio de internet:

www.revistas.uneb.br

www.revistas.uneb.br/index.php/africanas

Ficha Catalográfica – Biblioteca do Campus II/UNEB – Bibliotecária: Maria Ednalva Lima Meyer (CRB: 5/504)

África(s): Revista do Núcleo de Estudos Africanos, do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras – PPGEAFIN e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África, Universidade do Estado da Bahia – v1,

(v 04 - n.8, jul./dez., 2017) – Salvador/Alagoinhas: UNEB, 2017

v.; il.

Semestral

ISSN 2446-7375 online

1.Negros -História 2.África - Civilização 3. Brasil -Civilização – Influências africanas
4.Negros – Identidade racial 5. Cultura afro-brasileira

CDD305.89

© 2017 do Núcleo de Estudos Africanos da UNEB

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa da Editora. Todos os direitos reservados ao Núcleo de Estudos Africanos, ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras (PPGEAFIN) – e ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África da UNEB. Sem permissão, nenhuma parte desta revista poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados.

Revista África(s), do Núcleo de Estudos Africanos, do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras (PPGEAFIN) - e do Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em Estudos Africanos e Representações da África, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus II, Alagoinhas, ISSN 2446-7375 online, v. 4, n. 7, jan./jun. 2017. Disponível em: www.revistas.uneb.br/index.php/africanas

Editores:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima
Prof. Dr. Moiseis de Oliveira Sampaio
Prof. Dr. Raphael Rodrigues Vieira Filho
Prof. Ms. Cândido Domingues

Conselho científico:

Amarino Queiroz (UFRN)
Bas'ilele Malomalo (UNILAB/CE)
Carlos Liberato (UFS)
Celeste Maria Pacheco de Andrade (UNEB, UEFS)
Christian Muleka Mwema (UNISUL)
Eduardo de Assis Duarte (UFMG)
Elio Ferreira (UESPI)
Elio Flores (UFPB)
Eliziário Souza Andrade (UNEB)
Felix Odimiré (University Ife/Nigeria)
Flavio García (UERJ)
Flávio Gonçalves dos Santos (UESC)
Gema Valdés Acosta (Universidad Central de Las Villas – UCLV/Cuba)
Ibrahima Thiaw (Institut Français d' Afrique Noire – Ifan/UCAD/Senegal)
Isabel Guillen (UFPE)
Jacques Depelchian (UEFS)
João José Reis (UFBA)
João Lopes Filho (Universidade Pública de Cabo Verde)
Júlio Cláudio da Silva (UEA/ AM)
Jurema Oliveira (UFES)
Leila Hernandez (USP)
Lourdes Teodoro (UNB)
Luiz Duarte Haele Arnaut (UFMG)
Mamadou Diouf (UCAD/Senegal; Columbia University/EUA)
Marta Cordiés Jackson (Centro Cultural Africano Fernando Ortiz/Cuba)
Mônica Lima (UFRJ)
Patricia Teixeira Santos (UNIFESP)
Raphael Rodrigues Vieira Filho (UNEB)
Rosilda Alves Bezerra (UEPB)
Roland Walter (UFPE)
Severino Ngoenha (Universidade São Tomás de Moçambique – USTM)
Tânia Lima (UFRN)
Yeda Castro (UNEB)
Youssef Adam (Unversidade Eduardo Mondlane/ Moçambique)
Venétia Reis (UNEB)
Zilá Bernd (UFRGS, Unilasalle)

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África (PPGEAF):

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima (UNEB/DEDC II)

Docentes:

Profa. Dra. Celeste Maria Pacheco de Andrade (UNEB/DEDC II)
Prof. Dr. Detoubab Ndiaye (UNEB/DEDC II)
Prof. Dr. José Jorge Andrade Damasceno (UNEB/DEDC II)
Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima (UNEB/DEDC II)
Profa. Dra. Joceneide Cunha dos Santos (UNEB/DCHT XVIII)
Prof. Dr. Raphael Rodrigues Vieira Filho (UNEB/DEDC I)
Prof. Dr. Moiseis de Oliveira Sampaio (UNEB/ DCH IV)

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras PPGEAFIN:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima (UNEB/DEDC II)

Professores permanentes:

Prof. Dr. Raphael Rodrigues Vieira Filho - UNEB/ DEDC I
Prof.º Dr.º Francisco Alfredo Morais Guimarães - UNEB/ DCH I
Prof. Dr. Ivaldo Marciano França Lima - UNEB/ DEDC II
Prof.º Dr.º José Jorge Andrade Damasceno - UNEB/ DEDC II
Prof.º Dr.º Detoubab Ndiaye - UNEB/ DEDC II
Prof. Dr. Moiseis de Oliveira Sampaio - UNEB/ DCH IV
Prof. Dr. Jackson André da Silva Ferreira - UNEB/ DCH IV
Prof.º Dr.º Valter Gomes de Oliveira - UNEB/ DCH IV
Prof. Dr. José Carlos de Araújo Silva - UNEB/ DCH IV
Prof.ª Dr.ª Cristiane Batista Da Silva Santos - UNEB/ DEDC XIII
Prof.º Dr.º Francisco Eduardo Torres Cancela - UNEB/ DCHT XVIII
Prof.ª Dr.ª Joceneide Cunha dos Santos - UNEB/ DCHT XVIII
Prof.ª Dr.ª Juliana Barreto Farias - UNILAB/Campus dos Malês (BA)
Prof.º Dr.º Karl Gerhard Seibert - UNILAB/Campus dos Malês (BA)
Prof.º Dr.º Pedro Acosta Leyva - UNILAB/Campus dos Malês (BA)
Prof. Dr. Roberto Mauro Cortez Motta - UFPE

Professores colaboradores:

Prof. Dr. Pedro Abelardo
Prof.ª Dr.ª Cecília Soares
Prof.ª Dr.ª Maria Hilda Baqueiro Paraíso

Apoio:

Universidade do Estado da Bahia – UNEB
Reitor: Prof. MS José Bites de Carvalho
Vice-Reitora: Profa. Dra. Carla Liane Nascimento Santos
Pró-Reitor de Pós-Graduação: Prof. Dr. Tania Maria Hetkowski
Diretora DEDC II: Profa. Dra. Áurea da Silva Pereira Santos
Diretor da UNEAD: Prof. Dr. Jader Cristiano Magalhães de Albuquerque

Sumário

- 5 APRESENTAÇÃO
- 8 DOSSIÊ: “HISTÓRIAS DA ÁFRICA E DA ESCRAVIDÃO NO ATLÂNTICO”
Cândido Domingues; Carlos da Silva Jr.
- 11 OS “PREGADORES DO *ALCORÃO* DE MAFOMA” E AS MISSÕES EUROPEIAS NA SENEGÂMBIA: DESAFIOS ISLÂMICOS AO PROSELITISMO CATÓLICO, SÉCULO XVII
Thiago Henrique Mota
- 32 “NÃO CONVÉM NEGRO SEM AMO”: ESCRAVOS, ÍNDIOS E JESUÍTAS NAS FAZENDAS DA COMPANHIA DE JESUS NA CAPITANIA DE SÃO JOSÉ DO PIAUÍ, 1750-1800
Mairton Celestino da Silva
- 46 DE GBE A IORUBÁ: OS PRETOS MINAS NO RIO DE JANEIRO, SÉCULOS XVIII–XX
Juliana Barreto Farias; Mariza de Carvalho Soares
- 63 TRAVESSIAS A CAMINHO – TRÁFICO INTERPROVINCIAL DE ESCRAVOS, BAHIA E SÃO PAULO (1850-1880)
Maria de Fátima Novaes Pires
- 79 A ESCRAVIDÃO MODERNA: OBJETOS, LÓGICAS E A FORMAÇÃO HISTÓRICA BRASILEIRA
Josenildo de J. Pereira
- 91 MODALIDADES TRADICIONAIS AFRICANAS DE CAPTURAS PARA O TRÁFICO NEGREIRO
Pedro Acosta-Leyva
- 104 A PRODUÇÃO NECESSÁRIA DAS INTELLECTUAIS FEMINISTAS AFRICANAS NO CAMPO DOS ESTUDOS DE GÊNERO E A AGÊNCIA DO CODESRIA
Michelle Cirne
- 115 PERCURSOS ETNOGRÁFICOS EM NARRATIVAS COM MULHERES AFRICANAS EM SÃO PAULO: ATIVIDADES COMO POSSIBILIDADES ECONÔMICAS
Miki Takao Sato
- 141 “NÃO SOU RACISTA, MAS...”: MOTIVAÇÕES LINGUÍSTICAS E HISTÓRICAS DA PROVERBIAL RETÓRICA À BRASILEIRA PARA A NEGAÇÃO DO RACISMO
Paulo Sérgio de Proença
- 156 HIBRIDISMOS, SINCRETISMOS E OUTRAS MILONGAS: ALTERNATIVAS CULTURAIS NA SOBREVIVÊNCIA DO CULTO DOS ORIXÁS NO CANDOMBLÉ CARIOCA
Dulce Santoro Mendes; Claudio São Thiago Cavas
- 181 SOBRE AS TRANSFORMAÇÕES POLÍTICAS E O COLONIALISMO PORTUGUÊS EM ANGOLA
Mariana P. Candido
- 184 *JIHĀD* E REVOLUÇÃO NAS DUAS MARGENS DO ATLÂNTICO
Bruno Rafael Vêras de Moraes e Silva
- 188 OBJETIVO E POLÍTICA EDITORIAL

APRESENTAÇÃO

Quatro anos de África(s)! Com muito entusiasmo, bom humor, sorrisos e determinação conseguimos construir um periódico reunindo autores para refletirem sobre temas diversos alusivos ao continente africano, suas representações, ou mesmo aspectos da História dos negros brasileiros. Afinal de contas, se em nosso programa de pós-graduação há colegas que defendem o uso conceitual da categoria raça, em meio aos que não vêem validade no mesmo, por que não fazer com que estas divergências tomem as páginas de nosso egrégio periódico? Há os que vêem os negros como descendentes dos povos africanos, assim como também há os que enxergam a descendência como algo construído, entendido como construção cultural... Sim, pelas nossas páginas autores diversos escreveram linhas defendendo a ideia de que o conceito de raça não pode ser tomado de outra forma que não seja pelos aspectos biológicos. Houve também quem mostrasse que este, para além das marcas naturais, também traz consigo as balizas da cultura. A polêmica continua! E o debate também, sobretudo por que estamos em vistas de manter nossas atividades cada vez mais presentes entre aqueles que se dedicam aos Estudos Africanos, ou ao que se convencionou nomear por Estudos Raciais. Eis uma das principais razões para termos construído programas de pós-graduação em dois níveis, um na esfera lato, e outro em stricto sensu. Muito trabalho nos espera, em meio às divergências, polêmicas e debates, travados no bom estilo da academia, regados à erudição e paciência. Nesse sentido, nossas páginas terão, assim esperamos, outros tantos artigos sobre a história do continente africano, dos seus povos, das representações da África em outras partes

do mundo, bem como de temas alusivos aos negros e do que se convencionou nomear por “suas” práticas e costumes.

Nas páginas deste periódico passaram autores em diferentes níveis de carreira. Tivemos nomes de repercussão internacional, bem como aqueles que ainda se encontram em vias de consolidação. Por nossas páginas desfilaram, como diria o locutor das passarelas dos concursos carnavalescos do Recife (o célebre Lima Neto), autores dignos de serem comparados a maracatus nação de primeira categoria, e outros que ainda se encontram nos grupos intermediários. Poderíamos dizer, em outro jargão, que nesta passarela passearam as poderosas escolas de samba do grupo especial, e outras da divisão de acesso. Os olhares, para além dos níveis de experiência, constituem traços fundamentais para a constituição das traduções que devemos realizar, com o intuito de desvendar (ou interpretar, como queiram) os fenômenos e eventos que permeiam as relações humanas. Afinal de contas, para que servem os estudiosos, se não para refletirem e traduzirem estes fenômenos? Sim, olhares múltiplos e contribuições diversas! E nós esperamos receber outras tantas, pois a polêmica contribui e propicia a construção do conhecimento, deslocando-o para novos formatos, como diria o ilustre Michel de Certeau.

Este volume é o segundo da era “periódico de programa de pós stricto sensu”. Até então nossa revista servia aos propósitos de nosso programa de pós-graduação lato sensu. O acúmulo dos trabalhos e crescimento da equipe propiciou as modificações atuais. O plantel foi reforçado com contratações de peso, como diria o ilustre Silvio Ferreira, um dos mais destacados dirigentes de um dos maiores clubes de futebol do Nordeste, o Santa Cruz do Recife, e docente do Departamento de Psicologia da UFPE. Tive-

mos a incorporação da ilustre Dra. Alyxandra Gomes Nunes, responsável pela revisão dos textos na língua inglesa. Sua presença é igual à de um bom zagueiro, que não aparece tanto nos comentários esportivos, mas tem fundamental importância para o êxito de uma equipe. Maura Icléia Castro, bibliotecária e responsável pelas indexações, é a nossa ponta direita. Faz as jogadas, arma o contra ataque e segura as oportunidades para o centroavante finalizar no fundo das redes. Com ela temos vencido jogos de goleada! Lino Greenhalgh, nosso diagramador e também revisor, é o ponta esquerda desta equipe, que junto com Maura garante sempre os três pontos na “casa do adversário”. O time se completa com as ilustres figuras dos doutores Moiseis Sampaio e Raphael Rodrigues, editores desta revista, e centroavantes renomados, do calibre de ilustres jogadores (como Grafite, Marcelo Ramos e Cláudio Adão, dentre outros), bem como de nosso “meio campista” Cândido Domingues, também editor e que no momento se encontra em terras portuguesas, fazendo inveja a Cristiano Ronaldo e sendo cobiçado pelos técnicos Mourinho e Guardiola. A equipe também tem neste missivista seu apoio nos bastidores, como uma boa torcida que apóia e incentiva nos momentos difíceis. Juntos, somos aqueles que seguram as pontas de um “clube de futebol com poucos recursos”, e que ainda está galgando espaços nas divisões inferiores, mas que dispõe de muita habilidade técnica e carisma junto a sua torcida. Somos a África(s)!

E como não deveria deixar de ser, para este volume trazemos mais um plantel de primeira, de deixar com inveja as torcidas do Santa Cruz, Bahia, Vitória e Corinthians. O dossiê, organizado pelos craques Carlos Silva e Cândido Domingues, traz os trabalhos de gente de peso, com expertise suficiente para

almejar contratação pelos clubes de primeira linha. O dossiê, reunindo artigos sobre a escravidão atlântica, tem em seu escrete “atletas de primeira grandeza”, como Thiago Mota, da UFMG; Mairton Silva, da UFPI; Juliana Farias da UNILAB (BA) e colega de nosso programa de pós-graduação; Mariza Soares, da UFF e Maria de Fátima Pires, da UFBA. Os comentários sobre o dossiê serão feitos logo a seguir, na apresentação do mesmo, por seus organizadores.

O volume tem ainda a participação de outros “atletas”, ao estilo de Josenildo Pereira, da UFMA, que traz uma instigante discussão sobre a escravidão moderna, e os desdobramentos que culminaram na formação da sociedade brasileira. O autor faz uma proclamação imperiosa: é preciso desracializar os estudos sobre o tráfico Atlântico. Na sequência, “sem deixar o jogo esfriar”, Pedro Leyva, da UNILAB (BA) e também integrante deste programa de pós-graduação, joga pelo meio, com rapidez, e discute sobre as formas como eram capturados homens e mulheres nas diferentes regiões do continente africano. O debate por ele entabulado mostra que as representações sobre a escravidão atlântica ainda estão longe de se tornarem simples peças de análise, ou eventos ocorridos em um passado distante. Estas representações ainda movem energias e emoções, tal qual o clube que está jogando para vencer, sem dispor da condição simples do empate!

Michelle Cirne, da UNILAB (campus Redenção – CE) nos brinda com excelente trabalho sobre a análise da produção intelectual de mulheres do continente africano no âmbito dos Estudos Africanos e de gênero. Suas conclusões mostram como ocorrem os processos de invisibilização das questões alusivas às mulheres africanas, e de como suas temáticas perdem visibilidade nestas áreas do conhecimento. Miki Sato, mestre

em Terapia Ocupacional, e notável colaboradora da Casa das Áfricas (Núcleo Amador), joga com a torcida, faz embaixadas e tabela com exímia maestria, discorrendo sobre mulheres de diferentes países do continente africano que vivem em São Paulo. Seu trabalho mostra como estas mulheres encetam diferentes discursos e ações, protagonizando estratégias diversas para o cotidiano paulista, unidade mais rica deste país chamado Brasil.

O jogo segue, e agora a bola está com Paulo Sérgio Proença, que em belíssimo “overlapping”, mostra a existência de problemas relacionados à convivência entre os brasileiros de cores diversas a partir da frase enigmática “Eu não sou racista, mas...” O autor discute diferentes sentidos para esta oração, tomando como parâmetro metodológico uma competente revisão bibliográfica, mostrando as entrelinhas do texto que teria como sentido, a princípio, a negação de algo que em tese está, conforme o artigo, mais do que nunca presente na sociedade brasileira. Ainda no tempo regulamentar da partida, temos o belo artigo de Dulce Santoro e Cláudio Cavas, escrito a quatro mãos em uma dupla que lembra as jogadas magistrais de Tostão e Pelé, nos áureos tempos do escrete brasileiro. Tendo como tema as religiões que tem na possessão um dos seus ápices, os autores discorrem em exímia perspectiva interdisciplinar sobre os diferentes contextos de transformação, ressignificação e contextualização de fenômenos religiosos ainda carentes de análises e estudos à altura de sua importância em nossa sociedade.

Ao fim do volume, duas resenhas de livros fundamentais para os que se arvoram na seara dos estudos sobre a escravidão atlântica, que tal qual o grito de gol, insiste em se manter na crista da onda dos historiadores e cientistas sociais em geral.

O volume tem, portanto, artigos de autores das mais variadas áreas do conhecimento, respaldando África(s) como um periódico dotado de rara perspectiva interdisciplinar, recurso imprescindível para a análise de fenômenos que se relacionam com os Estudos Africanos, Representações da África, ou mesmo aspectos voltados para as práticas e costumes de homens e mulheres nascidos no Brasil, mas que possuem identidades múltiplas e estão inseridos em complexas redes de sociabilidade. Como diria Obenga em célebre artigo, não há como abrir mão da interdisciplinaridade para compreender os eventos ocorridos no continente africano. Ao que nos parece, esta geração de estudiosos, aos quais incluiríamos também Cheik Anta Diop, Joseph Ki-Zerbo, Amadou Hampatê Bá, Boubacar Barry, dentre outros, nos ensinou que o alargamento da ideia de fontes, objetos e perspectivas, no campo da História, também é tributário do continente africano. Estes nomes, se comparados numa perspectiva metafórica, ao futebol, possuem a grandeza da equipe formada pelo Santa Cruz no ano de 1975. Dotado de intensa substância, genialidade e maestria, poucos se lembram dos feitos deste plantel, que por pouco não foi campeão brasileiro daquele ano. Situação análoga aos trabalhos dos ilustres historiadores que publicaram artigos geniais e magistrais na coleção História Geral da África, para o qual devotamos aqui nossas homenagens.

O jogo está nos momentos finais, e convidamos você, estimado leitor, a vibrar conosco, pois a vitória está próxima, e África(s) caminha para o acesso, subindo para divisões mais nobres dos periódicos brasileiros.

Ivaldo Marciano de França Lima
Editor de África(s).

DOSSIÊ: “HISTÓRIAS DA ÁFRICA E DA ESCRAVIDÃO NO ATLÂNTICO”

Cândido Domingues*

Carlos da Silva Jr.**

A historiografia da escravidão é uma das áreas mais ricas e dinâmicas da historiografia brasileira. Desde a década de 1980, os historiadores têm investigado a vida dos escravos (e libertos), africanos ou nascidos no Brasil, a formação de famílias escravas, o processo de construção de identidades étnicas na diáspora, a agência escrava e formas de resistência à escravidão, entre outros temas. O resultado desse interesse na história da escravidão no Brasil, que de alguma maneira explica alguns dos dilemas brasileiros contemporâneos, pode ser visto nas dissertações de mestrado e teses de doutorado apresentadas anualmente nos diversos programas de pós-graduação país afora.

Ao mesmo tempo, a nossa historiografia beneficia-se do diálogo com a produção historiográfica internacional, sobretudo aquela relacionada à História da África e as dinâmicas mercantis – leia-se, o tráfico de escravos, mas não apenas – na África pré-colonial. Similarmente, a historiografia brasileira da escravidão tem influenciado a maneira como os historiadores da África abordam a história do continente, sobretudo no que tange à agência das populações africanas às investidas dos traficantes euro-

peus e das Américas na disputa pelo mercado de escravos e pela interiorização de sua presença no continente (principalmente antes do século XIX). Enfim, o diálogo entre as duas historiografias tem sido profícuo e proveitoso.

No presente número da revista *África(s)*, o leitor terá a chance de conhecer algumas abordagens acerca da escravidão no atlântico escravista. Os artigos do dossiê, escritos por historiadores de referência em suas áreas de pesquisa, exploram os diferentes contornos e dimensões do escravismo brasileiro ao longo do séculos XVII e se estendem até as primeiras décadas do século XX, quando a escravidão já tinha sido extinta, mas os últimos africanos e seus descendentes enfrentavam os seus nefastos efeitos. De forma geral, o dossiê envolve questões variadas, de múltiplos temas e momentos da história da África, dos africanos e seus descendentes através do Atlântico. Da história africana, passando pela escravidão no Piauí colonial, da diáspora ocidental para o Rio de Janeiro, e o sistema de redistribuição de escravos no Brasil oitocentista, esse dossiê ilumina diferentes perspectivas sobre o estudo da escravidão no atlântico.

* Professor Assistente, Colegiado de História, Departamento de Ciências Humanas IV, Universidade do Estado da Bahia. Este trabalho foi desenvolvido no âmbito da bolsa de investigação atribuída pelo CHAM – NOVA FCSH – UAc, ao abrigo do projeto estratégico financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia - UID/HIS/04666/2013.

** Mestre em História Social pela UFBA. Doutorando em História pela University of Hull, Inglaterra, com apoio de bolsa Marie Curie. carlos.ufba@gmail.com

Abrindo o dossiê, Thiago Motta, doutorando em História da África pela UFMG, analisa os projetos e as dificuldades enfrentadas pelos portugueses em seu projeto de catequização e difusão da fé católica entre os africanos da Senegâmbia, na chamada Alta Guiné. O autor destaca ainda a importância das rotas de peregrinação a Meca e as rotas comerciais do interior do continente, como a rota da noz de cola, no fortalecimento do Islã e dos laços políticos e religiosos de estados desde a costa Atlântica até a Península Arábica. Como ressalta o autor, a empreitada católica na África “evidencia-se um desafio religioso e político, com dimensões geopolíticas em escala global”. O texto de Mota vem ampliar uma crescente historiografia sobre a África islâmica, ainda pouco conhecida entre a comunidade acadêmica brasileira, cujo interesse tem crescimento juntamente com a ampliação dos programas de pós-graduação em história da África, bem como com as bolsas de estudos em outros países.

O artigo seguinte, de Mairton Celestino da Silva, da UFPI, lida com a escravidão nas fazendas jesuítas do Piauí na segunda metade do século XVIII. A partir de um conjunto variado de fontes – cartas régias, listas demográficas, registros de batismos e casamentos –, o autor lança luz sobre a organização do cativo – primeiro indígena, depois a escravidão de africanos – nas propriedades de gado dos jesuítas. O estudo de Mairton Celestino é importante por diversas razões: ele aborda o escravização de indígenas e seu papel na organização escravista dessas fazendas na virada do século XVII para o XVIII. Ademais, o autor demonstra como a escravidão africana via tráfico negreiro desempenhou um papel crucial no fornecimento de escravos para o Piauí. Esta demanda por braços africanos era abastecida principalmente pelo comércio negreiro

do Maranhão, principalmente durante a vigência da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e do Maranhão. Entretanto, nota o autor, maior atenção deveria ser dada ao papel da Bahia no abastecimento de áreas do sertão da América portuguesa, como o Piauí. Na parte final do artigo, Celestino analisa as diferentes estratégias dos escravos para forçar “espaços de respiração” e autonomia no interior daquela sociedade escravista, inclusive a oportunidade de formação de famílias entre os “parentes de nação”, quando possível.

As nações africanas são o objeto do artigo de Mariza de Carvalho Soares e Juliana Barreto Farias, esta professora da UNILAB, aquela docente da Universidade Federal Fluminense. Mais precisamente, as autoras investigam a configuração étnica da população ocidental no Rio de Janeiro no século XIX, conhecida como “minas” na documentação. Do ponto de vista da demografia do tráfico atlântico para o Rio oitocentista, os afro-ocidentais eram numericamente inferiores aos centro-ocidentais. Entretanto, essa população mina destacava-se em certas áreas, como o mercado de rua e nas alforrias. Do ponto de vista étnico, os afro-ocidentais passaram por uma transformação: de uma população gbe (presente principalmente nos territórios do Togo, Benim e parte da Nigéria), a nação “mina” no Rio converter-se-ia, majoritariamente – embora não unicamente – em iorubá, os conhecidos nagôs da Bahia. Nesse sentido, o texto é uma importante análise sobre a construção de identidades étnicas na diáspora, demonstrando como essas fronteiras étnicas eram fluidas. Soares e Farias explicam essa mudança a partir da demografia do tráfico atlântico no século XIX, pela migração de iorubás oriundos da Bahia – principalmente após o levante dos malês em 1835 – bem como por rotas do comér-

cio atlântico que ligavam o Rio de Janeiro à Costa da Mina. As historiadoras abordam ainda a vida dos últimos africanos minas na cidade do Rio de Janeiro na virada do século XX, os estereótipos que recaíam sobre eles nos jornais da época, as rivalidades religiosas entre os diferentes grupos – os adeptos da religião dos orixás e os seguidores do Islã.

O artigo final, de autoria de Maria de Fátima Novaes Pires, professora da Universidade Federal da Bahia, trata de um momento importante da história da escravidão: o tráfico interprovincial, que ganha musculatura principalmente após o fim do tráfico em 1850. Em seu artigo, Fátima Pires apresenta alguns dados sobre a demografia dessa migração forçada de escravizados – tanto africanos quanto crioulos – do sertão da Bahia para as áreas cafeeiras do oeste paulista. Lá, escravizados e trabalhadores livres pobres, imigrantes, conviviam e experimentavam de diferentes maneiras, o trabalho nas grandes propriedades da região. O uso de um número variado de fontes – autos criminais, registros de compra e venda, matérias e anúncios de jornais – permitiu que a autora fornecesse um quadro amplo da vida e das agruras dessa população desterrada – às vezes pela segunda vez – numa nova área escravista, as dificuldades impostas por um novo tipo de regime servil – a escravidão em largas plantations em comparação com o trabalho compulsório em pequenas propriedades do sertão baiano – e as estratégias de resistência dessa população.

Fechando o dossiê, Mariana Candido, professora da Universidade de Notre Dame, nos Estados Unidos, apresenta uma resenha de **Sobas e homens do rei**, livro de Flávia Carvalho, professora da UFAL, obra

que lança luz sobre as dinâmicas entre as autoridades africanas locais – os sobas – e as autoridades portuguesas em Angola durante dois séculos. Como a resenhista ressalta, um dos pontos altos da obra é colocar os africanos no centro da análise. “Por sua contribuição metodológica e seu constante diálogo com as fontes manuscritas e impressas, o livro deve ser lido por historiadores interessados em como descolonizar o passado”, nota Candido.

A outra resenha, de Bruno Vêras, doutorando em História da África pela York University, no Canadá, discute o mais recente livro de Paul Lovejoy, **Jihad in West Africa during the Age of Revolutions**. O trabalho, em grande medida fruto de uma discussão iniciada na academia brasileira em 2014, analisa a série de revoluções islâmicas no Sudão Central e Ocidental e seu impacto na diáspora africana, principalmente na Bahia, mas também em Cuba. Nesse sentido, o Islã tem papel crucial para o entendimento das transformações em curso na África Ocidental e no mundo atlântico na virada do século XIX.

Fica assim esboçado o conteúdo do dossiê. Os organizadores gostariam de agradecer aos autores que se comprometeram com esse projeto, entregando textos de alta qualidade, contribuindo assim para a difusão dos estudos sobre a história da África e da escravidão nas Américas. Ao mesmo tempo, agradecemos aos editores da revista *África(s)* pelo espaço para a divulgação desses artigos, consolidando a revista como um fórum importante para discussões sobre a história africana e da diáspora no mundo atlântico. E aos leitores/leitoras, desejamos uma boa leitura!

OS “PREGADORES DO *ALCORÃO* DE MAFOMA” E AS MISSÕES EUROPEIAS NA SENEGÂMBIA: DESAFIOS ISLÂMICOS AO PROSELITISMO CATÓLICO, SÉCULO XVII

Thiago Henrique Mota*

Resumo

Neste artigo, analisamos o estabelecimento de missões católicas na costa ocidental africana, entre a bacia do rio Senegal e norte da Serra Leoa, no século XVII. Nossos objetivos são apontar a presença da fé islâmica nesta região e o modo como ela influenciou nos rumos da missionação católica, seja na definição de estratégias ou limitação dos resultados esperados. Analisamos documentação narrativa e epistolar produzidas por jesuítas, franciscanos e lazaristas, portugueses, espanhóis e franceses. Somam-se tratados e memoriais de comerciantes cabo-verdianos, que visitaram a região no mesmo período. Ao término, argumentamos que o Islã foi um concorrente de peso no estabelecimento de relações políticas, econômicas e culturais na Senegâmbia, atuando no reduzido alcance das missões católicas.

Palavras-chave: Missões católicas, Islã, Senegâmbia, África Ocidental.

Abstract

THE “PREACHERS OF MAFOMA’S KORAN” AND THE EUROPEAN MISSIONS IN SENEGAMBIA: ISLAMIC CHALLENGES TO CATHOLIC PROSELYTISM, 17TH CENTURY

In this article, the establishment of Catholic missions in West African coast is analysed face to its relations to Islam. The region studied runs from Senegal River basin to northern Sierra Leone, during the 17th century. The aims are to highlight the presence of Islamic faith in the region and to understand how this African Islamic faith influenced Catholic strategies and missionaries outcomes. This piece is composed by narrative and epistolar sources produced by Jesuits, Franciscans and Lazarists from Portugal, Spain and France. Moreover,

* Thiago Henrique Mota é doutorando em História Social e História da África na Universidade Federal de Minas Gerais e na Universidade de Lisboa (cotutela). Investigador do Centro de História da Universidade de Lisboa. Contato: thiago.mota@ymail.com. Esta pesquisa contou com bolsa oferecida pela FAPEMIG e com auxílio oferecido pela Cátedra Jaime Cortesão, às quais o autor remete seus agradecimentos.

Cape-Verdean treatises and memorials written by traders who visited the same region at that time are added to these sources. In the end, we argue that Islam was an important rival to Catholic interests in economic, political, or religious matters, whose presence reduced missionaries achievements in Senegambia.

Keywords: Catholic missions, Islam, Senegambia, West Africa.

As narrativas europeias dos primeiros contatos entre cristãos europeus e muçulmanos africanos, a partir de meados do século XV, foram amparadas numa perspectiva de universalidade cristã. Luís de Cadamosto, em 1455, pressupunha a superioridade desta religião e a naturalidade da adesão dos africanos a ela, alcançada via contágio (BRÁSIO, 1958, p.317-318). O navegante português Diogo Gomes de Sintra (2002, p.81), almirante de Sintra que foi à Guiné em 1456, narrou a conversão de um governante local à fé professada na Europa, acompanhada da expulsão do marabu, o pregador muçulmano que lhe vivia na corte, e da proibição do credo islâmica. Tal perspectiva, no entanto, evidenciava certo reducionismo presente nas narrativas europeias sobre Islã na África, marcadas pelo desconhecimento da expansão islâmica ao sul do Saara. Basta lembrar que um dos mais importantes movimentos político-religiosos do Magrebe, que alcançou e conquistou a península ibérica, partiu do vale do rio Senegal, no século XI: a expansão dos Almorávidas.

Se os primeiros navegantes sustentaram expectativas positivas quanto à conversão dos africanos muçulmanos ao catolicismo, este projeto mostrar-se-ia, duzentos anos depois, um grande fracasso. Em 1647, o franciscano espanhol Diego de Guadalcanal, participando da missão dos capuchinhos da *Propaganda Fide*¹ no estado do Caio, afirmou

1 Criada em 1622 pelo Papa Gregório XV, a Congregação para Evangelização dos Povos ficou conhecida como *Propaganda Fide*, uma vez que a tarefa principal atribuída a ela foi a propagação da fé católica pelo mundo. Segundo a apresen-

que no porto de Recife não se faria “nenhum fruto na conversão dos naturais, se Deus não fizesse um milagre” (BRÁSIO, 1979, p.494). Em 1683, o frei Antônio de Trujillo escrevia a D. Pedro II, príncipe regente de Portugal, apresentando-lhe seu memorial sobre a costa da Guiné. O frei dizia que “na banda do norte de Cacheu estão os rios Gâmbia e Senegal” e descrevia o fracasso missionário na região, afirmando que, lá, a missionação cristã era muito difícil devido à presença dos “pregadores do *Alcorão* de Mafoma”. A religião muçulmana, expressa nos termos Mafoma e Mafamede, referentes a Maomé, tinha larga abrangência social: conforme o missionário, “são inumeráveis os que a professam e a admitem” (BRÁSIO, 1991, p.491).

Ao longo do século XVII, essa percepção predominou entre os missionários que buscaram converter os muçulmanos da Senegâmbia ao catolicismo: a barreira religiosa parecia-lhes intransponível. Os jesuítas portugueses, franciscanos portugueses, espa-

tação institucional deste órgão da Cúria Romana, presente no site do Vaticano, a *Propaganda Fide* teve (e tem) a competência específica de “coordenar todas as forças missionárias, de proporcionar diretivas para as missões, de promover a formação do clero e das hierarquias locais, de incentivar a fundação de novos Institutos missionários e de prover às ajudas materiais para as atividades missionárias. A recém-criada Congregação se transformara, deste modo, o instrumento ordinário e exclusivo do Santo Padre e da Santa Sé, para o exercício da jurisdição sobre todas as missões e a cooperação missionária”. Ver http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cevang/index_it.htm, acesso em 20 de julho de 2017. Através desta instituição, o papado buscava resguardar para si a tarefa missionária, até então sob alçada dos padroados régios português e espanhol.

nhóis e franceses, além dos lazaristas franceses, compõem as ordens missionárias que atuaram ou passaram pela Guiné, no século XVII, e legaram-nos documentos que nos possibilitam investigar o processo de expansão islâmica na África Ocidental, mormente na bacia dos rios Senegal e Gâmbia. Tais fontes são os principais recursos empregados nesta pesquisa. Não obstante, as missões religiosas inserem-se num momento de tensões vivido na Europa diante da competição atlântica e da gênese de um sistema internacional marcado por relações de poder, conflitos bélicos e diplomacia (SUMMAVIELLE, 2006; SANTOS, 2014). As narrativas produzidas pelos religiosos devem ser compreendidas a partir de seus lugares de origem e destino, evidenciando conflitos entre Coroas, padroado régio e Sé romana; e entre ordens missionárias. Neste artigo, buscamos analisar as fontes procedentes da missão católica na África no período Moderno nesta perspectiva e, através dela, discutimos características da expansão islâmica no território africano

O Islã e as missões cristãs na Guiné: historiografia

A maior parte das pesquisas que se dedicaram ao estudo das missões católicas na região da Senegâmbia, entre o rio Senegal e o norte da atual Serra Leoa, no século XVII, manteve o interesse no processo de funcionamento institucional da empreitada missionária.² Os trabalhos dos padres católicos

² O período analisado diz respeito à missão jesuíta de Cabo Verde (1604-1642), com jurisdição sob a costa adjacente, e às missões franciscanas das ordens capuchas, que se desenvolveram na Guiné a partir de 1633, ao longo do século XVII. Na Guiné do século XVII, houve quatro missões franciscanas, duas suportadas pela *Propaganda Fide* e duas pelo Padroado português: os franceses (1633-1638) e espanhóis (1646-1686); e os portugueses das províncias da Piedade (a

Henrique Rema e Nuno Gonçalves, sobre os franciscanos e os jesuítas, respectivamente, constituem as principais referências no campo de estudos, sendo fartamente documentados. O foco de ambos está em analisar a atividade religiosa, suas relações com burocracias régias e desempenho na conversão da população africana. A atuação missionária é o centro da questão, discutindo os alcances e funcionamento das missões, seus desafios e as formas como foram encarados. Assim, Rema e Gonçalves discutem os dilemas e êxitos missionários rumo à conversão da população africana, através de marcado viés religioso. Nesta direção, segue a dissertação de Carlene Recheado, com ênfase no funcionamento da empreitada capucha na Guiné seiscentista (REMA, 1968; GONÇALVES, 1996; RECHEADO, 2010).

A missão jesuíta de Cabo Verde (1604-1642, com atuação no arquipélago e na costa adjacente) esteve no horizonte de análise de vários pesquisadores, ainda que poucos tenham se dedicado à relação dos padres inacianos com os muçulmanos, na costa africana (ALMEIDA, 2007; HORTA, 2006; HORTA, 2013). Quanto a este ponto, destacamos o trabalho de Maria Emília Madeira Santos e Maria João Soares que, ainda que não tenham o Islã como objeto, aponta as restrições impostas pelos muçulmanos à atuação missionária católica na costa africana. As autoras destacam os objetivos civis da missão na costa, ligada à ocupação da região, e religiosos, sobretudo na conversão da população local diante do manifesto desinteresse do clero secular de Cabo Verde pelo continente (SANTOS; SOARES, 1995,

partir de 1657) e da Soledade (a partir de 1674), respectivamente. Os franciscanos portugueses atuaram em Guiné até cerca de 1770 e em Cabo Verde aparecem em documentação até 1814 (REMA, 1968, p.155; PEDRO, 1970; REMA, 1982; GONÇALVES, 1991; GONÇALVES, 1996; RECHEADO, 2010).

p.442). Argumentam que o principal objeto da atuação missionária foi o “gentio da Guiné”, em oposição aos muçulmanos, visto que a presença islâmica na região foi mobilizada pelos inacianos como um corte operatório: o rio Gâmbia tornar-se-ia a fronteira ao norte da qual a conversão seria muitíssimo difícil devido à atuação muçulmana, mantendo o foco nas regiões ao sul.

Em sua contribuição na coletânea *História Geral de Cabo Verde*, Santos e Soares identificam, acertadamente, o Islã como “principal adversário político-religioso do cristianismo” a assombrar o imaginário político europeu, no período em tela. Na promoção da fé católica, os inacianos foram confrontados pela expansão islâmica que, do ponto de vista católico, “urgia a todo custo travar, na sua frente de progressão de norte para sul, através da constituição de um sólido núcleo cristão que lhe servisse de ponto de travagem” (SANTOS; SOARES, 1995, p.443). O interesse das autoras, portanto, acompanha a ação jesuíta diante de populações não-muçulmanas, mostrando-se de relevada importância na produção historiográfica sobre a região à época tratada como Guiné, na África Ocidental.

Em diálogo com esta produção, novas pesquisas têm discutido relações entre missões cristãs e religiosidades de experiência local, como as religiões autóctones e o Islã. No primeiro caso, destaca-se o trabalho de Jeocasta Freitas (2016). Em sua dissertação de mestrado, a autora partiu de cartas de padres jesuítas e tratados de comerciantes cabo-verdianos para analisar a religião praticada por povos da costa. Em suas considerações, Freitas parte do princípio de que as práticas religiosas locais são elementos centrais para compreensão de formas de sociabilidade, cultura jurídica e solução de conflitos, ao orientar o comportamento social

e oferecer formas de jurisprudência. Assim, sua pesquisa traz importantes contribuições à história dos povos da Guiné, a partir de documentação jesuíta e narrativas de comerciantes cabo-verdianos, ao destacar relações entre religiosidade local e culturas políticas e jurídicas regionais.

No tocante aos conflitos e complementaridades entre jesuítas e muçulmanos, o trabalho de Fernando Amaro Monteiro e Teresa Vázquez Rocha aponta relações entre a missionação cristã e a expansão islâmica. Os autores argumentam haver grande potencial aculturador nas relações entre Islã e religiões locais na Guiné. E afirmam que, somado à “existência de um apostolado clerical muçulmano, [o Islã] propagava-se, comparado ao Cristianismo, a um ritmo muito mais impressionante já desde o século XV” (MONTEIRO; ROCHA, 2004, p.166-167). Contudo, os autores amparam-se em análise racialista tardia, chegando a afirmar, afinados com as teses do Islã Negro dos anos 1960 e 1970 (TRIAUD, 2014), que as confrarias muçulmanas tiveram papel importante na expansão islâmica africana porque “se adéquam ao substrato negro, vocacionado para o associativismo de base religiosa, amiúde representado pelas sociedades secretas” (MONTEIRO; ROCHA, 2004, p.166-155). Apesar de apontarem a antiguidade da expansão islâmica na região, desde o século XV, e suas disputas com as missões católicas posteriores, os autores consideram a questão sem mobilizar documentação ou bibliografia especializada para sustentar essa hipótese. A discussão que realizam limita-se a observações sobre o fenômeno das confrarias nos séculos XVIII e XIX.

Outros pesquisadores têm realizado investigações através das fontes missionárias para compreender questões pertinentes às sociedades africanas ou luso-africanas, nos

campos da economia, cultura, organização social e práticas medicinais. Vanicléia Santos (2011) demonstrou as relações de disputa entre bexerins e jesuítas, destacando o envolvimento inaciano nas redes de tráfico e questões econômicas na África Ocidental e em Cabo Verde. Peter Mark (2014) confrontou cultura material e documentação narrativa inaciana e demonstrou como parte da produção de arte em marfim que se acreditava decorrente do Benim foi elaborada em oficinas localizadas na região das atuais Guiné-Bissau, Guiné Conakri e Serra Leoa. Philip Havik (2016), ao estudar saberes medicinais na Guiné, utiliza fontes franciscanas, jesuítas, processos inquisitoriais e outros recursos e demonstra como a ação inquisitorial na região expandiu-se durante a presença franciscana, trazendo considerações sobre a atuação jesuíta e sua relação com a população e as religiosidades locais.

Nossa reflexão insere-se nesta crescente historiografia. A partir de análise da documentação jesuíta, franciscana e lazarista, apontamos o papel que se atribuiu ao Islã e avaliamos os impactos da islamização na região. Estas fontes foram acessadas através das coletâneas documentais organizadas por Antônio Brásio e por Nize Izabel de Moraes, além de pesquisas na Biblioteca Nacional de Portugal, Arquivo Histórico Ultramarino e Biblioteca da Ajuda, localizados em Lisboa. Argumentamos que a presença islâmica e a islamização foram importantes elementos na estruturação e limitação do escopo das missões católicas. Seja pela área geográfica de atuação, com reduzidas investidas na região do rio Senegal, entendida com perda para a cristandade; seja pelas estratégias de abordagem adotadas pelos missionários católicos, através de cooptação de muçulmanos em peregrinação; ou ainda através da associação entre objetos e ritos cristãos

e aqueles praticados pelos muçulmanos, no mercado de bens religiosos que se estabeleceu. Estes temas ocupar-nos-ão neste artigo.

Estratégias missionárias: rotas e abordagens rumo à conversão

A atividade missionária católica, dotada de regularidade institucional, foi ensaiada ainda no final do século XVI. No ano de 1584, segundo o cronista cabo-verdiano que produziu um tratado sobre a costa da Guiné entre 1592 e 1594, André Álvares de Almada, estiveram em Guinala, às margens do rio Grande, “obra de quatro ou cinco meses, uns frades carmelitas descalços, que com o seu modo de vida e doutrina faziam grande fruto” (BRÁSIO, 1964, p.330). A escolha de Guinala não era fortuita: a aldeia atraía muitos comerciantes portugueses, pois ali acontecia uma das maiores feiras da região, “na qual se ajuntam mais de doze mil negros e negras (...) e vendem tudo o que naquela terra há e das circunstantes, a saber: escravos, roupa, mantimentos, vacas, ouro, que há nesta terra algum e fino” (BRÁSIO, 1964, p.328). Há pouca documentação sobre esta missão e, ao que tudo indica, não obteve continuidade (REMA, 1967, p.237).

Em 1585, o padre jesuíta Fernão Rebelo escrevia ao padre Geral da Companhia de Jesus, propondo a criação de uma missão em Cabo Verde e na Guiné, com o objetivo de formar sacerdotes e converter os africanos ao cristianismo antes de embarcá-los rumo ao Brasil (BRÁSIO, 1979, p.129). Em 1587, padre Sebastião de Moraes escrevia ao padre Geral jesuíta, Cláudio Aquaviva, reforçando o pedido de criação de uma missão inaciana em Cabo Verde dedicada à formação de clero local. O jesuíta justifica sua proposta a partir da formação sacerdotal de um homem jalofo:

Agora anda aqui um sacerdote de nome Juan Pinto que neste reino estudou latim e casos com os nossos, e ainda que de nação jalofa, é um homem de muito boa prudência, virtude e zelo pelas almas. E movido deste zelo, se veio de São Tomé, onde havia um canonicato, a fim de alcançar de sua Majestade que o despachasse e lhe desse comodidade de embarcar e comissão para levar dois sacerdotes à costa que tenho dito, para ali se empregar na conversão das almas (BRÁSIO, 1964, p.143).

Em 03 de setembro de 1587, o rei de Portugal fazia mercê ao padre jalofa João Pinto, concedendo-lhe sessenta mil réis a cada ano "enquanto ele estiver e residir nos sertões da dita Ilha do Cabo Verde e contingentes a ela, na conversão dos gentios da dita ilha" (BRÁSIO, 1964, p.153). Além do envio deste padre, prosseguia o trâmite burocrático pela efetivação de uma missão religiosa em Cabo Verde. Em 1596, o rei de Portugal e Espanha concordava com parecer da Mesa da Consciência e indicava os jesuítas para que administrassem um seminário no arquipélago, que deveria oferecer serviços religiosos aos ilhéus e à costa da Guiné (BRÁSIO, 1964, p. 385-386). Muito rapidamente, a notícia chegou à costa africana. No mesmo ano, o carmelita frei Cipriano enviava uma carta ao bispo de Cabo Verde, D. Frei Pedro Brandão, também carmelita e que se encontrava em Lisboa, informando dos avanços que, em atuação individual, havia galgado na Guiné.

Frei Cipriano atuou na reativação da igreja de Nossa Senhora do Vencimento, em São Domingos.³ Na carta, informa que o governante de Caió, uma unidade política próxima a Cacheu, o teria visitado com séquito de 300 pessoas, buscando conversão ao catolicismo. O frei escreveu ao bispo em

3 "Rio de São Domingos na costa de Guiné..." [primeiras palavras do ms.], posterior a 1606. Autor: Anônimo. In. Biblioteca da Ajuda, cód. 51-VI-54, fls. 143-144, Lisboa.

busca de recursos para edificar uma igreja, distribuir títulos e rendas e coroar aquele governante, nomeado D. Bernardo, e sua esposa com coroas de prata. De acordo com o pregador, isto aumentaria a cristandade na Guiné. Ademais, o carmelita evidencia a circulação de notícias sobre as negociações que aconteciam em Portugal, pela instituição de uma missão jesuíta na Guiné, e esforçava-se para atrair olhares para a ordem que integrava e compartilhava com o bispo, aquela dos Carmelitas. Frei Cipriano diz ao bispo dom frei Pedro Brandão que:

Dos padres da Companhia que Vossa Senhoria diz venham a esta terra, me alegrarei muito; também me parece será [bem] fundar nela um Convento da nossa Ordem, pois dela saiu Vossa Senhoria Ilustríssima para Fundador da Cristandade desta terra e bem é não faltarem frades de Nossa Senhora nela (BRÁSIO, 1964, p.393).

Contudo, foi preciso esperar até julho de 1604, quando teve início a Missão de Cabo Verde, ao desembarcarem quatro jesuítas no arquipélago. Em 16 de março de 1604, antes do início efetivo da empreitada, padre Baltazar Barreira, que já havia atuado na missão inaciana de Angola, escrevia ao padre Antônio Mascarenhas em agradecimento por ter sido indicado para superior da missão. Em sua opinião, tratava-se de importante iniciativa, uma vez que:

(...) quanto mais notícia tenho de Guiné, tanto tenho maior mágoa do desamparo de tantos milhares de almas, que nenhum conhecimento têm do benefício inestimável de sua redenção, porque até agora não chegou a eles a luz do santo Evangelho, estendendo-se cada vez mais por aquelas partes a maldita seita de Mafamede (BRÁSIO, 1968, p.35).

A expansão islâmica foi grande concorrência aos interesses missionários cristãos na região por fiar-se em parâmetros análogos,

atuando de forma sistemática e com perfil social aglutinador. As religiosidades locais, por não usufruírem de um modelo institucional de divulgação, como o catolicismo e o Islã, devido ao caráter marcadamente familiar ou regional (ainda que muitos elementos centrais da vida espiritual fossem compartilhados), colocaram outros tipos de resistência aos projetos jesuítas e franciscanos, acentuadamente no campo da política regional e das relações de dependência. Contudo, na dinâmica das disputas num cenário multirreligioso, os missionários europeus utilizaram várias estratégias de cooptação, aplicadas tanto aos muçulmanos quanto aos praticantes de religiosidades locais, sobretudo através do uso de analogias diante dos ritos praticados por bexerins ou jambacoces, os agentes rituais associados ao Islã e às religiosidades locais, respectivamente.

Diante do Islã ou das crenças locais, os missionários buscaram aproximar-se dos governantes e convertê-los. No tocante ao Islã, adotou-se a estratégia de pregar aos bexerins, quando possível, estabelecendo diálogos através da doutrina comum presente na *Bíblia* e no *Alcorão*, divulgado na região por estes últimos. A existência de uma cultura religiosa escrita disseminada pela região foi instrumento utilizado pelos inicianos em sua autopromoção, diante do valor atribuído ao livro, enquanto objeto de poder místico, pelas populações locais. Neste contexto, os jesuítas estabeleceram uma pequena escola no porto de Biguba, no atual rio Grande de Buba, em 1605. Nesta instituição, ensinavam a doutrina católica, acompanhada das habilidades de ler e escrever. O responsável pela atividade foi o irmão Pedro Fernandes que, em carta de 30 de abril de 1606, informava ao padre provincial:

Eu quando o Padre [Barreira] se foi para a Serra Leoa, fiquei por sua ordem no porto

de Biguba para ensinar a Doutrina e a ler e escrever aos meninos, ao que vinham grande número deles e se fez mui grande fruto, de modo que as crianças de colo e que quase não sabiam falar andavam cantando as orações, cousa de que os Portugueses se espantavam dizendo nunca imaginar que pudesse haver quem ensinasse a doutrina em Guiné, porque os Clérigos que lá passam, não vão buscar senão negros e assim se consolam muito com os de nossa Companhia, porque não vão lá buscar mais que almas (...) (BRÁSIO, 1968, p.630).

Embora Pedro Fernandes utilizasse de proselitismo estratégico ao afirmar que os jesuítas não se interessavam mais que por almas, é sabido o envolvimento dos inicianos com a economia (SANTOS, 2011), sendo que seu enriquecimento em Cabo Verde foi uma das principais críticas da comunidade insular à ordem. Ademais, Fernandes complementa que, sob sua tutela, encontravam-se 27 meninos, possivelmente filhos da aristocracia local, tendo em vista os procedimentos correntes de educação informal vigentes na região, através dos quais os potentados locais davam seus filhos a serem educados por outrem, para estabelecer laços sociais, comerciais e políticos (HORTA, 2006, p. 407-418). O método empregado pelo jesuíta potencializava a conversão ao catolicismo ao mesmo tempo em que fortalecia parcerias entre europeus e africanos, largamente utilizadas na conformação do tráfico atlântico. Outra medida, tomada em 1605, foi a elevação de Cacheu, na costa da Guiné, à condição de vila, favorecendo os interesses cabo-verdianos e aumentando o controle burocrático da Coroa naquela região.

O desenvolvimento do ensino jesuíta em Biguba dava-se em oposição à presença muçulmana naquele povoado, que exercia atração sobre a população local, através do porte de cultura material religiosa, como

edições manuscritas do *Alcorão*, bolsas de mandingas (pequenas bolsas de couro contendo trechos do *Alcorão* ou outros objetivos aos quais se atribuíam poderes curativos e protetores) e peças do *tasbih* – objeto que se assemelha ao rosário católico, utilizado em orações e meditações. Em carta de janeiro de 1605, ou seja, precedente à escola organizada por Pedro Fernandes, Baltazar Barreira afirmava, sobre “Biguba, terra dos Beafares” que “a terra me tem parecido muito bem e o vigor e cores dos portugueses que nela residem declaram bem quão sadia é”. E completa apontando o desafio que se avizinhava diante da presença islâmica:

E se o Senhor for servido que se abra porta à conversão dos gentios, desejo fundar a fé em um Reino destes, para que dele se estenda a outros. É verdade que um dos maiores inconvenientes que aqui há para isso é haver já neste Reino negros estrangeiros, que tem ofício semear a maldita seita de Mafamede, mas poderoso é Deus para vencer esta e as mais dificuldades (BRÁSIO, 1968, p.58-59).

Buscando romper a resistência dos africanos muçulmanos ao projeto de evangelização jesuíta, os inacianos buscaram associar sua prática àquela desempenhada pelos bexerins. Assim, Pedro Fernandes afirmava, em 1606, que um bexerim Mandinga, estando em Biguba, tomou conhecimento dos jesuítas e, ao retornar à sua terra, teria dito “aos seus companheiros, que são como Religiosos entre eles e lhes disse que eles enganavam o mundo e não eram Bexerins, mas que o verdadeiro Bexerim era o dos brancos que ele vira em Biguba; e que só aquele falava verdade” (BRÁSIO, 1968, p.630). A fala atribuída ao bexerim sugere que este reconhecia uma competência mística desempenhada pelos padres católicos, associada ao domínio da cultura escrita e ao conhecimento da narrativa bíblica e corânica, que com-

punha o conhecimento religioso de muitos bexerins. Ademais, a estratégia discursiva adotada por Fernandes objetivava valorizar o trabalho inaciano junto à costa e oferecer uma contra-narrativa, através da qual se apresentariam os jesuítas aos povos locais destacando o suposto parecer dado por um bexerim, personagem que tinha a confiança da população. Assim, os inacianos incorporariam o papel de “bexerim dos brancos”.

Também os franciscanos portugueses, na segunda metade do século XVII, incorporariam elementos de tradução religiosa para suportar o processo de conversão de populações africanas. André de Faro, ao pregar na Serra Leoa entre 1663 e 1664, conseguiu batizar um homem chamado Bexari – cujo nome sugere uma variação do termo bexerim, talvez mal entendida pelo cronista franciscano –, um fidalgo detentor de respeito político e espiritual em sua comunidade, ainda que sujeito ao governante local, que se havia convertido ao catolicismo. Após ser pressionado pelo governante, Bexari aceitou a conversão e despojou-se de elementos referentes tanto à circulação do Islã como às religiosidades locais, como as bolsas de mandinga. Ao despir o indivíduo de seus diacríticos religiosos, André de Faro os substituiu por patuás cristãos, semelhantes na forma, no uso e no objetivo ao se portá-los:

e logo me mandou entregar tudo o que ele antes mais estimava, e tudo trazia ao pescoço, que eram várias castas de nômimas, e bolsas de couro do tamanho de uma mão, e outras de três cantos, muito bem feitas por suas traças e muitos chifres e labores. E depois de me ter entregue tudo, tratei de o batizar e lhe pus o nome de Ventura (...) Logo lhe pus umas contas ao pescoço, com sua medalha, com que ficou muito contente, que é a sua insígnia por onde são conhecidos dos outros cristãos, e acabando de o batizar, me pus a dar graças àquele soberano e sapien-

tíssimo médico, o qual veio à terra a curar as enfermidades de nossas almas: e subindo ao Céu deixou em sua misteriosa botica da Igreja, mezinhas saudáveis para curar as nossas chagas (...) (FARO, 1945, p.70).

O exercício da conversão, tal como proposto pelo franciscano, significava a substituição de objetos referentes às religiosidades locais, sujeitas à influência islâmica, por congêneres cristãos. As nômimas encontradas eram compostas por “papéis escritos com regras às avessas, que os mandingas lhe tinham dado, que são uma casta de negros feiticeiros a quem eles reverenciam por seus padres”, além de outros elementos, como chifres e “panos com sangue tão fresco como se o tiveram posto àquela hora” (FARO, 1945, p.71). Portanto, ainda que o objeto não significasse adesão ao Islã, uma vez que não é acompanhado de declaração de auto-identificação como muçulmano associada a práticas do Islã, sua presença e constituição evidenciam a amplitude da circulação dos bexerins mandingas. A “escrita às avessas” sugere o alfabeto árabe que, associado aos religiosos mandingas, reconhecidos como pregadores muçulmanos e comerciantes de longa distância no trato da noz de cola, indica os caminhos do Islã na Serra Leoa.

O cronista cabo-verdiano André Donelha, que elaborou um memorial em 1625 dedicado ao governador de Cabo Verde para bom-governo da costa adjacente, ratifica a influência muçulmana naquela região, a confrontar missionários católicos europeus. De acordo com Donelha, saberes islâmicos eram disseminados pela Guiné através dos bexerins, na rota da noz de cola, de grande difusão regional. O cronista afirma:

Há-se saber que os maiores mercadores que há em Guiné são os Mandingas, em especial os bexerins, que são os sacerdotes. Estes, assim pelo proveito que tiram como por semear

a maldita seita de Mafoma entre a gente bárbara, correm todo o sertão de Guiné e todos os portos do mar, e assim se não achará nenhum porto, desd’os Jalofos, São Domingos, rio Grande até à Serra Leoa, que neles se não achem Mandingas bexerins. E o que levam para vender são feitiços em cornos de carneiros e nômimas e papéis escritos, que vendem como relíquias e com vender tudo isso semeiam a seita de Mafamede por muitas partes, e vão em romaria à casa de Meca, e correm todo o sertão da Etiópia (DONELHA, 1977, p.160).

O crescimento do consumo da noz de cola procedente da África Ocidental acompanhou o processo de islamização, oferecendo dinamismo às economias regionais, desde a Serra Leoa aos territórios Hauçás no norte da atual Nigéria. Paul Lovejoy, ao estudar o comércio da noz na África Ocidental, nos séculos XVIII e XIX, nota que um dos relatos mais antigos sobre o consumo deste fruto encontra-se num documento produzido por al-Ghansani, um médico da corte do sultão do Marrocos, Ahmad Al-Mansour, em 1586 (LOVEJOY, 1980, p.02). Neste período, a circulação de mercadorias e produtos entre o Marrocos e a África Ocidental era uma constante: foi na mesma década de 1580 que o sultão marroquino enviou uma missão muçulmana ao Songhay, com a proposta oficial de promover a fé islâmica, além do objetivo escuso de avaliar a possibilidade de expansão de seu sultanato rumo às terras produtoras de ouro, ao sul (SALDANHA, 1997, p.149).

Ao analisar o papel do Islã no estabelecimento de redes mercantis hauçás, Lovejoy argumenta que este credo promoveu a integração de centros comerciais dispersos, mantendo-lhes a autonomia individual e potencializando a incorporação de muçulmanos estrangeiros nas comunidades hauçás. A peregrinação a Meca e o sistema educa-

cional islâmico são reconhecidos pelo autor como instituições-chave no processo de expansão islâmica. Lovejoy afirma que “tão cedo quanto em 1740, pelo menos seis muçulmanos de Gonja fizeram a peregrinação a Meca”, colocando comunidades mercantis dispersas em contato com o mundo islâmico (LOVEJOY, 1980 p.39). Acrescentamos que este processo ocorria com frequência desde muito antes: a documentação portuguesa evidencia os circuitos de noz de cola, da Serra Leoa a Meca, já no final do século XVI (MOTA, 2016, p.232; 306-308).

Na Senegâmbia, no entanto, o comércio de noz de cola e sua ligação com Meca foi bastante anterior. George Brooks (1980) destacou a importância econômica e política do produto, desde o século XV, através de fontes europeias, embora fontes árabes indiquem seu comércio desde o século XIII, procedente da África Ocidental rumo ao norte do continente, conforme o autor. Brooks aponta relações entre a economia da cola e o estabelecimento de estados na Senegâmbia, mormente na região produtora, na atual Guiné Bissau. Allen Howard (2007, 83) argumenta que povos falantes de língua Mande, como os mandingas, produziram, transportaram e comercializaram a noz de cola, procedente da Serra Leoa e partes vizinhas, na Guiné, desde pelo menos, o início do século XVI. No final do século XVI, o produto já estava profundamente vinculado à expansão islâmica, através das redes de difusão das escolas corânicas e do exercício da Peregrinação a Meca, no conjunto dos Cinco Pilares rituais realizados pelos muçulmanos da região, alcançando também o Magrebe (MOTA, 2016).

As rotas comerciais sobrepujam-se àquelas que levavam à peregrinação a Meca e aos centros de estudo da doutrina islâmica, no Marrocos ou no Egito. Sabedores

destes caminhos, através da recolha oral de informações, seja na África ou na Europa, os missionários franciscanos franceses e espanhóis vinculados à Propaganda Fide viram neles a possibilidade de se aproximarem de indivíduos-chave quando estivessem em peregrinação religiosa. Assim, fugindo das restrições dos portugueses, que impediam a entrada de missionários estrangeiros nas terras sob jurisdição lusa, estes franciscanos buscaram alternativas para penetrar o continente africano por outras vias que não a costa ocidental e, de forma complementar, combater a expansão islâmica. Em carta ao padre Gaspar de Sevilha, provincial dos capuchinhos da Andaluzia, o secretário da *Propaganda Fide*, Francisco Ingoli, sugeria que o melhor caminho para atingir o *Regno Negritarum* era pela costa ocidental africana. Contudo, uma alternativa viável, segundo o secretário, era o ingresso através do Cairo. Interessa observar a estratégia adotada no ingresso missionário pelo Egito: aprender a língua árabe e cooptar os africanos que lá se encontravam em busca do aprendizado deste idioma:

Segundo me parece, julgo acertado enviar primeiro apenas três missionários com um leigo, para tentar a entrada pelo Cairo, ou por outra parte: e se se puder pela Costa Ocidental da África, passar por agora, seria o negócio mais seguro. Por outra parte parece melhor o caminho do Cairo: porque naquela cidade poderão os missionários ter intérprete e ainda aprender a língua árabe, que lá entendem. Seria a propósito uma carta do Embaixador de Veneza, que reside na corte do Rei Católico, para o Cônsul Veneziano em Alepo; e procurar tomar uma casa na Rua que no Cairo chamam dos Venezianos, para fazer dela um hospício para a missão, que servirá para fazer amizade com os Negros, e outros, que são espécie de Negro, que chegam ao Cairo, para aprender a língua Árabe, e tendo paciência de entreter-se naquela ha-

bitação alguns anos inteiros, até que se saiba língua e se alcance a entrada (BRÁSIO, 1979, p.399).

Francisco Ingoli explicita seu conhecimento acerca das redes de sociabilidades que cruzavam os sertões africanos e permitiam que muçulmanos da Senegâmbia se deslocassem até o Egito para aprender o idioma vernacular do *Alcorão*. Sua estratégia visava à aproximação com estes homens, a fim de convertê-los e transformá-los em meio para acessar as populações de sua região de origem, a África Ocidental. Alternativa seria a ida dos franciscanos da Andaluzia à Guiné por terra, pelo Marrocos. Para tanto, contou-se inclusive com carta de indicação do rei da Espanha, solicitando ao Mulei do Marrocos, por meios diplomáticos largamente amigáveis, que lhes fossem dados passagem e apoio (BRÁSIO, 1979, p.407-408).

A documentação evidencia a existência de um canal aberto e reconhecido de comunicações correntes entre a África Ocidental, o Marrocos e a cidade de Meca, com entreposto em Tímuctu e, possivelmente, no Cairo, vista a localização geográfica desta cidade, às portas da península arábica. Portanto, a estratégia de Ingoli, ao eleger a cidade egípcia como meio para acessar a África Ocidental, estava embasada em comprovação do percurso realizado por muçulmanos africanos. A proposta visava a aproximar missionários católicos e muçulmanos em peregrinação, a fim de convertê-los e transformá-los em meio para acessar as populações de sua região de origem. Apesar de se discutirem estas alternativas, a via vitoriosa para acesso à Guiné foi mesmo marítima: em 07 de dezembro de 1646, a missão franciscana partiu de Sanlúcar de Barrameda, numa fragata que chegou em Porto de Ale no dia 23 de dezembro daquele ano (BRÁSIO, 1979, p.459). Outra estratégia adotada dizia res-

peito à construção de comunidades católicas que acolhessem aqueles que abandonassem o Islã e se convertessem ao cristianismo. Em 1683, o frei Antônio de Trujillo descrevia aquilo que lhe parecia ser o melhor modo de conseguir a conversão dos africanos. Em seu memorial, o missionário apontava a necessidade de se criar meios para congregar os neoconvertos nas comunidades cristãs já estabelecidas. Tal medida era necessária diante da perseguição que muitos sofriam em suas comunidades de origem, o que os distanciava do batismo. Ademais, o atrativo dos costumes muçulmanos também impelia os novos cristãos ao retorno à fé islâmica, sobretudo no que tange ao casamento poligâmico, cujos laços matrimoniais significavam alianças políticas e ampliavam o número de dependentes dos governantes, tornando-os mais poderosos. Conforme o religioso, o Islã representava um grande desafio aos missionários cristãos na Senegâmbia:

Meu desejo era que esta nova cristandade se fosse agregando aos demais cristãos para que se aumentasse o número e a defesa fosse maior com a união de forças. Desta sorte se lograriam aos novamente convertidos o amparo e auxílio necessário contra seus mesmos naturais gentios, os quais os perseguem furiosamente em se fazendo cristãos, e muitos deixam de receber o santo batismo para não ser perseguido e outros se subvertem facilmente pelas contradições e hostilidades que encontram, não sendo menor atrativo para sua perversão brindá-los com a pluralidade de mulheres e superstições com outras latitudes de Mafoma. Com que se encontrando juntos estes e os mais cristãos, gozariam da segurança e será acrescentado o número, e a esse passo serão também mais fortes os presídios, e os ministros do demônio irão perdendo suas forças e nosso Deus e Senhor será conhecido e venerado (BRÁSIO, 1991, p.485).

A elaboração de uma estrutura social capaz de abarcar os recém-convertidos seria

condição para o sucesso das missões católicas, seja em decorrência de valores morais supostamente advindos da religião ou devido às restrições dos governantes africanos aplicadas aos súditos. Essas indicações foram dadas por Trujillo em 1683, após o declínio do fracasso dos jesuítas portugueses e dos capuchinhos franceses e espanhóis, nas décadas anteriores. Contudo, já se apresentava no discurso missionário desde o século XVI, quando o carmelita Frei Cipriano, estando em Cacheu, em 1596, escreveu ao bispo de Cabo Verde solicitando provisões para concessão de hábitos de Cristo com o objetivo de melhor estabelecer vínculos sociais, sentimentais e políticos entre brancos e negros, rumo à conversão dos africanos. O frei solicitava ao bispo intercessão junto ao rei:

O que pedia (...) a V . S. Ilustríssima é que veja se pode haver de S. Majestade uma provisão para que os Reis que se converterem e seus filhos moresgados possam trazer o hábito de Cristo, e o Cristão branco ou mulato que casar com sua filha mais velha, ou com qualquer que o mesmo Rei tiver mais vontade, possa também trazer o hábito de Cristo, e ser Capitão de seu Reino com sua vida, e tantos serviços poderá fazer a S. Majestade que depois mereça lhe façam outras mercês, e isto para que casando algum branco com a filha do Rei novamente convertido, será alargar mais a Cristandade, e terem eles mais amor aos brancos (BRÁSIO, 1964, p.392).

O jesuíta Antônio Dias, ao explicar as causas da desistência dos jesuítas da Missão de Cabo Verde em 1642, acreditava que a expansão da comunidade católica era condição para o sucesso da evangelização dos africanos. A presença constante de muçulmanos nos portos onde a população ainda não se havia convertido criava condições para sua adesão ao Islã, com a qual os portugueses, em menor número, não conseguiam competir. Era preciso adensar a comunidade católica para

alcançar este objetivo, frente à expansão islâmica que tomava espaços constantemente. O padre jesuíta Antônio Vieira, em carta ao confrade Antônio Fernandes, de 22 de janeiro de 1653, fazia coro às palavras Antônio Dias, apontando o desejo inaciano de se enviarem muitos religiosos à Guiné, onde várias almas estavam “se perdendo à falta de ministro que pregue o Evangelho”. Conforme o jesuíta, “a verdadeira cavalaria é salvar almas e mandar muitos missionários” (BRÁSIO, 1991, p.31), sugerindo que a fixação na região seria alcançada através do aumento da fé pelo envio de um exército de missionários, o que resultaria na expansão da defesa.

Portanto, o desafio islâmico na Guiné mobilizou a atenção dos missionários católicos, influenciando na concepção de rotas para acesso à região, métodos de tradução religiosa referentes às religiosidades locais e ao Islã e a necessidade de formação de comunidades católicas que pudessem perenizar um modo de vida cristão, acolhendo os neófitos. Embora estes desafios e estratégias se pusessem, também, em relação às religiosidades locais, o confronto com o Islã adquire grande proporção quando se nota que, na perspectiva universalista desta religião, a África Ocidental tornava-se diretamente ligada a Meca. Dessa forma, evidencia-se um desafio religioso e político, com dimensões geopolíticas em escala global. Assim, a dimensão geográfica do Islã, que colocava os africanos da Guiné em contato com a Barbaria e Arábia, lançou limitações à ação missionária católica e será tema da próxima seção.

Limitações impostas pelo Islã à atuação missionária

O processo de expansão islâmica na Senegâmbia influenciou no fluxo missionário rumo à região da atual Guiné Bissau até a

baía de Tagrin. A fragilidade cristã na concorrência com os muçulmanos é patente nas escritas jesuítas, figurando entre as causas que levaram ao abandono da Missão de Cabo Verde, em 1642. Em retrospecto, o inaciano padre Antônio Dias elencava as causas da desistência da missão. No memorial escrito em 1648, afirmava, no tocante à conversão dos africanos, “que era a principal pretensão do Rei e da Companhia, faltaram esperanças”. Dentre as razões “não era a menor a comunicação que com eles tem os Mouros, que por quase toda aquela Costa introduziram a maldita seita de Mafoma, tão dificultosa de arrancar” (BRÁSIO, 1979, p.553-554). Na documentação, o termo “mouro” frequentemente aparece vinculado ao Islã, como sinônimo de muçulmano.

Desde antes do início da missão, os jesuítas já vislumbravam o alcance do Islã na Guiné. Ao escrever ao prepósito geral da Companhia de Jesus, padre Cláudio Aquaviva, o padre inaciano Fernão Rebelo defendia a criação da missão elogiando as capacidades dos povos da região. Em 13 de setembro de 1586, o jesuíta informava que:

é gentio inumerável e de mais capacidade de todos os negros de África, de quem se pode ordenar sacerdotes e predicadores, para que pelos mesmos naturais se conserve e administre a Igreja, o que não há no Brasil nem em outras partes, e corre perigo de se fazerem todos mouros, pela vizinhança que têm com os da Barbaria (BRÁSIO, 1964, p.129).

Além da conversão, havia ainda o interesse difuso na formação de um clero nativo africano, ao qual se delegaria a função de converter seus conterrâneos (MARCUSI, 2012). O início da missão, no entanto, foi marcado pelo combate ao Islã, como tópico narrativo para justificar a iniciativa, empregado pelo padre Baltazar Barreira, designado para o cargo de superior jesuíta em Cabo

Verde (MOTA, 2013, p.137-160). Logo nos primeiros anos, o discurso inicial converteu-se em desafio real, uma vez que os inacianos viram-se compelidos pelo efetivo da presença islâmica. Em agosto de 1606, Barreira escrevia ao padre João Álvares explicando algumas dificuldades encontradas na conversão da população da Guiné. Em sua carta, o jesuíta destacava os muçulmanos, ao afirmar que:

A disposição para se fazer fruto nesta gentildade em uns é grande, e noutros não. Daqueles que já receberam a seita de Mafoma, não parece que há que tratar, os outros que somente a cheiraram e ainda têm ídolos que adoram, pode haver mais esperança, e já um Rei destes me deu palavra que se faria cristão e escreveu sobre isso a Sua Majestade. Mas os que estão mais dispostos a receber nossa Santa Fé são estes Reinos da Serra Leoa e outros vizinhos a eles, por não terem notícias de Mafoma e de sua Lei (...) (BRÁSIO, 1968, p.172).

Segundo o inaciano, era preferível concentrar atenções missionárias na Serra Leoa, onde “não chegou ainda a maldita seita de Mafamede, de que os mais outros Reinos estão iscados” (BRÁSIO, 1968, p.46). Nas imediações do rio Grande, a presença islâmica já era marcante, conforme descreveu outro jesuíta, Manuel Álvares, ao apontar o impacto das bolsas de mandingas e afirmar que os mandingas eram propagadores do Islã:

Há nestas partes certa gentildade a que chamam Mandingas, que são a pior gente, porque guardam a seita dos mouros e confinam com eles nos costumes e nas terras com os Jalofos. Estes andam metidos com esta gentildade e os enganam dando-lhes nômimas e uns relicários que trazem ao pescoço, assim como os *agnus Dei* e outras relíquias. São estas nômimas uns pedaços de couros cozidos de diversos modos e neles trazem o que estes mouros lhes dão, e semeiam também a cizânea de sua perversa seita (BRÁSIO, 1968, p.274).

Em 1647, o franciscano espanhol Gaspar de Sevilha, participando da missão dos capuchinhos da *Propaganda Fide*, afirmou, em 06 de fevereiro de 1647, que tinha maiores esperanças na conversão da população local em Bissau, Geba e na Serra Leoa, onde “há mais docilidade e menos comunicação dos Bexerins da má seita de Mafoma e todos os práticos da terra o asseguram assim” (BRÁSIO, 1979, p.466). Meses antes, estando nos portos do Niuni⁴ e do Colmo, no rio Gâmbia, o missionário espanhol diz ter oferecido o sacramento da confissão a cristãos negros e do batismo a muitos outros. Contudo, complementa que devido ao pouco tempo em que esteve no local, “[à] rudeza de alguns adultos e [à] pouca segurança de perseverança, pois logo se pervertiam com as más doutrinas dos bexerins mouros, que há muitos, e são contínuos no ensino de suas falsidades e feitiçarias, não me resolvi a batizá-los até melhor ocasião” (BRÁSIO, 1979, p.461).

A circulação dos bexerins correspondia desde as imediações do rio Senegal, ao norte, aos confins da Serra Leoa, como indicado pela circulação de objetos de cunho islâmico, como as bolsas com trechos do *Alcorão*. Não obstante, é preciso destacar que a tais objetos, integrantes da cultura material e religiosa local com destacado uso ritual islâmico, foram atribuídos significados que lhes reconheciam as capacidades religiosas, protetoras, curativas e de distinção social (MOTA, 2016b, p.63). Este processo de acomodação da cultura material e compartilhamento de sentidos é elemento fundamental à compreensão da islamização. Da mesma forma, os missionários católicos buscaram traduzir religiosidades locais na linguagem

soteriológica cristã, como já observamos com André de Faro. A profusão do significado atribuído a estes materiais, contudo, dependia do adensamento da comunidade de sentido que lhe atribuía valor simbólico. Ao passo a comunidade islâmica crescia, o fluxo de missionários católicos diminuía.

Apesar das dificuldades invariavelmente relatadas pelos missionários que permaneceram em atividade apostólica na região, alguns padres franceses da Ordem da Congregação da Missão, em passagem pela costa senegalesa rumo a Madagascar, nutriram esperanças pela conversão da população local e tentaram emplacar uma missão lazarista na Senegâmbia. Em seus escritos, o Islã aparece mesclado a topos literários ausentes no restante da documentação, mormente quanto à condição de nudez das populações. Os lazaristas frequentemente descrevem os povos africanos da Senegâmbia como “negros, nus e maometanos” (MORAES, 1995, p.379)⁵, e solicitam o estabelecimento de uma missão da ordem na região. Em 1648, o padre Nacquart afirmava a necessidade de se enviarem missionários para atuarem entre os franceses que viviam nas ilhas do Senegal e para converterem a população local. Ao informar-se com o capitão do navio, afirmava que nos rios Senegal e Gâmbia havia “muita segurança e liberdade para pregar o evangelho, como em Paris. Todas essas pobres pessoas são maometanas e boas, muito dóceis” (MORAES, 1995, p.375-376).

Escrevendo de Madagascar, em 08 de fevereiro de 1655, o lazarista padre Bourdais narra o período que passou pela Senegâmbia e destacava, em suas memórias, “que eles tomam muito pouco do maometanismo” (MORAES, 1995, p.378). Opinião não compartilhada, cinco anos depois, por

4 Também chamado Barra, ou reino da Barra, na documentação europeia, por estar localizado na foz do rio Gâmbia, era o ponto mais ocidental da expansão mande iniciada no século XIII.

5 As referências extraídas desta coletânea documental foram traduzidas do francês para o português pelo autor.

seu companheiro, padre Nicolas Estienne. Escrevendo no cabo Verde, Estienne informava ao Superior Geral dos Padres da Congregação da Missão que, em Rufisque, onde permaneceu entre 18 e 28 de fevereiro de 1660, viviam “Maometanos muito bem instruídos”, dos quais batizara dois. E acrescentava desejar profundamente uma missão para aquela terra, pois lá viviam “cerca de cinco ou seis mil habitantes, todos negros, nus e maometanos” (MORAES, 1995, p.379). No ano seguinte, estando no cabo da Boa Esperança, retomava dados da carta emitida no cabo Verde. O missionário fazia novo *lobby* por uma missão lazarista no Senegal, destacando e aumentando o contingente populacional de Rufisque, apontando as condições favoráveis do clima e a extensão do Islã naquela aldeia:

Rufisque é uma terra firme, a duas léguas do cabo. A situação do local é bastante agradável. É um país plano, repleto de quantidade de árvores sempre verdes, que se estendem a longa distância. Há cerca de seis ou sete mil pessoas que lá habitam. Suas residências são casas cobertas de junco. Eles são todos negros e todos nus. Sua religião é conforme, para a maioria, àquela de Maomé (MORAES, 1995, p.380).

Estes dados numéricos, que variam entre cinco e sete mil pessoas, importam à compreensão do peso demográfico do Islã na região, nos séculos XVI e XVII. A análise da documentação evidencia que Rufisque e os entrepostos comerciais do Gâmbia, como Cantor e Casão, eram moradia de grande contingente populacional, mormente de muçulmanos. A desejada atuação dos padres da Congregação da Missão seria abastecida de alimentos a partir da produção local, destacada pelo lazarista em sua missiva, ao tratar da produção agrícola, pecuária, caça e pesca (MORAES, 1995, p.409).

Quanto ao potencial de expansão católica, Estienne expõe a fragilidade de seu conhecimento sobre as experiências e práticas religiosas locais. Ao afirmar que a conversão da população seria bastante fácil, o lazarista explica que “há apenas duas coisas que podem causar alguma demora na conversão. A primeira é que todos os dias, ao raiar do sol, eles o adoram. A segunda é que eles seguem muitos preceitos da seita de Maomé” (MORAES, 1995, p. 410). A um missionário pouco familiarizado com a religiosidade oeste africana, que mobiliza um discurso modelar sobre o caráter supostamente primitivo das populações locais ao fiar-se no tópico narrativo da nudez (HORTA, 1991; MACGAFFEY, 1994), ausente no restante da documentação ao descrever muçulmanos, a assimilação da oração da manhã praticada pelos muçulmanos a um rito de adoração do sol pareceria adequada.

Este tópico já havia sido desenvolvido por outro viajante francês, igualmente pouco conhecedor da religiosidade local. Em 1645, Guillaume Coppier, que era membro de uma expedição que passou pela costa senegalesa provavelmente na década de 1630, publicou um relato de suas experiências, em Lyon, na França. Neste documento, o autor afirma que “quanto à lei deles, destaca-se que nomeadamente ao rair da Aurora, eles geralmente vêm à orla marítima, se prostram sobre a areia e fazem homenagem ao sol, tendo este astro por Divindade” (MORAES, 1995, p.271). Ao contrário de outros cronistas, que viveram na região ou colheram informações junto a pessoas conhecedoras das culturas locais pela experiência, Coppier e Estienne atribuem a oração da manhã, marcada pelo ritual de flexões corporais e feita em direção ao Nascente, ou seja, a leste, posição de Meca em relação à Senegâmbia, à condição de adoração ao sol (MOTA, 2016, cap.05).

Ao apontarmos a retórica primitivista aplicada à população africana e a pouca informação detida por estes enunciadores sobre a cultura religiosa em questão, o dado remetido por eles faz-nos destacar a prática da oração. O desempenho corporal do ato de orar, característico do Islã, faz tal ato observável mesmo a um estrangeiro. Ainda que o sentido atribuído pelo observador à prática não se coadune com aquele aplicado pelo agente que a realiza, sua constatação permite-nos, hoje, visualizar a realização da oração. Inserida num contexto de dados provenientes de diferentes informantes e somada à afirmação da presença islâmica, elaborada pelo próprio Estienne, tal informação agrega sentido à compreensão da prática islâmica na Senegâmbia, observável mesmo por aqueles que não a compreendem.

Ainda que os lazaristas, que não se estabeleceram no Senegal, apontassem potencialidades para a expansão católica na região, seus companheiros de outras ordens, envolvidos com as missões locais desde longa data, evidenciavam resistências de todo tipo. Em 1683, o frei Antônio de Trujillo escrevia a D. Pedro, príncipe de Portugal, apresentando-lhe um memorial sobre a costa da Guiné, em defesa da missão franciscana espanhola. O frei descrevia o fracasso missionário na região dos rios Senegal e Gâmbia, afirmando:

Tampouco tem havido missionário [naquela região], nem eu nem nenhum de meus companheiros que temos lá entrado, ainda que o tenhamos desejado muito por nos opormos aos pregadores do Alcorão de Mafoma, cuja maldita seita se encontra nestas partes muito válida e são inumeráveis os que a professam e a admitem (...) (BRÁSIO, 1991, p.491).

Na região onde estavam os portos de Ale e Joala – conhecida como *Petite Côte*, na documentação francesa, ou “a costa”, na portu-

guesa, entre a península do cabo Verde e o rio Gâmbia – o predomínio muçulmano era institucional. Em 1610, o porto de Ale era administrado por um alcaide muçulmano, que recebeu Baltazar Barreira abraçando-o e “declarando que não se alegrava menos com [a visita] que os portugueses” (BRÁSIO, 1968, p.363). Estes portos eram importantes regiões comerciais, habitadas por portugueses, ingleses, franceses e holandeses (BRÁSIO, 1979, p.288). Eram centros comerciais regidos por grande liberdade religiosa, onde Baltazar Barreira encontrou condições para realizar pregações públicas e, inclusive, organizar uma procissão. O jesuíta informa que, como “o Rei daquela terra e os que a governam e os moradores naturais são Mouros [i.e. muçulmanos], e entre eles há muitos Bexerins, não faltaram alguns temores humanos e pareceres em contrário” (BRÁSIO, 1968, p.375). Contudo, Barreira realizou seu intento, sendo acompanhado pelos muçulmanos. O governante, no entanto, exigia o respeito à feira franca local, onde a diversidade religiosa não poderia ser um problema (MARK; HORTA, 2011, p.20).

Não obstante a tolerância e apreço pela presença cristã, por toda a região havia restrições à população local à conversão ao cristianismo. Baltazar Barreira notou como as relações de dependência e vassalagem mantidas entre os diferentes estados e reinos criavam limitações à evangelização. Estando na Serra Leoa, onde populações manes vindas do interior haviam recentemente ocupado territórios, o jesuíta pontuou que:

Outra dificuldade, que como todos os Reis deste Guiné reconhecem por superiores uns a outros, até chegar à suprema cabeça, e estes Manes reconhecem os da mesma nação se que vão seguindo, até o Rei que os mandou descobrir e conquistar Reinos novos, tem-lhe tanta obediência que com grande

dificuldade receberão Lei nova sem seu consentimento (BRÁSIO, 1968, p.173).

Se, na Serra Leoa, as relações políticas entre os reinos implicavam restrições à ação missionária, na Senegâmbia o desafio era ainda maior, uma vez que lá os reinos jalofos estavam construídos sobre base de autoridade na qual o Islã desempenhava importante papel. Na aldeia de Recife, no Caior, o padre franciscano Diego de Guadalcanal relatava, em carta de 04 de junho de 1647, que o governante local havia afirmado aos missionários que “não havia de deixar o que seus antepassados haviam seguido” (BRÁSIO, 1979, p.496), ao ser-lhe sugerida a conversão. Noutros casos, governantes muçulmanos impuseram constrangimentos às missões cristãs, fazendo uso das relações sociais e jurídicas presentes no contexto da escravidão atlântica. Ao ser-lhes sugerido que renegassem a fé islâmica, recusaram-se e mobilizaram esforços para impedir que seus súditos aceitassem o cristianismo, ameaçando-os de escravização. Esta é uma das causas elencadas pelos capuchinhos da Andaluzia para desistirem da Missão na Guiné, conforme disse frei Brás de Ardales à *Propaganda Fide*, em janeiro de 1650:

(...) assim que chegamos a cabo Verde, não encontramos disposição para plantar a fé, porque os negros diziam que se se batizassem e se fizessem cristãos, o Rei os tomaria por seus escravos. E tendo falado com o Rei acerca de receber nossa santa fé, respondeu que ele havia de seguir o que seus pais o haviam ensinado e que não se falasse mais na matéria (...) (BRÁSIO, 1979, p.573).

A expansão da fé cristã necessitava da elaboração de estruturas sociais aptas a acolher e proteger os neófitos, diante dos embargos impostos pelos governantes muçulmanos. Na Serra Leoa, Baltazar Barreira somente passou a conceder o batismo com mais faci-

lidade após receber a confirmação da possibilidade de aumento da presença portuguesa na região, mediante a doação da capitania da Serra Leoa a Pedro Álvares Pereira. Conforme destaca Nuno Gonçalves, esta mudança denota a concepção do missionário de que a evangelização teria eficácia se atrelada à colonização e à convivência dos africanos com os portugueses, aumentando a defesa diante de represálias locais e, supostamente, instituindo moralidades cristãs pelo convívio (GONÇALVES, 1996, p.166). Contudo, a presença islâmica não apenas inibia a expansão católica: ela a reduzia na medida em que portugueses lançados aderiam aos ritos e práticas do Islã. Antônio Trujillo relatou estes desdobramentos, destacando o empenho missionário na evangelização acompanhado do fracasso neste projeto, diante da expansão islâmica, também através de missões, nas quais o ensino do *Alcorão* e dos pilares do Islã eram fundamentais:

Os sectários de Mafoma têm contaminado todas aquelas conquistas, pois entram os Mandingas, que são os que a ensinam, fazendo missões por todos os demais reinos e chegam com elas até às nossas. A que nos temos oposto ainda que ao custo de muitos trabalhos e riscos de vida, os temos desterrados de todos aqueles confins, sendo tão pestilenciais os que a ensinam que não apenas enganam com suas más artes àqueles pobres bárbaros, mas também muitos vassallos de Vossa Alteza, que vivem entre os gentios e de ordinário pior que eles (...) (BRÁSIO, 1991, p.484).

Também o frade Pablo Herônimo de Franxenal, escrevendo de Bruxelas ao secretário da *Propaganda Fide*, em 28 de outubro de 1671, destacava a expansão islâmica na Senegâmbia, Guiné e Serra Leoa como grande impedimento das missões cristãs. Conforme o religioso, na região da Serra Leoa era possível conseguir a conversão de

vasta população. Contudo, os pregadores islâmicos “não cessam de dia nem de noite de enganar e reduzir aquela pobre e ignorante gentildade”. Acrescenta ainda que várias populações, entre elas mandingas, jalofas e fulas, havia pouco tempo que eram passíveis da conversão. Todavia, poucos anos se passaram e os predicadores muçulmanos teriam conseguido grande vantagem na corrida missionária rumo à captação de almas:

Havendo muito poucos anos que os grandes reinos, e dilatados impérios dos Mandingas, dos Fulos, dos Jalofos, dos Barbacins Banhuns e outros muitos de Guiné, sendo gentios ouviam com gosto o que se lhes dizia declarando-lhes os principais mistérios da nossa santa fé em ordem à sua conversão e redução, recebendo alguns o santo Batismo com grande veneração, agora todos os mais professam cega, obstinada e enganadamente a falsa e maldita seita de Mafoma (BRÁSIO, 1991, p.310).

Em tom profético, o missionário complementava que não havia dúvidas de que o Islã predominaria como religiosidade praticada na região, “assenhorando-se até chegar ao Mar Vermelho”. Sua sentença foi acompanhada, anos depois, pela de Trujillo, que afirmou ao príncipe português que “Se Deus principalmente e depois Vossa Alteza com seu grande selo não o remediarmos, então os desta seita infernal infectarão até o Mar Vermelho, pois não é acreditável a ânsia com que solicitam sua dilatação” (BRÁSIO, 1991, p.484). As análises produzidas por Franxenal e Trujillo são bastante pertinentes e, ainda hoje, não foram exploradas pela historiografia de forma eficiente. De fato, as missões islâmicas – concebidas como uma forma precisa e eficiente de *jihad* – possibilitaram os levantes políticos que ocorreram na Senegâmbia, entre 1640 e 1670 e, posteriormente, repercutiram por todo o sahel meridional. Como renunciado nas décadas finais do século XVII, o Islã comporia um cinturão ao sul do Saara,

até o século XIX (CURTIN, 1971; TRIMINGHAM, 1964, p.128-129; SANTOS, 2013, p.51; LOVEJOY, 2014).

Considerações finais

A partir da leitura da documentação missionária católica sobre a África Ocidental, concluímos que o Islã praticado pelos africanos, mormente jalofos, mandingas e fulas, foi um grande obstáculo à missionação cristã. Os missionários são unânimes na apresentação da Senegâmbia como região de maior concentração de muçulmanos, cuja religião decorria do contato estritamente mantido com comerciantes do Magrebe e das redes de peregrinação, que chegavam até Meca. Os grandes reinos e dilatados impérios citados por Franxenal também figuram na narrativa de Antônio Trujillo que, ao descrever a bacia dos rios Senegal e Gâmbia, afirma que lá “os reinos são mais dilatados e menos os cristãos que habitam neles”. A presença missionária naquelas partes era bastante reduzida, ainda que os religiosos católicos, como Antônio de Trujillo, afirmem que desejariam atuar nestes reinos.

As estratégias adotadas, ou meramente sugeridas, pelos missionários rumo à inserção da religião católica na Senegâmbia, bem como as limitações impostas pelos muçulmanos a estas missões, indicam que o Islã não era um elemento secundário ou periférico no quadro religioso regional. Estes elementos somam-se à autoconcepção dessas populações enquanto muçulmanas, expressa na adesão voluntária e consciente aos Cinco Pilares do Islã, como índice do caráter islâmico que atribuíam à sua crença (MOTA, 2017, p.45). Diante destes dados, acreditamos que não cabe ao historiador do século XXI determinar *se e quando* as populações da Senegâmbia tornaram-se muçulmanas, ao custo

de renegar as concepções que elas tinham sobre si mesmas. A tese de um Islã híbrido ou “polissêmico” (SANTOS, 2017), que foi o cerne da compreensão racialista do Islã africano no discurso de pesquisadores ligados ao colonialismo francês (TRIAUD, 2014), expõe a compreensão do Islã a partir de um modelo previamente estabelecido, em detrimento de reconhecer a prática social baseada na autoidentificação. Este reconhecimento, entretanto, encontra-se na documentação, que evidencia a forma como os muçulmanos da Senegâmbia viam a si próprios.

Acreditamos que o Islã na África Ocidental antes dos jihads guerreiros é um tema pouco valorizado pela historiografia, ancorada na tese de que uma verdadeira expansão muçulmana na região viria a acontecer apenas após os levantes, a partir do século XVIII. Esta tese ergue-se a partir do paradigma que estabelece os jihads guerreiros como movimento islâmico por excelência, cujo vértice político tende a superar a análise daquele religioso. Os dados aqui apresentados sugerem o contrário: a conversão das populações pela via da pregação religiosa foi a primeira e fundamental forma de jihad vivida na região. Os jihads posteriores, impulsionados pelas questões colocadas pela experiência atlântica regional, construíram-se a partir desta primeira mobilização. Neste momento, o Islã não a era a força política que viria a constituir-se. No entanto, no quadro religioso, sua caracterização já se revelava indubitável. Por meio deste artigo, buscamos destacar que os “pregadores do *Alcorão* de Mafoma” foram verdadeiros e duradouros obstáculos às missões católicas na Senegâmbia, durante o século XVII.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Carlos. A Companhia de Jesus e a sociedade crioula cabo-verdiana na primeira

metade de seiscentos – uma história de desencontros. In. MENESES, Avelino de Freitas de; COSTA, João Paulo Oliveira e (org.). **O reino, as ilhas e o mar oceano: Estudos em homenagem a Artur Teodoro de Matos**, Lisboa/Ponta Delgada: Centro de História de Além-Mar, FCSH da Universidade Nova de Lisboa, Universidade dos Açores. 2007.

BRÁSIO, Antônio. **Monumenta Missionaria Africana**, África Ocidental, 2.^a série, vol I, (1341-1499), Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1958.

BRÁSIO, Antônio. **Monumenta Missionaria Africana**, África Ocidental, 2.^a série, vol. III, (1570-1600), Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1964.

BRÁSIO, Antônio. **Monumenta Missionaria Africana**, África Ocidental, 2.^a série, vol IV, (1600-1622), Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1968.

BRÁSIO, Antônio. **Monumenta Missionaria Africana**, África Ocidental, 2.^a série, vol. V, (1623-1650), Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1979.

BRÁSIO, Antônio. **Monumenta Missionaria Africana**, África Ocidental, 2.^a série, vol. VI, (1651-1684), Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1991.

BROOKS, George. Kola trade and State Building: Upper Guinea Coast and Senegambia, 15th to 17th centuries. **Working Papers**, n.38, African Studies Center, Boston University, 1980.

CURTIN, Philip. Jihad in West Africa: Early phases and Inter-Relations in Mauritania and Senegal In.: **The Journal of African History**. vol. 12, n.01. Cambridge: Cambridge University Press. 1971.

DONELHA, André. **Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde**. Org. A. T. da Mota. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar. 1977

FARO, André. Relação do quanto obraram na segunda missão, os anos de 1663 e de 1664: os religiosos capuchos da província da piedade, do Reino de Portugal, em terra firme de Guiné na conversão dos gentios, e discorrendo da povoação de Cacheu, Rio de São Domingos: passando ao Rio Grande: Rio do Nuno: Rios do Deponga:

Rios dos Carsseres: Rios da Serra Leoa. Escrevendo não só o que obraram no serviço de Deus, e as muitas almas que converteram à fé de Cristo, nos muitos reinos em que estiveram, mas ainda escrevendo alguns ritos e costumes dos gentios daquelas terras. In: SILVEIRA, Luís (organização e comentários). **Peregrinação de André de Faro à terra dos gentios**. Lisboa: Oficina da Tipographia Portugal-Brasil. 1945

FREITAS, Jeocasta Juliet Oliveira Martins de. **A religião dos barbacin, casangas, bahnuns e papéis nos relatos de viagem na Guiné (1560-1625)**. Dissertação (mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2016.

GONÇALVES, Manuel Pereira, **A missionação dos jesuítas e dos franciscanos nos “Rios da Guiné” no Século XVII**. Dissertação (mestrado em História). Universidade de Lisboa, Lisboa, 1991.

GONÇALVES, Nuno. **Os jesuítas e a missão de Cabo Verde (1604-1642)**. Lisboa: Brotéria, 1996.

HAVIK, Philip. Hybridising Medicine: Illness, Healing and the Dynamics of Reciprocal Exchange on the Upper Guinea Coast (West Africa). **Medical History**, v.60, n.02, Abril 2016, p 181-205.

HORTA, José da Silva. A Representação do Africano na Literatura de Viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508). In.: **Mare Liberum**. Nº 2, 1991

HORTA, José da Silva. Ensino e cristianização informais: do contexto luso africano à primeira “escola” jesuíta na Senegâmbia (Biguba, Buba – Guiné-Bissau, 1605-1606). In: REIS, Maria de Fátima (org.). **Rumos e Escrita da História. Estudos em Homenagem a A. A. Marques de Almeida**. Lisboa: Edições Colibri. 2006.

HORTA, José. **A “Guiné do Cabo Verde”: produção textual e representações (1578-1684)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2011.

HOWARD, Allen M.. Mande kola traders of northwestern Sierra Leone, late 1700s to 1930, **Mande Studies**, n.9, 2007.

LOVEJOY, Paul. **Caravans of Kola: The**

Hausa Kola Trade, 1700-1900. Zaria (Nigéria): Ahmadu Bello University Press and University Press Limited in association with Oxford University Press. 1980.

LOVEJOY, Paul. Jihad na África Ocidental durante a “Era das Revoluções”: em direção a um diálogo com Eric Hobsbawm e Eugene Genovese. In: Topoi (RJ), Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 22-67, jan./jun. 2014.

MACGAFFEY, Wyatt. Dialogues of deaf: Europeans on the Atlantic Coast of Africa. In. SCHWARTZ, Stuart. **Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and other Peoples in the Early Modern Era**. New York: Cambridge University Press, 1994.

MARCUSSI, Alexandre de Almeida. A formação do clero africano nativo no Império Português nos séculos XVI e XVII. **Temporalidades** – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG, Vol. 4, n. 2, Ago/Dez 2012.

MARK, Peter. African Meaning and European -African Discourse: iconography and semantics in seventeenth-century salt cellars from Serra Leoa. IN: TRIVELLATO, Francesca; HALEVI, Leor; ANTUNES, Cátia. **Cross-Cultural Exchange in World History, 1000-1900**. New York: Oxford University Press. 2014.

MARK, Peter; HORTA, José da Silva. **The Forgotten Diaspora: Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World**. Nova York: Cambridge University Press, 2011.

MONTEIRO, Fernando; ROCHA, Teresa Vázquez. **A Guiné do século XVII ao século XIX: o testemunho dos manuscritos**. Lisboa: Prefácio, 2004,

MORAES, Nize Isabel de. **À la decouverte de la petite côte au XVIIe siècle (Sénégal et Gambie)**. Tome II: 1622-1664. Dakar: Université Cheikh Anta Diop de Dakar – IFAN. 1995

MOTA, Thiago Henrique. “Sobre o Alcorão e por Maomé”: Islã, produção intelectual e capital cultural na Senegâmbia (séculos XVI e XVII). In. REIS, R.; RESENDE, T.; MOTA, T. **Estudos sobre África Ocidental: dinâmicas culturais, diálogos atlânticos**. Curitiba: Editora Prismas, 2016b.

- MOTA, Thiago Henrique. Instrução Islâmica na Senegâmbia e práticas de Muçulmanos Africanos em Portugal: uma abordagem Atlântica (séculos XVI e XVII), **Estudos Históricos** (Rio de Janeiro), vol.30 no.60 Rio de Janeiro Jan./Apr. 2017.
- MOTA, Thiago Henrique. **Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia: história e representações do Islã na África (c.1570-1625)**. Curitiba: Editora Prismas, 2016.
- MOTA, Thiago. A missão jesuíta de Cabo Verde e o islamismo na Guiné (1607-1616). In: **Temporalidades**, Belo Horizonte Vol. 5 n. 2, Mai./Ago. 2013.
- PEDRO, Albano Mendes. **As missões ultramarinas**. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa, Semana do Ultramar, 1970.
- RECHEADO, Carlene. **As missões franciscanas na Guiné (século XVII)**. Dissertação de mestrado. Lisboa: Especialização em História Moderna e dos Descobrimentos, da Universidade Nova de Lisboa, 2010.
- REMA, Henrique Pinto. As primeiras missões da costa da Guiné (1533-1640). **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**, Vol. XXII - 087 e 088. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1967.
- REMA, Henrique. A primeira Missão Franciscana da Guiné (séculos XVII-XVIII). **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, Vol. XXIII – n. 089 e 090, 1968.
- REMA, Henrique. **História das Missões Católica na Guiné**. Braga: Ed. Franciscana.1982.
- RODNEY, Walter. **A History of the Upper Guinea Coast, 1545 to 1800**. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- SALDANHA, António de. **Crónica de Almançor, sultão de Marrocos (1578-1603)**. Estudo crítico, introdução e notas por António Dias Farinha. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical. 1997.
- SANTOS, Beatriz Carvalho dos. **Memórias do Ultramar: Os escritos sobre a “Guiné de Cabo Verde” e a influência dos processos de criouliização (séculos XVI e XVII)**. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora. 2017.
- SANTOS, Leticia Ferreira dos. **É pedido, não tributo: o donativo para o casamento de Catarina de Bragança e a Paz de Holanda (Portugal e Brasil, c.1660-c.1725)**. Tese (História). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2014.
- SANTOS, Maria Emília Madeira; SOARES, Maria João. Igreja, missão e sociedade. In. SANTOS, Maria Emília Madeira (org.). **História Geral de Cabo Verde, volume 02**. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, Instituto de Investigação Científica e Tropical; Praia: Instituto Nacional da Cultura de Cabo Verde, 1995.
- SANTOS, Patrícia. **Fé, Guerra e Escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898)**. São Paulo: FAP-Unifesp, 2013.
- SANTOS, Vanicléia Silva. Bexerins e jesuítas: religião e comércio na Costa da Guiné (século XVII). In. **Métis: história e cultura**. v.10, n.19, p.187-213. jan/jun, 2011.
- SINTRA, Diogo Gomes de. **Descobrimento Primeiro da Guiné**. Estudo preliminar, edição crítica, tradução e notas de comentário: Aires A. Nascimento. Introdução histórica: Henrique Pinto Rema. Lisboa: Edições Colibri, 2002.
- SUMMAVIELLE, Isabel Maria Araújo Lima Cluny. **O Conde de Tarouca e a Diplomacia na Época Moderna**. Lisboa: Estúdios Horizonte, 2006.
- TRIAUD, Jean-Louis. Giving a name to Islam South of the Sahara: an adventure in taxonomy. **The Journal of African History**, n.55, v.1, p.3-15. 2014.
- TRIMINGHAM, Spencer. The phases of Islamic expansion and Islamic culture zones in Africa. In: LEWIS, Ioan. **Islam in Tropical Africa: studies presented and discussed at the fifth International African Seminar**. Zaria: Ahmadu Bello University, Oxford University Press. 1964.

Recebido em: 15/04/2017

Aprovado em: 21/06/2017

“NÃO CONVÉM NEGRO SEM AMO”: ESCRAVOS, ÍNDIOS E JESUÍTAS NAS FAZENDAS DA COMPANHIA DE JESUS NA CAPITANIA DE SÃO JOSÉ DO PIAUÍ, 1750-1800

Mairton Celestino da Silva*

Resumo

O presente artigo tem por objetivo discutir o cativo indígena e, posteriormente, o papel estruturante da escravidão africana no interior das fazendas da Companhia de Jesus na Capitania do São José do Piauí durante a segunda metade do século XVIII. A proposta busca, portanto, compreender a partir de um fator econômico – a instalação das fazendas de gado vacum e cavalariço, pública e privada – e, posteriormente, um fator político-administrativo – a elevação da Vila da Mocha ao status de cidade, Oeiras – como interesses metropolitanos, pretensões de colonos locais e formas de negociação/resistência escrava e indígena se desenvolveram no interior dessa capitania.

Palavras-chaves: Escravidão; Estado do Maranhão e Piauí; Administração Portuguesa.

Abstract

“NÃO CONVÉM NEGRO SEM AMO”: SLAVES, INDIANS AND JESUITS IN THE FARMS OF THE COMPANY OF JESUS IN THE CAPTAINCY OF SÃO JOSÉ DO PIAUÍ, 1750-1800

This article aims to discuss indigenous captivity and, later, the structural role of African slavery within the Company of Jesus farms in the Captaincy of São José do Piauí during the second half of the 18th century. The proposal seeks, therefore, to understand from an economic factor – the installation of cattle ranches and horses, public and private – and, later, a political-administrative factor – the elevation of the Mocha Village to the status of a city, Oeiras – as metropolitan interests, pretensions of local settlers and forms of negotiation/slave and indigenous resistance developed within this captaincy.

Keywords: Slavery; State of Maranhão and Piauí; Portuguese Administration.

* Professor Adjunto do Departamento de História da UFPI, Doutor em História pela UFPE e membro do NUPEDOCH – Núcleo de Pesquisa e Documentação em História – e do IFARADA – Núcleo de Pesquisa em Africanidades e Afro descendência, ambos ligados ao Departamento de História da UFPI. E-mail: mairtoncelestino@hotmail.com

Quando visitou as terras do Maranhão, em fins do século XVII, o padre Miguel de Carvalho (ENNES, 1938, p. 370) noticiara a existência do costume comum entre os curraleiros de incitar seus escravos a viverem conjugalmente com as índias da região em suas fazendas de gado vacum e cavalari. Na época em que visitou as terras de fronteiras com as “índias de castela”, como assim a definiria o religioso, em 1694, Miguel de Carvalho registrou a presença de “129 fazendas de gado, que moram 441 pessoas entre brancos, negros, índios, mulatos e mestiço”. A informação deixada pelo missionário explicita o caráter escravista dessas primeiras unidades de produção de gado e destaca, ao mesmo tempo, a estratégia dos colonos em utilizar-se das índias como instrumento de reprodução da mão de obra local sem, necessariamente, recorrer ao comércio negreiro (ALENCASTRO, 2000). Dessa maneira, a estratégia dos curraleiros em incitar uniões entre negros escravizados e índias demonstrou também o caráter marcadamente masculino da atividade pecuarista e sua relação com o universo escravo.

A estratégia desses primeiros curraleiros acabaria por engendrar um tipo de sociedade escravista profundamente “crioulizada”, mestiça e diversa social e culturalmente. Na formatação dessa sociedade, seria um equívoco imaginá-la como algo planejado a partir das vontades dos curraleiros e autoridades coloniais, à revelia, portanto, dos interesses dos próprios cativos. Em muitas situações, o caráter comercial das decisões se tornava evidente para o bom funcionamento da fazenda. Os cativos sabiam dos seus limites naquela sociedade escravista e fortemente hierarquizada. Não obstante, tinham eles plena consciência daquilo que poderiam barganhar frente ao tipo de senhor/proprietário a quem pertenciam. Neste arti-

go discuto essas estratégias e o quanto essas disputas geraria de conflitos entre senhores e subalternos em uma região de fronteira eminentemente voltada para a criação de gado vacum e cavalari.

A depender do perfil do seu senhor - ausente do universo das fazendas (absenteista), religiosos da Companhia de Jesus ou curraleiros de grande e pequeno porte - em cada situação as condições escravistas se estruturavam de maneira peculiar, cabendo aos diretamente envolvidos agirem de acordo com seus interesses. No ambiente das fazendas administradas pelos religiosos da Companhia de Jesus, a solução encontrada para resolver o problema do trabalho escravo foi incentivar a constituição de matrimônios legítimos entre a escravaria. No entanto, como se observa abaixo, a situação de forçar a união partiria do cativo que, agindo por rebeldia, fugira do controle dos religiosos e se embrenhou nas matas, pressionado os religiosos a efetivarem sua união com a escrava do seu interesse e, ao mesmo tempo, transmitindo aos demais cativos os significados da sua insubordinação e quanto poderiam ganhar caso tivessem a mesma atitude.

Ficou porém ainda fugido um Jozé Negro da Administração, que amancebado com uma negra alheia inteirou dez anos nesses matos, do que tendo Eu noticiado botei fama [e] compraria a Negra e os deixaria casar para se salvarem ao que saíram logo eles cumprir a promessa, no que me botei apertar, porque diziam os mais haviam de fugir com Negras para terem semelhante fortuna, acudi Eu não ser isso necessário, mas os mandaria a esta Bahia a casar: não quiseram saber mais e puseram as petições de querer servir a Deus.

Nas unidades agropastoris onde predominava o absenteísmo, a prática inventada pelos escravos seria a de atrair para si o exercício da autoridade frente aos familiares e demais subalternos. Para isso, o escravo de

maior influência utilizava da sua “fama de vaqueiro” para constituir em espaço branco e cristão um lugar familiar e culturalmente seu, onde vizinhos e parentes pudessem representar, material e simbolicamente, seus mundos. Sobre o assunto, o padre Domingos Gomes afirmava que,

Aos pretos explicava como em nosso poder trabalham para coisas de Deus, a fortuna de terra nessa de Casa, que muitos brancos a não tinham no Sertão; E assim foram saindo dos Matos para de 18 que andavam fugidos, cinco dos quais foram lá mortos no Mocambo pelos brancos que com autoridade do reino [ilegível] lhe foram dar no ano de 718 três ou quatro léguas distantes da melhor Fazenda na qualidade dos pastos da Administração chamada Campo Grande na ribeira do Canindé, que em um só ano, em que esta estava sem branco pelo não haver capaz, entregue a um Negro da maior fama de Vaqueiro, e que enquanto foi vivo fez sempre o papel de Rei nas suas festas, se foi para lá esta vizinhança de seus Parentes para uma Serra, que se chama a Cumba, que por comumente serve de muitas pares do Sertão, e daí saíam já as Estradas e fazendas a matar os brancos. Daqui se firma uma razão; pela qual não convém negro sem amo.

Para Domingos Gomes, as fugas de escravos aquilombados, quando não reprimidas, ocasionavam um emaranhado de problemas; já que com a ausência dos senhores, seria um destino previsível. Esse seu pensamento será definido quando o missionário afirma a origem daqueles escravos que habitavam as fazendas e suas relações com as fugas e mocambos presentes naquelas matas.

A artimanha do escravo José Negro- em fugir para as matas com o intuito de forçar junto a seus senhores a união com sua parceria- revela bem a estratégia escrava em manter-se nas fazendas, desde que seus interesses fossem igualmente atendidos. Muito provavelmente, no ambiente das fazendas,

a melhor estratégia utilizada seria angariar o apoio dos parentes e, como isso, instituir alianças dentro e fora da escravidão.

Esse pensamento dos escravos não era estranho aos demais religiosos e o próprio Domingos Gomes alertava-os dos perigos dos casamentos entre escravos.

Porém advertindo os males temporais, e também eternos que costumam provir de multiplicar casamentos de Negros no Sertão, quais costumam se ficarem os maridos embaraçados para o serviço dos longos com ausências as vezes de ano, esvaírem-se pelo abuso, e durarem pouco, ficarem soberbos com os amos, que não querem mais ter, acender-se nesses o fogo junto as palhas, haverem ditos contrapõem qualquer líder com a eles, andarem em viagens, a buscar parteras, e curandeiras, por-lhas de olho para acudir aquele gado mole; escrevi ao Padre Manoel Alvarenga não pusesse dúvida dar mulher aos que a viessem pedir, mas as deixasse por cá ficar com elas, mandou-me um moleque solteiro por cada casado, avista de que ninguém quis mais casar por não perder o Sertão.

Contudo, a partir da segunda metade do século XVIII, o ritmo de crescimento dos currais salta para 448 unidades de produção de gado vacum e cavalari. Somente na capitania do Piauí, o percentual sai das 129 fazendas de gado, no ano de 1694, para 245 fazendas, no ano de 1751; quase duplicando a quantidade de fazendas em pouco mais de 50 anos. No Maranhão, esse aumento é ainda mais significativo, uma vez que, na parte sul da capitania, a extração das drogas do sertão e a exploração das matas se apresentavam como as principais atividades.

Como destacou Maria do Socorro Cabral, as entradas dos curraleiros ao Maranhão se efetivaria a partir do Piauí; ocupando terras próximas ao rio Parnaíba e estendendo seus pastos até os rios Iatapécuru, Mearim e Grajaú. Assim, do montante de 163 fazendas

instaladas no Maranhão, somente na freguesia de Pastos Bons serão estabelecidas 44 unidades de produção de gado vacum e cavalariço, com extensão de 120 léguas para pastagem e criação extensiva. Em segundo, vinha a freguesia de Aldeias Altas, situada nas proximidades do Itapecuru e representando 35 fazendas de 100 léguas de extensão. As demais unidades agropastoris seriam distribuídas entre as freguesias de São Bernardo, Icatú e Cumá (AZEVEDO, 1999, 346).

Provavelmente, essa nova dinâmica de expansão das zonas agropastoris no Piauí e Maranhão não foi acompanhada de uma maior oferta de escravos de procedência africana, já que áreas economicamente mais rentáveis como as atividades comerciais ligadas à extração do ouro e da produção de açúcar demandavam maior contingente de escravos. De qualquer maneira, mesmo tendo que disputar a mão de obra escrava com áreas mais atrativas e próximas aos portos negreiros, isso não significou que as autoridades coloniais abandonassem o comércio Atlântico de escravos.

A busca por uma rota atlântica conectando os portos da África com o Maranhão foi constantemente imaginada pelas autoridades coloniais. Durante o século XVIII, entre 1756 a 1789, escravos adquiridos pela Companhia de Comércio Geral do Grão-Pará e Maranhão (DIAS, 1971), nos rios de Guiné, Cabo Verde e de Angola eram diretamente desembarcados no porto da cidade São Luís do Maranhão com o objetivo de abastecer as zonas produtora de arroz, algodão e, em menor escala, as áreas produtoras de gado bovino e cavalariço (CHAMBOLEYRON, 2006, 79-114). Embora existam dados sobre a quantidade de escravos desembargados na cidade de São Luís, ainda carecemos de estudos que apontem a quantidade exata absorvida por cada atividade econômica.

Mesmo assim, alguns documentos possibilitam re/desenhar alguns cenários onde esses africanos estiveram presentes. Em 1770, após a expulsão dos jesuítas da Companhia de Jesus, o governador da Capitania do Piauí encomendou aos inspetores das fazendas de Nazaré, Piauí e Canindé um levantamento estatístico dos bens deixados pelos clérigos. O objetivo era fazer um apanhado quantitativo de todos os bens deixados pelos jesuítas. Dessa maneira, buscavam conhecer o total de escravos presente nas fazendas, faixa etária, relações conjugais e, por fim, suas habilidades para o trabalho.

A quantidade de gados e de cavalos, assim como a qualidade dos currais, casas e do tipo de frutos presentes em cada fazenda, mereceria igual atenção. Das 33 fazendas em domínio dos jesuítas foram disponibilizadas informações acerca de 11 propriedades. Os números não constituem todo o plantel de escravos existentes na capitania durante a década de 1760. Seus números estão restritos a algumas das fazendas sob jurisdição portuguesa. As de domínio privado e as pequenas propriedades em poder dos arrendatários e pequenos posseiros não constam no levantamento feito pelo governador da capitania.¹ Mesmo assim, um percentual de 165 escravos, com relativo equilíbrio entre homens e mulheres, nos possibilita algumas conclusões sobre a vida dos escravos - africanos e seus descendentes - nas fazendas dos jesuítas no Piauí.

O administrador da Capitania de São José do Piauí estava igualmente interessa-

1 Em 22 de julho de 1771, o governador da capitania escreve para a Secretária de Estado dos Negócios da Marinha informando a situação das fazendas administradas pelos regulares no Piauí. Na sua carta, o governador conta que existiam apenas 33 fazendas em domínio dos clérigos e um cofre, “conservando-se nele o produto delas”. APEPI. CAPITANIA DO PIAUÍ. Registo de Cartas. 1769-1771. SPE.COD. 009. ESTN. 01.PRAT. 01. p. 32-33.

do em conhecer a possível constituição de uniões escravas no ambiente das fazendas. Dos 165 escravos encontrados nas fazendas, existiam 37 uniões, ou seja, um casal de escravos vivendo com sua prole. O sexo (filhos machos/filhas fêmeas), a denominação étnico/racial - Angola, Geige/Jeje, crioulo, crioulinha, mestiço, mestiçinha e mulato - e a idade aparecem logo em seguida na documentação. Embora em menor detalhe, a documentação faz ainda referência ao tipo de ofício exercido pelos escravos nas fazendas. A atividade de vaqueiro, bem como a de ferreiro, são as únicas atividades citadas na documentação.

De todos os escravos relacionados, apenas um tem o sobrenome. João Afonso, escravo de 80 anos de idade, foi arrolado na fazenda Saquinho e mantinha uma união com a escrava Luzia, de 42 anos. Da sua relação com Luzia nasceram Ângelo crioulo (26 anos), Romualdo crioulo (18 anos) e Geralda crioulinha (12 anos). João Afonso e Cristovão Angola são os dois únicos escravos com idade igual ou superior a 80 anos e de procedência africana que ainda viviam na fazenda durante o levantamento desse relatório.

Possivelmente, João Afonso e Cristovão Angola presenciaram a chegada do P. Domingos Gomes naquele ano de 1722.² Ao comentar sobre os laços de conjugalidade dos escravos das fazendas, este jesuíta informava que, no universo de menos de cem escravos, eram raros os casados; só encontrando apenas seis casamentos, “dois com índias e três com negras, um com mestiça”.

2 Em regra, a documentação explícita apenas o primeiro nome do escravo, seguido depois da denominação crioulo, mulato ou a procedência africana. No caso da documentação em análise, os africanos de procedências angola (28 escravos), jeje, [*gege/geige*] (06 escravos) e congo (01 escravo) figuram como os arrolados na documentação. Ver, APEPI. MUNICÍPIO: Oeiras, Anos 1752-1869. Caixa 98.

Comparando o número de uniões de escravos encontradas por Domingos Gomes com aquelas apresentadas nos anos de 1770 percebe-se um aumento significativo nas uniões entre escravos durante o domínio jesuítico nas fazendas.

O cenário não era diferente do encontrado nas unidades de produção agropastoris privadas. A documentação encontrada no Arquivo da Diocese de Oeiras permite-nos vislumbrar em detalhes a influência da cristandade na vida dos habitantes do Piauí colonial. Boa parte da documentação diz respeito ao número de batismos e de casamentos envolvendo sujeitos escravos, índios, alforriados e sujeitos livres, pobres pertencentes à freguesia de Nossa Senhora da Vitória durante os anos de 1760-1790.

Em muitos dos casos, a listagem em torno dos casamentos e dos batismos se dava em forma de desobriga; isso acontecia em geral por um vigário que partia do Maranhão para executar suas atividades religiosas em fazendas por ele visitadas. Esses registros eclesiais estão entre os poucos instrumentos pelos quais podemos ter acesso ao número estimado dos habitantes das fazendas privadas no Piauí.

Como foi dito acima, se no ambiente das fazendas dos religiosos da Companhia de Jesus, as procedências étnicas circulavam em torno dos angolas, minas e Jejes, nas fazendas privadas havia uma variação étnica maior. Ao que tudo indica, muito provavelmente, os angolas continuaram a prevalecer sobre os demais grupos étnicos de procedência africana nas fazendas particulares. Em seguida, aparecem os Jejes, Minas, Congo, Ganguela [Benguela], Cacheu, Rebolo, Moçambique e Umbaca.

A diversidade de grupos étnicos poderia variar de inspeção para inspeção. Em algumas, a diversidade étnica definia o perfil da

escravaria, em outras a prevalência terminava por definir o perfil da mão de obra empregada na fazenda. Em geral, esses escravos de procedência africana aparecem nas listas como os de idade mais avançada e, muitas vezes, ocupam a função de vaqueiro, com família estável e certo prestígio com os administradores e demais escravos no interior das propriedades.

Os grupos étnicos de procedência africana, encontrados nas fazendas de gado vacum e cavalariagem da capitania do Piauí, não se diferenciavam daqueles igualmente presentes nas fazendas e áreas produtoras de arroz e de algodão do Maranhão. De acordo com Mathias Rohrig Assunção (ASSUNÇÃO, 2001), durante a vigência do tráfico de escravos, a capitania do Maranhão absorveu um total de 114.000 mil a 140.000 africanos, caso as estimativas considerem também o potencial e ainda pouco estudado comércio de escravos clandestino que, vindos diretamente da Bahia, abasteciam fazendas e áreas de mineração dos sertões.

Embora nessa época a costa da Alta-Guiné figurasse como o principal entreposto negreiro do continente africano com as praças comerciais do Maranhão e Grão-Pará, cativos vindos dos portos de Cacheu e Bissau, portanto, de procedência étnica própria daquele circuito negreiro - como os Nalu, Pappel, Bijagó, Balanta, Mandinga e Cassanges - entraram no Maranhão e Piauí e compuseram os plantéis de escravos, juntamente com Angolas, Fula, Moçambique, Congo, Benguela e os Minas, nas fazendas e demais propriedades dessas duas capitanias.

Conforme levantamento da documentação referente aos registros de casamentos no Maranhão do século XVIII, Marinella Costa Meireles consegue vislumbrar um ambiente escravista multifacetado por grupos étnicos que encontraram nessas ter-

ras a possibilidade de re/configurar suas identidades africanas ou re/elaborá-las nas Américas. Os Angolas e os cativos da nação Mandingas aparecem, tanto nas pesquisas de Assunção, quanto nas de Meireles, como os grupos étnicos de maior representatividade entre os escravos do Maranhão.

Durante a vigência da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, as capitânicas do Norte puderam contar com essa rede de abastecimento Atlântico de escravos, procedentes, sobretudo, de Cacheu e Bissau (ASSUNÇÃO, 2001). Contudo, com o declínio das Companhias Pombalinas de Comércio, o tráfico de escravos para o Maranhão e Piauí se redefiniria a partir de um comércio terrestre envolvendo donos de escravos e seus agenciadores/atravessadores que forneciam mão de obra para as áreas produtoras de gado, de arroz e de algodão, próximas aos rios Parnaíba, Itapecuru e Mearim.

Enquanto instituição jurídica aceita e amplamente disseminada, a escravidão carregava em si elementos que serviam para classificar e hierarquizar os sujeitos que dela estavam reféns ou dela se aproveitavam. Nesse sentido, o lugar de nascimento (Brasil, Portugal e África) e as categorias/qualidades de cor (branco, escravos, índio e mulatos) auxiliavam as autoridades coloniais a distinguir os diversos sujeitos.

A utilização da categoria/qualidade cor (branco, escravos, índio e mulatos), presente na documentação e largamente empregada na época, não inválida - assim como a hierarquização da sociedade a partir de aspectos de classificações étnicas (branco, africano e índio) - a compreensão da existência de uma sociedade profundamente marcada pelas diferenças de cor. Na verdade, o sujeito classificado como índio ou como africano não se via como tal e, em muitos casos, ver-se diferente do outro não só marcava uma posição cultu-

ral, mas também assinalava seu lugar naquele mundo cada vez mais colonial.

O primeiro esforço de classificação da população escrava e indígena que vivia no ambiente das fazendas, bem como fora dela, partiria do ouvidor José Antônio de Moraes Durão quando, no ano de 1772, produz um relato descritivo da capitania do Piauí³. Por meio desse manuscrito, o ouvidor classificaria os sujeitos daqueles sertões a partir de critérios baseados na cor. Seu interesse no assunto era tanto que o início da sua *Descrição do Piauí*, o ouvidor detalha as características da população, colocando-a na condição de elemento essencial para se entender a capitania e para, logo em seguida, afirmar que tal qual a cor da terra – vermelha – seria

também a pele de qualquer nação indígena do Piauí, que misturada ao branco daria origem aos mamelucos, ao “caful [cafuzo], ao filho de preto e índia; mestiço ao que participa de branco, preto e índio; mulato ao filho de branco e preta; cabra ao filho de preto e mulata; curiboca ao filho de mestiço e índia”. Na ausência de uma dessas classificações, o ouvidor os distinguia por condição de mestiço, sendo esse sujeito “a mistura de cabras e curibocas”.

Antônio José Moraes Durão traça no mesmo trabalho descritivo da capitania um levantamento censitário da população, descrevendo em cada vila da capitania do Piauí o percentual exato dos seus moradores, sexo, condição social e faixa etária.

Relação das Pessoas, Fazendas, sítios que há nesta Capitania de São José do Piauí, até dezembro de 1774.

	Fogos	Almas	Homens	Mulheres	Fazendas	Sítios	Cores	Idades	Fazendas que têm senhorio fora da capitania
Oeiras	1002	5700	32020	2498	182	103	Branco – 1885	Menores de 7 – 3320	No Reino – 39
Parnaguá	329	2433	1333	1100	60	11	Mulatos – 2150 Mestiços – 1554		
Jerumenha	253	1531	869	662	69	46	Vermelhos – 556	De 14 até 70 – 12644	Em Pernambuco – 4
Valença	369	2536	1356	1180	58	46	Mamelucos – 668 Pretos – 3856 Total – 10669	De 70 até 90 – 436	No Ceará – 6
Marvão	190	1326	728	598	39	50	Branco – 1320	De 90 até 100 – 45	No Maranhão – 8
Campo Maior	447	2971	1669	1302	91	49	Mulatas – 1900 Mestiças – 1554	De 100 até 120 – 13	
Parnaíba	444	2694	1512	1182	79	47	Vermelhas – 575		
Total	3034	19191	10669	8522	579	352	Total – 8522	Total – 19191	Total – 107

Fonte: Descrição da capitania de São José do Piauí, do ouvidor Antônio José de Moraes Durão

3 Ofício do ouvidor do Piauí, Antônio José Moraes Durão, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e castro], sobre o envio de uma relação dos moradores, fazendas e sítios do Piauí, sexos e idades. Anexo: 1 doc. AHU_Piauí, Cx. 10, doc. 17. AHU_ACL_CU_016, Cx. 12, D. 684.

Esses dados, embora parciais, parecem demonstrar o quão a escravidão estava disseminada naquelas fazendas agropastoris, públicas e privadas da época. Entranhada em todo o tecido social, a escravidão se perpetuava enquanto instituição legitimadora do status social e como elemento potencializador dos ganhos materiais dos seus senhores, uma vez que era no labor diário com o gado que estes escravos estavam na sua grande maioria envolvidos. É exemplar desse alastramento da instituição escrava na sociedade o caso envolvendo o vigário Dionísio José de Aguiar que, em 1771, aproveitou a oportunidade dos batismos coletivos de escravos e inseriu os seus cativos no ritual cristão a fim de receberem a santa unção.

Na forma do sagrado Concílio Tridentino nesta freguesia onde os contraentes são naturais moradores fregueses sem descobrir impedimento algum em minha presença sendo presente as testemunhas Mathias Pinto e Domingos Pereira da Silva pessoas conhecidas receberam por palavras do presente o crioulo Felício, filho legítimo do preto João Borges de nação Gege e Angela Vieira de nação Angola, natural e batizados nesta freguesia de Nossa Senhora da Vitória com Joaquina preta de nação Mina ambos os contraentes escravos do *Reverendo Vigário* [grifo meu] abaixo assinado logo lhes deu as bênçãos conforme os ritos cerimoniais da santa madre igreja do que para constar fiz este assento e assino.⁴

Por estes registros é possível mapear o total de escravos por unidades domiciliares particulares, algo que só nos era possível com as fazendas do Real Fisco. Pelos registros de batismos e de casamentos também nos é possível traçar genealogias de famílias escravas, observar as regras e/as constituições de redes familiares entre escravos e

perceber a presença das tradições culturais e re/criações étnicas próprias desses escravos; uma espécie de herança africana que veio para o Brasil e que nunca deixou de habitá-los.

Nos documentos consultados existem livros de casamentos reservados quase que exclusivamente para os grupos de procedência angola ou os que assim se denominavam. Possivelmente, os casamentos interétnicos funcionavam como ferramentas de preservação das suas identidades, uma vez que, era por meio da família que o escravo poderia conquistar certa autonomia e transmitir a gerações futuras suas heranças culturais (FARIA, 1998, 317).

Ao que tudo indica, não havia nenhum tipo de interferência por parte dos senhores. Diferente do que ocorria no sul do Brasil, quando, segundo Robert Slenes, os senhores de escravos praticamente proibiam o casamento formal entre escravos de donos diferentes ou entre cativos e pessoas livres, a maioria dos registros de casamento na cidade de Oeiras nos mostra o contrário do ocorrido naquela parte do Brasil (SLENES, 1999).

Foi assim com os escravos Antonio de Abreu, preto de nação angola, e a escrava Ana Dias de Almeida, crioula e natural da freguesia de Nossa Senhora da Vitória. Ambos eram de propriedade de Gaspar de Abreu Valadares ao casarem no ano de 1766, na Igreja de Nossa Senhora da Vitória da cidade de Oeiras do Piauí.

Esses casamentos eram sempre motivos para muita festa. Em outubro de 1760, “o preto forro gentio da Guiné”, Cristovão do Rego, casou-se com a também preta forra gentio da Guiné, Thereza, e o reverendo vigário responsável pela cerimônia registrou no livro de casamentos da Paróquia que a cerimônia fora festejada por três dias con-

4 Registros de Batismos 1760-1790. Arquivo da Arquidiocese de Oeiras.

secutivos. Seis anos depois, em 1766, seria a vez dos pretos forros Francisco de Matos de Franco, de nação Jeje, e Eugenia, “da mesma nação Jeje”, assumir perante o Concílio Tridentino a condição de casados. Antes disso, Eugênia teria que apresentar ao vigário da freguesia de Nossa Senhora da Vitória provas que confirmassem o falecimento do seu antigo cônjuge, o preto Domingos de Souza, e que por esta razão estaria ela desimpedida e pronta a recomeçar uma nova vida.

Nesse mundo marcadamente escravista, missionários, curraleiros e autoridades coloniais estavam cientes de que para bem administrar os espaços das fazendas teriam que ceder, sujeitar-se a alguns interesses dos subalternos e, nesse ínterim, buscar soluções para o problema da falta de mão de obra. No tempo dos jesuítas, acreditava-se que a disseminação dos batismos e casamentos funcionaria como uma estratégia negociada para evitar e impedir fugas e, como isso, manter índios, escravos e demais agregados nos domínios das fazendas. Com a expulsão dos missionários, a laicização da posse da terra, deixando-a nas mãos de militares portugueses ou de mestiços nascidos no Brasil, apenas intensificaria os conflitos no ambiente das fazendas entre seus administradores e os escravos e agregados a elas pertencentes (SOUZA JUNIOR, 2012, 290). Os governadores seriam constantemente requisitados para solucionar esses conflitos e quando não até mesmo criticados por suas posturas violentas em relação aos subalternos das fazendas e dos aldeamentos indígenas.

Dois casos ilustram bem o momento de desagregação da propriedade jesuítica no Piauí. Em 06 de setembro de 1770, portanto, dois anos antes da expulsão dos jesuítas, a escrava Esperança Garcia pertencente a uma das fazendas da Companhia de Jesus

decide denunciar os maus tratos que vinha sofrendo por parte do recém-empossado administrador.

Eu sou uma escrava de Vossa Senhoria da administração do Capitão Antônio Vieira do Couto, casada. Desde que o capitão lá foi administrar que me tirou da fazenda algodões, onde vivia com o meu marido, para ser cozinheira da sua casa, ainda nela passo muito mal. A primeira é que há grandes trovoadas de pancadas em um filho meu sendo uma criança que lhe fez extrair sangue pela boca, em mim não posso explicar que sou um colchão de pancadas, tanto que cai uma vez do sobrado abaixo peiada; por misericórdia de Deus escapei. A segunda estou eu e mais minhas parceiras por confessar a três anos. E uma criança minha e duas mais por batizar. Peço a Vossa Senhoria pelo amor de Deus ponha aos olhos em mim ordinando digo mandar ao procurador que mande para a fazenda aonde me tirou para eu viver com meu marido e batizar minha filha (MOTT, 2010).

O capitão Antônio Vieira do Couto havia sido escolhido para administrar a fazenda Poções, lugar, portanto, onde Esperança Garcia estava se transferindo. Na época, a fazenda Poções situava-se entre as prósperas propriedades deixadas pelos jesuítas. No rol dos bens deixados pelos jesuítas, havia na fazenda Poções: duas casas, currais e chiqueiros para cavalos, bois e porcos, todos bem cercados com riachos e boa terra com bastante plantação de mangas e com boas madeiras.

A fazenda contava ainda com dez escravos, entre eles, Supriano [Cipriano] Crioulo, o vaqueiro da propriedade de 44 anos de idade. Junto com Supriano, sua esposa, a escrava Ana, de 20 anos de idade, e o filho, José Carlindo, com menos de 2 anos de idade. Gração Angola de 45 anos e sua mulher Graça, de 38 anos, fecham a lista dos escravos casados presentes na Fazenda Poções. Marcelino Crioulo, José Crioulo, Marcos

Crioulo, Francisco Crioulo e Nazário Crioulo encerram a lista dos prováveis escravos que acompanharam de perto as desventuras da escrava Esperança Garcia e seus dois filhos.

Quando se viu forçada a sair da fazenda Algodões para a fazenda Poções, a escrava Esperança Garcia tinha como seu administrador o tenente de cavalaria José Esteves Falcão. Na época, José Esteves Falcão acumulava a mesma função administrativa na fazenda Serrinha e, durante toda a trajetória enquanto agente colonial, adquiriu o respeito de muitos governadores do Piauí; sobretudo, de João Pereira Caldas, que no ano de 1760, cogitara seu nome para ocupar o cargo de Almojarife da Fazenda Real, posição estratégica na visão do próprio Pereira Caldas, uma vez que tal cargo funcionaria para desvincular as receitas da capitania do Piauí às do Maranhão.⁵ Em 1763, José Esteves Falcão finalmente tomaria posse como Almojarife da Fazenda Real e até o ano de 1765 tem-se notícia da sua presença no cargo.

Tempos depois, José Esteves Falcão deixaria o almojarife da Fazenda Real para ocupar-se da função de administrador das fazendas Algodões e Serrinha. Na época em que a escrava Esperança Garcia foi forçada a sair da fazenda Algodões, seu administrador era José Esteves Falcão. Junto à carta que expõe os sofrimentos da escrava Esperança Garcia, havia outro documento não datado e sem assinatura do autor. O documento apenas reforça o conteúdo das arbitrariedades cometidas pelo procurador e capitão Antô-

nio Vieira do Couto aos seus subordinados, independentemente de serem pretos velhos ou moços, todos, na sua administração, trabalhavam todas as noites e sem descanso.

Nesse documento, o autor anônimo afirma que o capitão Vieira do Couto dizia aos escravos que estava na função de administrador da fazenda Poções para “ensinar os ditos escravos” a se empenharem em “socar mamona, em desmanchar mandioca e outro serviço”. Ao buscar dirimir a situação, o autor do documento se manifesta como “intercessor” entre as três partes, ou seja, o governador da capitania, o capitão Antônio Vieira do Couto e a escrava Esperança Garcia.

Possivelmente, o intercessor da causa da escrava Esperança Garcia tenha sido José Esteves Falcão. Assim como no governo de João Pereira Caldas, José Esteves tinha boa relação na administração do governador Gonçalo Lourenço Botelho de Castro (1769-1775). Inclusive, além de administrador das fazendas da Nação, José Esteves Falcão sempre era nomeado para resolver esse tipo de conflito em nome dos interesses da administração colonial. Em janeiro de 1772, no auge das invasões dos índios Pimenteira nas fazendas situadas às margens dos rios Piauí e Parnaíba e de fugas dos aldeamentos dos índios Guguê, Jaicó e Acoroá para as matas, José Esteves recebe uma carta instrutiva do governador Lourenço Botelho de Castro autorizando-o a reorganizar os negócios na capitania.

Diante dessa situação, o governador Lourenço Botelho de Castro se referiria a José Esteves Falcão como o único vassalo “bem circunstanciado para o exercício deste emprego” na capitania do Piauí. Não resta dúvida de que tais atributos contribuíram, sobremaneira, para colocá-lo na condição de membro do governo interino da capitania do Piauí durante o ano de 1775.

5 Ofício do [governador do Piauí], João Pereira Caldas, ao [Secretaria de estado da Marinha e Ultramar], Tomé Joaquim da Costa Corte Real, sobre a necessidade de um Almojarifado independente do Maranhão, e o serviço do recebedor da Fazenda Real, José Esteves Falcão. Anexo: 06 docs. AHU-Piauí, Cx.6, doc. 7, 1/AHU_CU_016, Cx. 6, D. 380.

Outra situação que o deixa na condição de interventor da pendenga e de provável simpatizante ao apelo da escrava Esperança Garcia em reaver sua família encontra-se na própria carta quando o autor afirma que soubera do conflito por meio de uma portaria que chegara “até a fazenda Serrinha” e que relatava os maus instintos e a forma como o capitão Antônio Vieira do Couto castigava seus escravos.

Como vimos, José Esteves Falcão administrava tanto a fazenda Algodões como Serrinha no momento em que a escrava Esperança Garcia inicia sua odisséia pelas fazendas da Nação. A rede de apoios em solidariedade a causa da escrava não ficaria restrita ao administrador da fazenda José Esteves Falcão. Os escravos de ambas as fazendas parecem que municiam o interventor de informações a respeito dos maus tratos pelos quais estavam sofrendo desde a chegada de Antônio Vieira do Couto. Sobre essas denúncias, embora a carta da escrava Esperança Garcia tenha um conteúdo escrito em primeira pessoa, dando ao documento um caráter particular, suas súplicas em relação à manutenção dos direitos dos súditos em se confessar são exemplificadas de modo generalizante, reforçando, portanto, o igual caráter coletivo das suas queixas.

Para sensibilizar os superiores e se livrar dos maus tratos, Esperança Garcia utiliza como prerrogativa as doutrinações impostas pelos jesuítas na época em que as fazendas estavam em domínio dos missionários da Companhia de Jesus, ou seja, a necessidade dos batismos e dos casamentos entre os escravos, índios e agregados. Ciente do seu mundo e dos limites que sua condição de escrava podia propiciar, Esperança Garcia utilizou a estratégia dos conquistadores para angariar vantagens e com isso re/planejar seu destino perto dos seus filhos e marido.

Sobre a constituição dos matrimônios no mundo da escravidão, Sheila de Castro concluiu que para o Rio de Janeiro parecia haver por parte dos cativos um sentimento favorável ao matrimônio católico; contudo, isso não significou uma passividade dos escravos aos ditames e preceitos dos senhores e missionários, muito menos uma perda das identidades africanas. Com uma rigidez hierárquica, típica das sociedades escravistas onde as mobilidades estavam continuamente atreladas a elementos de ascendência familiar e cor/qualidade, restava aos escravos e aos demais subalternos aproveitarem as poucas brechas/oportunidades construídas no interior daquela sociedade para re/estruturar suas vidas.

Já no documento que acompanhava a carta, as prerrogativas de proteção solicitadas pelo interventor se estendiam a todos os escravos. Mais do que isso, o documento tornava evidente o auxílio que o governador deveria ter em relação aos escravos, pondo-lhes “os olhos de piedade em ver estas lástimas porque não tem quem fale por estes mais que a misericórdia divina de V.Sa. abaixo de Deus, pois os ditos escravos não têm outro jazigo senão o amparo de V.Sa”.

A história de Esperança Garcia não chegaria até os dias atuais se não tivesse o apoio de outros escravos e do próprio administrador das fazendas Algodões e Serrinha, José Esteves Falcão. Transpor para o mundo do papel as dificuldades que permeavam a vida dos escravos não seria algo exclusivo da escrava Esperança Garcia e, muito menos, restrito ao mundo colonial português. Ao analisarem a trajetória familiar da escrava Rosalie da Senegâmbia, no continente africano, passando por Saint-Domingue, Santiago de Cuba e outras regiões das Américas até chegar à Europa do século XX, os historiadores Rebeca J. Scott e Jean M. Hebrard

(SCOTT; HEBRAD, 2014, 90) perceberam o quanto as relações de poder próprias do mundo da escravidão foram entendidas pelos escravos em associação com a necessidade de incorporar suas reivindicações no mundo da escrita.

Ao se descobrirem sujeitos escravizados, muitos deveriam compreender que suas vidas estariam, a partir daquele momento, submetidas a uma série de regras solidamente referendadas por distinções hierárquicas e de privilégios. Nesse ambiente marcadamente de Antigo Regime, muitos súditos do vasto império português escolheriam seguir o caminho da escrita como plataforma de suas denúncias, daí “a importância dos documentos em uma sociedade escravista”.

Por meio desses indícios documentais é que tivemos acesso ao mundo do tenente José Esteves Falcão. Sua projeção enquanto agente colonial o fez elaborar poucos, porém essenciais registros sobre suas atividades como almoxarife e administrador das fazendas da nação. Em relação aos escravos que viveram nas fazendas Algodões, Poções e Serrinha e que, porventura, conviveram com a escrava Esperança Garcia, a única informação disponível reside na *Relação dos Escravos das fazendas da Inspeção de Nossa Senhora de Nazaré*, um documento detalhando o percentual de escravos residentes nas fazendas da Nação no ano de 1778.

No final da década de 1770, as fazendas pertencentes à inspeção de Nossa Senhora de Nazaré, antes vinculadas aos missionários da Companhia de Jesus, seriam arroladas em inventário dos bens semelhantes ao ocorrido no ano de 1770 nas fazendas das inspeções do Canindé e Piauí. Na relação havia um total de 101 escravos entre africanos, mestiços e crioulos presentes nas propriedades confiscadas pelo governo português. Diferente das demais inspeções, a de Nossa

Senhora de Nazaré apresentava baixa diversidade étnica no plantel de escravos, com predominância de africanos de procedência angola, na ordem de 31 escravos arrolados com a denominação de angolas dos 101 encontrados nas unidades de produção. Em termos comparativos, os Minas aparecem em segundo lugar, com 5 escravos e, em seguida, 1 africano de procedência Congo. Os demais estão inventariados na condição de crioulos e mestiços.

Entre as fazendas com o maior percentual de angolas estava a fazenda Guaribas, com 7 escravos angolas (13,8%); a fazenda Mato, que apresentava um plantel total de apenas 4 escravos (4%) - sendo todos de procedência Angola- e a fazenda Algodões, com mais 4 Angolas que dividiam as tarefas do cotidiano da fazenda com mais 14 escravos classificados como mestiços e crioulos.

Os escravos das fazendas da Nação tinham consciências das conquistas adquiridas desde o tempo dos missionários da Companhia de Jesus. Entre os ganhos, estavam: as garantias em torno das partilhas dos animais nascidos nas fazendas, acessos aos ritos e cerimônias do catolicismo, como o compromisso dos matrimônios entre os escravos, batismos e confrarias religiosas as conhecidas irmandades de pretos (REGINALDO, 2005). Essa percepção da realidade escravista impunha-lhes a difícil tarefa em reconhecer a escravidão; contudo os estimulavam, igualmente, a definir a partir dos seus próprios referenciais os limites do poder dos seus senhores e dos maus-tratos aos quais estavam sujeitos. Nesse caso, como fez a escrava Esperança Garcia, optar pela tradição religiosa do colonizador não significou tornar-se inerte à escravidão, mas, ao contrário disso, tentou subvertê-la por dentro, questioná-la a partir daquilo que

uma escrava definia como sendo escravidão, maus tratos e limites do poder dos senhores sobre seus subalternos.

Não se tem notícia detalhada do desfecho da história envolvendo Esperança Garcia; sobretudo quando tomamos os acontecimentos posteriores à escrita da carta. Entretanto, na relação dos escravos da fazenda Algodões do final da década de 1770, dos 18 escravos pertencentes aparecem na listagem uma escrava de nome Esperança crioula, de 27 anos de idade e casada com o também escravo africano Ignácio Angola, de 57 anos de idade. Na listagem, aparecem ainda cinco escravos com idades entre 1 a 9 anos de idade. Diferente do censo de 1760, em que havia o cuidado em associar a cada casual de escravos a presença ou não de filhos, nesse os escravos de menor idade apenas aparecem no final da lista, dando a ideia de uma eventual ausência de famílias escravas.

Esperança Garcia tinha consciência de que as ações truculentas do administrador da fazenda Poções não tinham respaldo nem mesmo na própria instituição escrava; ainda assim, suas reclamações só teriam eficácia caso outros sujeitos, escravos e livres, aderissem a sua causa e compartilhassem do mesmo sentimento de insatisfação em relação ao cativo, aos maus tratos e à maneira truculenta como Antônio Vieira do Couto acolhia suas solicitações em querer viver com sua família na antiga fazenda. Ao conseguir apoio, Esperança Garcia utilizou a escrita como ferramenta para criticar as posturas dos inspetores das fazendas nacionais, sugerindo que os mesmos agissem de acordo com as regras jurídicas e religiosas dos colonizadores que concediam aos súditos prerrogativas simples como as de se conservarem cristãos, constituírem famílias e batizarem seus filhos nos preceitos do catolicismo.

Referências bibliográficas

ABREU, Capistrano de. **Capítulos de história Colonial: 1500-1800**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998.

ALENCASTRE, José Martins Pereira de. **Memória cronológica, histórica e corográfica da província do Piauí**. Teresina: SEDUC, 2005.

ALENCASTRO, Luís Felipe de. **O Trato dos vivos. A formação do Brasil no atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000;

ANTONIL, André João. **Cultura e Opulência do Brasil**. 3 Ed. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1982.

ASSUNÇÃO, Mathias Rohrig. “Maranhão, terra de mandinga”. In: **Comissão Maranhense de Folclore**. Boletim on-line nº 20, 2001.

AZEVEDO, João Lúcio de. **Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização**. Belém: SECULT, 1999.

CARVALHO, Padre Miguel. “Descrição do sertão do Piauí remetida ao IHm^o.e Rm^o Senhor Frei Francisco de Lima, Bispo de Pernambuco”. In: ENNES, Ernesto. **As guerras dos Palmares (Subsídios para sua história): Domingos Jorge Velho e a “Tróia Negra” 1687-1700**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

CHAMBOULEYRON, Rafael. “Escravos do Atlântico Equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII)”. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, Vol. 26, nº 52, p.79-114, 2006.

COSTA, Francisco Augusto Pereira da. **Cronologia histórica do Estado do Piauí**. 3ª Ed. V. 01. Teresina: Academia Piauiense de Letras, 2015.

DIAS, Manuel Nunes. **A Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão (1755-1778)**. São Paulo: Secção Gráfica da USP, 1971.

GOMES, Flávio dos Santos. “Um recôncavo, dois sertões e vários mocambos: quilombos na capitania da Bahia (1575-1808)”. **História Social**. Campinas-SP. Nº 2. 1995.

MOTT, Luiz. **Piauí Colonial: População, Economia e Sociedade**. 2ª Ed. Teresina:

APL/FUNDAC/DETRAN, 2010.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**. 23^a. Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

PRADO JR, Caio. **História econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec, 2002.

REGINALDO, Lucilene. Os Rosários dos Angolas: **irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista**. Campinas, SP: [s.n], Tese (História). Programa de Pós-Graduação em História. UNICAMP, Campinas, 2005.

SCOTT, Rebecca J e HÉBRARD, Jean M. **Provas de liberdade: uma odisseia atlântica na era da emancipação**. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2014.

SLENES, Robert. **Na senzala, uma flor: esperanças e recordações da formação da**

família escrava, Brasil, Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOUZA JÚNIOR, José Alves de. **Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos**. Belém: Ed. UFPA, 2012.

Documentos

Memória de Domingos Gomes sobre a descrição das fazendas existentes no Piauí. AHU- PIAUÍ – CU- 016, Cx. 7. Doc. 15. 02 de Dezembro de 1722. Os escritos do padre Domingos Gomes se situam no momento da morte de Domingos Afonso Sertão, em 1711. Fase essa em que a Companhia de Jesus encaminhará ao Juiz de Terras as suas reais pretensões em tomar posse das fazendas de Domingos Afonso localizadas na Capitania do Piauí.

Recebido em: 25/05/2017

Aprovado em: 21/07/2017

DE GBE A IORUBÁ: OS PRETOS MINAS NO RIO DE JANEIRO, SÉCULOS XVIII-XX

Juliana Barreto Farias*

Mariza de Carvalho Soares**

Resumo

Ao longo dos séculos de vigência da escravidão, a cidade do Rio de Janeiro reuniu um grande número de escravos africanos de diferentes procedências. A documentação demonstra a recorrente referência aos chamados “minas”, que começam a ser regularmente registrados no final do século XVII na Bahia e, nos primeiros anos do século XVIII, no Rio de Janeiro. Nosso objetivo, neste artigo, é justamente mapear a diversidade da composição linguística e étnica dos africanos designados “minas” na cidade do Rio de Janeiro ao longo dos séculos XVIII e XIX, chegando mesmo a princípios do século XX, e avaliando assim em que medida, nos limites das fontes disponíveis, esses critérios podem ser considerados.

Palavras-chave: Rio de Janeiro; Africanos; Minas; Escravidão; Etnicidade; Língua.

Abstract

FROM GBE TO IORUBÁ: MINA PEOPLE IN RIO DE JANEIRO

The city of Rio de Janeiro concentrated one of the largest African born slave population in the Americas. Despite the majority of West Central African slaves the West African slave population was also significant in the city. The so called Mina slaves, most of them embarked in the ports of the Bight of Benin. This chapter demonstrates the diversity of the linguistic and ethnic composition of Mina people in the city of Rio during the era of the Atlantic slave trade and beyond, considering the remaining Mina population in the city until the 1930s.

Key words: Rio de Janeiro; Africans; Minas; Slavery; Ethnicity; Linguistic.

Não há como falar dos africanos minas na cidade do Rio de Janeiro sem pensar o conjunto do comércio atlântico de escravos e a distribuição dos africanos segundo os dife-

rentes portos de desembarque ao longo da costa brasileira. Mesmo se deixadas de lado as áreas de menor destaque, Rio de Janeiro e Salvador constituíram os dois principais

* Juliana Barreto Farias é professora-adjunta dos Cursos de Licenciatura em História e Bacharelado em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB)-BA e do Mestrado em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras da UNEB-Campus 1. E-mail: julianafarias@unilab.edu.br.

** Mariza de Carvalho Soares é professora do Programa de Pós-graduação em História da UFF, pesquisadora do Departamento de Antropologia do Museu Nacional/UFRJ e curadora da coleção africana do Setor de Etnologia e Etnografia da instituição. E-mail: marizacsoares@gmail.com

segmentos dessas rotas e os maiores pontos de dispersão de cativos para o interior do Brasil durante toda a vigência do tráfico atlântico de escravos.

Na cidade do Rio de Janeiro, onde os africanos da costa centro ocidental eram majoritários, eles se apresentavam em grupos distintos, entre eles os mais conhecidos foram os congos, os cabindas, os angolas, os benguelas, os cassanges, entre outros. Já os africanos da costa ocidental, minoritários, se reuniram sob a designação mais geral “mina”. Na Bahia, o oposto acontece: os africanos da costa ocidental, em maioria, aparecem sob diferentes designações (nagôs, jejes, hausás, bornus, etc), enquanto os da costa centro ocidental têm identificações mais genéricas (angolas e benguelas são os mais mencionados). Isso indica que grupos maiores buscam estratégias de diferenciação, enquanto os menores tendem a se unir para fazer frente às dificuldades impostas pela presença dos grupos majoritários. Este era exatamente o caso dos minas no Rio de Janeiro que, mesmo demograficamente minoritários, tinham grande visibilidade na cidade.

Tal constatação não elimina a urgência de pesquisas que trabalhem com maior atenção os três séculos da escravidão africana buscando as particularidades de cada período e situação. A cidade do Rio de Janeiro reuniu ao longo dos séculos de vigência da escravidão um grande número de escravos africanos de diferentes procedências. A documentação demonstra a recorrente referência aos chamados “minas”, que começam a ser regularmente registrados no final do século XVII na Bahia e, nos primeiros anos do século XVIII, no Rio de Janeiro.¹ Já no final do oitocentos, bem depois de extinto o comércio atlântico de

escravos e mesmo a escravidão, os chamados “minas” ainda eram reconhecidos na cidade do Rio, chegando a última geração de africanos vindos da Costa da Mina às primeiras décadas do século XX.²

De modo ainda exploratório a intenção deste artigo é mapear a diversidade da composição linguística e étnica dos africanos designados “minas” na cidade do Rio de Janeiro ao longo dos séculos XVIII e XIX, chegando mesmo a princípios do século XX, e avaliando assim em que medida, nos limites das fontes disponíveis, esses critérios podem ser considerados.

Os pretos minas no Rio de Janeiro

A recorrência da designação “mina” dá a esse segmento da população escrava a falsa ideia de uma continuidade e semelhança na identificação dos escravos assim classificados. Retomando o argumento apresentado acima, investigamos a chamada nação mina para além desta designação genérica, identificando a variedade étnica e linguística do contingente escravo aí contido e traçando as rotas de deslocamento dessa população, desde os prováveis territórios de onde saíram até seu reassentamento na cidade do Rio de Janeiro.³

No Brasil de um modo geral, e no Rio de Janeiro em particular, os escravos identificados como mina foram embarcados nos portos da Baía do Benim, ao longo do litoral que hoje corresponde a três países: Togo, Benim e Nigéria. Mas os locais de onde eles

1 Sobre os minas na cidade do Rio de Janeiro, ver: SOARES, 2000a; SOARES, 2007; GOMES; SOARES, 2001; FARIAS; GOMES; SOARES, 2005; FARIA, 2004; FARIAS, 2015.

2 Para a última referência a um “mina” na historiografia da cidade ver: FARIAS, 2005, p. 265-291. Embora tenha nascido no Rio de Janeiro, filho de pais “minas”, Assumano – até pelo menos a década de 1930 – ainda era identificado como “mina” na cidade do Rio.

3 Para uma abordagem mais detalhada sobre nações e grupos de procedência, ver: SOARES, 2004.

efetivamente provinham eram bem diferentes em termos de geografia, grupos étnicos, línguas, culturas, meio ambiente em que viviam, práticas econômicas e formas de organização política. Eram no seu conjunto povos diversos que foram escravizados em diferentes momentos de suas histórias em função da demanda do comércio atlântico de escravos. Pode-se hoje afirmar que a “nação mina” engloba indivíduos que pertenceram a diferentes povos e que, dentre eles, os mais numerosos foram os conhecidos como de línguas do grupo gbe (entre eles o fon e o mahi são as já reconhecidas) e do iorubá. Entretanto, nem sempre essa presença foi equilibrada e, embora esse seja um cálculo difícil de ser feito pela análise da documentação disponível, é possível estimar que os escravos procedentes de regiões onde predominaram as línguas gbe foram mais numerosos no século XVIII, enquanto os escravos vindos de áreas de língua iorubá começaram a ser importados em maior número a partir do final do século XVIII e se tornariam maioria ao longo do século XIX.

O uso do mapeamento linguístico para identificação da procedência dos escravos é um recurso usual na historiografia africanista e, por consequência, também na historiografia da diáspora. Contudo, esse método traz uma série de problemas, na medida em que, em toda a área do entorno da Baía do Benim, essas línguas apareciam misturadas, muitas vezes em decorrência de deslocamentos, casamentos interétnicos, etc. Assim, torna-se impossível estabelecer uma equivalência entre língua, cultura e grupo étnico. Esse problema se agrava na identificação da população escrava no Rio de Janeiro, já que as formas de organização dos africanos na cidade nem sempre seguiam tal critério. Na Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, composta por uma maioria de africanos mi-

nas, por exemplo, a documentação do século XVIII informa que esses africanos falavam a “língua geral da Mina”, que ao que tudo indica corresponde a uma mistura de línguas gbe e ioruba, cuja composição está longe de ser decifrada pelos linguistas.⁴ Entre os membros dessa irmandade, existiam mahis, daomeanos e também pelo menos um irmão vindo de Dassa, uma pequena localidade já dentro do território mahi, mas constituída por uma população procedente da área iorubá que manteve o uso da língua iorubá em seu novo território. Portanto, são infinitas as possibilidades de rearranjos dos dois lados do Atlântico que dificultam e limitam a análise linguística como referência para a identificação da procedência dos escravos.

O mesmo se pode dizer para a questão da identidade étnica. Nessa mesma irmandade alguns membros se identificam como “couras” (ou couranos) e “cabus”. Nenhuma dessas designações é conhecida na historiografia africanista, o que traz problemas para sua localização. Entretanto, não resta qualquer dúvida que no Brasil eles se identificavam como tal, fazendo explícita referência a uma “terra” coura e cabu, nos mesmos moldes em que outros grupos se referiam às suas terras (SOARES, 2004). Desse modo, também a questão da identificação étnica se apresenta como um problema.

O que temos então a nosso dispor para avançar no esforço de identificar a população escrava africana residente na cidade do Rio de Janeiro são dados relativos às nações às quais diziam pertencer (no caso, a nação mina), às terras onde situam seu ponto de partida (quando conseguimos obter essas informações) e à seus vínculos de ancestralidade (terra dos mahi, dos couras, dos cobus, dos daomeanos, dos haussa, etc). Entretanto,

4 Sobre o letramento e o uso da língua geral da mina nesta irmandade, ver: SOARES, 2000 b.

to, é importante deixar claro que essas etnias não são transportadas para as Américas. Indivíduos podem continuar se identificando assim porque fazem referência a uma vivência passada e a uma consciência de que tal etnia existia e por isso podiam se referir a ela, mas o grupo ao qual se diziam pertencer podia estar longe, do outro lado do Atlântico. Trata-se daquilo que o antropólogo Johannes Fabian chama de coetaneidade (“coevalness”), ou seja, a consciência de uma existência no mesmo tempo, mas não no mesmo lugar (FABIAN, 2013). No Rio de Janeiro, o mahi era mina. A identidade mina apontava para um esforço de construção de uma forma de identificação que reunia um conjunto de desgarrados, ou melhor, desterrados em arranjos precários e provisórios.

Em resumo, o uso do termo “mina” encobria várias modalidades de diversidade e resultava de uma estratégia bem estabelecida para melhor gerir no interior do grupo a nova forma de organização. O presente texto mostra que, ao longo do tempo, houve uma variação de predominâncias linguísticas, étnicas, e que o que todos tinham em comum era a procedência da Costa da Mina. Assim sendo, cada um desses indivíduos pertenceu no passado a um grupo étnico, alguns deles podiam estar novamente reunidos na cidade do Rio de Janeiro, mas o que tinham como perspectiva era a organização de grupos identitários baseados num passado étnico; num multilinguismo a que já estavam habituados em seus territórios ancestrais; e, por fim, na possibilidade de constituir uma nova identidade calcada na procedência comum (Costa da Mina) que lhes foi atribuída pela situação de escravização. Mas, em meio a essa designação genérica, muitas particularidades foram preservadas e são fundamentais para uma adequada compreensão do modo como esses africanos se organizaram

na cidade do Rio de Janeiro, tirando proveito de uma identidade comum alargada que veio a ser conhecida como “mina”.

Ao longo do século XVIII, a documentação indica uma predominância de escravos egressos das áreas de línguas pertencentes ao tronco gbe (fon, ewe, mahi, entre outras). Já no século XIX, cresce progressivamente a presença de escravos vindos das áreas de predominância da língua ioruba. O que acontece nesse processo de substituição é que, quando esses novos escravos de língua iorubá começaram a chegar em maior número à cidade, especialmente a partir da década de 1830, adotaram a terminologia mina já existente para os demais africanos da costa ocidental, não reivindicando, pelo menos de modo exclusivo, a identidade nagô, como aconteceu na cidade de Salvador, onde os africanos da Costa da Mina até então igualmente do tronco gbe eram majoritários.

De todo modo, as primeiras investigações sobre os escravos mina no Rio de Janeiro seguiram na contramão dos estudos sobre a escravidão e o comércio de escravos na cidade do Rio de Janeiro onde, ao longo de toda a vigência do sistema escravista, predominaram os escravos vindos da costa centro ocidental (angolas, benguelas, cabindas e congos). Nos últimos anos, até mesmo de modo desproporcional do ponto de vista demográfico, cresceu o interesse pelos minas e a historiografia da cidade hoje carece de trabalhos sobre os escravos africanos que compuseram a grande maioria da população cativa urbana vindas de outras partes da África, especialmente da costa centro ocidental.

A questão da etnicidade na diáspora

No início do século XVII, a população da cidade do Rio de Janeiro girava em torno de 3.850 pessoas: 750 portugueses, 100 africa-

nos e 3.000 índios e mestiços. A epidemia de 1613 teria afetado gravemente a população indígena, levando a uma demanda crescente de mão de obra africana (CARVALHO, 1994, p. 32; ARAÚJO, 1948, p. 239-241). Em 1699, Portugal abriu o comércio entre o Brasil e a Costa da Mina, que passou a ser feito através de licenças de viagem. Essa rota já era usual para a Bahia desde a década de 1670 e, a partir de então, começavam a ser autorizada também a viagens a partir do Rio de Janeiro.

Baseado em relatos de época, o historiador Patrick Manning demonstrou que a maioria dos escravos embarcados nos portos da Baía do Benim levados para o México nos primeiros anos do século XVIII era procedente de áreas de predominância de uso das línguas Gbe. Manning contou 15 Aja (língua Aja/Gbe), 6 Calabar (porto de embarque na Baía de Biafra), 12 Fon (língua Fon/Gbe), 7 Allada (cidade com população de línguas Gbe), 7 Ouidah (reino/porto com população de língua predominantemente Gbe), 7 Popo (reino/porto com população de língua predominantemente Gbe) e 1 Oyo (cidade com população de língua predominantemente iorubá). Excluídos os seis escravos vindos de Calabar e um único indicado como de Oyo, todos os demais fazem alguma referência às línguas gbe e aos territórios e portos desses povos no entorno da Baía do Benim, onde essas populações viviam e onde os escravos dessas procedências eram embarcados (MANNING, 1979, p. 125-129).

Tal constatação ajuda a pensar a composição da população mina na cidade do Rio de Janeiro e no Recôncavo da Guanabara no mesmo período. Nos primeiros anos do século XVIII, cativos identificados como mina ainda eram raros na documentação da cidade e de seus arredores. A primeira referência encontrada até agora foi a de um livro de batismo de escravos de Irajá (1704-1708), que

incluía 222 escravos. Os africanos ali identificados por sua procedência aparecem em 14 crianças nascidas na freguesia, cujas mães eram africanas: dez delas eram ditas “de Guiné”, três “mina” e uma “fula”. O volume lista ainda o batismo de uma criança mina e de outros sete africanos adultos: quatro mulheres minas, dois homens minas e uma mulher loango.⁵ São, ao todo, dez minas num total de 222 escravos. O importante a ser destacado aqui é que, muito provavelmente, a composição étnica e linguística desse pequeno contingente era semelhante ao encontrado por Manning no México. O que nos leva a reconhecer os minas do Rio de Janeiro também como prováveis procedentes das áreas de população de línguas Gbe, o que – grosso modo – correspondia aos territórios do reino do Daomé e seu entorno, onde à época se desenrolavam constantes conflitos armados decorrentes da expansão do Daomé em direção ao litoral, justamente para ampliar sua capacidade de articular o comércio de escravos com os europeus (LAW, 1991).

Nas décadas seguintes, aumentou o desembarque de escravos da Costa da Mina na cidade do Rio de Janeiro, tornando-se então mais fácil reconhecê-los. Dados mais consistentes sobre a presença de escravos vindos do entorno da Baía do Benim para o Rio de Janeiro foram encontrados na documentação relativa às irmandades católicas, em especial a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, fundada em 1740 por africanos minas. Essa confraria reunia africanos de várias procedências, excluídos aqueles vindos de Angola, já então reunidos na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Assim sendo, compunham a direção da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigenia africanos oriundos da Costa da Mina, de Cabo Verde,

5 A transcrição na íntegra do referido livro de batismo encontra-se em: PINTO, 1988, p. 129-173.

São Tomé e Moçambique. Considerando que seriam necessários de dez a vinte anos para um cativo africano se alforriar e juntar algum patrimônio de modo a arcar com o custo da construção de uma igreja, cujas obras se iniciaram em 1746, pode-se estimar que os membros do grupo fundador devem ter começado a chegar por volta da década de 1720. Sem mencionar outras guerras menos conhecidas, esta foi justamente a época dos maiores conflitos na Costa da Mina, quando o reino do Daomé invadiu Allada (1724) e Ouidah (1727). Dessa forma, mais uma vez é possível estimar que os escravos ditos “minas” que se estabeleceram no entorno da Baía de Guanabara entre 1720 e 1750 fossem em sua maioria egressos desses conflitos. Fica em aberto a identificação de alguns subgrupos minas que não só aparecem na documentação do Brasil como de outras partes das Américas, como México, entre os quais os já mencionados já cobus e couras.⁶

O reconhecimento dos escravos oriundos da Costa da Mina na documentação da cidade do Rio de Janeiro e de seu entorno resulta do fato de que esses escravos não eram batizados antes do embarque, sendo necessário que os proprietários o fizessem após a compra.⁷ Os registros de batismo desses cativos que chegavam aqui adultos e pagãos gerou uma considerável série de assentos preciosos para o estudo da composição da população mina da cidade. O primeiro livro de batismo de escravos disponível para a cidade do Rio de Janeiro data de 1718, correspondendo aos cativos da freguesia da Sé. Até

1751, a cidade tinha apenas duas freguesias (Sé e Candelária). Entre 1718 e 1733, a Sé registrou o batismo de 1.074 escravos minas, todos adultos, provavelmente com mais de 12 anos.⁸ Entre eles, estava Pedro Mina, depois Pedro Costa, o primeiro rei mina eleito na irmandade de Santo Elesbão. Nada se sabe sobre sua vida pregressa, mas por algum motivo foi comprado e batizado pelo então Desembargador Ouvidor Geral do Rio de Janeiro, Manoel da Costa Mimoso. Pedro é citado em dois documentos importantes, seu batismo e também um relato da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia.⁹

A documentação dessa irmandade permite uma identificação mais precisa da composição étnica dos membros da irmandade vindos da Costa da Mina.¹⁰ Haviam entre eles homens e mulheres procedentes de diferentes localidades. Entre os territórios (por eles chamados “terras”) mencionados estão a terra dos maquis (mais conhecidos como Mahi), assim como indivíduos vindos de Savalu, Dassa, Za e Agonli. Todas essas localidades ficavam em territórios ocupados por populações majoritariamente de línguas gbe, embora em alguns casos, como Dassa, também sejam encontrados falantes de io-

8 Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Livros de batismo de escravos da Freguesia da Sé, 1718-1726 e 1726-1733.

9 Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Livros de batismo de escravos da Freguesia da Sé, 1726-1733, setembro de 1727, fl 38; Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, “Regra ou estatutos pormodo de hûm dialogo onde, sedá notícias das Caridades e Sufragaçoens das Almas que uzam osprettos Minnas, comseus Nanciaes no Estado do Brazil, expecialmente no Rio de Janeiro, por onde se hao de regerem egôvernarem fora detodo oabuzo gentilico e supersticiozo; composto por Francisco Alvês de Souza pretto enatural do Reino de Makim, hûm dos mais exçelentes e potentados daqûela ôriunda Costa da Minna”. fl. 22.

10 Para efeitos do presente texto estamos deixando de lado os membros da irmandade de outras procedências, como os oriundos de Cabo Verde, São Tomé e Moçambique.

6 Uma hipótese sobre esses grupos – que ainda carece de pesquisa complementar – foi apresentada em SOARES, 2007.

7 O batismo de escravos já regulamentado pelas Ordenações Filipinas (1603) foi mais bem detalhado em seus objetivos e responsabilidades pelas Constituições Primeira do Arcebispado da Bahia em 1707. Ver: SOARES, 2011.

rubá. Um caso ainda não esclarecido é dos escravos identificados na documentação como “ionnos” (ou “ayonous”, como aparece na literatura francesa), provavelmente relacionados a Oyó e de língua iorubá. Restam também não reconhecidos no interior da irmandade, como os já mencionados cobus e couras. O importante no reconhecimento dessas designações é perceber que a identidade Mina era extremamente operante na cidade, mas que, no seu interior, as pessoas se diferenciavam e se agregavam de modo bastante flexível ao longo do tempo. Além disso, os falantes de línguas Gbe ou iorubá são os mais conhecidos, mas certamente não os únicos. De acordo com a variação da oferta de escravos na Costa da Mina, a composição do grupo Mina na cidade do Rio de Janeiro podia variar, e indiscutivelmente foi sendo alterada ao longo do tempo.

A documentação da Irmandade de Santa Efigenia permitiu um melhor entendimento da composição étnica dos africanos minas na cidade do Rio de Janeiro em meados do século XVIII. O que se dirá dos demais africanos da cidade na mesma época e em outros momentos da história do comércio atlântico de escravos? Quem eram efetivamente aquelas pessoas chamadas angolas, benguelas e cabindas na cidade do Rio de Janeiro? De onde vinham? Que vida deixaram para trás e o que fizeram para reconstruir na cidade do Rio de Janeiro uma nova forma de viver e conviver com seu passado e sua nova situação de escravidão?

De nagôs a minas

Segundo o historiador Manolo Florentino, entre os anos de 1795 e 1811, os cativos da costa ocidental (em especial dos portos de São Tomé, Costa da Mina e Calabar) que vinham diretamente para o Rio representavam apenas 3,2% do total da escravaria

desembarcada na cidade. Em 1816, esse comércio “desapareceria”, e, a partir de então, os minas encontrados na cidade eram quase todos provenientes do tráfico interno, notadamente da Bahia. De outro lado, em trabalho que ainda aparece como a principal referência para boa parte das análises, Mary Karasch avalia que, entre 1800 e 1843, dos mais de 600 mil africanos que aportaram no Rio de Janeiro, apenas 1,5% era de originários da costa ocidental (KARASCH, 2000, p. 67).

Dados mais recentes compulsados pelo projeto *The trans-atlantic slave trade* apontam, para o período de 1801 a 1825, 175.200 iorubás desembarcando na Bahia e apenas 1.000 no Rio de Janeiro. Já entre os anos de 1826 e 1850, 116.200 ficaram na capital baiana e 28.400 seguiram para o Rio (ELTIS, 2004, p. 30-31). Certamente, neste último grupo estavam tanto os escravos destinados ao Vale do Paraíba e ao Sul em geral, como aqueles chegados ilegalmente – depois do fim do tráfico – e recolhidos pela Comissão Mista.¹¹ Se pelo menos 10% deles tiverem permanecido na cidade, sua presença já seria bem significativa (SOARES, 2007, p. 18-19). A esses se juntavam ainda os escravos que aportavam na Corte como parte do “êxodo mina” que partiu de Salvador após a revolta dos malês, em 1835. Quinze anos depois do levante, os minas perfaziam, conforme as análises do historiador Thomas Holloway, 17% dos cativos africanos e 8,9% da população geral do Rio.¹²

11 Sobre os africanos livres no Rio de Janeiro, especialmente minas, capturados após o fim do tráfico transatlântico de escravos em 1831, ver: MANIGONIAN, 2000.

12 Embora o chamado *êxodo mina* ainda careça de exames mais sistemáticos, análises sobre essa migração de africanos ocidentais de Salvador para o Rio de Janeiro, especialmente após o levante dos malês de 1835, aparecem em: GOMES; SOARES, 2001; SOARES, 2001. FARIAS, 2015; HOLLOWAY, 1998, p. 268. Sobre

Como acontecia no século XVIII, eles quase sempre apareciam, em diferentes registros, identificados simplesmente como originários da Costa da Mina ou de nação mina. E mina era um designativo genérico que, pouco a pouco, foi ampliando seu campo semântico até praticamente se transformar, na virada do século XIX, em sinônimo de africano. Contudo, perscrutando fontes diversas e também alguns estudos mais recentes sobre escravidão urbana e tráfico atlântico, é possível constatar que os africanos ocidentais que viviam no Rio de Janeiro ao longo do oitocentos vinham de áreas onde predominava a língua iorubá. Além disso, boa parte havia desembarcado primeiro na Bahia e, sobretudo a partir da década de 1830, e depois passado à capital do Império.¹³

Quando esses homens e mulheres procedentes de diferentes vilas ou reinos da África ocidental chegavam à cidade do Rio, depois de passarem pela Bahia, logo se transmudavam em minas. O caso dos nagôs é exemplar. Em terras baianas, os cativos que falavam o iorubá ficaram conhecidos como nagôs, antes mesmo de se reconhecerem como iorubás no continente africano. Se o termo nagô fora imposto no circuito do tráfico¹⁴, a identidade nagô foi elaborada na Bahia (REIS, 2003, p. 336). Mas, sob o grande “guarda-chuva” nagô que ali se formou, estavam também muitos grupos menores. Ainda que todos

fossem “nagôs”, cada um tinha “sua terra”, conforme assinalou o escravo Antônio, acusado de participar da rebelião dos malês, em 1835 (REIS, 2003, p. 338).

No Rio de Janeiro, como já apontado acima, esses nagôs da Bahia acabaram optando pela mesma estratégia das gerações anteriores, garantindo um grupo coeso e maior, aí denominado mina. Com isso, preveniam-se contra a possibilidade de dispersão acarretada pela afirmação de pequenas identidades diferenciadas. Na capital carioca, uma nação nagô seria francamente minoritária e teria mais dificuldade de negociar sua inserção na vida urbana, especialmente no caso dos africanos forros que precisavam se inserir nas redes de trabalho já constituídas. Na condição de mina, estabeleceram áreas de ocupação para moradia, lazer, trabalho e práticas religiosas, minimizando, pela organização, o ônus de serem um grupo minoritário em uma cidade de maioria de escravos vindos da África centro ocidental.

Ainda assim, localizamos, especialmente para as primeiras décadas do século XIX, cativos que se identificavam – e eram identificados por seus senhores – como nagôs, haussás, minas-nagôs e outras denominações étnicas adotadas na Bahia. Em 1835, por exemplo, 60 africanos ocidentais foram anunciados na coluna de “Escravos fugidos” do *Diário do Rio de Janeiro*. Neste conjunto, 40 foram designados como de “Nação Mina”; 9, de “Nação Calabar”; e 3, de “Nação Nagô”. Havia ainda outros 9 com identidades conjugadas (algumas de procedência desconhecida), como “Mina Nagô” (3); “Mina Ussá” (1); “Mina Ajá” (1); “Mina Ginjá” (1); “Mina Quilombona”(1) e “Mina Docó” (1). Este último, segundo informações de seu dono, era “um preto de nação Mina, que se chamava Docó, nome de sua nação”.¹⁵

a revolta dos malês que ocorreu em Salvador em 1835, envolvendo escravos e libertos africanos muçulmanos, ver: REIS, 2003.

13 Embora o chamado *êxodo mina* ainda careça de exames mais sistemáticos, análises sobre essa migração de africanos ocidentais de Salvador para o Rio de Janeiro, especialmente após o levante dos malês de 1835, aparecem em: GOMES; SOARES, 2001; SOARES, 2001.

14 O termo nagô era usado, na África ocidental, pelos falantes de fon e outras línguas gbe para designar o que hoje conhecemos como iorubas (REIS, 2003, p. 336).

15 *Diário do Rio de Janeiro*, 13 de julho de 1835.

Para o ano de 1845, dez anos após o início do chamado *êxodo mina* da Bahia, encontramos, na mesma seção, 41 homens e mulheres procedentes da costa ocidental africana divididos nas seguintes “nações”: Mina (25); Nagô (4); Calabar (4); Mina Nagô (4); Mina Ussá (2); e Mina Geyge (1).

Embora esses registros revelem grupos bem específicos e identidades diferenciadas, a análise em conjunto deixa claro o progressivo processo de agregação identitária em torno dos minas. A quitandeira Custódia, anunciada na coluna de “Escravos fugidos” de 25 de novembro de 1835, foi descrita como uma “preta mina, de Nação Nagô”. Já Raimunda, cativa que havia escapado da casa do Sr. João Caetano dos Santos, em Niterói, era simplesmente “de nação Mina, da Bahia”. Mesmo caso de Luiza, uma outra quitandeira de frutas, fressura de boi e galinhas, identificada na edição de 5 de agosto de 1845 como “uma preta de Nação Mina, vinda há pouco da Bahia”.¹⁶

Examinando 2.565 alforrias de africanos ocidentais entre os anos de 1800 a 1871, Flávio Gomes também constatou esse processo de aglutinação organizacional (FARIAS, 2005). Neste conjunto, verificou que aqueles classificados como minas correspondiam a 75,5% (1.944). Os restantes apareciam como nagô, calabar, haussá e jeje, e ainda com denominações conjugadas, como mina-nagô, mina-calabar, mina haussá e mina-jeje. Já em 1819 surgia o primeiro registro de uma mina-hausá. Isso indica – segundo o autor – que a agregação identitária em torno dos minas teria começado bem antes, e não só a partir da década de 30, como sugerem Florentino, Líbano Soares e Magigoniam. As chaves para essa articulação estavam colocadas já no século XVIII, como discutido por

Mariza Soares na constituição das identidades dos mina-maki nas irmandades do Rio de Janeiro (FLORENTINO, 2002; MAMIGONIAN, 2000; SOARES, 2001; SOARES, 2000). Seja como for, a partir dos anos 1860 essas “nações compostas” começariam a desaparecer, observando-se em apenas 8,8 % (25) dos casos. Ao final, todos acabariam genericamente identificados como mina.

Após a abolição, os africanos que ainda viviam no Rio de Janeiro concentravam-se na área portuária da cidade, nas freguesias de Santana e Santa Rita, redutos dos minas desde meados do século XIX. De acordo com o recenseamento realizado naquele ano, a região abrigava 1.463 indivíduos que haviam nascido na África, contingente não encontrado em nenhum outro bairro. Uma nova contagem da população só seria feita 16 anos depois¹⁷. Antes disso, porém, João do Rio – em suas incursões pelas casas das ruas de São Diogo, Barão de S. Félix, Hospício, Núncio e da Aclamação¹⁸ – estimaria

17 Em 1890, Santa Rita tinha 43.601 habitantes, dos quais 16.876 eram estrangeiros (destes, 12.315 eram portugueses e 1.720 espanhóis). Já em Santana, encontramos – nesse período – 67.385 pessoas, entre as quais o maior contingente estrangeiro da cidade – 27.074, sendo 16.173 portugueses e 4.844 italianos. Com tantos imigrantes vivendo na região, não é de estranhar que os pretos e pardos fossem minoria. 60,6% dos moradores de Santa Rita e 66,4%, de Santana eram brancos. Ver: *Recenseamento Geral da República dos Estados Unidos do Brasil em 31 de dezembro de 1890*. Rio de Janeiro, Typ. Leuzinger, 1895; CRUZ, 2000, p. 243-290. Depois desse censo em 1890, uma nova contagem só seria feita no recenseamento de 1906. Mas, refletindo a ideologia oficial e racista do período, que por força pretendia “embranquecer” os habitantes do país, a população não foi classificada de acordo com a cor. Cf. *Recenseamento do Rio de Janeiro (Distrito Federal)*, realizado em 1906 (CHALHOUB, 2001, p. 43-45).

18 Todas essas ruas – e também outras visitadas pelo cronista em 1904, e descritas em suas crônicas reunidas no inquérito *As religiões no Rio* – ficavam nas freguesias centrais, como Santana e Santa Rita. Para uma análise dos africanos descritos nos textos do cronista carioca,

16 *Diário do Rio de Janeiro*, 25 de novembro de 1835; 30 de agosto de 1845; 5 de agosto de 1845.

que, em 1904, “da grande quantidade de escravos africanos vindos para o Rio no tempo do Brasil colônia e do Brasil monarquia”, restavam apenas “uns mil negros”. Segundo o cronista, eram todos de pequenas “nações do interior da África”, como os “*igesá, oié, ebá, aboum, haussá, itaqua*, ou se consideram filhos dos *ibouam, ixáu* dos *gêge* e dos *cambindas*”.¹⁹

Decerto estava se referindo a diferentes grupos étnicos da África Ocidental, que habitavam regiões no que hoje é o sudoeste da Nigéria e o sudeste da República do Benim. Até a década de 1830, os grupos que viviam nessas áreas – como os abinus, auoris, egbados egbás, equitis, ibarapas, ibolas, ifés, ifoninis, igbominas, ijexás, ilajes, oiós, ondos, quetos – não se consideravam como iorubás. Até então esse era o nome pelo qual os hausas referiam-se aos oiós, seus vizinhos do sul.²⁰ Segundo Robin Law, talvez tenha sido em 1832, com a publicação do livro de J. Raban, *A vocabulary of the Eyo, or Aku, a dialect of Western Africa*, que o termo iorubá foi usado pela primeira vez para designar grupos que falavam variantes do mesmo idioma, adoravam os mesmos deuses e tinham uma cultura bem semelhante (LAW, 1973, p. 208; SILVA, 2002, p. 532-533). Também no início dos anos 30, na colônia de Serra Leoa, os oios, egbás, ibarapas, ijebus e ijexás que ali se instalaram passaram a ser identificados pelos missionários ingleses como iorubas (SILVA, 2002; REIS, 2003, p. 336).

Quando retornamos às descrições de João do Rio, inferimos que, no Rio de Janeiro do início do século XX, ainda havia africanos ocidentais que se identificavam a partir

de seus grupos, vilas ou cidades de origem. Essa informação é, de fato, surpreendente, já que, desde pelo menos as últimas décadas do oitocentos, o termo mina passara a designar, genericamente, os cativos e libertos originários da Costa da Mina. No censo de 1890, por exemplo, todos eram simplesmente “africanos”. Mas, curiosamente, ao longo de todos os textos publicados pelo cronista no período, em nenhum outro momento os homens e as mulheres africanos são identificados por aqueles subgrupos. Não há tampouco quaisquer menções a eles como indivíduos iorubás ou nagôs. Como então se identificavam aqueles homens e mulheres procedentes da África?

Segundo o jornalista da *Gazeta*, todos eles falavam entre si um idioma comum: o *eubá*. Como destacara seu guia Antônio, que havia estudado em Lagos, o *eubá* era para os africanos o que o inglês era para os “povos civilizados”. Quem conhecia essa língua africana podia “atravessar a África e viver entre os pretos do Rio”.²¹ Certamente o termo *eubá* era uma corruptela do termo iorubá, ou uma interpretação do que ouvira João do Rio. De acordo com Nina Rodrigues, na Bahia, muitos dos nomes de “nações africanas” eram deformados. Era o caso, por exemplo, da palavra Egbá. Muitos negros não pronunciavam o *g*. Assim, era comum encontrar documentos que falavam em negros de *Ebá* ou simplesmente de *Bá* (RODRIGUES, 1988, p. 102-103). É bem provável que algo semelhante tenha ocorrido com os negros do Rio. No *Grande dicionário da língua portuguesa* de Antônio de Moraes Silva, o *eubá* é identificado como “o nome duma língua muito falada pelos negros do Rio, que deriva do egbá, nome do povo africano”, “tribo de

ver: FARIAS, 2010.

19 João do Rio, “No mundo do feitiço/ Os feiteiros”. *Gazeta de Notícias*, 9 de março de 1904, p. 2.

20 Segundo Reis (2003) “os escravos de Oió, boa parte deles empregados na famosa cavalaria do reino, eram principalmente de origem nortista.

21 João do Rio, “No mundo dos feitiços: Os feiteiros”. *Gazeta de Notícias*, em 9 de março de 1904, p.2.

indígenas da África ocidental inglesa” (SILVA, 1945, p. 212, 956). Embora, numa reedição da obra no início do século XX, recorra ao relato de João do Rio para exemplificar a utilização do termo, Silva acrescenta que a língua era falada por um grupo étnico específico, os egbás de Abeokutá, também genericamente identificados como iorubás, ou como nagôs em Salvador.

Em suas crônicas, o jornalista carioca poucas vezes fala diretamente em africanos mina. Contudo, analisando seus artigos em conjunto, é possível concluir que se tratava efetivamente de homens e mulheres da Costa Mina. Em todas as chamadas publicadas na *Gazeta* no período em que saíram as reportagens sobre as *religiões africanas*, os textos foram anunciados como registros de incursões e descrições das religiões dos mina. Não sabemos se as notas foram redigidas pelo próprio João do Rio, já que não há qualquer indicação nesse sentido. De todo modo, em 10 de março, depois da publicação da primeira reportagem sobre o *mundo dos feitiços*, o periódico informava que continuaria a falar dos “negros minas”, descrevendo as “*yauôs*”, ou filhas-de-santo. Cinco dias depois, corrigia alguns equívocos mencionados no dia anterior, na crônica “No mundo dos feitiços/Os feiticeiros”. Em uma pequena nota destacavam que, como os “minas têm apelidos muitos parecidos”, era compreensível que fizessem uma certa confusão com o nome de alguns “feiticeiros”. No mesmo texto, o redator indicava ainda que, na véspera, havia chegado à cidade o africano Sanim, um “mina horrendo, feiticeiro convicto, que traz mulheres e novos feitiços”²². Mas esse grupo teria a mesma

22 Cf. *Gazeta de Notícias*, 15 de março de 1904, p. 1. Em 28 de março, sai uma nova nota, agora informando que, como eram muitos os pedidos para que se descrevessem os feitiços dos “negros minas”, João do Rio daria, no dia seguinte, um novo artigo sobre o mundo dos feitiços, “des-

procedência que os minas que encontramos no Rio de Janeiro em tempos pretéritos?”

Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que nem todos os africanos ocidentais que chegaram à cidade do Rio, especialmente após o fim do tráfico atlântico, eram nagôs saídos da Bahia. Ao longo do oitocentos, chegando até as primeiras décadas do século XX, levas de migrantes, incluindo africanos e seus descendentes, saíram da capital baiana para aportar no Rio de Janeiro. Mas eles não eram as únicas lideranças religiosas, culturais e políticas da comunidade negra conhecida como *Pequena África*. Pelo menos é o que se depreende das descrições de João do Rio, de alguns registros judiciais do período e mesmo a partir de alguns depoimentos colhidos por Roberto Moura.²³

Em nenhum momento, João do Rio afirma que os africanos e crioulos encontrados naquele início do século XX eram originários da Bahia. Por que, então, tantos estudiosos concluem que os líderes muçulmanos e cultores dos *orixás*, muitos dos quais descritos pelo repórter carioca, teriam sido levados de Salvador para o Rio de Janeiro?²⁴ De fato,

crevendo *Os novos feitiços de Sanim*, revelados pelo negro na casinhola de Ojô”. *Gazeta de Notícias*, 28 de março de 1904, p. 1. Ver ainda a *Gazeta* dos dias 10, 13, 19 e 20 de março de 1904.

23 Não obstante a importância e o pioneirismo do trabalho de Moura (1995), nos parece que, em sua análise, os baianos, e somente eles, são os únicos responsáveis pelo florescimento de uma “cultura negra no Rio de Janeiro”. Isso por certo ocorreu em função dos depoimentos orais colhidos (muitos dos quais de filhos e outros descendentes de baianos das primeiras décadas do século XX).

24 Alberto da Costa e Silva (2003, p. 182) assinala que o Conde de Gobineau descreveu em seu relatório, em 1869, que todos os africanos minas do Rio eram muçulmanos, e muitos deles haviam migrado de Salvador para a Corte. “Quarenta anos mais tarde”, completa Silva, “João do Rio confirmaria a informação de Gobineau: muitos dos moslins do Rio provinham da Bahia”. Nas crônicas publicadas por João do Rio em 1904, não há qualquer referência direta à origem baia-

ainda que indiretamente, é possível perceber a presença baiana nas entrelinhas de suas reportagens. Quando *flanava* por uma “rua sossegada” do centro da cidade, numa tarde de junho de 1904, encontrou o “fiel e dedicado Antônio”, que andava desaparecido há dois meses. João do Rio aceitou o convite de seu guia, que o chamara para participar dos festejos juninos que se realizariam na casa do Galiza Vavá, experiência mais tarde descrita na crônica *S. João entre os africanos*, publicada pela *Gazeta* no dia 25 de junho de 1904. Ali soubera que os “negros africanos trouxeram das nações a que pertencem todo o aparato místico da sua ingênua [*sic*] força religiosa”. Além disso, constatou – não sem um certo espanto – que em seus candomblés celebravam tanto S. João, como S. Pedro e o 2 de julho²⁵. Ora, 2 de julho era a data em que se comemora, na Bahia, a independência do Brasil (ALBUQUERQUE, 2002, p. 157-203). Isso evidencia que os baianos estavam, de alguma forma, nessas celebrações, influenciando não só suas práticas e rituais, como também o calendário festivo das casas de culto.²⁶

Sem contar que alguns africanos recordavam, nas conversas com o cronista, de amigos, festas e outras celebrações que conheciam da Bahia. O *alufá* Júlio Ganam não esquecia dos “negros ricos” da Bahia. Lá os africanos ganhavam muito: “com mais de 200 contos, o lemano Luiz dos Barris, o Xaby-Ganam que vende pão no mercado, o tio Amando, a tia Adissa Lucrecia, a Joaquina

na dos líderes religiosos muçulmanos.

25 João do Rio “S. João entre os africanos”. *Gazeta de Notícias*, 25 de junho de 1904, p.1.

26 Em outra crônica, publicada em dezembro do mesmo ano, João do Rio destacaria ainda que, no período das festas natalinas, as comemorações começavam no dia 15 de dezembro e só terminavam em 13 de janeiro, quando se celebrava Nosso Senhor do Bonfim, uma festa tipicamente baiana. Cf. João do Rio “O natal dos africanos”. *Kosmos*, dezembro de 1904.

Papagaio, que tem dois filhos doutores e mora num sobrado com escadas adaptadas e cheias de varas de metal, reluzentes como ouro”.²⁷ Afora essas evidências esparsas, somente o fato dos africanos descritos por João do Rio serem iorubás poderia nos levar a supor que todos teriam saído de Salvador, já que ali conformavam um grupo majoritário no conjunto dos africanos da cidade.

Contudo, entre os “feiticeiros”, *alufás*, pais e mães-de-santo descritos pelo repórter da *Gazeta*, encontramos alguns que partiram de Lagos diretamente para o Rio de Janeiro. Em março de 1904 o jornal publicou uma pequena biografia e um retrato do africano Emanuel Ojô, atendendo aos apelos dos ávidos e curiosos leitores que vinham acompanhando no mesmo periódico os artigos de João do Rio sobre os feiticeiros da cidade²⁸. Reconhecido como o “chefe de uma espécie de maçonaria geral dos negros”, o “consultor técnico dos pretos” da cidade do Rio, o africano, segundo o relato do jornal, era filho de relojoeiro na África, “mais ou menos rico”, mas gastava muito, além de ter muitas mu-

27 João do Rio, “Negros ricos”. *Gazeta de Notícias*, 13 de maio de 1905, p. 3. Segundo Nina Rodrigues, no final do século XIX, o *leman* – líder dos negros muçulmanos em Salvador – era o nagô Luís, que morava à rua da Alegria, 3, no Barris. Sua casa funcionava também como “igreja maometana”, que era constituída por uma sala interna destinada aos ofícios e atos divinos. Ali reuniam-se os malês da cidade. Rodrigues nada fala de sua “fortuna”, apenas registra que ele tinha muitos filhos e era casado com um “negra crioula de mais de 30 anos, que esteve por algum tempo no Rio de Janeiro, onde se converteu ao islamismo” (p. 62-63).

28 João do Rio, “No mundo dos feitiços/Os Feiticeiros”, *Gazeta de Notícias*, 20 de março de 1904, p. 05. Os textos não são assinados, mas, se não foram escritos por João do Rio, certamente tiveram alguma participação do jornalista, já que os três biografados são personagens abordados, com frequência, em seus artigos. Além disso, os ácidos e preconceituosos comentários presentes na “galeria de feiticeiros” são bem similares aos que encontramos nos textos de João do Rio.

lheres. Era um “preto elegante”, que andava sempre a cavalo. Como podemos ver em seu retrato, publicado junto ao texto, as escaificações marcadas em seu rosto, típicas dos iorubás, evidenciavam sua filiação étnica. Esses sinais, também conhecidos como alajas, eram feitos na infância com lâminas muito afiadas, manipuladas por especialistas geralmente devotos de Ogum (REIS, 2003, p. 311 – 313). Em sua terra natal, “quando o cobre diminuiu”, Ojô teria começado a trabalhar “na estiva”. Como nenhum parente seu, “rei de uma tribo do interior, rei dos Ifé”, conseguisse minorar as agruras daquele trabalho, ele decidiu partir para o Brasil. O periódico não fornece maiores explicações sobre as circunstâncias em que ele realizara essa longa travessia, mas algumas indicações apresentadas ao longo do texto nos permitem lançar algumas conjeturas. A se crer nas informações fornecidas pelo jornal, ele residira durante algum período em Lagos, mas seus parentes eram da cidade de Ifé, a cidade sagrada dos iorubás. Assim, inferimos que Ojô era um iorubá, que conhecia os “candomblés de Lagos” (assim chamados no texto) e provinha de uma família prestigiosa da África Ocidental.²⁹ Mas como e porque veio para o Brasil continuam sendo um mistério.

De qualquer maneira, no Rio de Janeiro, ainda segundo indicações do periódico e também de acordo com algumas observações registradas por João do Rio, rapidamente conquistara prestígio entre a comunidade de africanos e seus descendentes. Ojô, “que entre os ingleses é simplesmente Schmidt” – um outro nome pelo qual ele devia

ser conhecido em Lagos, que desde 1851 era controlada pela Grã-Bretanha – não acreditava muito nos feitiços, inclusive os temia muito, mas no Brasil aprendeu o *alicuri* dos *alufás*. Em sua casa, “quase no começo da rua dos Andradas”, reuniam-se os feiticheiros da cidade, resolviam-se as contendas, escreviam-se as cartas e ainda se “decidia quem devia morrer”. Sempre na porta do hotel e restaurante *Globo*, bem próximo à sua residência, ali mesmo ele tomava as decisões nos momentos de perigo; recebia os africanos recém-chegados, como o negro Sanim, um feiticheiro mina que chegara de Lagos em março de 1904, e ficara hospedado em sua casa; e ainda facilitava o estabelecimento de seus patrícios em alguma atividade na cidade, como ocorrera com Abubaca Caolho, que também nascera em Lagos, e com seu auxílio, firmara-se como “feiticheiro”. Diante de tantos atributos, o redator da *Gazeta de Notícias* não vacilou e afirmou que todos os africanos, “feiticheiros” e *alufás* do Rio, respeitavam Emmanuel Ojô e diziam-se seus parentes.³⁰

Ainda que não tenhamos como aferir a exata procedência dos “mil negros” e outros mais africanos ocidentais que viviam no Rio, podemos concluir, partindo dos relatos de João do Rio e de outros registros das primeiras décadas do século XX – como periódicos e processos criminais – que esses africanos eram originários de vários grupos e reinos iorubás, como Egbá e Ifé, e, especialmente, da cidade de Lagos. Certamente havia ainda entre eles nagôs, e quem sabe tapas, haussás

29 Na festa de São João a que compareceu no candomblé do Galiza Vavá, na rua Barão de São Félix, Ojô, “todo de branco”, falava dos “candomblés de Lagos, das peças de ouro e referia-se com ódio aos pretos que fazem fortuna”. João do Rio, “S. João entre os africanos”. *Gazeta de Notícias*, 25 de junho de 1904, p.1.

30 Cf. “No mundo dos feitiços/Os feiticheiros”, *Gazeta de Notícias*, Domingo, 20 de março de 1904, p. 05. *Gazeta de Notícias*, Domingo, 13 de março de 1904, p. 02; *Gazeta de Notícias*, Terça-feira, 15 de março de 1904, p. 01. De João do Rio, ver especialmente as crônicas: “No mundo do feitiço/Os feiticheiros”, *Gazeta de Notícias*, 09 de março de 1904, p. 02; e “Os novos feitiços de Sanim”, *Gazeta de Notícias*, Domingo, 29 de março de 1904, p. 04.

ou calabar, saídos de Salvador. Mas, aqui, acabariam todos sendo genericamente conhecidos como minas.

E se a língua iorubá os unia, a crença escolhida por cada um deles, por vezes, podia separá-los. Segundo João do Rio, os negros africanos dividiam-se, no Rio, em duas grandes crenças: “os *orixás* e os *alufás*”. Por *orixás*, designava aqueles que, em grande número, cultuavam os orixás africanos. Já os *alufás* tinham um rito diverso. Consultando o glossário de termos muçulmanos e africanos, anexado ao estudo de Reis, vemos que o *alufá* era um mestre malê, um clérigo, segundo a versão em iorubá para o termo sudanês-ocidental *alfa*. Significava ainda o mesmo que *mu'allim* (em árabe), *marabout* ou *alim* (REIS, 2003, p. 605). O jornalista usa a expressão indiscriminadamente, para designar tanto os líderes e mestres muçulmanos, como outros fiéis e seguidores de Alá. Em dois momentos, fala em *mussulmi*, que, segundo ele, viria do “árabe meslemonn” e designava “o homem consagrado aa Deus”.³¹ Ainda de acordo com Reis, *mussulmi* era o termo haussá que identificava os muçulmanos.

Além disso, o cronista da *Gazeta* afirma que os *alufás* não gostavam da “gente de santo”, a que chamavam de “*auadudó-chum*”. Os *orixás*, por sua vez, desprezavam “os bichos [*sic*] que não comem porco, tratando-os de *malés*”. Não sabemos ao certo se João do Rio queria, na verdade, dizer malês, já que, analisando em conjunto os textos do cronista, esta é a primeira e única vez em que faz referência ao termo. E malê era justamente a forma como eram chamados os africanos iorubás islamizados.³² De qualquer forma, mesmo com esses conflitos, tan-

to *orixás* como *alufás* achavam-se “relacionados pela língua, com costumes exteriores mais ou menos idênticos e vivendo da feitiçaria”.³³ São muitas as referências feitas pelo jornalista à presença desses dois grupos em diferentes cerimônias e festejos realizados pelos africanos e seus descendentes. Nas comemorações natalinas dos africanos, por exemplo, que começavam em 15 de dezembro e só terminavam em 13 de janeiro, com “a apoteose do Senhor do Bonfim”, os africanos, “divididos em *orixás* e *mulsumins*, juntavam-se nesses *candomblés* formidáveis”.³⁴ E não era apenas nesses momentos festivos que se encontravam.

Tantos os filhos de Alá quanto os filhos dos orixás viviam da “feitiçaria”. Desde pelo menos a década de 1830, os minas eram reconhecidos nas comunidades negras urbanas como feiticeiros, célebres e mágicos adivinhos (GOMES; SOARES 2001). No alvorecer do século XX, João do Rio diria que, enquanto os *orixás* faziam sacrifícios, afogavam os santos em sangue, davam-lhes comida, enfeites e azeite-de-dendê, os *alufás*, “apesar da proibição da crença, usam do *aligenum*, espíritos diabólicos chamados para o bem e o mal, num livro de sortes, marcado com tinta vermelha e alguns, os maiores, como *Alikali*, fazem até *idams* ou as grandes mágicas, em que a uma palavra cabalística a chuva deixa de cair e *obis* aparecem em pratos vazios”.³⁵ Nina Rodrigues também

31 João do Rio, “Negros ricos”. *Gazeta de Notícias*, 13 de maio de 1905, p. 3.

32 (REIS, 2003, p. 606). *Malê* vem do iorubá *imále* ou *imòle*.

33 João do Rio, “No mundo dos feitiços/Os feiticeiros”. *Gazeta de Notícias*, 9 de março de 1904, p. 2.

34 João do Rio, “O natal dos africanos”. *Kosmos*, dezembro/1904.

35 João do Rio, “No mundo dos feitiços/Os feiticeiros”. *Gazeta de Notícias*, 9 de março de 1904, p. 2. O padre Etienne Brazil, um “anti-islamita militante”, nas palavras de João Reis, em artigo publicado em 1909, apesar de apontar muitos “erros” nos registros de João do Rio sobre os muçulmanos, concorda com ele nesse ponto. Segundo Brazil, os *alufás* da Capital Federal, não obstante a terminante proibição do Alcorão, se

observou que, no final do século XIX, os negros baianos consideravam os malês “conhecedores de altos processos mágicos e feiticeiros” (RODRIGUES, 1935, p. 29).

Observamos assim que, apesar de algumas divergências quanto à crença escolhida, parte dos “mil negros” descritos por João do Rio, especialmente aqueles que ficaram conhecidos como minas, reconheciam-se como “parentes étnicos”. Além de falarem entre si uma mesma língua, o iorubá, reuniam-se em torno de práticas culturais e religiosas comuns, recriando muito do que, desde meados do oitocentos, outros minas vivenciavam na cidade. Além disso, não experimentavam um absoluto exclusivismo étnico. Suas casas, festas e cerimônias religiosas estavam “cheias de baianos e mulatos”. E, como vimos, contavam com forte companheirismo e solidariedade. Quando algum conterrâneo chegava à cidade, logo encontrava abrigo entre os seus. Se estava difícil conseguir uma vaga de carregador no porto, logo um patrício tratava de lhe arranjar “alguma colocação”, de preferência na “feiticeira”.

Assim, partimos do pressuposto que a identidade mina resulta da construção de uma identidade de nação (a nação mina) baseada numa procedência comum, a Costa da Mina, que então abarcava o litoral da costa ocidental africana que corresponde hoje à costa de Gana, Togo Benim e Nigéria, se prolongando para o interior algumas vezes até os limites do Sahel. No século XVIII eles procediam majoritariamente de áreas de povos de línguas gbe, enquanto no século XIX, a escravização se desloca, e os escravos que chegam ao Rio de Janeiro correspondem a territórios mais a leste, onde predominava o uso da língua iorubá. Ao lado deles, existiam escravos vindos de outras áreas, como os haussas (aos

entregavam à magia e ao fetichismo. Cf. BRAZIL, 1909, p. 79.

quais correspondiam um território e uma língua) e também dos calabares (nome de um porto por onde saíram escravos de diferentes etnias e línguas) e que constituíram um grupo minoritário, mas importante no Rio de Janeiro (BEZERRA, 2010).

É preciso então ter em mente que a composição da população africana residente na cidade do Rio de Janeiro ao longo dos séculos combinou variáveis diversas, tais como diferentes territórios, alvos do comércio de escravos na África, diferentes línguas faladas nos territórios atingidos, grupos étnicos que sofreram mudanças ao longo do tempo, incluindo misturas, migrações, etc. Essas estratégias de recomposição social são reconhecidas na África e a noção de etnicidade já supõe ela mesma esses rearranjos. A prática de intercassamentos (seja por língua, localidade, grupo étnico ou outros) é reconhecidamente um mecanismo privilegiado de conexão entre grupos e esta estratégia foi largamente utilizada na África e também no Rio de Janeiro.³⁶ Portanto, a questão que efetivamente diferencia os rearranjos étnicos na África e no Brasil dizem respeito, em primeiro lugar, às dimensões das populações envolvidas, e, em segundo, à impossibilidade de constituir, no Brasil, um território que desse estabilidade ao grupo e, por fim, à pressão do Estado no sentido de evitar a formação de grupos de descendência com identidade própria. Os filhos dos africanos nascidos no Brasil eram chamados “crioulos”. Tal designação impedia a reprodução da identidade “mina” nas gerações nascidas no Brasil, funcionando como um impedimento à constituição de um grupo que tivesse a estabilidade necessária para ao longo do tempo se reinventar como um grupo étnico.

36 Para uma análise das estratégias matrimoniais de africanos no Rio de Janeiro no século XVIII, ver: Soares, 2000. Para o oitocentos, ver: FARIAS, 2012; 2013.

Referências bibliográficas

- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. “Patriotas, festeiros e devotos... As comemorações da independência na Bahia (1888-1923)”. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. **Carnavais e outras f(r)estas. Ensaios de história social da cultura**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Cecult, 2002, p. 157-203.
- ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro de. **Memórias históricas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948. Vol 2, p. 239-241.
- BEZERRA, Nielson. **Mosaicos da escravidão: identidades africanas e conexões atlânticas no Recôncavo da Guanabara (1780-1840)**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal Fluminense - UFF, 2010.
- BRAZIL, Padre Etienne Ignace. “Os malês”. **Revista do IHGB**, tomo 74, vol. 124, parte 2 (1909).
- CARVALHO, Delgado de, **História da cidade do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Prefeitura e Secretaria de Cultura do Rio de Janeiro, 1994.
- CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, lar e botiquim**. O cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da *belle époque*. 2 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.
- CRUZ, Maria Cecília Vellasco, Tradições negras na formação de um sindicato: Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café, RJ, 1905-1930. **Afro-Ásia**, Salvador/CEAO, UFBA, 24 p. 243-290, 2000.
- ELTIS, David. “The diaspora of iorubá speakers, 1650-1865: dimensions and implications”. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt (orgs). **The iorubá diaspora in the Atlantic World**. Bloomington: Indiana University Press, 2004, p. 30-31.
- FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro. Como a antropologia estabelece seu objeto**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FARIA, Sheila de Castro. **Sinhas pretas, damas mercadoras: As pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João del Rei (1700-1850)**. Tese de professor titular defendida junto ao Departamento de História da UFF, Niterói, 2004.
- FARIAS, Juliana B. “Sob o governo das mulheres: casamento e divórcio entre africanos ocidentais no Rio de Janeiro do século XIX”. In: XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana B; GOMES, Flávio (orgs.) **Mulheres negras do Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2012.
- FARIAS, Juliana B.. “Assumano Mina Brasil: personagens e Áfricas ocultas, 1892-1927”. In: Farias, J. B.; Gomes, Flávio dos S. SOARES, Carlos E. L. **No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 265-291.
- FARIAS, Juliana B.; GOMES, Flávio S.; SOARES, Carlos E. L. **No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- FARIAS, Juliana Barreto. “João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da *belle époque* carioca”. **Revista de História (USP)**, vol. 162, p. 243-270, 2010.
- FARIAS, Juliana Barreto. **Mercados Minas: Africanos ocidentais na Praça do Mercado do Rio de Janeiro (1830-1890)**. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio/Casa Civil/Arquivo Geral da Cidade do Rio, 2015.
- FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio S. “Descobrimos mapas dos minas: trabalho urbano, alforrias e identidades, 1800-1915”. In: FARIAS, J. B., GOMES, Flávio S. e SOARES, Carlos Eugênio L. **No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 105 - 148.
- FARIAS, Juliana Barreto. “No governo das minas: vivências e disputas conjugais entre africanos ocidentais no Rio de Janeiro do século XIX”. **Revista de História Comparada (UFRJ)**, v. 7, p. 5-46, 2013.
- FLORENTINO, Manolo. Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro oitocentista: notas de pesquisa. **Topoi**, vol.3 n.5, July/Dec. P. 09 – 40, 2002.
- GOMES, Flávio dos Santos; SOARES, Carlos E. Líbano. “Com o Pé sobre um vulcão’: Africanos Minas, Identidades e a Repressão Antiafricana no Rio de Janeiro (1830-1840). **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 23, n. 2, p. 335 - 378, 2001.

HOLLOWAY, Thomas. **Polícia no Rio de Janeiro. Repressão e resistência numa cidade do século XIX**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998.

LAW, Robin. "The Heritage of Oduduwa: traditional history and political propaganda among the Iorubá". **The Journal of African History**, v. 14, n. 2, 1973.

LAW, Robin. **Slave Coast of West Africa, 1550-1750: the impact of the Atlantic slave trade on an African society**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

MANIGONIAN, Beatriz. "Do que o preto mina é capaz: etnia e resistência entre africanos livres". **Afro-Ásia**, nº 24, p. 71-95, 2000.

MANNING, Patrick, "The slave trade in the Bight of Benim, 1690-1890". In Henry A. Gemery and Jan S. Hogendorn (eds.) **The Uncommon Market: Essays in the Economic History of the Atlantic Slave Trade**. New York: Academic Press, p. 125-129, 1979.

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

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a Pequena África no Brasil**. 2 ed. Rio de Janeiro: Secretária de Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural, 1995.

PINTO, Bartolomeu Homem d'El Rey, "Livro de batismo dos pretos pertencentes à paróquia de Irajá". **Anais da Biblioteca Nacional**, n. 108 (1988), p. 129-173.

REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil. A história do levante dos malês em 1835**. São Paulo: Cia. das Letras, 2003 (edição revista e ampliada).

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Salvador: 1935.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 7 ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1988.

SILVA, Alberto da Costa e. **A manilha e o libambo: A África e a escravidão de 1500 a 1700**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Fundação Biblioteca Nacional, 2002.

SILVA, Alberto da Costa e. **Um rio chamado**

Atlântico: A África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

SILVA, Antônio de Moraes. **Grande dicionário da língua portuguesa**. 10 ed. Lisboa: Editorial Confluência, 1945, vol. IV, p. 212, 956.

SOARES, C. E. **A capoeira escrava e outras tradições rebeldes (1808-1850)**. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

SOARES, Mariza C. (org). **Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro**. Niterói: Eduff, 2007.

SOARES, Mariza de Carvalho, "A 'nação' que se tem e a 'terra' de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português século XVIII" **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 26, mai-ago, Vol. 02, p. 303-330, 2004.

SOARES, Mariza de Carvalho. "A conversão dos escravos africanos e a questão do gentilismo nas Constituições Primeiras da Bahia". In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **A Igreja no Brasil. Normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo, Unifesp. 2011, p. 303 - 321.

SOARES, Mariza de Carvalho. "Apreço e imitação no diálogo do gentio convertido". **Ipotesi. Revista de Estudos Literários**, Departamento de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora. v. 4 - n. 1, jan/jun, p. 111 - 123, 2000 (b).

SOARES, Mariza de Carvalho. "Indícios para o traçado das rotas terrestres de escravos na Baía do Benim, século XVIII". In: SOARES, Mariza de Carvalho (org.). **Rotas Atlânticas da Diáspora Africana: entre a Baía do Benim e o Rio de Janeiro**. Niterói: EdUFF, 2007, p. 65-99.

SOARES, Mariza de Carvalho. "Introdução". In: SOARES, Mariza C. (org). **Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro**. Niterói: Eduff, 2007.

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

Recebido em: 13/06/2017

Aprovado em: 02/09/2017

TRAVESSIAS A CAMINHO – TRÁFICO INTERPROVINCIAL DE ESCRAVOS, BAHIA E SÃO PAULO (1850-1880)

Maria de Fátima Novaes Pires*

Resumo

Este artigo trata de relações sociais entre escravizados e trabalhadores livres na cafeicultura paulista, na conjuntura do tráfico interprovincial de escravos. Aborda formas de aproximação entre esses segmentos, identificando pontos convergentes em suas vidas, essenciais para a criação de laços afetivos e familiares, quando a migração compulsória de escravizados das províncias do Norte para o Sul desorganizou modos de vida e forjou novas formas de resistência e acomodação. Apóia-se em informações colhidas em autos criminais, matérias e anúncios de jornais e escrituras públicas de compra e venda de escravos. Essas fontes jogam luz sobre a importância do tráfico interno na crise da escravidão brasileira, evidenciando o desgaste das políticas de domínio senhorial nos momentos finais dessa instituição. Foram realizadas pesquisas a acervos de arquivos dos estados da Bahia, do Rio de Janeiro e de São Paulo.

Palavras-chave: Tráfico interprovincial; escravos; trabalhadores livres.

Abstract

CROSSINGS ON THE WAY - INTERPROVINCIAL SLAVE TRAFFIC. BAHIA AND SÃO PAULO (1850-1880)

This article deals with social relations between slaves and free workers in São Paulo coffee plantations in the context of interprovincial slave traffic. It discusses ways of rapprochement between these segments by identifying converging points in their lives, that are essential for creating affective and family ties, when the compulsory migration of slaves from the northern provinces to the south provinces disorganized lifestyles and forged new forms of resistance and accommodation. It is based on information taken from criminal procedures, reports and newspapers advertisements, and public deeds of purchase and sale of slaves. These sources clarify the im-

* Professora Adjunta IV do Departamento de História da Universidade Federal da Bahia. Este artigo corresponde a pesquisas de pós-doutoramento, com apoio (bolsa de estudos) da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB). fatimapires90@hotmail.com

portance of internal trafficking in the Brazilian slavery crisis showing the wear of the master domain policies in the final moments of that institution. Research was conducted in the public archives of Bahia, Rio de Janeiro and Sao Paulo.

Keywords: Interprovincial slave traffic; slaves; free workers.

[...] apagar todos os efeitos de um régimen que, há três séculos, é uma escola de desmoralização e inércia, de servilismo e irresponsabilidade para a casta dos senhores, e que fez do Brasil o Paraguai da escravidão. (NABUCO, 1977, p. 59)

Tráfico interprovincial designa o comércio de escravos entre províncias brasileiras, ampliado com o fim do tráfico transatlântico, na segunda metade do século XIX. Estimativas apontam que esse comércio transportou um elevado número de cativos entre as províncias brasileiras, sobretudo das províncias do Norte para as províncias do Sul: “Segundo as estimativas de Robert Slenes, esse movimento de população despejou no sudeste, a partir de 1850, cerca de 200 mil escravos. O auge desse movimento de transferência interna de cativos ocorreu entre 1873 e 1881, quando 90 mil negros, numa média de 10 mil por ano, entraram na região, principalmente através dos portos do Rio de Janeiro e de Santos” (CHALHOUB, 1990, p. 43). Conrad (1975, p. 196-197) nos diz que este número parece ter sido maior se considerarmos os movimentos intrarregionais: “[...] Se Slenes estiver certo, mais de 400.000 escravos foram vítimas desse tráfico durante aquelas três décadas.”

Uma boa quantidade de estudos tem demonstrado que o tráfico intra e interprovincial fora responsável por processos migratórios intensos, volumosos e prolongados, quando igualmente se verificaram profundas transformações na sociedade brasileira.

¹ Dentre uma série de eventos que marcaram

a segunda metade do Oitocentos, alguns se destacam por recaírem diretamente no crescimento desse tráfico e mesmo por impulsionarem-no: a extinção do tráfico transatlântico; debates e mudanças legislativas, que incidiam diretamente sobre a escravidão; intensificação de lutas abolicionistas; condenações morais à escravidão, estampadas cotidianamente nos impressos de todo o Império, além do próprio recrudescimento da resistência escrava.

Estudos sobre o comércio interno de escravos avançaram em direções importantes. Sidney Chalhoub (1990) abre o seu livro **Visões da Liberdade** com um capítulo intitulado “Negócios da Escravidão”. Orientado por perspectivas da história social, acompanha reações de escravos transportados pelo tráfico, quando já se encontravam na Corte, na casa de comissões de José Moreira Veludo, sob a liderança de “um mulato baiano de nome Bonifácio” (CHALHOUB, 1990, p. 29). Dentre uma série de publicações e estudos mais recentes sobre o tema, destaco os trabalhos de Flávio Motta (2012), que realizou amplo levantamento em livros de escrituras públicas de compra, venda, doação e permuta dos municípios paulistas de Areias, Guaratinguetá, Piracicaba e Casa Branca, considerando variáveis de sexo e de idade de escravos negociados, estando também atento aos efeitos da legislação naquela conjuntura. Scheffer (2006) analisou o comércio de escravos em Deserto (SC), perscrutando demografias e os

(2002); Motta (2012); Neves (2000); Slenes (1976, 1986, 1997, 2005); Scheffer (2006).

¹ Chalhoub (1990); Conrad (1975); Graham

possíveis impactos do tráfico sobre a população escravizada daquela localidade. Neves (2000) desenvolveu um estudo pioneiro sobre o tráfico interprovincial na Bahia, identificando os principais negociantes de escravos no alto sertão e as rotas centrais do tráfico para a província de São Paulo. Sabe-se que a cabotagem fora o meio mais usual para as transferências compulsórias, não obstante as rotas terrestres também tenham sido buscadas, em geral como mecanismo para burlar a cobrança de impostos que incidiam sobre essas transações.

A despeito de contarmos com um número razoável de estudos sobre o comércio interno de escravos, revelador de um crescente interesse pelo tema, esse comércio requer sínteses capazes de revelar seus modos de ação e a sua operacionalidade, sobretudo se considerarmos que tais modos se articularam a um “conjunto de relações mercantis complexas”, e o comércio interno já se mostrava vigoroso, antes mesmo da extinção do tráfico transatlântico (CARVALHO, 1998, p. 150).

Ao contrário do tráfico transatlântico de escravizados, que conta com uma série de informações e catalogação de acervos, a exemplo do *Trans-Atlantic Slave Trade: a Database – TSTD*,² ainda conhecemos pontualmente a estruturação e organização do tráfico interprovincial, muito embora seja razoável supor o envolvimento de agentes comuns aos tráficos atlântico e interprovincial: “A movimentação de mão de obra escrava de um lugar para o outro seguia o fluxo normal do comércio negreiro intra e interprovincial, o qual também se articulava com o tráfico atlântico” (CARVALHO, 1998, p. 149).³

2 Ver banco de dados do tráfico transatlântico. Disponível em: <www.slavevoyages.org>. Acesso em: 16 maio 2016.

3 Devo informar que se encontra em fase de orga-

Neste artigo, a perspectiva de abordagem aproxima-se dos estudos de Sidney Chalhoub (1990) e Richard Graham (2002). Para além de dados quantitativos do comércio interno de escravos, ou mesmo de localidades de origem e de destino de escravizados, ou daqueles que os negociaram, busca-se aqui analisar formas de resistência à escravidão naquela conjuntura, apontando a importância das parcerias entre escravizados e trabalhadores livres na região de Campinas (SP). Pesquisas a um razoável número de autos criminais⁴ atestam a expressividade dessas parcerias, significativas na construção de experiências comuns,⁵ e que

nização um banco de dados com informações de escrituras públicas de compra e venda de escravos da cidade de Salvador e municípios do alto sertão da Bahia. Dentre as informações colhidas, constam: nomes de vendedores, compradores, procuradores e escravizados negociados no comércio interno. Além de negociantes (pessoa física), o banco de dados documenta a presença de grandes firmas da Bahia, Minas Gerais e São Paulo, envolvidas em diferentes negócios, inclusive no comércio interno de escravos. Esse banco de dados resulta de trabalho conjunto com meus orientandos de PIBIC: Valney Mascarenhas de Lima Filho e Bento Chastinet Silva.

4 Durante a minha participação no PROCAD-UNICAMP/UFBA/UFC (2012), pesquisei jornais oitocentistas e cerca de 50 processos criminais, entre os anos 1850-1880, no Arquivo Edgard Leuenroth (AEL/UNICAMP). Na continuidade de meus estudos de pós-doutoramento (2014-2015), foram pesquisados 129 processos criminais das cidades paulistas de Ribeirão Preto, Taubaté, Jaú, Rio Claro, São Carlos, Casa Branca, recentemente transcritos na íntegra. Também foram realizadas pesquisas a jornais oitocentistas do acervo da Biblioteca Nacional/RJ.

5 O conceito **experiência** é aqui tratado numa acepção thompsoniana: “Os homens e mulheres também retornam como sujeitos, dentro desse termo – não como sujeitos autônomos, ‘indivíduos livres’, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida ‘tratam’ essa experiência em sua consciência e sua cultura (as duas outras expressões excluídas pela prática teórica) das mais complexas maneiras (sim, ‘relativamente autônomas’) e em seguida (muitas

uniram de muitos modos esses segmentos.⁶

Em geral, a aproximação entre esses segmentos contribuiu para adaptações e reações aos novos ritmos de vida, trabalho e costumes nas longínquas fazendas cafeeiras do Sul. Consolidar apoios se tornou decisivo para uma sobrevivência menos oprimida naquelas regiões, estranhas a muitos deles. São esses aspectos que se observam na maior parte dos autos registrados na Delegacia de Campinas, “grande pólo de expansão [da economia cafeeira]” (LAPA, 1983, p. 28). De acordo com Slenes (1997, p. 249), a população escrava saltou, naquele município, de 4.800, em 1829, para 14.000, em 1872. Uma elevação relacionada, sobretudo, à transferência do tráfico interno de escravos, proveniente, sobretudo do Nordeste e do Rio Grande do Sul.

Nas províncias do Sul, especialmente no Oeste cafeeiro paulista, escravos conviveram com trabalhadores livres - dentre os quais, migrantes e imigrantes -, gente de procedência diversa que se deslocou para a região mais próspera do Brasil oitocentista. Enfrentaram juntos pesadas rotinas

vezes, mas nem sempre, através das estruturas de classe resultantes) agem, por sua vez, sobre sua situação determinada” (THOMPSON, 1981, p. 182).

6 Ver Thompson (1998). Adoto os referenciais de identidade cultural de Poutignat; Streiff-Fernart, (1998. p. 11-12): “Barth substituiu uma concepção estática de identidade étnica por uma concepção dinâmica. [...] essa identidade, como qualquer outra identidade coletiva (e assim também a identidade pessoal de cada um), é construída e transformada na interação de grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos, definindo os que os integram ou não. [...] escreve Barth, em tais processos 'os traços que levamos em conta não são a soma das diferenças 'objetivas' mas unicamente aqueles que os próprios atores consideram como significativos [...] os 'traços culturais diferenciadores [...] podem variar no decorrer do tempo e ao sabor das interações com outros grupos”.

de trabalho, mitigando as dificuldades da vida com uma aproximação essencial à sobrevivência. Mesmo se considerarmos que a maior parte dos escravos transportados pelo tráfico interprovincial era formada por crioulos (cativos nascidos no Brasil), contando assim com aprendizados da vida sob o cativo, devemos convir que as suas condições de sobrevivência foram agravadas nas novas províncias.

Antes de passarmos a uma análise das condições de trabalho e das reações escravas na região campineira, convém conhecermos algumas características populacionais e de relações de trabalho na conjuntura de maior intensidade do comércio de escravos. Como é conhecido, não foram somente as províncias do Norte que remeteram escravos para São Paulo:

[...] no extremo Sul o declínio da produção escravista de charque na segunda metade dos anos 1870 também estimulou o tráfico para o Centro-Sul, ou pelo menos para o oeste paulista. Em Campinas em 1877 e 1878-79, respectivamente 25% e 17% dos escravos transacionados eram do Rio Grande do Sul, proporções muito maiores do que em anos anteriores (SLENES, 1986, p. 133).

Além disso, estudos indicam que o adensamento populacional experimentado nas províncias do Sul não resultou exclusivamente do mercado interno de escravos, apesar da sua expressividade. Aquela foi uma conjuntura marcada por migrações e imigrações, sendo as primeiras demonstradas estatisticamente nos estudos de Douglas Graham e S. Buarque de Hollanda Filho (1984, p. 17-18). Rígorosas secas e crises nas lavouras açucareira e algodoeira do Nordeste foram responsáveis pelo registro de altíssimos índices de migração para outras províncias, conforme se observa nas tabelas organizadas pelos referidos autores:

Tabela 1 - Índices nacionais de migração expressos em percentagem da população nos anos iniciais do período censitário: 1872-1920 - Brasil

Período Intercensitário	Índice de Migração Líquida
1872-1890	4,67
1890-1900	2,97
1900-1920	3,79

Fonte: Graham e Hollanda Filho (1984, p. 17). A tabela original compreende o período censitário de 1872 a 1970.

Tabela 2 - Índices regionais de migração no Brasil expressos em percentagem da população nos anos iniciais do período censitário: 1872-1920.

Região	Período Intercensitário		
	1872-1890	1890-1900	1900-1920
Norte	1,16	24,38	16,66
Nordeste	-10,99	-1,42	-1,68
Leste	2,09	-0,64	-4,81
Sul	15,49	-0,97	5,24
Centro-Oeste	3,46	2,64	11,88

Fonte: Graham e Hollanda Filho (1984, p. 18). A tabela original compreende o período censitário de 1872 a 1970.

Na tabela 1, acompanhamos a intensidade da migração brasileira no momento mais intenso do tráfico interprovincial de escravos. Já a tabela 2 aponta um fluxo maior de regiões do “Norte” em direção às provinciais do Sul, naquela mesma ocasião. A migração interna passou a declinar no período de 1890-1900, quando o fluxo da migração internacional Europa-Brasil alcançou os níveis mais altos já registrados na história brasileira.

A migração interna envolveu, além do deslocamento de cativos, gente remediada de toda parte, mas, sobretudo, das províncias do Norte. Uma edição do jornal fluminense *A Civilização*, datada de 20 de setembro de 1851, traz matéria intitulada *O Sul e o Norte*, replicando informações vindas das províncias do Norte: “A seca periodicamen-

te despovôa e devasta o Ceará. Não há planos para prevenir seus efeitos? E o que faz o governo?”⁷

Moura (1998), em pesquisa a jornais e documentação judiciária campineira, analisou experiências de homens livres e pobres, assinalando que aquela região atraiu gente de diversas províncias brasileiras, gente também chamada de “nacionais”. Identificou migrantes procurando por fazendas específicas, onde se reuniam parentes já estabelecidos. Gente que buscava se cercar de defesas em meio à insegurança gerada no novo horizonte incerto e aberto pela frente. Dentre os migrantes localizados em sua

7 FBN. *A Civilização*. Jornal da Vila de Itaboraahy (município do Rio de Janeiro). Anno II. 20/09/1851, n. 81. f. 4. Ref: 416, 2, 4. B- 224430 e 16.637.5.

pesquisa, Moura destaca o grande número de cearenses, atraídos para o Oeste Paulista, a partir de 1878: “Um fazendeiro de Rio Claro [...] fez notar que sua província natal, o Ceará... tem enviado homens para todos os pontos do Império e em sua casa acham-se 55 cearenses, que trabalham” (MOURA, 1998, p. 168). Sobre as contratações para o trabalho, a autora informa sobre os trâmites que envolviam esses deslocamentos:

Ainda no Ceará, toda uma rede de laços vicinais e parentesco viabilizava o intento da migração. Homens e mulheres, que se decidiam pela viagem, intermediavam a vinda de outras famílias ou de indivíduos sozinhos, que desejavam também vir para São Paulo, através da descrição das possibilidades de trabalhar e viver na cidade. Através de carta endereçada a um agente, encarregado de atender encomendas de trabalhadores, feitas por fazendeiros, pediam o arranjo de serviço e agasalho para seus parentes, vizinhos e conhecidos (MOURA, 1998, p. 170).

Naquele contexto, o trabalho escravo conviveu com formas contratuais de trabalho (camaradas e agregados), em serviços distintos e com menor mobilidade espacial. Havia ainda o agravante da condição jurídica para os cativos, uma instância efetivamente restritiva. Em geral, o serviço mais duro lhes recaía nos ombros:

Cabe notar que o trabalho nas plantações de café não era, por natureza, tão exaustivo quanto o da maioria das outras grandes lavouras. A tarefa mais cansativa era a incessante limpeza do solo, feita com enxadas. Esse era um trabalho para eitos de escravos, supervisionados pelos feitores, que às vezes também o eram, e mantinham a disciplina principalmente através de insultos e ameaças, com o chicote como último recurso (DEAN, 1977, p. 75).

No entanto, devemos considerar que muitos escravos, procedentes das províncias

do Norte, sobretudo dos sertões, não estavam acostumados aos ritmos de trabalho das grandes lavouras e, tampouco, a temperaturas tão baixas. Cativos dos sertões da Bahia, a exemplo, viviam em propriedades menores e com culturas bem menos exigentes. Assim, a adaptação para os que chegavam de fora se tornara muito mais difícil. Nem mesmo para escravos nascidos nas províncias do Sul as condições de trabalho se afiguravam mais amenas. Estes últimos, porém, conheciam a região e pessoas com quem, eventualmente, podiam contar:

[...] respondeu que **fugio do seo senhor** porque não acomodara-se com elle e que **estava assentado nos mattos próximo de esta cidade**. Perguntado porque matou hoje o preto Domingos, respondeu que **tendo tratado com elle para dar-lhe comida**, hoje fui comer e não achando prompta encommodou-se e como o preto Domingos lhe **dissesse que vinha dar parte delle** e lhe dissesse mais umas cousas atôas, elle, respondente como se fosse cousa do diabo logo o estourou. Perguntado para onde foi depois do tiro, respondeu que **metteo-se no mato** e deitou-se a dormir e que sentio o sacudirem, acordou-se e não sendo ninguém pos a caminhar pela estrada. Perguntado porque é que atirou em Manoel José dos Santos, respondeu que ia com destino para o Brás a **se esconder nos mattos de que é conhecido**, quando encontrou-se com o offendido Manoel José dos Santos, que o chamou para que parasse, e já estando **desconfiado de que o queria prender**, disse que não se aproximasse, mas como o offendido avansasse para o pegar, elle respondente deo o tiro para **matar a fim de se escapar**.⁸

8 AESP. Ordem 3973. Processos 1343 a 1360. Maço 087. Autuação 1871. Micro-filme. Neste artigo, optou-se pela manutenção do modo ortográfico com que as palavras foram escritas. Essa fidelidade se justifica pelo entendimento de que o estilo narrativo é mais um componente importante para uma investigação mais sistemática da fonte, devendo ser passada em revista pelo historiador.

Nessa passagem dos autos, tudo leva a crer que o desentendimento entre o “preto Apolinário, solteiro, natural de Campinas”, escravo de Francisco Nogueira, de Santo Antônio da Cachoeira (atual Piracaia), na Serra da Mantiqueira (Bragança Paulista), e o “preto Domingos forro” fora provocado pelo descumprimento de um acordo – “tendo tratado com elle para dar-lhe comida” -, situação agravada pela ameaça de delação. No interrogatório, realizado em 01 de fevereiro de 1871, Apolinário alegou que havia sido vendido para um senhor a quem não “acommodara-se”.

Esses autos revelam acordos desfeitos entre pessoas que mantinham relações muito próximas, tal como nos sugere a fonte. Para escravos vindos de outras províncias, os planos e as tentativas de fuga os acompanhavam desde as tenebrosas viagens, onde se viam apartados de suas famílias e amigos, sem efetivo vislumbre dos novos destinos...

Ao chegarem às “matas do café”, escravos eram submetidos à vigilância de feitores e administradores, uma condição pouco comum em áreas do interior da Bahia, de onde muitos foram transferidos. Diversificados indícios, presentes nos autos, revelam situações que envolveram feitores e escravos, inclusive as suas aproximações. Em Campinas, José Porto, ao depor sobre furto de café na fazenda onde “vivia de feitoriar”, “disse finalmente que alguns dias antes o mesmo réo também indo convidar a **Cândido**, escravo de José de C. Salles, da fazenda **que ele depoente administra**, para furtar café, ao que **o mesmo escravo recuzou-se, comunicando esta ocorrência a elle depoente**”.⁹ A delação do furto do café por Cândido ao feitor José Porto demonstra que essas relações se tornaram demasiadamente

ambíguas em determinadas circunstâncias.

Também em Campinas, escravos e feitores partilhavam roças próprias e comuns: “a roça onde se achava não fica do lado dos cafezais e da estrada onde se deo o delicto, que fica longe além do gramado e da caza da fazenda e para o lado do [...] **onde é a roça dos pretos**.”¹⁰ Noutra passagem desse interrogatório, um feitor de nome Faustino informou “ser Africano, ter cincoenta annos mais ou menos, ser escravo de Dona Thereza Miguilina do Amaral Pompeu e ser cazado”; suspeito de crime passional naqueles autos, acrescentou:

Respondeo que de manhã logo que os escravos da fazenda forão desocupados da obrigação de varrer terreiro e debulhar milho para então tratarem de si [...] elle respondente **tambem seguio** para roça não tendo hido para outra parte e que na roça se conservou por todo o dia **até que nas proximidades do sol entrar que todos são obrigados a revista** elle largou de seos afazeres da roça e recolheu-se para casa.¹¹

Condições de vida e de trabalho emergem de rotinas ordinárias envolvendo cativos e trabalhadores livres nas lidas das roças, inclusive, por vezes, em roças próprias, partilhadas com feitores, aparentemente de igual condição étnica e com um convívio muito próximo. A documentação criminal também permite desvendar vários meios, planejados ou improvisados, de escapar às vendas compulsórias, assim como reações coletivas, que se mostravam, em geral, mais eficientes ante abusos senhoriais.

No âmbito dessas reações, as fugas foram comumente registradas nos autos da região campineira, na segunda metade do Oitocentos. Mesmo revelando-se uma alternativa

⁹ AESP. AEL. CO4076. DOC 003. f. 4. Campinas/ SP. Delegacia de polícia. Ano 1870, grifos nossos.

¹⁰ AESP. AEL. CO4114 DOC 056. f. 38. Campinas/ SP. Delegacia de polícia. Ano 1878, grifos nossos.

¹¹ AESP. AEL. CO4114 DOC 056. f. 38. Campinas/ SP. Delegacia de polícia. Ano 1878, grifos nossos.

arriscada para escravizados, foram recorrentes em diversas situações, especialmente diante de ameaças de suas vendas e/ou de familiares, tanto para dentro como para fora de suas províncias de origem.¹² Anúncios, como o que se verá a seguir, multiplicaram-se em jornais brasileiros. Em agosto de 1869, o “[...] escravo Antonio, preto, estatura regular, 25 annos mais ou menos, bem feito de corpo, ladino, oficial e ferreiro, bons dentes, olhar pacífico, rosto redondo, bigodes a *ca-vagnac*, natural **das províncias do Norte** [...]”, fugira da fazenda campineira de D. Petronilha Egydio do Amaral Lapa, que estabeleceu a gratificação de duzentos mil réis por sua captura.¹³ A exemplo de tantos outros, Antônio fora um escravo transferido do Norte, possivelmente no auge do comércio interno de escravos, como sugere o registro do ano de sua fuga.

Outros indícios da resistência escrava por meio da fuga foram registrados nos autos envolvendo Manoel, escravo, “filho de Luiza, pai ignorado, casado, de trinta e seis anos, natural do Ceará”:

No dia 5 do corrente mez de Dezembro [1872], às 6 horas da manhã mais ou menos, na fazenda funil, pertencente à herança do finado João Ferreira da Silva Gordo, neste Termo, estando o filho do mesmo fallecido João da Silva Ferreira, **administrador da referida fazenda**, enfardando algo-dão, ajudado pelo escravo da dita herança de nome Manoel mulato, e tendo o mesmo administrador dado uma relhada no mencionado escravo Manoel, por causa de serviço mal feito, este enfurecendo-se fez com uma faca que consigo trazia, em o dito seo senhor moço os ferimentos constantes do auto de corpo de delicto e inquérito, que se offerece, do qual resultou a morte imediata do offendido, evadindo-se o denunciado.

12 Dentre eles, ver: Freyre (1963) e Graham (2002).

13 AEL. Gazeta de Campinas. Campinas-SP. Anno 1, n. 1. 31.10.1869. Microfilme PR – SOR 313 (1). OUT/1869-DEZ/1892, grifos nossos.

Testemunha: [...] que tendo o assassino evadido-se na ocasião em que praticou o delicto, agora sabe-se com certeza **que elle se dirigiu para a Província de Cuyabá ou Goiás; tendo-se agregado a uma tropa que para ali se dirigia.**¹⁴

Depois de capturado, Manoel foi incurso na lei de 1835, em 17 de janeiro de 1873. Essa pena foi comutada para o Artigo 193 do Código Criminal do Império, “à doze annos de prisão com trabalho”, em 25 de março de 1873.

Assim como Manoel, outros escravos buscaram as tropas como meio para escapar de modo mais seguro, haja vista os riscos dos caminhos e a perseguição de capitães do mato. Agregar-se a tropas implicava acordos prévios com gente que as conduzisse, em geral, trabalhadores livres, o que se revela uma alternativa bastante perspicaz. Eis aí uma possibilidade para o bem sucedido retorno de Vicente ao sertão da Bahia, como logo veremos.

Havia ainda aqueles que apostaram nas parcerias para as arriscadas fugas:

João de trinta an nos mais ou menos, solteiro, natural do Maranhão, trabalhador de roça, residente na fazenda de seu senhor Eugenio Sales [...] Perguntado como é que morando seo senhor no Jundiahy ele informante fora passar adiante do vira-copos, na estrada que vae para Itú? Respondeo que fugindo do eito do seo senhor conjuntamente com seus parceiros Daniel e Antonio, hiam pela estrada perguntando o caminho de Itú [...]. Foram perseguidos e receberam duras e muitas bordoadas.¹⁵

Os escravos João, Daniel e Antônio eram procedentes, respectivamente, das províncias do Maranhão, Paraíba e Ceará. Parcerias para fugas demonstram resistências

14 AESP. AEL/Unicamp. CO 4079, DOC 0006, 1873, f. 23 e 46, grifos nossos.

15 AESP. Acervo do AEL/Unicamp. Delegacia de Campinas. CO 4076, DOC 0002, 1871, f. 23 e 46.

mais coletivas, e possivelmente, assim conduzidas, ampliassem as chances de êxito. Reações dessa natureza contribuíram para reforçar ainda mais a vigilância e o controle sobre escravos naquelas fazendas.

Ao lado de reações individuais ou coletivas, bem-sucedidas ou malsucedidas, e que apontam para arranjos envolvendo diversos segmentos sociais, é notório o número de casos que revelam meios extremos para escapar às fazendas de café:

Respondeo que na quarta feira, quatro do corrente tendo seo senhor feito viagem para o Rio, deixou ordem que fosse para sua fazenda e que mais tarde desapareceu a mesma Leopoldina da caza e procurando elle respondente e todas as pessoas da caza a mesma escrava forão [...] todos os esforços empregados, que hontem as quatro horas da tarde mais ou menos, elle respondente indo tirar agua do pôsso notou que o balde enroscara em um corpo dentro do pôsso a ponto de impedir completamente a [...] do balde; que examinando o pôssô vio então que o corpo de uma criatura que alli estava reconhecendo nesse momento ser o cadaver de Leopoldina. Disse mais que não sabe o motivo que levou a mesma Leopoldina a praticar aquelle acto pois que como sempre andava allegre, mas que **atribue a ordem que seo senhor dera de a mandar ir para o sitio, visto que desde que foi comprada morou sempre na cidade [...].** 08 de setembro de 1878.¹⁶

Especialmente nos anos 1870, auge do comércio interno de escravos (inter e intra-provincial), observa-se uma elevação no número de autos dessa natureza. O que provocaria tamanha repulsa às fazendas campineiras? Slenes (1997, p. 236), ao analisar o trabalho escravo naquela região, esclarece: “[...] emerge o retrato de uma

classe senhorial prepotente e frequentemente arbitrária, mas sobretudo ardilosa: uma classe que brande a força e o favor para prender o cativo na armadilha de seus próprios anseios”. E, na esteira de senhores prepotentes e ardilosos, estavam feitores e administradores de fazendas, não menos arbitrários e violentos, como se vê em profusão em autos criminais. Warren Dean (1977, p. 36) afirma que o “sistema social das grandes lavouras era de extrema violência”. Situação que Campinas parece confirmar. Reduto escravista do Centro-Oeste paulista, “a imprensa carioca estaria chamando Campinas de ‘Bastilha Negra’, referência à prisão francesa cuja revolta deflagrou a Revolução Francesa em 1789, pois considerava aquela cidade paulista a mais cruel do país no que diz respeito ao tratamento dos escravos e aos violentos castigos a eles impingidos” (CARMO, 2011, p. 124).

Dentre episódios emblemáticos de reações ao tráfico interprovincial, destaco a corajosa trajetória de Vicente, escravo natural de Caetité (BA), vendido para Casa Branca, freguesia do município de Campinas, nos anos 1870. Inconformado com a vida nas fazendas de café campinenses, Vicente fugiu e retornou para o sertão “onde nascera”, aqui lombando-se em Bonito, atual Igaporã (BA), cidade próxima a Caetité (PIRES, 2009, 61-70). Um percurso considerável, que talvez tenha sido orientado e apoiado por gente de tropas, tal como vimos em autos já documentados neste artigo.

Os episódios registrados nas passagens dos autos criminais, até aqui apresentados, têm algo em comum: referem-se ao período áureo do tráfico interprovincial de escravos, e direta e indiretamente a ele remetem. São registros cuja vivacidade revela a necessária investigação mais sistemática sobre o tema.

16 Arquivo do Estado de São Paulo (AESP). Acervo do Arquivo Edgard Leuenroth (AEL). CO4114. DOC 053. Delegacia de Campinas. Auto de Corpo Delito. Réu: N/C. 1878. f. 9-11, grifos nossos.

Escravos, migrantes e imigrantes – lado a lado na “onda verde”

Para além do crime, autos criminais sugerem alianças entre segmentos comuns, e evidenciam rotinas de trabalho no interior das fazendas. Em geral, referências à procedência ou à origem de testemunhas, autores ou réus são bastante genéricas: “baianos”, “pernambucanos”, “cearenses”... Ou seja, dificilmente vemos especificadas as localidades de origem (Zona da Mata, Agreste, Sertão, Recôncavo etc.). Imprecisões muito semelhantes às do tráfico atlântico, com suas amplas classificações para etnias de escravizados de diferentes partes do continente africano. Apesar de improvável, no entanto, não é impossível localizar registros mais específicos. Tal como ocorreu com os autos movidos contra Vicente, escravo do sertão de Caetité, vendido para Casa Branca, uma documentação localizada no Arquivo Público da Bahia (APEB), novos autos criminais, dessa vez de São Carlos (SP), trazem registro de depoimento do feitor Faustino Ferreira de Camargo, “de cinquenta annos mais ou menos de idade, Feitor da Fazenda de David Ferreira de Camargo, casado, morador neste municipio de São Carlos do Pinhal, **Natural do Caitete**, Provincia da **Bahia**”.¹⁷ Além das possíveis alianças, que esses autos sugerem, a presença de um feitor caetiteense na documentação de São Carlos do Pinhal confirma os trânsitos entre os sertões da Bahia e a província paulista na segunda metade do século XIX.

Estatísticas da região campineira apontam não somente a progressiva elevação do número de escravos, mas também o ingresso de trabalhadores imigrantes na região:

¹⁷ Arquivo Público e Histórico de São Carlos. Cartório do 1.º Ofício. Cx. 298. 21/12/1886. Sumário Crime e Apelação Crime. Autor: A Justiça. Réu: Felisbino Garcia de Jesus, grifos nossos.

Entre 1779 e 1829, a população escrava do município [de Campinas] cresceu de 156 para quase 4800. Em 1872, já com o café como a força motriz da economia, ela atingira 14 mil. A maior parte do aumento desde 1829 se deu antes do final do tráfico africano. Entretanto, o comércio interno de escravos, já bastante ativo nas décadas de 1850 e 1860, recrudescceu nos anos 1870, despejando vários milhares de cativos no Oeste paulista, vindos sobretudo do Nordeste e do Rio Grande do Sul. Foi só a partir de 1881, com a **alta tributação sobre o tráfico interno** para o Sudeste e a crise da escravidão, que os fazendeiros **voltaram-se seriamente para trabalhadores imigrantes**. Sua mudança de atitude coincidiu com uma queda nos preços agrícolas da Itália, que expeliu de lá um grande número de trabalhadores do campo (SLENES, 1997, p. 249, grifos nossos).

Dean (1977, p. 13) enfatiza a diversidade que revestira as relações de trabalho na lavoura cafeeira, situação que servira para adensar as relações sociais naquela região, anteriormente ocupada com a lavoura canavieira. Para o historiador estadunidense, aquela região “que se abre em leque desde Campinas para o Noroeste, alcançando Rio Claro e estendendo-se até Bauru e Ribeirão Preto, foi, a partir de 1850, aproximadamente, a de mais rápido crescimento econômico e populacional”. Também assinala a constante presença de agregados e camaradas nas áreas cafeeiras, ressaltando que tais segmentos estavam bem distantes do trabalho mais regular (DEAN, 1977, p. 35). Refere-se, sobretudo, aos camaradas, que viviam em condições mais precárias e inconstantes, constituindo o grosso da população flutuante. A unir ambos os grupos estava a tarefa comum de “Limpar mato, construir estradas ou guiar carroças”. Acresce-se a isso outro aspecto: “[...] Os fazendeiros não podiam exigir mais deles, não apenas porque eles podiam facilmente abandonar a lavoura,

mas porque tinham necessidade de conservar-lhes a lealdade” (DEAN, 1977, p. 35).

A exploração de trabalhadores (escravizados e/ou livres) fora uma marca nas fazendas de café, sendo bastante pesados os serviços realizados por camaradas, “um elemento inconstante no seio da população”. Apesar de administradores e senhores taxá-los de preguiçosos e imprevidentes, precisavam deles, por serem “corajosos, resistentes e resignados a permanecer sem terras” (DEAN, 1977, p. 36).

Moura (1998, p. 173-174) analisa uma documentação expedida por agenciador de trabalhadores, datada de 1878, com registro da entrada de “cento e tantos” retirantes cearenses “a fim de seguirem para o município de Rio Claro (SP), onde declaram ter *agasalhos*”, e a recusa de cinco dentre eles que, ao chegarem à estação da Luz, pediram passagens para Guaratinguetá (SP). Para a autora, esses retirantes não estavam alheios às condições de trabalho e de vida nas fazendas de Rio Claro, e a recusa devia-se aos comentários chegados por meio de cartas e conversas de parentes e amigos.

Curiosa a identificação de Rio Claro como um dos lugares mais temidos por sua má reputação. Rio Claro foi justamente o lugar de destino de muitos escravos dos sertões da Bahia e de outras partes do Norte. O historiador Erivaldo Neves (2000, p. 117), ao tratar das ações de traficantes no alto sertão da Bahia, evidencia a preferência por mão de obra de jovens escravos na região de Rio Claro: “Fenômeno também demonstrado nas escrituras de compra e venda de Rio Claro, mercado de meninos e jovens caetienses, onde 29% dos escravos naturais da província de São Paulo, em 1872 [‘quando se intensificou o tráfico sertanejo’], provinham da Bahia”. Escravos que não tiveram a mesma chance que muitos migrantes cearenses.

Warren Dean (1977, p. 69), ao tratar da grande lavoura de Rio Claro, no “Oeste histórico” paulista, entre os anos 1820 e 1920, afirmava que “as vendas de escravos registradas em Rio Claro a partir de 1872 consistiam na maior parte [...] de meninos de 10 a 15 anos. Raramente eles eram acompanhados dos pais, sendo declarados - quase sempre, é provável, falsamente - de mãe desconhecida ou morta”.

Ao tratar das duas regiões cafeeiras mais proeminentes no Oitocentos, o Vale do Paraíba e o Oeste Paulista, Lima (1986) assinala enfaticamente a tônica da violência empregada contra os primeiros colonos e as medidas adotadas pelos governos europeus para obstar a emigração. Dentre as diversas notas de parlamentos estrangeiros, uma delas expedida pelo governo belga expõe explicitamente a situação: “a triste experiência que os nossos compatriotas têm tido do clima do Brasil e da escravidão **disfarçada...** deterá o movimento de emigração belga para aquelas paragens” (LIMA, 1986, p. 69).

Além da violência, amargavam-se com as baixas temperaturas naquelas fazendas, situação que tantas vezes concorreu para agravar o sofrimento daqueles trabalhadores, como se verifica na documentação judicial campineira:

Ontem deu-se o facto que José Pires se enfureceu dando elle parte de madrugada **que estava com frio**, eu diçe a elle que estava fazendo frio mesmo que isso **não é caso de ficar que fosse trabalhar** elle fes serao com os outros de panhar café [...] e quando a gente foi para a roça elle ficou mais atrás [...] então é que elle se enfureceu em fim como não tendo elle me aparecido athe despois de almoço então mando o Marcellino a precura delle e vai encontra-lo depindurado no Sipo no Mato quando se achou elle ja era tarde não teve tempo de mandar [...] em fim são das quellas coizas que tem de acontecer

e por isso não deve se comodar muito [...]”.¹⁸

Maus tratos aliados a duras condições de vida e de trabalho foram mais incisivos para escravos, mas não exclusivos a eles. A violência e a exploração atingiram outros segmentos sociais, gerando solidariedades de classe contrárias ao domínio senhorial, em planos horizontais e verticais. Novos arranjos aproximaram lentamente escravos da diversificada população das províncias do Sul. Essa aproximação, todavia, exigiu uma especial capacidade de entendimento de regras do jogo no plano das relações sociais ali estabelecidas:

[...] Estas modificações na composição da comunidade de escravos alteraram em diversos aspectos a relação deles com seus senhores. O historiador Robert Slenes, em artigo sobre o assunto, mostra que os senhores de escravos, utilizando a força, por um lado, e o favor, por outro, promoviam diferenças de posição entre os cativos: privilégios e promessas de liberdade ajudavam a torná-los mais submissos e, assim, menos perigosos (SLENES, 1997). Este fator influenciava também nas relações entre os próprios cativos e na formação de suas identidades (COSTA et al., 2008, p. 29).

Travessias impulsionadas por eventos como o tráfico, migrações e imigrações colocaram aqueles sujeitos diante do desafio da organização de novos arranjos de sobrevivência, nada fáceis para aqueles que não eram conhecidos localmente: “Os escravos que não vinham do Sudeste [...] eram promovidos com menos frequência e com mais demora, justamente porque suas qualidades e temperamentos eram menos conhecidos pelo senhor” (SLENES, 1997, p. 273). Além disso, as oportunidades de conquista da alforria se restringiram diante da elevação de preços dos cativos naquela sociedade,

18 AESP. AEL/Unicamp. Delegacia de Campinas. Auto de corpo de delicto. CO4114. DOC 043. 1875. f. 4, grifos nossos.

marcada por uma mentalidade escravocrata muito arraigada, aspecto que conferiu (e ainda confere) forte tônica às relações sociais e de trabalho no Brasil.

Apesar das distinções entre cativos e livres pobres, a começar pela condição jurídica dos primeiros, os autos e outras fontes informam que não havia mundos distintos a separá-los, fato que sugere uma análise mais imbricada das relações sociais no decurso da escravidão, e que, em termos historiográficos, permite escapar ao binômio “senhor e escravo”. Outro aspecto, que aparece relacionado ao primeiro, é a necessidade de estudos mais dedicados às possíveis identidades novas que se formaram (em termos thompsonianos) com a aproximação entre esses sujeitos, seja nas árduas jornadas de trabalho, seja nos encontros em tabernas e vendinhas, onde possivelmente tratavam entre si do comportamento de senhores, administradores e feitores, e de onde, por certo, emergiram planos de reação.

Esses laços se constituíram e se estreitaram ao longo da escravidão e depois dela, como podemos acompanhar na nossa historiografia.¹⁹ Wissenbach (1998, p. 58) alerta para “o processo de mestiçagem” como resultado que “vinha mais do convívio social de homens livres pobres que das relações entre casa-grande e senzala”. Além desse convívio, a presença de imigrantes estrangeiros aproximava esses sujeitos em experiências comuns. Italianos, alemães, portugueses, que atendiam pelos sobrenomes de Bretternitz, Graner, Deande, Holler, Reinert, Bestintz, Almeida... Também conviveram lado a lado com escravos na região campineira.²⁰ Uma proximidade nem sempre harmoniosa:

19 Ver: Wissenbach (1998); Albuquerque (2009) e Fraga Filho (2006).

20 AEL/Unicamp. Nomes colhidos na documentação judiciária. Sobre a participação estrangeira na região, ver Lima (1986).

Respondeo chamar-se Fellippe ter trinta e oito annos, solteiro e natural desta cidade, ser escravo de Joaquim Rivas de Avila, não sabe ler nem escrever. Perguntado se sabia se foi com effeito o Italiano Bertolucci Gregorio que tentara matal-o com um tiro de revólver que errando a pontaria foi dar nas folhas da janella do sobrado [onde] elle offendido **trabalha de carpinteiro**, a que horas no dia esse facto e as circunstancias da ação passarão?

Respondeo que sabe ser o proprio Italiano Bertolucci Gregorio quem tentou matal-o nesse dia com um tiro de revólver e que não atribue outro facto mais do que a má indole de ser desse individuo que segundo as informação que teve elle offendido teve mais de cinco mortes praticadas e que quanto ao mais é o que conta do corpo de delicto que prezençou e que deo informação aos peritos.²¹

Além da lide agrícola, escravos como Felipe também se ocupavam em ofícios especializados. A nossa historiografia tem demonstrado como a prestação de serviços e os ofícios especializados uniram e expuseram esses segmentos a ritmos de vida e de trabalho mais próximos. Essas experiências comuns têm, em geral, uma função integradora, possibilitando a formação de importantes laços de solidariedade. Não nasceram de uma hora para outra os costumes de formação de adjutórios e mutirões em bairros rurais, como tão bem analisou Antônio Cândido (1997), em seu clássico *Os parceiros do Rio Bonito*, fruto de suas pesquisas nas décadas de 1940 e 1950, abrangendo municípios paulistas. O quadro da mão de obra das lavouras cafeeiras foi, sem sombra de dúvidas, vasto e diversificado.

Sobre as relações entre proprietários e colonos, R. Slenes (1997, p. 236) analisa que a prepotência senhorial e o “seu afã de

transformar trabalhadores em dependentes [acarretou] certas semelhanças com aquele [contraponto] entre senhores e escravos, ainda que [expressasse] as novas relações de trabalho”.

Se considerarmos as ações de governos estrangeiros para denunciar maus tratos de seus patrícios e mesmo de obstar emigrações; se levarmos em conta a relativa autonomia e mobilidade de camaradas e agregados; e, ainda, se atentarmos para as escolhas facultadas a migrantes, fica mais fácil deduzir o peso e a importância do trabalho compulsório naquela região. Tal situação agravava formas de coação e coerção, ampliando as tormentas na vida de escravos. Mas é preciso considerar que tal situação gerava, em contrapartida, uma resistência escrava, ampliada nos últimos anos da escravidão.

A distância de amigos e parentes levou escravos para variadas formas de enfrentamento, situação assinalada por Graham (2002, p. 153):

Relativamente jovens, desentranhados da vida social de uma comunidade, violentamente impedidos de manter contatos com a família e amigos — o que poderia ter exercido uma influência moderadora no comportamento —, os homens assim transportados provavelmente estavam irados, ressentidos, ansiosos, menos constrangidos por expectativas sociais e certamente prontos a explodir. Homens sozinhos sempre tiveram menos a perder por sua resistência ativa. Muitos observadores notaram que os escravos recém transferidos eram mais rebeldes que os outros, sendo uma fonte, como disse o abolicionista Joaquim Nabuco, de “desordem e perturbação” na província de São Paulo, ameaçando seu desenvolvimento, que tinha sido tão promissor, disse ele, quando ela tinha confiado predominantemente no trabalho livre.

Naquela conjuntura marcada, de parte a parte, por desconfianças quanto à es-

21 AESP. AEL/Unicamp. Delegacia de Campinas. Auto de corpo de delicto. CO 4033 DOC 051. 15 de julho de 1878, f. 13.

tabilidade da escravidão, ampliaram-se enfrentamentos individuais e coletivos; expandiram-se ações de abolicionistas; formaram-se quilombos (inclusive urbanos)... eventos e circunstâncias que ampliaram a repressão sobre cativos, mas também promoveram acordos no plano cotidiano e na esfera legal.²²

Para escravos, comercializados pelo tráfico, aproximar-se de gente conhecida na região podia servir a uma melhor adaptação às condições do lugar. Espaços como a casa de Leonor, em Campinas, serviram para melhor integrá-los:

Faço saber a Vossa Senhoria que nesta Subdelegacia corre um processo crime ex-officio contra o preto Benedicto escravo de [...] cuja briga foi motivada por Joana Maria de Jesus, que mora com a mesma Leonor, a **casa desta mulher tem sido o couto dos escravos dos arredores**, são immensas as brigas que tem feito ahi, feitas por escravos, já me tenho cansado a dar parte destes acontecimentos, e as autoridades não tem dado providência alguma, **esta gente deste lugar não se comporta com ameaças**, por isso espero que Vossa Senhoria o faça punir como entender. [...] Quarteirão número dezoito, vinte e três de junho de 1866.²³

O delegado de polícia da cidade de Campinas, “Ilustríssimo Senhor Doutor Manoel Ferraz de Campos Salles”, e o Inspector Manoel Bueno de Matos iniciaram judicialmente aquele caso, que tivera lugar no dia 23 de junho de 1866.

Pedro Pires, ao que parece, foi o mais prejudicado daquela contenda. Disse ser solteiro, natural da Villa de Indaiatuba, filho de Vicente de tal, e que “vive de jornaleiro”, acrescentando:

[...] que estando em casa de Leonor, ouviu

²² Ver Azevedo (1987) e Machado (1994).

²³ AESP. AEL/Unicamp. Apelação crime. CO 4114, DOC 028. 23 de junho de 1866. f. 10, grifos nossos.

uma disputa entre Benedicto, ex-escravo de Dona Florinda com uma mulher de nome Joana Maria de Jesus e hindo elle respondente apartar [...] Perguntado quem se achava presente na supra occasiao? Respondeo que a dita Leonor, Joana e Elesbão, escravo de Dona Gertrudes, viúva de G. da Cunha Raposo. Perguntado se elle respondente quer fazer parte contra seu offensor? **Que não faz parte por ser pobre.**²⁴

Na vida partilhada na casa de Leonor eram tênues os limites que separavam escravos e trabalhadores livres pobres. Os autos criminais, pela natureza dessa fonte, nos oferecem situações de conflito, de fricções... No entanto, é possível deduzir que naqueles lugares ocorressem bem mais encontros... É bastante sugestiva a informação de que a casa de Leonor era “couto de escravos” que “não se comportam com ameaças”... Assim como a alegação de Pedro Pires, que disse “não dar parte” de Benedicto escravo por “ser pobre”... Esses registros evidenciam muito mais que crimes, servem para demonstrar resistências, encontros e sociabilidades horizontais e verticais.

Outro ponto de aproximação entre esses escravos e livres pobres está nas precárias condições de vida. Um administrador de fazendas na região de Campinas depôs sobre as condições de saúde daqueles que trabalhavam sob as suas ordens: “Doentes **tem tido bastantes**, esta o Amancio com dor no lado e escarrando um pouco de sangue, esta o Legario com dor no lado mas esta melhor, esta o Antonio criollo com dor na cabeça, [...] está com dor no Peito, mas esta melhor, esta a Maria Joana está com dor de Bexiga.”²⁵

²⁴ AESP. AEL/Unicamp. Apelação crime. CO 4114, DOC 028. 23 de junho de 1866. f. 16, grifos nossos

²⁵ AESP. AEL/Unicamp. Delegacia de Campinas. Auto de corpo de delicto. CO4114. DOC 043. 1875. f. 4, grifos nossos.

Autos criminais dos últimos anos da escravidão revelam que escravos e trabalhadores livres pobres combinavam entre si planos mirabolantes para amealhar alguns trocados; lançavam mão de relações pessoais para se defenderem; “pegavam carona” em tropas nas suas tentativas de fuga (contando com apoios externos para tanto); padeciam com os horrores das baixas temperaturas nos serões das colheitas; reuniam-se em “fandangos” (dança de pares, própria da península ibérica) nas vendinhas e casas de mulheres, como a “casa de Leonor”... Essas fontes demonstram amplamente, e com ricos indícios, as aproximações entre esses segmentos nos arranjos do viver.

Escravizados não formaram um segmento à parte no curso da escravidão brasileira, ao contrário, suas experiências foram construídas em estreita relação com livres pobres, gente que também necessitava de parcerias para viver. A uni-los estava o enfrentamento de toda sorte de obstáculos. No contexto do tráfico intra e interprovincial, muitas travessias se colocaram no caminho de escravos e seus parceiros nas províncias do Sul. Ali partilharam experiências comuns e viveram uma “travessia para uma nova vida”, unindo-se como “malungos” (SLENES, 1991-1992), criando novas identidades na ajuda mútua, nas rotinas de trabalho, em suas sociabilidades nas vendinhas locais, nos festejos, nas celebrações... espaços de aprendizado de um jeito de viver menos constrangido pela escravidão, numa conjuntura de críticas morais contundentes à sua vigência e longa duração no Brasil, como se observa na fala de Nabuco, em epígrafe no presente artigo.

Referências bibliográficas

- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. **O Jogo da Dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- AZEVEDO, Célia M. Marinho de. **Onda Negra, Medo Branco**. O negro no imaginário das elites. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1987.
- CANDIDO, Antônio. **Os Parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida**. 8. ed. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- CARMO, Daniela do. Questão racial, classe e gênero: um colégio feminino e a trajetória do “pardo” Antônio Ferreira Cesario (Campinas, segunda metade do século XIX). **Oikos: Revista Brasileira de Economia Doméstica**, Viçosa, v. 22, n.1, p. 111-130, 2011.
- CARVALHO, Marcus J. M. de. **Liberdade: Rotinas e ruptura do escravismo do Recife, 1822-1850**, Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1998.
- CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CONRAD, Robert Edgar. **Os últimos anos da escravidão no Brasil (1850-1888)**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- COSTA, Fernando Augusto Pozzobon da et al. Senhores e escravos no Vale do Paraíba nas últimas décadas da escravidão. In: MIZSPUTEN, Francis (Org.). **Inventários das Fazendas do Vale do Paraíba Fluminense**. Rio de Janeiro: Instituto Estadual do Patrimônio Cultural; Instituto Cidade Viva, 2008, v. 1, p. 41-52. Disponível em: <http://www.institutocidadeviva.org.br/inventarios/sistema/wp-content/uploads/2008/03/xtoau_toral_fernando_pozzobon.pdf>. Acesso em: 6 abr. 2016.
- DEAN, Warren. **Rio Claro: um sistema brasileiro de grande lavoura, 1820-1920**. São Paulo: Paz e Terra, 1977.
- FREYRE, Gilberto. **O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX**. Recife: Imprensa Universitária, 1963.
- FRAGA FILHO, Walter. **Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006.
- GRAHAM, Richard. Nos tumbeiros mais uma vez? O comércio interprovincial de escravos no Brasil. **Afro-Ásia**. Salvador, n. 7, p. 121-160, 2002.

GRAHAM, Douglas H.; HOLLANDA FILHO, Sérgio Buarque. **Migrações internas no Brasil: 1872-1970**. São Paulo: IPE-USP; CNPq, 1984.

LAPA, José Roberto do Amaral. **A economia cafeeira**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

LIMA, Sandra Lúcia Lopes. **O Oeste paulista e a República**. São Paulo: Vértice, 1986.

MACHADO, Maria Helena P. Toledo. **O Plano e o Pânico: os movimentos sociais na década da abolição**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; São Paulo: Edusp, 1994.

MOTTA, José Flávio. **Escravos daqui, dali e de mais além: o tráfico interno de cativos na expansão cafeeira paulista**. São Paulo: Alameda, 2012.

MOURA, Denise A. Soares. **Saindo das sombras: homens livres no declínio do escravismo**. Campinas: Área de Publicações CMU/UNICAMP, 1998.

NABUCO, Joaquim. **O Abolicionismo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

NEVES, Erivaldo Fagundes. Sampauleiros traficantes: comércio de escravos do Sertão da Bahia para o Oeste Cafeeiro Paulista. **Afro-Ásia**, Salvador, UFBA, n. 24, p. 97-128, 2000.

PIRES, Maria de Fátima Novaes. **Fios da vida: tráfico interprovincial e alforrias nos sertões de cima – BA (1860-1920)**. São Paulo: Annablume, 2009.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

SCHEFFER, Rafael da Cunha. **Tráfico interprovincial e comerciantes de escravos em Desterro, 1849-1888**. 2006. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

SLENES, Robert W. **The demography and economics of Brazilian slavery: 1850-1888**. 1976. Tese (Doutorado em História), Stanford University: Stanford, 1976.

_____. Grandeza ou decadência? O mercado de escravos e a economia cafeeira da Província do Rio de Janeiro, 1850-1888. In: COSTA, Iraci del Nero da (org.). **Brasil: história econômica e demográfica**. São Paulo: IPE/USP, 1986, p. 103-155.

_____. “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 12, p. 48-67, dez./jan./fev. 1991-1992.

_____. Senhores e subalternos no Oeste paulista. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe; NOVAIS, Fernando A. (Coord.). **História da vida privada no Brasil, 2: a Corte e a modernidade nacional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 233-290.

_____. The Brazilian Internal Slave Trade, 1850-1888: Regional economies, slave experience and the politics of a peculiar market. In: JOHNSON, Walter (org.). **Domestic Passages: Internal Slave Trades in the Americas, 1808-1888**. New Haven: Yale University Press, 2005.

THOMPSON, Edward P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

_____. **Costumes em comum: Estudos sobre cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível. In: Nicolau Sevcenko (org.). **História da Vida Privada no Brasil**. República: da Belle Époque à Era do Rádio. São Paulo: Cia das Letras, 1998, vol. 3, p. 49-130.

Recebido em: 14/05/2017

Aprovado em: 21/06/2017

A ESCRAVIDÃO MODERNA: OBJETOS, LÓGICAS E A FORMAÇÃO HISTÓRICA BRASILEIRA*

Josenildo de J. Pereira**

Resumo

Análise relativa a escravidão moderna verificada no mundo ocidental entre os séculos XV e XIX sublinhando o seu objeto, lógicas e a sua relação com o processo de formação histórica brasileira com o objetivo de contribuir no debate em torno dos fundamentos da consciência negra ao se considerar os mitos que envolvem a identidade negra no Brasil.

Palavras chaves: Escravidão moderna; África; Brasil; capitalismo.

Abstract

SLAVERY MODERN: OBJECTS, LOGIC AND BRAZILLIAN SOCIETY

Analysis of modern slavery in the western world between the fifteenth and nineteenth centuries, emphasizing its object, logic and its relationship of the process the Brazilian historical formation, with the aim of contributing to the debate around the foundations of black conscience when considering the myths that involve black identity in Brazil.

Keywords: Modern slavery; Africa; Brazil; capitalism.

Em abril de 1981, o historiador Ciro Flamarion Cardoso ao prefaciar o livro *Ser escravo no Brasil*, da historiadora Katia de Queiros Mattoso, reconhecia que a escravidão brasileira era o tema que contava com uma copiosa bibliografia. Mas, levantou um problema – “Tal abundância relativa significará, talvez, que o nosso conhecimento histórico da escravidão brasileira e temas conexos é profundo e adequado?” Ele, em resposta disse –

“Creio que a resposta deve ser negativa, apesar da existência de algumas obras de valor inestimável” (CARDOSO, 1990, p. 07).

Há quase quatro décadas depois, o problema e a resposta formulados por este historiador ainda estão atuais, sobretudo no que se refere a relação entre a escravidão moderna e o racismo no mundo ocidental, pois, títulos de obras e ou expressões como – “escravidão africana”, escravidão negra”,

* A versão preliminar deste texto foi apresentada na “**Semana da Consciência Negra: consciência para não permanecer em silêncio**”, na Mesa Redonda 02 – Escravidão no Brasil: trabalho, sociedade, cultura e comércio. Dia 24 de novembro de 2017, na cidade de Pinheiro - MA.

** Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História Social/PPGHIS da Universidade Federal do Maranhão/UFMA.

“tráfico negreiro”, “os negros no Brasil”, “raça negra” e “culturas negras”, sugerem que os seus autores ainda não conseguiram, de modo crítico, se libertarem de limites e superficialidades criadas pela cultura racista ao se considerar que tais títulos e ou expressões são portadores de problemas de método, mas, também, de dimensão política e ideológica.

A este respeito, não é demais destacar que as narrativas dos historiadores decorrem do diálogo entre temporalidades, ou seja, de tempos do historiador com os de memórias a partir das quais ele tece e urdi o seu tema-problema, bem como, também, dos que já trataram antes acerca do tema de investigação. Logo, se trata de temporalidades não isentas de colorações políticas e ideológicas. Afinal, como nos ensina Backthin (2002, p.123),

O discurso escrito é de certa maneira parte integrante de uma discussão ideológica em grande escala: ele responde a alguma coisa, refuta, confirma, antecipa as respostas e objeções potenciais, procura apoio, etc. Qualquer enunciação por mais significativa e completa que seja, constitui apenas uma fração de uma corrente de comunicação verbal ininterrupta (concernente à vida cotidiana, à literatura, ao conhecimento, à política, etc).

É corrente no imaginário social brasileiro e em outras partes do mundo ocidental contemporâneo que a forma de trabalho que deu sustentação ao mundo material e simbólico do período compreendido entre os séculos XV e XIX seja a **escravidão negra** por conta da cor preta do corpo daqueles que foram o seu objeto, ou seja, sujeitos de diferentes e diversos grupos étnicos do continente africano. No longo prazo, esta forma de nomeação acrescida de outros elementos, como o **racismo**, contribuiu para a noção de que há uma estreita relação

entre essa cor de corpo e o trabalho escravo e, por conseguinte, da **identidade negra**, a qual, sobretudo, no tempo após abolição serviu de fundamento para justificar a precariedade material e simbólica de sujeitos de corpos pretos.

A partir dessa perspectiva sublinhei em outro lugar (Pereira, p. 2011), que no imaginário ocidental contemporâneo os vocábulos - “africano”, “escravo” e “negro” são compreendidos e usados como sinônimos indicando tratar-se de um sujeito com uma identidade definida pelo fenótipo e, por isso mesmo, caracterizado por um modo de ser muito específico tendo uma essência ontológica que demarca, inclusive, o seu lugar no cosmos.

Ao analisar o discurso corrente em livros didáticos de História utilizados na Educação Básica brasileira se verifica o largo uso de tais representações para qualificar e “explicar” o tráfico internacional e a escravidão moderna com base na cor do corpo dos sujeitos tornados escravos. Mas, o mesmo não fazem com aos escravos dos mundos greco-romano antigos nomeando-os de brancos. Não é que devesse se assim! Mas, se trata de um instigante problema a ser analisado no contexto racial brasileiro. Acerca destes, no mundo antigo greco-romano, Campos e Miranda (2005, p. 77) apenas destacam que “os escravos trabalhavam como artesãos, criados domésticos e, em maior número, na agricultura e na mineração”.

Os autores Koshiba e Pereira (1996, p. 29), embora apoiados em referencial teórico crítico e consistente, não procedem de modo diferente ao se referirem ao trabalho escravo no processo de formação histórica do Brasil. Estes sublinham que, “o **trabalho indígena** foi amplamente utilizado no processo de montagem a economia açucareira. À medida que essa economia começou a se expandir”

foi tomada a “decisão de substituir o índio pelo **africano**”. Assim, o “**tráfico negreiro**” solucionou o problema em todas as frentes”. A este respeito, Rezende (1994, p. 45) destaca que “a presença da mão-de-obra **escrava negra**, vinda da África, foi a base de sustentação da empresa colonial portuguesa.

Ao refletir acerca da escrita um livro didático de História, Rezende (1994) salienta que “escrever um livro de História tem significados múltiplos (...) Ao historiador resta lidar com uma memória que, muitas vezes, está petrificada (...) Na verdade ele não deve se conformar com a existência de uma História que silencia, que elogia e esquece as contradições”; isto porque, como bem salienta, “vivemos, atualmente numa sociedade penetrada por injustiças, numa sociedade que mantém valores que deveriam ser sepultados”.

Algum tempo depois, na esteira desta perspectiva as autoras, Montellato, Cabrini e Catteli, destacam no prefácio de seu livro - *História Temática: diversidade cultural e conflitos*, publicado pela tradicional Editora Scipione de São Paulo, aprovado pelo Ministério da Educação e Cultura/MEC para integrar o conjunto de livros do Plano Nacional do Livro Didático/PNLD - que “o livro didático é um instrumento ímpar. Destina-se a um público específico, com qualidades determinadas (...) Mais do que meramente informativo, ele deve ser formativo. Ao reconhecerem a função deste no contexto do sistema formal de ensino, as referidas autoras sublinham ainda que “por ser um veículo que difunde a palavra escrita, divulga ideias, estimula e enriquece o pensamento, o livro acaba se tornando um *fetichê*. (MONTELLATO at ali, 2005, p. 3).

Acerca dos objetos da escravidão moderna, as referidas autoras argumentam que “entre os séculos XVI e XVIII, a escravidão

de **africanos negros** proliferou em países como o Brasil e os Estados Unidos, até as últimas décadas do século XIX” (Idem, 2005, p.145). Ainda destacam que “no Brasil, inicialmente, foram escravizados os nativos indígenas, mas logo se recorreu ao comércio de **negros africanos**”. (id. Ibidem, p.155).

Como se pode notar, as representações de sujeitos objetos do tráfico internacional e da escravidão moderna são qualificadas com base nos termos pautados pela cultura racista. Trata-se de um discurso presente em livros escritos antes e depois da promulgação de leis anti-racistas como a Lei 10 639/2003 e a Lei 11 645/2008, inclusive, naqueles constituintes do elenco de obras do Plano Nacional do Livro Didático brasileiro (PNLD), o que demonstra contradições do Estado brasileiro relativas a esta questão e, também, a necessidade da análise acerca da relação entre o Estado e o setor privado porque se trata de um procedimento de “transferência” de recursos públicos para o setor privado concentrado, no campo de editoração, por poucas empresas como as editoras FTD, SARAIVA, MODERNA, ÁTICA, no mercado brasileiro, localizadas no estado de São Paulo, último reduto do escravismo no Brasil, enquanto província e centro irradiador do capitalismo em sua dimensão urbano industrial.

O Programa Nacional do Livro e do Material Didático (PNLD) é destinado a avaliar e a disponibilizar obras didáticas, pedagógicas e literárias, entre outros materiais de apoio à prática educativa, de forma sistemática, regular e gratuita, às escolas públicas de educação básica das redes federal, estaduais, municipais e distrital e também às instituições de educação infantil comunitárias, confessionais ou filantrópicas sem fins lucrativos e conveniadas com o Poder Público (mec.gov.br).

Não é demais destacar que, na cultura brasileira, no que se refere ao processo de obtenção de conhecimentos, a leitura e o livro - a despeito das qualidades teóricas de seus autores e da lógica do que é dito no texto - ainda estão revestidos pela “autoridade” iluminista.

Do mesmo modo, convém sublinhar que no contexto do sistema formal de ensino brasileiro, a Escola com os seus operadores tem uma centralidade nesse processo. E que, para além de professores, o público receptor do discurso contido em livros didáticos usados na Educação Básica é constituído por sujeitos em formação, em geral, qualificados como crianças e adolescentes, os quais ainda estão construindo a sua compreensão do mundo no qual se encontram. Logo, tudo que é lido e ouvido pode ser apropriado por este público, pois, o livro didático em sua condição de *fetichê* é um importante passador cultural. Neste caso, uma cultura racista!

O discurso dos poucos autores de livros de História utilizados na Educação Básica, aqui referenciados, indica a permanência de representações dos objetos da escravidão moderna ao limite da cultura racista que os restringem a cor de seu corpo. Ao se considerar as instituições como a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/PUC - SP e a Universidade de São Paulo/USP onde foram formados estes profissionais em História, se verifica que tais representações não são uma especificidade do livro didático, em si, mas, o desdobramento da historiografia racista brasileira, cujos termos são incorporados por diferentes sujeitos articuladores, inclusive, da crítica ao discurso racial tal como se percebe nos termos de leis anti-racistas como a propalada 11.645/2008.

Esta lei alterou outra, de nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei

nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelecia as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-brasileira”. Conforme os termos de seu Artigo 1º, o Artigo 26-A da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 passou a vigorar assim,

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil. (www.planalto.gov.br).

A proposição política e ideológica desta lei é, sem dúvida, de suma relevância porque potencializa, nos marcos do Estado democrático direito, a luta pela desconstrução do racismo e da invisibilidade de referências de marcas culturais africanas no processo de formação da cultura brasileira. Ainda assim, a referida lei é permeada por problemas. Conforme os seus termos, negros e indígenas são grupos étnicos. Se tal formulação para serve para qualificar os indígenas, o mesmo não se pode dizer para os sujeitos de corpos pretos, a despeito de sua integração à sociedade brasileira ser viabilizada por meio de seu histórico empobrecimento e marginalização social. Do mesmo modo, a limitação de diferentes formas de lutas levadas a cabo pelos trabalhadores escravizados, de corpo preto, ao ícone negro é animar a reprodução da insustentável concepção racial que forjou

a identidade negra baseada no fenótipo. E, por extensão, o fortalecimento de perspectivas políticas baseadas em “divisões perigosas” e o fortalecimento do que tem gerado as assimetrias socioeconômicas verificadas na estrutura da sociedade brasileira, ou seja, o capitalismo.

O exame crítico da representação da escravidão moderna como a escravidão negra com todos os seus derivados demonstra que tal formulação é insustentável porque não dá conta de sua engenharia e lógica. Ao longo do século XX o uso desta, indistintamente, por brasileiros, em geral, mascara os fundamentos do tipo de cidadania a qual foram submetidas as gerações de sujeitos de corpos pretos no Brasil, a despeito de iniciativas e de movimentos articulados, quer fossem a partir do poder público ou ações de particulares, com vistas a sua mudança.

Hoje, a quase duas décadas do século XXI, as suas marcas e ecos ainda são visíveis tal como sugerem os termos de eventos organizados nas semanas em torno do dia 20 de novembro, cuja agenda central é a demanda pela “Consciência Negra”.

Em vista disso, o meu propósito com este artigo é, revisitando parte da historiografia deste tema, abrir uma vereda, no contexto do debate em torno da “Consciência Negra”, apontando elementos que possam contribuir para a melhor compreensão acerca da relação entre o trabalho escravo moderno e a formação histórica do Brasil, bem como, por extensão, as suas implicações materiais e simbólicas para a população brasileira de corpo preto.

Para tanto, eu compreendo que a configuração da historicidade da escravidão moderna só é possível seguindo alguns procedimentos analíticos. Primeiro, argumentar em torno da desracialização do tráfico de escravos e da escravidão moderna para qua-

lificar-la em seus devidos termos. Segundo, apresentar a articulação da historicidade africana com o tráfico internacional de escravos. Em terceiro lugar apresentar a lógica do tráfico internacional de escravos e o a influência da escravidão moderna no processo de formação histórica, sociocultural da sociedade brasileira. E, por último, numa perspectiva de longo prazo, a relação desta com o capitalismo e o racismo no mundo ocidental contemporâneo.

Desracializar é preciso...

O biólogo italiano, Guido Barboujani (2007, p. 14), a respeito de raças humanas já destacou que “a palavra raça não identifica nenhuma realidade biológica reconhecível no DNA de nossa espécie (...) As raças nós as inventamos e nós a levamos a sério por séculos, mas, já sabemos o bastante para largar mãos delas”. Nessa perspectiva, Guimarães (Apud, PINHO; SANSONE, 2008, p. 64-65) salienta que,

O que chamamos modernamente de racismo não existiria sem essa ideia que divide os seres humanos em raças, em subespécies, cada qual com suas qualidades. Foi ela que possibilitou a hierarquia entre as sociedades e populações humanas fundamentadas em doutrinas complexas. Essas doutrinas sobreviveram à criação das ciências sociais, das ciências da cultura e dos significados, respaldando posturas políticas insanas, de efeitos desastrosos, como genocídios e holocaustos.

Compreende-se que a historicidade do racismo em sua versão religiosa e “científica” é um desdobramento das vicissitudes de agentes do colonialismo moderno levado a termo por nações europeias por sobre o território não europeu. Primeiro a “América” no século XV e depois a África e a Ásia no século XIX. Noutras palavras, o racismo é uma invenção do capitalismo em sua gesta-

ção, amadurecimento e expansão pelo mundo não europeu.

A partir desta perspectiva, a necessidade da *desracialização* do tráfico internacional de escravos e da escravidão moderna cujo objeto foram sujeitos de diversos e diferentes “grupos étnicos” do continente africano se impõe pelo fato de a racialização deslocar a ocorrência do tráfico de seus fundamentos econômicos, ideológicos e culturais para o corpo daqueles que foram o seu objeto encapsulando a sua lógica, isto é, os seus reais determinantes econômicos num contexto de uma nova cultura econômica em formação cujo cerne era o princípio de que na circulação de mercadorias residia o fundamento da economia em suas diferentes escalas: internacional, nacional, regional, local e individual, bem como na transformação do trabalhador, também, em mercadoria.

Nestes termos, o tráfico internacional de escravos da “África” para outras partes do mundo a partir do século XIV, e o trabalho escravo nestes territórios, como base de sua sustentação material, são variáveis dessa nova cultura econômica em gestação; por isso é que não se sustenta compreendê-la como negra porque a sua ocorrência não se explica pela cor da pele daqueles que foram o seu objeto. Embora, assim, tenham pretendido os que dela tiravam o proveito quer na etapa do tráfico, ou do trabalho escravo nas *plantations* nas Américas.

A redução da diversidade étnica e cultural desses sujeitos a cor preta de seu corpo, definida como o marco referencial da identidade racial do povo negro, além de legitimar a violência física praticada em relação aos mesmos ainda promove o seu epistemicídio ao retirar-lhe a condição de sujeitos que se orientavam a partir de repertórios culturais traduzidos em suas filosofias e cosmogonias orientadoras de sua vida co-

tidiana quanto as suas formas de sociabilidades entre as gerações, de organizações jurídicas, políticas e institucionais, de sua economia política, do sagrado, bem como, também, da relação com o meio ambiente (KHAPOYA, p. 2015).

Amadou Hampâté Bâ, no esforço de nuançar especificidades africanas, sublinha a importância da *tradição oral* destacando que “nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito de povos africanos terá validade a menos que se apóie nessa herança de conhecimentos de toda a espécie transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 167). Para reafirmar os termos deste destaque, ele cita o grande mestre tradicionalista da ordem muçulmana Tijanyya Tierno Bokar, segundo o qual, refutando os estereótipos do eurocentrismo,

...a escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 167).

Nestes termos, se verifica que a tradição oral é uma das variáveis estruturante do modo de ser africano por se tratar da “grande escala da vida” ainda que pareça “caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostuada a separar tudo em categorias bem definidas”. Desse modo, a tradição oral “é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação a arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 169).

Em linhas gerais, a tradição oral para os diversos povos africanos sedimentava as suas cosmogonias despeito de diferenças de cunho linguísticos e de modos de viver outros valores em África. Logo, a escravidão moderna sustentada pelo tráfico internacional de escravos de África para os mundos não africanos não pode ser reduzida a cor do corpo daqueles que foram tornados escravos porque estes não eram apenas pretos.

Desta perspectiva de análise, a escravidão moderna não é negra, mas, um negócio bastante lucrativo porque o trabalhador escravo era, a um só tempo, mercadoria e trabalho vivo. E, enquanto tal gerava riquezas para todos os envolvidos nessa rede de negócios, ou seja, os “africanos” que tornavam outros “africanos” em cativos; os traficantes, os leiloeiros e os compradores de escravos dos quais se tornavam proprietários, mas, nunca os plenos donos de seus corpos e mentes como bem atestam as fugas, os quilombos, as insurreições escravas e outras formas de intervenção que lhes realçava a subjetividade por onde a escravidão existiu.

O tráfico de escravos como negócio

A escravidão moderna foi, em si, a continua demonstração da capacidade humana de praticar a violência. Mas, para além desta dimensão, se trata de uma invenção da modernidade europeia animada e sustentada pelo tráfico internacional de escravos da “África” para outras partes do mundo conhecido, à época, cujos protagonistas foram governos, elites e diversos segmentos de trabalhadores de Portugal, da Espanha, da França, da Inglaterra e da Holanda.

Há uma farta literatura que confirma que o tráfico internacional de escravos da África para outras partes do mundo ocidental,

sobretudo, para as Américas foi um negócio lucrativo, particularmente, aos europeus. A este respeito, no início da década de 1960, sob uma forma de síntese, David Brion Davis, ao tratar da formação de sociedades americanas e de sua relação com a Europa, a partir da análise da escravidão na cultura ocidental, sublinhou que,

Os investimentos no comércio no comércio triangular trouxeram recompensas deslumbrantes, devidos aos lucros que podiam ser obtidos por meio da exportação de bens de consumo para a África, da venda de escravos para os colonizadores e, especialmente, do transporte de açúcar e de outros alimentos para a Europa. Por volta da década de 1760, um grande número de ricos comerciantes da Inglaterra e da França estavam ligados, de alguma maneira, ao comércio das Índias Ocidentais; e o capital acumulado com o investimento em escravos e no que estes produziam ajudou a financiar a construção de canais, fábricas e estradas de ferro (DAVIS, 2001, p. 25).

Katia de Queirós Mattoso (1990, p. 12), embora sob a influência da cultura racista nos anos de 1980 quando escreveu o seu texto, se refere ao tráfico internacional de escravos como um negócio porque se tratava de “sórdidas práticas dos comerciantes atilados, especialistas na compra e venda de uma mercadoria diferente das outras, que pensa, sofre e, arrancada de suas raízes, necessitou de condições muito especiais para sobreviver e produzir o melhor de seus frutos, o Brasil de hoje.” Nesse sentido sublinha que “aos que financiaram a viagem de ultramar, os navegadores devem proporcionar lucros substanciais, sob pena de ver encerrada sua carreira aventureira. Eles próprios tampouco desprezavam o lucro” (MATTOSO, 1990, p. 19).

Acerca da demografia do tráfico, a referida autora (1990, p. 19) diz que “entre 1502

e 1860, mais de 9 milhões e meio de africanos serão transportados para as Américas, e o Brasil figura como o maior importador de homens pretos”. Mesmo se referindo aos africanos como “homem preto”, “escravos negros”, esta autora sublinha que “o escravo negro tornado mercadoria do século XVI ao XIX (...) não vem de um continente desorganizado, sem cultura, sem tradições, sem passado” (MATTOSO, 1990, p.24).

Com o objetivo de qualificar, em termos culturais, que eram os “homens pretos africanos trazidos para as “Américas” se utiliza de generalidades existentes: sudaneses e bantos, sublinhando que “em cada uma delas vivem grupos étnicos de grande diversidade”. Entre os “sudaneses” identificou os uolof, os bambaras, os mandigas, os haussas, os fon e os dualas. Trata-se de povos conhecedores da “agricultura de enxada”, do “artesanato do ferro, do ouro, do bronze, do cobre, com seus ferreiros mistos de feiticeiros, um tanto médicos...” (MATTOSO, 1990, p. 24).

Esta autora referenda argumentos que em África haviam relações sociais e estruturas de poder que propiciaram o tráfico internacional de escravos. Por isso, “a intervenção europeia dos séculos XV e XVI, sob a forma exclusiva do tráfico, não deixará de influenciar fortemente a evolução social dos países nos quais o aparelho de estatal está verdadeiramente desenvolvido”. Desse modo, “a atração do lucro vai, pois, orientar a maioria deles para a captura e a venda de escravos”, tal como, o reino do Daomé, que nasceu e viveu do tráfico (MATTOSO, 1990, p. 26).

A formação histórica brasileira...

No longo prazo o Brasil é uma invenção colonial, de cujo processo participaram por-

tugueses, africanos e indígenas, a despeito de funções que desempenharam e o lugar que ocuparam. Na historiografia deste tema é corrente o argumento de que a gênese da formação brasileira está articulada ao Antigo Sistema Colonial português urdido e mantido pelo monopólio comercial da colônia pela metrópole no plano internacional, e ao latifúndio, a monocultura e o trabalho escravo no plano interno da colônia porque a função sua função histórica era produzir riquezas para a metrópole (NOVAES, 1989).

A respeito da gênese da forma de colonização portuguesa nas Américas, Caio Prado Jr., compreendeu que a mesma foi constituída como “uma vasta empresa comercial, mais completa que a antiga feitoria, mas sempre com o mesmo caráter que ela, destinada a explorar os recursos naturais de um território virgem em proveito do comércio europeu”. Por isso concluiu que este era “o verdadeiro sentido da colonização tropical, de que o Brasil é uma das resultantes; e ele explicará os elementos fundamentais, tanto no econômico como no social, da formação e evolução histórica dos trópicos americanos” (PRADO JÚNIOR, 1942, p. 310).

Ao se considerar que o tráfico internacional e a escravidão moderna são variáveis de uma nova cultura econômica em formação, à qual, o conceito *capitalismo* confere historicidade, se compreende que as *Plantations* escravistas urdiram uma estrutura e dinâmica social fundamentada em profundas contradições sociais que exigiram para a sua reprodução um repertório jurídico, político e ideológico.

A este respeito, tratando da experiência do sul das colônias inglesas na América Eugene Genovese destacou,

a escravidão deu ao sul um sistema social e uma civilização com uma estrutura de clas-

ses, uma comunidade política, uma economia, uma ideologia e padrões psicológicos peculiares e que, como resultado, o sul distanciou-se cada vez mais do resto da nação, assim como de regiões do mundo em rápido desenvolvimento (GENOVESE, 1976, p. 9).

No uso do trabalho escravo e no controle da terra, bem como o acesso à mesma, com todos os seus desdobramentos estavam o padrão de enriquecimento e a geração de prestígio e poder. Este foi o padrão geral de produção da riqueza nas sociedades escravistas, embora, não se deva prescindir de diferenças pontuais, em toda a América colonial.

Nas colônias inglesas do Sul, o padrão psicológico que escravidão moderna criou se fundamentou no racismo traduzido na concepção da supremacia branca, a qual, por sua vez, foi levada a efeito por meio de práticas violentas e deprimentes, tal como indicam os inúmeros linchamentos de homens e mulheres de corpos pretos tornados banais e objetos de souvenirs tal como demonstram as imagens de cartões postais, sobretudo, ao longo do século XIX até aos anos de 1930 (ALLEN, p. 2000).

No Brasil, o discurso jesuítico, teve um papel singular na justificação do trabalho escravos de povos africanos. Entre os seus protagonistas, se destacou o jesuíta Jorge Benci. A respeito da pedagogia proposta por este jesuíta aos sujeitos da sociedade colonial e escravista brasileira, Casimiro, em seus estudos concluiu que

o jesuíta italiano Jorge Benci foi um dos ideólogos justificadores e reformadores da escravidão colonial, não chegando, porém, a um grau de consciência cristã compatível com princípios evangélicos contrários à escravidão. Conseqüentemente, sua proposta pedagógica funcionou como elemento catalizador das relações econômicas e sociais (CASIMIRO, 2002, p.7).

Em termos estruturais, na sociedade escravista brasileira, em linhas gerais, a condição jurídica das pessoas e a concentração de renda em poucas mãos urdiu hierarquias materiais e simbólicas expressas na diversificada experiência de viver: moradia, trabalho, diversão de seus sujeitos fundamentais. A este respeito, Schwartz (1995, p. 209) se referindo a dinâmica social do sistema de grande lavoura, na Bahia, sublinha que “o açúcar, o engenho e a escravidão desempenharam papéis cruciais na definição e conformação da sociedade brasileira” colonial. Em relação à Amazônia, Sampaio (2011, p. 42) diz-nos que “na contramão de uma historiografia que, tradicionalmente, minimiza o peso e a importância da presença negra no Pará, insiste-se aqui no esforço de apontar a existência de outras possibilidades” porque “os escravos negros do Grão-Pará, negros forros, mulatos fizeram valer sua presença de maneira significativa a despeito de um número considerado insignificante”.

Ao passar pelo Maranhão, o viajante Inglês Henri Koster observou o seguinte,

A proporção das pessoas livres é pequena. Os escravos têm muita preponderância, mas essa classe necessita de pouca coisa, no tocante aos gastos, quando o clima dispensa o luxo. (...) As principais riquezas da região estão nas mãos de poucos homens, possuidores de propriedades prosperas, com extensões notáveis, grupos de escravos e ainda são comerciantes (...) A fortuna dessas pessoas e o caráter de alguns indivíduos fundamentaram seu grande poder e importância (KOSTER, 1942, p. 234).

No entanto, nesse contexto adverso, no campo e na cidade convém destacar que “os escravos, instigados pela contingência da continuidade e da mudança de suas condições de vida tiveram de inventar estratégias e táticas de sobrevivência, traduzidas em lutas e conflitos de distintos matizes” (PE-

REIRA, 2001, p. 38) quer fossem fugas, insurreições, quilombos e outras formas de intervenção social legando, assim, para as gerações de futuros trabalhadores, inclusive, livres o germe de lutas e de organização de movimentos sociais de cunho político como atestam a Revolta dos Malês na Bahia do século XVIII e a participação na Balaiada, no Maranhão, no século XIX.

Não é demais sublinhar que a escravidão para além de ser uma forma de relação de trabalho produtora de riquezas, prestígio e poder foi, uma instituição que, no longo prazo, urdiu uma cultura política na qual, a fronteira entre esfera pública e privada, no Brasil era bastante tênue, com certa sobreposição desta última em relação a primeira se expressando por meio de práticas caracterizadas pelo mandonismo local, o clientelismo e o despotismo, tanto numa escala macro quanto micro.

Dada a lógica destas variáveis na reprodução da sociedade escravista fez com que postergassem, o quanto possível, o fim desta instituição no Brasil Império. A escravidão mesmo tendo sido abolida em 1888, o mandonismo local, o clientelismo e o nepotismo se prolongaram para além de seu tempo, embora sob aura da sociedade do trabalho livre e republicana.

A partir dos anos de 1850, a escravidão como forma de trabalho, em decorrência de mudanças substanciais na própria dinâmica do capitalismo passou a ser objeto de críticas com vistas a sua abolição.

No Maranhão, na década de 1880, num movimento contraditório, a escravidão foi alvo de representações bastante pejorativas tais como - o “estágio da infância que tanto nos envergonha em face da civilização do século, que tem obstado a que marchemos na conquista do vellocino de ouro da igualdade humana há tantos séculos sonhada pelo homem do cal-

vário”¹; um “*cancro maldito*”²; uma “*secular instituição que tanto entorpeceu o país*”.³

O jornalista Themístocles Aranha (1885, p. 03) qualificava a escravidão como “*um funesto erro, uma planta venenosa que cresceu no solo da pátria, e precisava ser estirpada pelas raízes, enfim uma mancha no pavilhão nacional*”. Mas, por reconhecer a sua centralidade na tessitura das relações de poder advertia que, embora sendo um erro de séculos, não poderia ser dissipada com rapidez, pois “*a árvore estendeu raízes profundas por baixo dos alicerces do edifício social, se a arrancassem, violentamente, desabaria o edifício convulsionando o solo da pátria*”. Nesse sentido, sublinhava:

Essa mancha que conspurca o lábaro da nação brasileira não poderá ser apagada com o emprego de reagentes fortes, porque com ela pode ser destruída a própria bandeira. Pede senhores, esta reforma muita calma, pede duas manifestações de coragem cívica – uma, a de dominar e dirigir os sentimentos abolicionistas que trazem agitados tantos espíritos; a outra afirma francamente as nossas convicções, opondo resistência legal aos impulsos valentes desses sentimentos, e também aqueles que quiserem retroceder só assim se servirá patrioticamente ao país na perigosa situação em que se acha. E seja quanto antes tomada uma resolução, porque não pode a lavoura continuar no estado aflitivo em que se vê (ARANHA, 1885, p. 03).

Emília Viotti (1998, p. 493), numa perspectiva ampliada sublinha a dimensão e os limites ideológicos de articuladores do movimento abolicionista brasileiro destacando que,

Os componentes das profissões liberais e do funcionalismo público eram, quase sempre, recrutados entre os elementos pertencentes

1 Jornal **Pacotilha**, 02 de abril de 1884, p. 01.

2 Jornal **O Paiz**, 20 de fevereiro de 1885, p. 02.

3 Jornal **Diário do Maranhão**, 04 de abril de 1888, p. 02.

aos quadros rurais e vice-versa e mantinham essas vinculações por toda a vida (...) A maioria dos estudantes vinha dos meios rurais e, passado o prurido de independência da juventude, abandonava as ideias reformistas, aderindo à ordem estabelecida, incapaz de negá-la. Por outro lado, advogados, comerciantes, funcionários, médicos, engenheiros e artesãos viviam, em grande parte, na dependência das camadas dominantes, num regime de verdadeira clientela. Estavam na sua grande maioria comprometidos por laços familiares, profissionais e políticos com a aristocracia rural ou provinham diretamente dos grupos mais abastados ou gravitavam na sua órbita. Os advogados viviam das causas que lhes propiciava a lavoura. Os funcionários estavam diretamente na sua dependência, pois a nomeação e permanência no cargo eram função da fidelidade aos chefes políticos e às facções locais. Casavam-se frequentemente nesse meio, suas relações de amizade, sua profissão, tudo os ligava à lavoura.

Logo, ao se considerar o modo como foi feita a abolição formal da escravidão no Brasil Império, se supõe que os articuladores do Movimento Abolicionista não tinham por horizonte a crítica à esta engenharia social mediada pela escravidão. Por isso, caso alguns abolicionistas tenham pensado a abolição da escravatura como uma política de emancipação de escravos e de sua inclusão social à sociedade liberal, a maioria ficou caudatária da tradição escravista.

Em vista disso reafirmo, aqui, a tese de que o verificado ao longo do século XX e, ainda hoje, no que diz respeito a modo de vida da população negra brasileira é o resultado disso, ou seja, que a *Abolição* foi um encaminhamento político-ideológico levado a termo por articuladores dos interesses das antigas classes dominantes brasileiras, a despeito do fato de alguns proprietários terem perdido parte de sua riqueza.

Considerações finais

Reafirmo aqui três teses, as quais considero bastantes relevantes para que se compreenda a historicidade contemporânea da população brasileira de corpo preto. A primeira delas é que, embora não existam as raças o racismo existe. A segunda é que, por isso mesmo, os problemas materiais e simbólicos que envolvem a população brasileira de corpo preto não se deve a sua suposta condição racial, pois, a discriminação e o preconceito que os aflige se deve às atitudes de quem é racista. A terceira é que historicidade da escravidão moderna e do racismo são desdobramentos do colonialismo moderno, o qual, por sua vez, foi um dos elementos centrais para a gestação, o amadurecimento, a expansão e a consolidação do capitalismo no mundo ocidental, bem como, para fora dele ao encapsular mundos não europeus, isto é, a América, a África e a Ásia.

Nessa perspectiva tomar a cor do corpo como sinal diacrítico e demarcador do sucesso ou infortúnio de seu sujeito é ficar na superfície do problema e legitimar, a despeito da vontade de quem procede assim, os fundamentos estruturantes e geradores de problemas que envolvem a historicidade da população brasileira de corpo preto, ou seja, o racismo, a estrutura de classes e a cultura elitista que animam o capitalismo.

Referências bibliográficas

- ALLEN, James. **Without Sanctuary: Lynching Photography in America**. Santa Fe/Califórnia: Twin Palms Publishers, 2000.
- BAKTHIN, Mikhail M. **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico nas ciências da linguagem**. São Paulo: Hucitec/Anablume, 2002.
- BARBOUJANI, Guido. **A invenção das raças: existem raças humanas? Diversidade e preconceito racial**. São Paulo: Contexto, 2007.

CAMPOS, Flavio de; MIRANDA, Renan Garcia. **A escrita da História**. Plano Nacional do Livro do Ensino Médio/PNLEM (2009 – 2011), 1ª Edição, Volume único, São Paulo: Escala Educacional, 2005.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Prefácio. In: MATOSO, Katia de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. Uma concepção pedagógica consistente para os escravizados da Bahia colonial. www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe2/pdfs/Tema4/0407.pdf. Acessado no dia 22 de dezembro de 2017.

COSTA, Emilia Viotti da. **Da Senzala à colônia**. 3ª edição. São Paulo: UNESP, 1998.

DAVIS, David Brion. **O problema da escravidão na cultura ocidental**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001.

GENOVESE, Eugene. **A economia política da escravidão. Coleção América: Economia e Sociedade**. Rio de Janeiro: Pallas, 1976.

HAMPATÊ BÁ, Amadou. A tradição viva. In: KIZERBO, Joseph (Editor) **História Geral da África. Vol. I: Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2010.

KHAPOYA, Vincent B. **A experiência africana**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

KOSHIBA, Luis; PEREIRA, Denise Manzi Frayse. **História do Brasil**. 2º grau. São Paulo: Atual, 1996.

KOSTER, Henry. **Viagens ao nordeste do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

NOVAES, Fernando Antonio. **Portugal e Brasil na crise do antigo Sistema Colonial (1777 – 1808)**. 5ª edição, São Paulo: Hucitec, 1989.

PEREIRA, Josenildo de J. **Na fronteira do cárcere e do paraíso: estudo sobre São Paulo**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2001.

_____. **AFRICANO, ESCRAVO E NEGRO: armas e armadilhas da identidade racial**. ANAIS Simpósio Nacional de História, São Paulo:

USP. 2011. In: ANAIS. www.snh2011.anpuh.org/.../1300689221_ARQUIVO_Texto_Simpósio_Nacional_de_História. Acessado no dia 20 de dezembro de 2017.

PINHO, Osmundo; SANSONE, Livio. **Raça: novas perspectivas antropológicas**. 2ª edição Revista. Salvador: ABA/EDUFBA, 2008.

PRADO JÚNIOR, Caio. **A formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 1942.

REZENDE, Antonio Paulo. **Todos contam sua História: o Brasil colônia**. Recife: Inojosa Editores, 1994.

SAMPAIO, Patrícia Melo. **O fim do silêncio: presença negra na Amazônia**. Belém: Editora AÇAI/CNPQ, 2011.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial**. São Paulo: Companhia das letras. 1ª reimpressão. 1995.

Documentos

ARANHA, Themístocles. Discurso na inauguração da segunda exposição do açúcar e algodão no dia 21 de fevereiro de 1885. O Paiz, São Luís, 22 de fevereiro de 1885. Coluna: Noticiário, p. 3.

Jornal Pacotilha, São Luís, 02 de abril de 1884. Editorial, p. 1.

OPaiz, São Luís, 20 de fevereiro de 1885. Coluna Publicações Gerais, p. 2.

Diário do Maranhão, São Luís, 04 de abril de 1888.

Sites

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acessado em 28 de dezembro de 2017.

http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=12391:pnld&catid=318:pnld&Itemid=668. Acessado no dia 28 de dezembro de 2017.

Recebido em: 19/06/2017
Aprovado em: 04/08/2017

MODALIDADES TRADICIONAIS AFRICANAS DE CAPTURAS PARA O TRÁFICO NEGREIRO

Pedro Acosta-Leyva*

Resumo

Este artigo é uma revisão exploratória das modalidades tradicionais de captura de escravizados na África, sua dinâmica; e, especialmente, seus agentes, artificios e métodos.

Palavras-chaves: África; Escravizados; Modalidades de Captura.

Abstract

TRADITIONAL AFRICAN CAPTURE MODES FOR DEALER TRAFFIC

This article is an exploratory review of traditional enslaved in Africa, its dynamics; and especially their agents, devices and methods.

Key-words: Africa; Enslaved; Capture Modalities.

O objeto deste artigo é um dos mais violentos fenômenos praticados pela humanidade: a captura de pessoas para o tráfico com a finalidade da escravização. Nem o tráfico nem a escravidão serão objeto de análise, pois o que se pretende é tentar descrever minimamente como se processava no âmbito local africano as capturas, seus métodos e artificios.

Não pretendo dar grandes justificativas para mostrar a relevância do tema, mas gostaria, outrossim, de manifestar que não participo das seguintes linhas teóricas ou talvez ideologias: 1) O estudo das capturas endógenas no Continente africano com o propósito de “revelar” que os negros e os brancos compartilham dos mesmos fe-

nômenos humanos e portanto ambos os grupos devem ser considerados humanos. Não vejo necessidade de buscar evidências históricas da humanidade do branco e nem da humanidade do negro. Parto do princípio tácito de que todos os sapiens sapiens são de uma única espécie independente do caminho histórico e cultural que percorreram. 2) também não me vejo dentro da linha teórica ou ideológica que pretende mostrar que negros capturavam seus próprios irmãos negros. Na minha compreensão essas linhas estão fora da análise histórica metodologicamente adequada e longe das informações sociais, antropológicas e históricas que as fontes permitem alcançar a respeito da África.

* Pedro Acosta Leyva é professor-adjunto dos Cursos de Licenciatura em História e Bacharelado em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB)-Campus dos Malês, e Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras, UNEB/ UNILAB. Endereço eletrônico: leyva@unilab.edu.br

Primeiramente, se existe um fenômeno histórico que não revela, eticamente falando, nossa humanidade é precisamente o ato de capturar outro ser humano com a intenção de convertê-lo em escravo. Pelo contrário, é uns dos processos históricos mais perversos que existem, de modo que não prova humanidade nem de negros nem de brancos. O ser humano não é humano pelas atrocidades que comete.

Em segundo lugar, a ideia de negros capturando seus irmãos negros nunca existiu, como também nunca existiu brancos capturando seus irmãos brancos. Quando uma cidade grega invadia outra cidade-estado grega e capturava seus habitantes para transformá-los em escravos não se tratava de irmãos gregos capturando irmãos gregos, mas de guerras entre inimigos. O mesmo pode-se afirmar dos ingleses que capturaram irlandeses para serem servos por sete anos nas colônias do Caribe e no território que viria a ser os Estados Unidos da América (WILLIAMS, 2012, p. 40). Guerras entre espanhóis e ingleses não é guerra de irmãos, como também não é guerra de irmãos entre alemães e franceses. Por outro lado, quando no dia 24 de agosto de 1572, em Paris, foram assassinados milhares de franceses por pessoas francesas não se tratava de irmãos matando irmãos, e sim de “franceses huguenotes” e “franceses católicos”. Na Europa Central, entre 1524-1525, foram assassinadas 100 mil pessoas pelos alemães, pelos suíços e pelos austríacos; as pessoas assassinadas também eram alemãs, suíças e austríacas, mas não foi um assassinato de irmãos contra irmãos e sim de milhares de camponeses alemães, suíços e austríacos mal armados que foram atacados e trucidados por um exército comandado pelas aristocracias alemã, suíça e austríaca (GONZALEZ, 2000).

Uma mínima análise histórica assinala que não são irmãos brancos matando-se uns aos outros. Os exemplos citados são aparentemente de pessoas brancas que capturam e matam irmãos brancos, contudo o que estes exemplos revelam é que se tratam de guerras entre inimigos externos e assassinato e captura entre diferentes agentes políticos e sociais numa mesma sociedade. Todas as sociedades têm suas contradições internas, suas clivagens e suas formas desumanas de desapropriação das riquezas e controle do poder, assim como suas diversas maneiras de ajustes e harmonização das práticas e das representações sociais.

Feitas essas ressalvas, retomo que o objetivo é descrever minimamente como se processavam no âmbito local africano as capturas, seus métodos e artifícios, e, para realizar essa tentativa, vou me guiar pelo estudo de Antonio Carrera, revisar as narrativas de vários cronistas e completar alguns elementos com outros autores que se ocupam do tema. Não se trata, portanto de um tema novo, mas de uma revisão bibliográfica que permita descrever de forma esquemática o processo de captura.

A captura violenta implementada pelos europeus na periferia das sociedades

A captura de seres humanos na África é um processo histórico de longa duração, cuja relevância está dada pelas transformações econômicas, culturais e sociais assim como também pela longa duração dos processos de tráfico e escravidão que estão intimamente relacionados.

Se a escravatura foi uma prática de todas as sociedades humanas num momento ou outro da sua história, nenhum continente conheceu, durante um período tão longo (sé-

culos VII-XIX), uma sangria tão contínua e tão sistemática como o continente africano (M'BOKOLO, 2012, Tomo I, p.203).

Pode-se comprovar a existência da captura num recuo de, pelo menos, 2 mil anos, provavelmente mais. Trata-se de um fato complexo devido ao tempo e aos agentes envolvidos em cada momento da história. Aqui a temporalidade que importa começa no século XV e se estende ao século XIX. Portanto, uma longa duração em que agentes, motivações e transformações sociais, militares, políticas e econômicas variam por vezes lentamente, por vezes aceleradamente (MEILLASSOUX, 1995). Há ainda que se distinguir captura de tráfico: captura é o processo de obtenção; tráfico é o deslocamento e a comercialização.

No Brasil, as interpretações da captura de seres humanos, por regra, têm questões inquietantes. Primeiro, com grande velocidade se vai da captura para o tráfico em suas três dimensões: interno na África, para o mundo árabe e para a América. A segunda questão, no Brasil, e também em outros espaços, pelo que mostra a disputa entre Molefi Kete Asante e Henry Louis Gates¹ nos

Estados Unidos da América, ora quando a pesquisa aponta a participação dos agentes africanos na captura, o que suscita a interpretação de que o pesquisador está isentando a responsabilidade e violência dos europeus no processo; ora quando a pesquisa coloca todo o dinamismo da captura nos europeus, sugerindo que os africanos foram presas fáceis, que não sabiam se defender e que deixaram os europeus fazerem o que bem queriam em seus territórios. Embora não tenho intenção de aprofundar o debate de Molefi Kete Asante e Henry Louis Gates, vale a pena dar um exemplo da legitimidade da questão. Molefi Kete Asante que defende que a captura era feita pelos europeus ou por africanos constrangidos a cooperar, o caso da primeira e da segunda viagens a costa da Serra Leoa de John Hawkins, em 1562 e 1564, confirma sua perspectiva. Hawkins relata que capturou as pessoas “indo todos os dias à praia, para pegar os habitantes e queimar e saquear suas cidades”. A violência europeia contra a população africana foi o meio eficaz de captura. Agora, vamos comparar a perspectiva de Henry Louis Gates, que defende que os próprios africanos tem uma dose de responsabilidade pela captura. Na terceira viagem de Hawkins, em 1567, talvez da mesma forma violenta como sempre tinha conseguido os cativos “estava prestes a partir de Serra Leoa com uma carga de 150 escravos, quando foi abordado por dois enviados do rei de Serra Leoa e do rei de Castros, pedindo-lhe para unir forças em uma guerra”.

Para não me alongar na narrativa, Hawkins aceitou a proposta (destes dois reis são africanos) e o resultado foi que captu-

quanto a contribuição de Asante é veiculada em forma de artigo nas Revistas Sankofa que é um meio vinculado à tradição do pan-africanista negro Abdias Nascimento e na Revista Capoeira da UNILAB.

¹ ASANTE, MolefiKete. **Henry Louis Gates is Wrong about African Involvement in the Slave Trade**. Em: <http://www.asante.net/articles/44/afrocentricity/>. Acesso 10 de Janeiro 2017. A discussão parte do problema, que Gates analisa, a “cooperação” dos poderes africanos na atividade da captura. Para Gates muitos dos reis e a nobreza africana se envolveram voluntariamente na captura e no tráfico de seres humanos. Completamente oposta a essa perspectiva, Molefi Kete Asante entende que uns poucos reis e nobres “cooperaram” com a prática da captura e no tráfico e a maioria das autoridades africanas envolvidas foram constrangidos através de diferentes mecanismos como tratados de vassalagens que cobrava impostos em capturados e guerras punitivas contra reinos que não eram aliados e outros. Asante responsabiliza a Gates por auxiliar aos brancos racistas no ataque e desvalorização do povo negro. Interessante que no Brasil a editora que só publica para a elite branca brasileira publicou a obra de Getes, en-

ram dois reinos vizinhos e o Hawkins, graça a cooperação dos dois reis africanos que fizeram a proposta, completou sua carga com 470 cativos (MEREDITH, 2017, p.134-135). A pergunta que fica no fundo da história das três viagens do traficante Hawkins coloca a Asante e a Gates na mesma mesa a dialogar. Quem está interpretando corretamente as viagens de captura/tráfico? A resposta é: os dois, porque para as duas primeiras viagens Asante tem a razão histórica e Gates está completamente errado; mas para a terceira viagem do traficante Hawkins Gates está de acordo com fato histórico e Asante está errado. O debate é rico e já fiz uma contribuição no artigo **“As famílias nobres africanas no tráfico (1500-1850): o mito da captura”**², que penso ampliar. Se o debate não está adequadamente articulado traz para a discussão a famosa passividade africana, que não se sustenta nem pela pior pesquisa em história. Entretanto, os africanos, como quaisquer outros seres humanos, nunca tiveram nada parecido com imobilidade, passividade ou submissão. As sociedades africanas, por meio dos diferentes atores sociais, em determinados lugares e momentos resistiram, outras vezes negociaram, outras se aliaram para barganhar riquezas e outras atacaram o invasor europeu com determinação e força.

Antes das chegadas dos árabes e dos europeus, as sociedades africanas tinham uma diminuta procura por cativos. O trabalho escravo era extremamente marginal; isto é, não existiam sociedades escravistas, de maneira que o esforço por capturar pessoas era injustificável. No entanto, existiam uns poucos escravos em quase todas as sociedades centralizadas. Para ficar em poucos

exemplos: entre os Manjacos, no território da Guiné-Bissau, antes dos portugueses chegar se utilizava o termo “Naluk”-sing. e “Baluk”-pl. que significa escravo(s). No território que é atualmente Angola, existiam os “escravizáveis” ou escravo(s), que correspondem ao termo mbundo “kijiku”-sing. e “ijiku”-pl. Os mecanismos para a obtenção de escravos eram basicamente as guerras, a venda e mesmo a autovenda devido à fome e à condenação por delitos de várias naturezas. A presença árabe-muçulmana e europeia-cristã aumentou a demanda de cativos incentivando e introduzindo profundas modificações sociais e alterações na intensidade, nos instrumentos, na quantidade e nas motivações dos mecanismos históricos do processo de captura (LOVEJOY, 2002; MEILLASSOUX, 1995).

Os árabes chegaram primeiro, porém o meio de transporte para atravessar o mar de areia do Saara limitou o volume de cativos, permanecendo a quantidade discreta através dos séculos. O tráfico no oceano Índico foi importante para os árabes e por um longo período, inclusive é pré-islâmico; mesmo assim teve uma intensidade discreta. Quando escrevemos a palavra “discreto” não significa que os árabes tenha realizado um tráfico menor, porque os números de escravizados para o mundo árabe ascende a dezessete milhões enquanto que o tráfico atlântico europeu oscila entre 11 e 15 milhões (M’BOKOLO, 2012, Tomo I, p.204-216). Os europeus, pela rapidez e capacidade de carga dos navios, em pouco tempo obtiveram um número gigantesco de cativos. As sociedades africanas experimentaram profundas transformações para conseguir suprir as demandas de cativos esperadas pelos árabes e, especialmente, pelos navios europeus no Atlântico nos séculos XVIII e XIX.

² ACOSTA-LEYVA, Pedro. As famílias nobres africanas no tráfico (1500-1850): o mito da captura. **África(s)**, v. 2, n. 3, 2015, p. 17 - 40.

Por sua vez, quando os portugueses chegaram à costa ocidental da África, lançaram-se violentamente contra as populações das costas e das pequenas ilhas. É necessário entender que a costa atlântica era a periferia das sociedades e que somente conseguiu relevância após o barco ter debilitado o camelo. Nenhum europeu teria sucesso se acometesse um reino do interior do continente pois eram sociedades altamente organizadas. As populações das margens do Atlântico, entretanto, constituíam-se de pescadores, marisqueiras e pequenos agricultores que sofreram a feroz violência dos europeus em acontecimentos de verdadeiro terror.

Nuno Tristão, em 1443, segundo conta o cronista Gomes Eanes de Azurara (p. 81-83), lançou-se sobre a ilha de Arguim (também pode ser escrito “Gete” ou “Arget”, “Ghir”), causando desespero e choro. Uma tragédia. Muitas pessoas afogaram-se na tentativa de fugir e muitas foram capturadas. O mesmo cronista relata que o capitão Lançarote e outros como Martim Vicente foram desde a ilha das Garças até a ilha de Naar, onde capturaram a desprevenida e pacífica população. A narrativa diz que:

[os portugueses] chamaram por Santiago, São Jorge, Portugal, deram sobre eles, matando quanto podiam. Ali podereis ver mães desamparar filhos, e maridos mulheres, trabalhando cada um de fugir quanto mais podia. E uns se afogavam sob as águas, outros pensavam de guarcer sob cabanas, outros escondiam os filhos de baixo dos limos, por cuidarem de os escapar, onde os depois achavam. E em fim nosso senhor Deus, que a todo bem dá remuneração, quis que pelo trabalho que tinham tomado serviço, aquele dia cobrassem vitória de seus inimigos, e galardão e paga de seus trabalhos e despesas, cativando deles, entre homens e mulheres, e moços, cento e sessenta e cinco, afora os que morreram e mataram (AZURARA, s.d., p.87).

Uma população pilhada, assassinada e roubada de suas terras. Uns morreram e outros foram transformados em escravos. Eventos como esses foram comuns nas ilhas de Cerina, Nar, Tiber, como também nas regiões que na atualidade são os países Senegal, Guiné-Bissau, Serra Leoa, além de outras partes do continente. Outro relato mostra a crueldade dos portugueses que não respeitavam nem mulheres, nem crianças.

[o capitão português Álvaro Fernandes e seus homens] viram andar certas mulheres daquelas Guinés, as quais parece que andavam acerca de um esteiro apanhando marisco, e tomaram uma delas, que seria de idade até 30 anos, com seu filho que seria de dois, e assim uma moça de 14, na qual havia assaz boa apostura de membros, e ainda presença razoada segundo Guiné; mas a força da mulher era assaz para maravilha, ca de três que se ajuntaram a ela, não havia hi algum que não tivesse assaz trabalho querendo-a levar ao batel, os quais vendo a detença que faziam, na qual poderia ser que sobrechegariam alguns daqueles moradores da terra houve um deles acordo de lhe tomar o filho e leva-lo ao batel cujo amor forçou a madre de se ir após ele sem muito esforço (AZURARA, s.d., p.225-226).

A violência dos europeus está, de fato, comprovada. A força de três homens não foi suficiente para dominar uma jovem mulher com uma criança; se fez necessário, para seu domínio, utilizar a desumana alternativa de capturar o seu filho de dois anos para, dessa maneira, capturar a mãe africana. Aproveitaram-se das populações que estavam trabalhando e que não faziam parte de exércitos ou de vida militar. Dessa forma, é fácil compreender porque os europeus tiveram algum sucesso na captura.

A captura violenta trouxe respostas das populações. O roubo de mulheres e crianças que mariscavam na beira do oceano Atlântico teve uma reação imediata se considera-

mos o relato do mesmo cronista que apresenta mais detalhes sobre esse caso:

E, indo assim seguido sua viagem, vieram sobre eles quatro ou cinco barcos Guinéus, corregidos como homens que queriam defender sua terra, cuja peleja os do batel[os portugueses] não quiseram experimentar vendo a grande vantagem que os contrários tinham, temendo sobretudo o grande perigo que havia na peçonha com que tiravam. E começaram de se recolher o melhor que puderam para seu navio; mas vendo como um daqueles barcos se adiantava muito, voltaram sobre ele, o qual tornando para os outros, querendo os nossos chegar a ele antes que se recolhesse, porque parece que era já afastado boa parte de companhia, chegou-se o batel tanto que um daqueles Guinéus fez um tiro contra ele, e acertou-se de dar com a fecha a Álvaro Fernandes (AZURARA, s.d., p. 226).

A leitura da *Crónica* de Azurara permite perceber que, a partir de determinado momento, em qualquer lugar da costa que se aproximassem os europeus estavam sendo esperados para serem combatidos valentemente. Em outras palavras, falar de passividade africana, ou em presas fáceis, é desconhecer a realidade histórica. Da mesma forma, continuar repetindo que os portugueses e espanhóis foram motivados pela vontade de expandir o cristianismo, ou de encontrar o preste João, é obedecer a uma lógica que o próprio Azurara tentou imprimir, mas cujos escritos informam o oposto se observada a violência contra as populações ribeirinhas.

Em alguma data entre 1450 e 1468, as estratégias mudaram. Alvise da Cadamosto, conhecido como Luis de Cadamosto, em 1455, afirma que o infante D. Henrique proibiu os ataques violentos de captura para implementar o método da compra. O comércio substituiu ao método militar de captura por parte dos europeus; o merca-

dor superou o soldado-marinheiro (CARRERA, 2000, p.79-80). A mudança de captura violenta para o método de “compra” não é produto da benevolência portuguesa nem da súbita sabedoria na cabeça do rei de Portugal; é o resultado da forte resistência das unidades políticas dos povos africanos. Isabel Castro Henrique (2000, p.18) o afirma nitidamente:

Tal situação força os Portugueses a proceder a uma reorganização das suas relações com os Africanos: na primeira fase, tinham eles adoptado uma política de razia, que lhe permitia capturar escravos Mouros, Berberes e Negros. Mas a morte de Gonçalo de Sintra em 1444, no arquipélago de Arguim, depois de um combate com os Africanos, obriga os responsáveis políticos portugueses a substituir a técnica da razia pelo comércio.

Quando Cadamosto participou da expedição na Senegâmbia, em 1455, descreveu que os reis jalojo (jolofos) vendiam escravos para os “azenegues” e para os “cristãos”. Os portugueses que pela força só podiam na Senegâmbia capturar uns poucos e muitas vezes com perdas irreparáveis. Como a condição de enfrentamento não ofereceu os resultados esperados, então começaram a se integrar no comércio que há séculos direcionava-se para o mediterrâneo via deserto de Saara. Compravam ouro, advindo do interior, especialmente de Bambuk e Buré, e compravam escravos em outros lugares da costa (COSTA, 2010). Vendiam e compravam escravos e ouro ao longo da costa; parte dos escravos leva para Europa. Essas trocas comerciais produziam o lucro esperado. O comércio e o tráfico podem ser os motores, os novos incentivos para a captura, mas não devem ser confundidos. É evidente que, se não existissem compradores europeus e árabes, a captura em grande escala perderia a razão de ser.

Modalidades tradicionais africanas de captura

Aos poucos, quando os portugueses entravam alguns quilômetros, onde existiam sociedades com acentuada organização políticas, os resultados e as técnicas de aquisição de capturados foram se modificando, de maneira que, se antes o ataque violento era uma comunicação direta com os humildes da terra, isto é, com os pequenos agricultores, marisqueiras e crianças ilhéus e ribeirinhos, na nova fase a relação acontecia diretamente com os comerciantes e reis africanos. Os portugueses convenceram-se de que, onde existiam sociedades organizadas (centralizadas) na África, a violência para a captura era menos rentável que a negociação com os poderosos nobres, com os comerciantes africanos ou diretamente nas feiras comerciais. Todos os autores que se ocupam do tema da captura analisam as práticas das feiras que, um ou dois dias por semana, aconteciam em diferentes lugares do interior das sociedades africanas. Nas feiras, também os escravos eram vendidos entre outros produtos.

De onde saíam esses escravos? Como eram capturados? O historiador Antônio Carrera (2000, p.85-91), baseia-se nos cronistas e outros autores da época que testemunharam as práticas de capturas, tais como Almada (1594), Lemos Coelho (1684), Fr. Francisco de la Mota (1686), entre outros. Carrera informa que os métodos de captura eram: (1) interrogatório de defunto; (2) prova da “água a ferver”; (3) prova da galinha; (4) condenação por adultério; (5) rapto de pessoas em lugares isolados, especialmente crianças; (6) condenados por feitiçaria e por homicídio; (7) vendas indiscriminadas de familiares e das pessoas do povo pelos reis, nomeadamente o rei da ilha de Pecixe, hoje parte do ter-

ritório da Guiné-Bissau; e (8) as famosas guerras injustas.

As críticas que podem ser feitas a todas as testemunhas relacionadas às fontes históricas utilizadas por Antônio Carreira são válidas. Nenhum desses escritos foi feito por africanos. Há que se assumir que em cada palavra e ideias existem condicionantes hermenêuticos que definem a representação e a imagem que cada autor cria da realidade que pretende mostrar. Stuart Hall (1997) analisando as representações, é dizer as formas como os seres humanos sentimos, dizemos e usamos as coisas, os objetos e significamos as relações na sociedade, a firma que as ideias expressa através da linguagem ela não estão somente na cabeça, mas que tem efeitos reais e regulam as práticas sociais. Portanto, as descrições elaboradas pelos cronistas que servem de fontes para o historiador Antonio Carreira não podem ser enxergada como a realidade no sentido positivista, concreto. Qualquer escrito ou produção discursiva, segundo Stuart Hall (1997), permanece sendo um conjunto de símbolos, de figuras, de imagens “fabricadas” para construir identidades, para incidir na conduta e provocar uma interpretação dos processos sociais e históricos. Apesar disso ou pela natureza das representações devemos considerar que foram diversos autores, em diferentes épocas, com relatos semelhantes, o que aumenta a probabilidade de alguns dos aspectos descritos coincidirem com as práticas que de fato ocorreram (CORREIA, 2017). Feita essa ressalva sobre a discussão historiográfica ou representações discursivas possíveis representadas pelos cronistas, são apresentadas algumas ideias sobre as práticas de captura elencadas.

O primeiro método de captura de pessoas realizado por sujeitos das sociedades africanas é “o *interrogatório do defunto*”. Essa

prática consistia em perguntar para o morto quem era o culpado por sua morte. O rito tem variações, mas, grosso modo, quando uma pessoa morria por qualquer motivo, a comunidade reunia-se num espaço em forma de círculo (SCANTAMBURLO, 1978). No meio do círculo quatro pessoas carregavam nos ombros, numa rede/caixão, o defunto. A rede ou caixão onde era colocado o defunto se conhece até os dias atuais como “djongago”. A rede/caixão era feita pelos anciões no encobrir da noite e mostrado ao amanhecer, após a cerimônia desaparece no calar da noite. A “fabricação” da rede/caixão é um mistério que deve ser guardado na obscuridade da noite. Se o segredo for descoberto a comunidade corre riscos de catástrofes segundo o entender da tradição. Um sacerdote em pé diante da rede/caixão declamava alguns cânticos misteriosos e perguntava para o morto quem era o culpado: “quem te matou? Quem provocou a tua morte?”. As quatro pessoas que carregavam o defunto no “djongago”, na rede/caixão, movimentavam-se, segundo eles, impulsados/dirigidos pelo morto e, se detinham na frente de uma das pessoas da comunidade. Essa pessoa indicada pelo “morto” era conduzida para o tráfico por ser culpada pela morte do defunto.

Como elucidada Mbiti (1990) há que se entender que nas culturas africanas em geral o conceito de indivíduo é mediada pela noção de pessoa. Na capital da França, em 1971, no colóquio internacional sobre o conceito de pessoa na África participaram especialistas que pesquisaram diversos povos e culturas do continente africano. Neste colóquio Hampate Bâ (1993), explica que o “indivíduo” nas comunidades tradicionais africanas é superado pela noção de “pessoa” porque o ser constitui a síntese do universo, o ponto de harmonia e equilíbrio para o qual

convergem diferentes dimensões e forças. A pessoa humana somente existe no equilíbrio da comunidade, na comunhão da vida coletiva. Portanto, quando alguém era condenado pela culpa de “desejar ou fazer algum feitiço” que provocara a morte de um indivíduo também era condenado junto com ele a família, que inclui esposas, filhos e dependentes próximos. O equilíbrio comunitário era rompido e para restabelecer a harmonia o conjunto de seres que estavam ligado àquela pessoa “culpada” também era extirpada da comunidade. Isso explica porque uma condenação “individual” produzia uma massa considerável de cativos.

Ficam alguns questionamentos para refletir: se é sabido que existem dois responsáveis externos – os árabes a camelos e os europeus de navios –, quem foram os responsáveis no interior da sociedade? Foi o sacerdote? A tradição religiosa? Ou o rei e os comerciantes da comunidade que se beneficiaram com a venda da família “culpada pela morte”? Os indícios apontam para a ação de agentes externos e de agentes no interior das sociedades. Ambos à procura de recursos, de bens materiais. Deve-se elucidar que nas sociedades africanas tradicionais da época em questão as transações comerciais de longa distância ou com estrangeiros estavam majoritariamente controladas e mediadas pelos reis, mas também por um corpo de comerciantes relacionados com a nobreza e alguns poucos que de forma isolada participavam das trocas comerciais (PARÉS, 2016).

O segundo método de captura, “*a água fervente*”, ocorria geralmente quando um objeto ou animal se perdia. Um sacerdote ou o próprio rei indicava o nome de um suspeito e se procedia a esquentar uma panela de água até o ponto de ebulição. Obrigava-se o suspeito a introduzir a mão na água fervente e, caso ele não tivesse relação com

o roubo ou a perda do objeto, não sofreria queimadura. Se a água quente queimasse a mão, o suspeito era considerado culpado e era conduzido para o mercado como escravo para ser vendido, ele e sua família. O lucro da venda era dividido entre o dono do objeto perdido, o imposto para o rei e a oferta destinada ao sacerdote. Conta Fernão Guerreiro, em 1605, que a maioria das vezes o rei indicava como suspeito “alguns negros fidalgos e ricos a quem ele [o rei] por alguma paixão quer matar ou por cobiça tomar a fazenda” (CARREIRA, 2000, p.87).

O que Fernão Guerreiro chamou de “alguma paixão” provavelmente se enquadra no que Selma Pantoja (2011, p. 39) caracteriza a captura ou redução a escravo ou mesmo venda/tráfico de um membro da comunidade como “um meio de excluir os elementos nocivos à comunidade, como uma maneira de reforçar a coesão social e assegurar a estabilidade da sociedade”. Isto é, uma estratégia para controlar as diferenças políticas, disputas pelo poder no âmbito das intrigas da corte ou tática de eliminação de um concorrente no comércio ou em outro aspecto que envolvia prestígio. Na mesma linha de raciocínio Lovejoy (2002, p.64) explica que em um reino “jalojo, em 1455”, onde hoje é Senegal, o rei agrediu populações vizinhas e seu próprio povo não por ambição do lucro do comércio de seres humanos, mas pelo controle político contra possíveis revoltas que colocariam seu poder centralizado em xeque.

No fundo, parece que a metafísica da captura não se limitava às esferas das representações religiosas e das práticas econômicas, mas também a uma fina estratégia política legitimada pela prática processual jurídica. Como diz Chartier (199, p.51), “as lutas de representação têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os

mecanismos pelos quais um grupo se impõe”. Em outras palavras, as representações religiosas se combinaram e de certa forma auxiliaram a estruturar as relações econômicas para sustentar tanto as clivagens sociais como para “ordenar” ou justificar a prática da captura no interior das sociedades africanas.

O terceiro método, “*a prova da galinha*”, era muito simples. Por motivos diversos, tais como perda de objetos, doença e outros acontecimentos para os quais não se podiam indicar os responsáveis, chamava-se a comunidade para uma reunião cuja organização dava-se em forma de círculo. É necessário, para entender a lógica desta modalidade de produção de cativos, assim como as outras modalidades, que a metafísica dos povos africanos pressupõe que acontecimentos tais como doenças ou qualquer outro têm uma causa “espiritual”. Nada acontece pelo princípio de causa-efeito como entendido na física clássica ocidental. Sempre existe um ente, uma vontade de um ser por trás de cada acontecimento e fenômeno, como afirma Bado (1996, p.71): “d’oùson caractèr e métaphysique qui imprègnela definition des causes et destractions des maladies”. O cronista Almada observou que entre os jalojos do atual Senegal havia uma relação entre doença e a intervenção de responsáveis além do que podemos chamar hoje de “vírus”, “infecção” ou doença que afeta unicamente ao corpo. Almada registrou que

Há outros negros entre eles que servem de adivinhadores, a que chamam Jabacouses. Estes, quando adoecer algum, o vão visitar como médico, mas não tomam o pulso aos enfermos nem lhes aplicam mezinhas nenhuma; somente dizem que as feiticeiras e feiticeiros fizeram mal àquele enfermo, não lhes parecendo que as pessoas morrem quando a hora é chegada e Deus servido, senão que os feiticeiros as comem; e fazem

sobre isto muita diligência (ALMADA, 1994, p.34)

O sacerdote-adivinho, ou “Jabacouse”, para descobrir os responsáveis pela doença (lembrando que o ritual da galinha era uma “técnica” para descobrir os culpados pela doença ou outros “malefícios”), reunia o povo em um grande círculo e depois de cantar e dizer algumas fórmulas misteriosas, cortava o pescoço de uma galinha e a colocava no meio do círculo. A galinha degolada, ainda pulando e se movimentando com os últimos impulsos de vida, caía morta em frente de alguma pessoa do círculo. A tal pessoa e toda a sua família eram vendidos no mercado e encaminhados para o tráfico internacional como escravos.

Os outros métodos de captura por parte dos agentes internos são autoexplicativos. Condenação por adultério, raptos e vendas despóticas sem motivos aparentes feitas pelos reis. Vale enfatizar que, nessa época e em todo o período que se manteve o tráfico, os agentes externos da captura, isto é, os europeus, não abandonaram completamente a captura violenta e os pequenos raptos que eram comuns nos primórdios descritos por Azurara.

Duas modalidades foram implementadas pelos europeus, onde de algum modo também os poderes africanos estavam envolvidos: (1) a utilização do exército formado por europeus e soldados-escravos africanos na configuração de guerra de ocupação, como no caso da região mbundo, em Angola, e da região dos prazos, em Moçambique, onde ocorreram as guerras de capturas comandadas por europeus e seus descendentes mestiços e executadas pelos famosos *a-chicundas*. Os europeus realizavam tratados de “amizade e vassalagens” com os reis africanos de vários lugares do continente e os constrangiam a pagar um

imposto em escravos (CARVALHO, 2011). (2) A formação de um grupo de europeus chamados de lançados que, embora tivessem como atividade principal o tráfico ou a intermediação entre os mercados de escravos internos (africanos) e o compradores externos (europeus), algumas vezes praticavam a captura. Esses sujeitos conhecidos como lançados espalharam-se por toda a África e provinham de quase toda a Europa. Muitas vezes eram também intermediários e representantes dos reis africanos e utilizavam incontáveis métodos para o sucesso do negócio. Um caso pitoresco foi um lançado alemão entre os Boulões, contatado pelo padre Baltasar Barreira, nos anos de 1600, que usava como técnica de animar sua atividade de tráfico a música (CARREIRA, 2000, p.74).

Os lançados contraíam matrimônio com princesas e mulheres da nobreza africana. Essas mulheres, quando enviuvavam, tornavam-se as famosas senhoras, ou, como eram conhecidas na época, “nharas”, “signares”. Exemplo de tais “senhoras ou signares” são a senhora Felipa em Rufisque, em 1635; a senhora Catarina ou Catti, em 1680, representante comercial do rei de Caior (um reino em Senegal); a senhora Maria da cidade de Julufre, no reino da Barra, em Gambia por volta de 1682 (COSTA, 2011).

É importante, entretanto, não confundir traficante ou mercador intermediário com capturador. Os lançados eram intermediários, traficantes. A compreensão geral do fenômeno da captura leva a pensar que todos esses métodos “tradicionais dos próprios africanos” foram ínfimos se comparados às guerras de capturas comandadas pelos europeus, pelos reis africanos, pelos comerciantes africanos e pela alta hierarquia religiosa africana, as chamadas “guerras justas”, e a outros processos a elas vinculados.

Primeiramente, a maneira através da qual os escravos eram obtidos tendia a destruir as estruturas sociais e políticas. Os fora da lei e delinquentes eram reduzidos à escravidão. Alguns indivíduos eram vendidos durante os períodos de grande fome ou para a quitação de uma dívida. Porém, é verossímil que a maioria dos escravos tenha sido obtida no decorrer de grandes capturas, incursões ou guerras. Sabe-se igualmente que o sacerdote dos aro vendia as pessoas sempre que as julgasse culpadas. Mas a rede comercial dos aro estendida sobre a maior parte do país igbo obtinha a maioria dentre os seus escravos em incursões efetuadas pelos seus aliados mercenários, os abam, ohaffia, abiriba e edda. Vemos, portanto, que a grande influência exercida pelos aro no país igbo, por intermédio do seu oráculo, não teve efeito unificador. A influência dos aro distingue-se, conseqüentemente, pelo caráter violento inerente ao tráfico de escravos, originado na influência religiosa precedentemente exercida pelos nri sobre vastas regiões do país igbo (ALAGOA et al, 2010, p. 857).

Como afirma Alagoa (2010) no trecho supracitado, os métodos tradicionais de captura foram um importante instrumento para produzir escravos, mas nada comparado às guerras e raptos que por vezes atingiam aldeias inteiras. No caso específico da região do delta do rio Níger existia uma tradição religiosa muito forte, que embora em certa época se utilizasse de modalidades rituais de captura de pessoas, depois que o tráfico se solidificou na região procederam a capturar por meio de exércitos mercenários. Logicamente as guerras de capturas não invalidam a relevância dos métodos tradicionais, se julgamos que a feitiçaria transformou-se numa fonte de escravos não depreciável. Pelo relato de 1857, redigido pelo ex-governador de Sofala e Tete, Antônio Cândido Pedrosa, sabe-se que uma *quarta parte do tráfico* em Moçambique corresponde à punição por feitiçaria. “Esse caráter punitivo na venda de

escravos revela a importância que tiveram os dirigentes tradicionais na sobrevivência do tráfico de escravos” (ZONTA, 2012, p.318).

Considerações finais

A captura é uma prática social que pode ser considerada de caráter exógeno, contudo, pela análise feita neste artigo, pode-se afirmar que se estruturou também como prática endógena. Por muito tempo a ideia segundo a qual todo escravo é um cativo me fez pensar que todo cativo era um estrangeiro, uma vez que a pessoa propensa à captura sempre seria alguém alheio a comunidade. Se assim for, a captura seria uma prática social exógena, que atinge outros povos ou outras comunidades. Os autores que defendem que os escravizados são cativos procedentes de outras comunidades ou grupos em via de integração provavelmente fazem uma análise adequada, mas este texto não está falando do escravizado nem do cativo. Pela revisão que fizemos percebemos que a captura também é uma prática endógena da sociedade, isto é, que se estabeleceu em algum momento da história como um fenômeno que tinha como alvo as pessoas da própria comunidade.

Esse fato, apresentado erroneamente com a frase “irmãos capturando irmãos” traz à tona uma incompreensão das clivagens sociais que qualquer sociedade ou mesmo pequenas comunidades possuem. As sociedades africanas que praticaram as capturas endógenas nas modalidades apresentadas não estavam divididas em classes sociais como proposta pelos marxistas ortodoxos, embora se tenha realizado um profundo esforço, como apontou Luis Nicolau Parés (2016, p.280), para enquadrar as sociedades no “modo de produção asiático”. As sociedades em análise tinham grupos sociais diversos

como são os ferreiros, os artesãos, a nobreza comerciante, a nobreza religiosa, o rei por vezes com uma corte familiar com funções burocráticas, os escravizados e os agricultores e pescadores que eram a maioria da população. Cada um desses grupos sociais elaboraram percepções sociais, traduções mentais das vivências e das práticas econômicas que muitas vezes eram mediadas por noções religiosas, morais, políticas e jurídicas. Sabemos que essas

(...) percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação (CHARTIER, 1990, p. 15).

As representações sociais elaboradas por cada um dos grupos sociais entravam em concorrência e mesmo no interior de cada grupo havia competições pelo lugar da liderança e pelo *status* de prestígio, o que impulsionou a criação de estratégias como, por exemplo, as modalidades apresentadas que cumpriam seu papel de regularizar as práticas sociais internas ao mesmo tempo em que se adaptavam às novas demandas que os camelos e os navios lhes colocavam como desafios.

Referências bibliográficas

ACOSTA-LEYVA, Pedro. **África entre africanistas e africanólogos no Brasil**. Pará de Minas: Virtual Books, 2016.

ACOSTA-LEYVA, Pedro. **História de África para proletários: África/Atlântico**. Pará de Minas: Virtual Books, 2013.

ALAGOA, Ebiegberi J.; ELANGO, Lovett Z.; N'NAH, Nicolas Metegue. O delta do Níger e Camarões In: J. F. Ade Ajayi(editor). **História geral da África, vol. VI: África do século XIX à década de 1880**. Brasília : UNESCO, 2010.

ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios da Guiné de Cabo Verde (1594)**. Leitura, introdução, modernização do texto e notas de António Luís Ferronha. Lisboa: Gt do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. 1994.

AZURARA, Gomes Eanes de. **Crónica do descobrimento e conquista da Guiné**. Portugal: Publicações Europa-América, [s/d]. Esta crónica foi escrita em 1448.

BADO, Jean-Paul. **Médecine coloniale et grandes endémies em Afrique**. Lèpre, trypanosomias e humaine et onchocercose. Paris: KARTHALA, 1996;

CARVALHO, Flavia Maria de. Do fundamento ao avassalamento: ritos e cerimônias, alianças e conflitos entre portugueses e sobas do antigo Ndongo. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo**, julho 2011.

CASTRO HENRIQUES, Isabel. **São Tomé e Príncipe. A invenção de uma sociedade**. Lisboa: VEGA, 2000.

CARREIRA, António. **Cabo Verde. Formação e extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878)**. Praia: IPC, 2000.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e Representações**. Lisboa: DIFEL, 1900.

CORREA, Elias Alexandre da Silva. **História de Angola. Vol. I**. Lisboa: 1937.

CORREA, Silvio Marcus de Souza. A imagem do negro no relato de viagem de Alvise Cadamosto (1455). **Revista Politeia: Hist. e Soc.**, v. 2, n. 1, p. 99-129, 2002.

HAMPATE BÂ, A. La notion de personne en Afrique noire. In: DIETERLEN G. (ed.). **La notion de personne em Afrique noire**. Paris: l'Harmattan, 1993, p.181-195.

HORTA, José da Silva. “Entre história europeia e história africana, um objeto de carneira: as

representações”. **Actas do Colóquio Construção e Ensino da história da África**. Lisboa: Linopazes, 1995.

HORTA, José da Silva. A Representação do africano na Literatura de Viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508), separata de Mare Liberum, **Revista de História dos Mares**, nº2, 1991.

KI-ZERBO, Joseph. **História da África negra. Vol I**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1972.

KI-ZERBO, Joseph. **História da África negra. Vol II**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1972.

MBITI, John. **African Religions and Philosophy**. London: press, 1990.

MEILLASSOUX, Claude. **Antropologia da escravidão. O ventre de ferro e dinheiro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1995.

PANTOJA, Selma. **Uma antiga civilização africana: história da África Central Ocidental**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011.

PARÉS, Luis Nicolau. Cartas do Daomé: uma introdução. **Afro-Ásia**, nº 47, 2013, p. 295 – 395, 2013.

PÉLISSER, René. **História da Guiné. Portugueses e africanos na Senegâmbia 1811-1946**. Lisboa: Estampa, 2001.

PÉLISSER, René. **História das Campanhas**

de Angola. Resistência e revoltas 1845-1941. Vol 2. Lisboa: Estampa, 2009.

PÉLISSER, René. **História de Moçambique. Formação e Oposição 1854-1918**. Lisboa: Estampa, 1994.

SCANTAMBURLO, Luigi. **Etnologia dos Bijagós da ilha de Bubaque**. n/s: 1978. In:// www.faspebi.com/bijagos.index.html. Acesso em 1 de jun 2017.

SERRA, Carlos. (Direção). **História de Moçambique. Primeiras sociedades sedentárias e impacto dos mercadores, 200/300-1885. Volume I**. Maputo: Livraria Universitária, 2000.

SERRANO, Carlos. **Angola nascimento de uma nação. Um estado sobre a construção da identidade nacional**. Luanda: Kilombelombe, 2008.

SILVA, Alberto da Costa e. **A Manilha e o Libambo. A África e a escravidão, de 1500 a 1700**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

WILLIAMS, Eric **Capitalismo e escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

HALL, Stuart. “The work of representation”. In: HALL, Stuart (org.) **Representation. Cultural representation and cultural signifying practices**. London: Open University, 1997.

Recebido em: 09/05/2017

Aprovado em: 12/07/2017

A PRODUÇÃO NECESSÁRIA DAS INTELECTUAIS FEMINISTAS AFRICANAS NO CAMPO DOS ESTUDOS DE GÊNERO E A AGÊNCIA DO CODESRIA

Michelle Cirne*

Resumo

O artigo traz a produção de algumas das intelectuais africanas que se inserem no campo dos estudos feministas e que contribuem para refletirmos sobre o modo como as questões que dizem respeito às mulheres das diversas sociedades africanas são invisibilizadas tanto no interior do campo dos estudos de gênero quanto nos chamados estudos africanos. Diferentes concepções de gênero e papéis familiares, além da posição das mulheres nas discussões sobre o desenvolvimento, são algumas das questões levantadas pelas autoras estudadas.

Palavras-chave: Ciências Sociais; Feminismo; África.

Abstract

THE NECESSARY PRODUCTION OF THE AFRICAN FEMINIST INTELECTUALS IN THE GENDER STUDIES FIELD AND THE CODESRIA AGENCY

The article brings the production of some of the African intellectuals who are part of the field of feminist studies and who contribute to reflect on the way in which the issues that concern the women of the diverse African societies are invisible both inside the field of studies of gender and in the so-called African studies. Different conceptions of gender and family roles, as well as the position of women in the discussions on development, are some of the issues raised by the authors studied.

Keywords: Social Sciences; Feminism; Africa.

Este artigo é parte de minha pesquisa de doutorado que contou com financiamento da FAPESP e mapeou a produção recente de ciências sociais realizada pelos intelectuais africanos e africanas, através do CODESRIA

– Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais de África (CIRNE, 2016). Uma das questões que perpassaram a pesquisa foi a de compreender as possibilidades de produção do que é conhecido

* Doutora em Antropologia Social pela USP e docente do IHL/UNILAB. E-mail: michelle.cirne@unilab.edu.br

como “conhecimento endógeno” – quais os caminhos possíveis para criações originais nos estudos teóricos das humanidades feitos pelas intelectuais africanas e africanos, que passa pela articulação de suas experiências culturais de origem e a imersão no cânone acadêmico ocidental. Na vastidão desse universo de estudo, dediquei algumas páginas à produção de algumas das intelectuais africanas que trabalham com temáticas feministas, que apresento neste artigo.

Feminismo africano e a problemática de gênero

Tendo as teorias feministas nascido primeiramente no hemisfério norte, as intelectuais africanas que trabalham com o tema buscam produzir análises voltadas às realidades africanas e que considerem os fenômenos do colonialismo e do racismo, ausentes no feminismo branco ocidental.

Em relação às perspectivas feministas nas ciências sociais africanas, alguns dos nomes que se destacam no CODESRIA são os de Oyeronke Oyewumi, Amina Mama, Fatou Sow e Ayesha Iman, estas três últimas organizadoras da obra *Engendering African Social Sciences* (1997), editada pelo CODESRIA. O antropólogo francês Jean-Loup Amelle considera que esta obra, assim como a realização de uma oficina intitulada “A análise de gênero e as ciências sociais africanas”, em 1991, no CODESRIA, “representaram uma etapa importante no longo e difícil processo de reconhecimento dos estudos feministas e de gênero no seio da comunidade, essencialmente masculina, dos pesquisadores africanos” (AMSELLE, 2008, p. 104). O CODESRIA considera positivamente estar na sua quarta presidenta da instituição (Zenebeworke Tadesse 2003-2005, Teresa Cruz e Silva 2005-2008, Fátima Harrak

2011-2015 e Dzodzi Tsikata, eleita na última Assembleia Geral), mas sabendo que o cargo da presidência tem um caráter mais administrativo, podemos perguntar quando a instituição terá uma intelectual no cargo da Secretaria Executiva, de caráter mais estratégico.

Oyeronke Oyewumi é nigeriana, socióloga e professora na Stony Brook University, em Nova Iorque, nos Estados Unidos. Oyewumi escreveu um artigo intitulado “*Conceptualising gender: eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of African epistemologies*” (OYEWUMI, 2004), no qual afirma que a marca da modernidade é a expansão da Europa e a hegemonia deste continente e dos Estados Unidos sobre todo o planeta, e em setor algum isto é mais profundo do que na produção de conhecimento sobre o comportamento humano, a história, as sociedades e as culturas. Para Oyewumi, este contexto da produção de conhecimento precisa ser considerado quando se busca compreender as realidades africanas e a própria condição humana (ibid., p. 1).

A autora questiona os conceitos usuais das teorias de gênero por serem baseados em um modelo europeu de núcleo familiar – para ela, qualquer estudo sério que pretenda conhecer o que é “gênero” nas realidades africanas deve interrogar os conceitos predominantes e as abordagens teóricas dessa linha de estudos. Logo, o objetivo do seu texto é refletir sobre como a pesquisa no continente africano pode ser mais informada pelos interesses e interpretações locais e como as experiências das formações sociais africanas podem ser incorporadas na construção de uma teoria geral de gênero.

Na análise de Oyewumi, o interesse das feministas ocidentais estava em transformar o que elas percebiam como problemas priva-

dos em questões públicas. Através do viés da sociologia do conhecimento, buscando identificar a identidade social, as preocupações e os interesses das investigadoras, demonstra-se como as experiências das mulheres do hemisfério norte geraram as questões, os conceitos e as teorias das pesquisas de gênero. Para Oyewumi, o maior problema em uma perspectiva de estudo feminista seria assumir como universal a categoria de “mulher” – e sua subordinação – formada nessa ótica ocidental. A autora chama a atenção para o fato de a própria categoria “gênero” ser, antes de tudo, uma construção social (ibid., p. 2).

Oyewumi propõe questões para aprofundar o pensamento na perspectiva feminista, tais como “em que extensão as análises de gênero revelam ou ocultam outras formas de opressão?”, ou “quais situações de mulheres o conhecimento feminista teoriza de forma adequada?”, e ainda “quais grupos particulares de mulheres são teorizados?”.

Para a socióloga, uma das mais importantes críticas sobre as teorias de gênero provém de intelectuais afro-americanas que demonstram que, pelo menos nos Estados Unidos, “gênero” não pode ser considerado separadamente das categorias de raça e classe; e que há a necessidade de teorizar múltiplas formas de opressão quando as desigualdades de raça, gênero e classe são evidentes. “A categoria gênero não pode ser abstraída do contexto social e de outros sistemas hierárquicos” (ibid., p. 3).

A análise de Oyewumi sobre os conceitos das teorias de gênero mostram que eles emergem da ideia de “núcleo familiar” (ocidental) – que é ao mesmo tempo uma configuração institucional e espacial – composto de uma esposa subordinada, um marido patriarcal, e crianças. Um núcleo de apenas uma família na qual a união conjugal é o

centro – uma estrutura que promove “gênero” como uma categoria natural e inevitável, sem categorias transversais que sejam desprovidas desta genericização. Para Oyewumi, esta configuração espacial da família nuclear como um espaço isolado é fundamental para compreender as categorias conceituais das teorias de gênero (ibid., p. 4). O problema, para a autora, não é a compreensão feminista começar através da família, e sim nunca transcender o confinamento estreito da família nuclear. As teorias feministas universalizam a experiência de família e maternidade a partir da família nuclear e a tomam com um fato dado, “portanto alargando as fronteiras de sua bem limitada forma euro-americana para outras culturas que possuem diferentes organizações familiares” (ibid., p. 5).

No continente africano, afirma a autora, a família nuclear permanece algo estranho, mesmo com sua promoção pelos Estados coloniais e neocoloniais, pelas agências de desenvolvimento internacionais, por organizações feministas e ONGs. Oyewumi pesquisou o que ela chama de “tradicional família ioruba”. Este modelo familiar pode ser descrito como não-generizado, pois os papéis no interior dos laços de parentesco não são diferenciados por gênero, e sim têm como princípio fundamental de organização a senioridade. Segundo Oyewumi, “ao contrário de gênero, que é rígido e estático, o princípio da senioridade é fluido e dinâmico” (ibid., p. 5). Nessa formação social, não há palavras que designem menino ou menina, e sim a palavra *omo*, que designa prole, descendência. A palavra *oko*, significando esposo/esposa, também é usada para os dois sexos (a autora chama a atenção para o fato de, nas traduções para o inglês, *oko* aparecer como *husband*, assim como *iyawo*, que tem o significado de noiva, ser traduzida como *wife*).

Ainda segundo Oyewumi, outros estudos sobre os laços de parentesco em determinadas formações sociais africanas mostram que – ao contrário da família nuclear, modelo ocidental europeu que tem o centro conjugal como princípio (uma dupla) – a linhagem é que é considerada a família, como na região da África Ocidental pesquisada pela antropóloga Niara Sudarkasa, citada por Oyewumi. “*The lineage is a consanguinally-based family system built around a core of brothers and sisters – blood relations*” (ibid., p. 6). Nas palavras de Sudarkasa:

upon marriage, couples did not normally establish separate households, but rather joined the compound of either the bride or groom, depending on the prevailing rules of descent. In a society in which descent is patrilineal, the core group of the compound consisted of a group of brothers, some sisters, their adult sons, and grandchildren. The core of the residential unit was composed of blood relatives. The spouses are considered outsiders and therefore not part of the family (1996: 81). (SUDARKASA, apud OYEWUMI, 2004, p.6).

No caso dos iorubás, os filhos de uma mesma mãe são agrupados como *Omoya*, os “irmãos de ventre”, e não são generizados. Oyewumi explica:

because of the matrifocality of many Africa family systems, the mother is the pivot around which familial relationships are delineated and organized. Consequently, omoya is the comparable category in Yoruba culture to the nuclear sister in white America culture. (...) Omoya also transcends households; because matrilineal cousins are regarded as womb-siblings and perceived to be closer to one another than siblings who share the same father and who may even live in the same household. Omoya locates a person within a socially recognized grouping and underscores the significance of the mother-child connection in delineating and ancho-

ring a child's place in the family. Thus, these relationships are primary, privileged and should be protected above all others. In addition, omoya underscores the importance of motherhood as institution and as experience in the culture (ibid., p. 6-7).

Portanto, para Oyewumi, a interpretação das realidades africanas baseada nas afirmações ocidentais da oposição homem/mulher e no decorrente privilégio masculino muitas vezes produz distorções na análise e na linguagem utilizada, já que as categorias sociais possuem padrões distintos. A autora adiciona alguns outros exemplos sobre como a categoria “gênero” é significativa em formações sociais africanas distintas: na sociedade Igbo, há as filhas masculinas, e os maridos femininos; na sociedade Shona, algumas mulheres possuem status “patriarcal”, e são isentas de realizar trabalho “de mulheres”; na sociedade Akan, o porta-voz do chefe é referido como sendo “a esposa do chefe”, mesmo quando o chefe é uma mulher (reconhecida como o marido) e seu porta-voz um homem (“*this understanding clearly confounds the Western gendered understanding that the social role ‘wife’ is inherent in the female body*” [ibid., p. 7]); no reino do Daomé, os reis também “esposavam” homens – estabeleciam laços com líderes talentosos e artistas proeminentes baseados no idioma do casamento.

As informações apresentadas por Oyewumi carregam o entendimento que a categoria “mulher” deve ser vista sob novas análises, privilegiando as categorias das próprias sociedades africanas. Estes exemplos africanos apresentam vários desafios aos universalismos dos discursos de gênero feministas, pois as categorias africanas são altamente situacionais e não determinadas por um corpo específico e fixo. Para a autora, em muitas culturas africanas o idioma de

família e casamento é um modo de significar relações de patronagem que pouco tem a ver com a natureza dos corpos humanos. Em uma proposição e tipo de trabalho em muito parecido com o de Archie Mafeje, como veremos no capítulo 4, Oyewumi afirma que *“therefore analyses and interpretations of Africa must start with Africa. They should reflect specific cultural and local contexts, not imported, often colonial, ideas and concepts”* (ibid., p. 8).

Manthiba Phalane é professora na Universidade de Limpopo, na África do Sul, e escreveu um dos artigos do livro organizado por Paulin Hountondji sobre a articulação dos conhecimentos “modernos” e “endógenos” (HOUNTONDI, 2012). No seu texto intitulado “Localizar o gênero no discurso do desenvolvimento”, Phalane, pensando sobre a articulação entre essas duas problemáticas, afirma que a desigualdade de gênero abala a eficácia do discurso e das políticas de desenvolvimento, e que os debates sobre o desenvolvimento tendem a negligenciar o fato de que a desigualdade de gênero constitui uma questão nuclear do desenvolvimento e é, por si só, um objetivo de desenvolvimento. Para a autora, a centralidade do Estado nos projetos de desenvolvimento explica-se devido à preponderância masculina na redação dos documentos (PHALANE, 2012, p. 243-244).

Phalane destaca as limitadas identidades sociais e políticas disponíveis a serem reconhecidas para as mulheres africanas; segundo a autora, a única mulher que aparece nos textos dos Estados africanos é uma de origem humilde, eternamente pobre, geralmente grávida e sem poder. Isto dificulta, por exemplo, a consideração de pesquisas com novas propostas e abordagens.

Tive a oportunidade de estar presente na aula inaugural do trimestre do curso de An-

tropologia da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afrobrasileira (UNILAB), em março de 2016, ministrada pelo antropólogo cabo-verdiano, professor na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, José Carlos Gomes dos Anjos. O professor Dos Anjos, em sua comunicação, abordou o tema que ele chamou de “agenda dos cuidados”, que se desdobra no fato de que o trabalho relacionado aos cuidados, e ele está pensando sobre o continente africano, é geralmente executado por mulheres e não é computado nas estatísticas sobre o mundo do trabalho. Se o fosse, afirmou Dos Anjos, o PIB do continente africano poderia aumentar em muitas vezes. Manthiba Phalane reporta-se a mesma questão, quando afirma que:

o trabalho das mulheres nem sequer é reconhecido nas estatísticas da economia mundial (um fato frequentemente declarado por políticos e investigadores). A investigação revela que apenas 50% das mulheres são economicamente ativas, apesar do fato de *todas* as mulheres trabalharem 14 horas ou mais por dia, quando comparadas com as 8 a 10 horas de trabalho atribuídas aos homens. Reconhecer estas realidades desiguais é uma questão de honestidade intelectual tanto para os investigadores como para os decisores políticos (ibid., p. 245, grifo no original).

A autora cita organizações feministas importantes que se constituíram no mundo todo a partir dos anos 70 e os encontros internacionais que promovem, mas, apesar de todos os progressos, ela afirma, no caso dos países africanos o que se constata é uma deterioração das condições das mulheres. Além disso, apesar de o discurso de defesa de gênero estar presente na esfera pública africana, as ativistas e acadêmicas compartilham “um sentimento de desilusão em relação ao que o discurso se tornou”, e frustram-se “com o essencialismo e a generalização que se abateram sobre a investiga-

ção e os debates, simplificando-se análises e colando-se as políticas de gênero e de desenvolvimento a slogans simplistas e redutores” (ibid., p. 245).

A literatura ocidental sobre desenvolvimento e gênero, com suas representações errôneas do continente africano e da vida das mulheres africanas; e as abordagens “tanto superficiais como instrumentalistas” das organizações independentes, muitas vezes guiadas apenas pelos interesses de pesquisa das entidades financiadoras, contribuem para este estado geral das pesquisas e discursos (ibid., p. 248). Outra questão apontada por Phalane é a falta de questionamento sobre a ideia de desenvolvimento: nas declarações e compromissos assinados, toma-se como “adquirida’ a conceitualização econômica ocidental do desenvolvimento”. Logo, para Phalane, as discussões sobre gênero e desenvolvimento tornaram-se “a-históricas, apolíticas e descontextualizadas”, mantendo assim intactas as relações de poder desiguais (ibid.).

A autora afirma que a integração dos conceitos de gênero e desenvolvimento nem sempre é bem compreendida pelos agentes políticos, e o que é necessário é a compreensão da heterogeneidade das mulheres, para quem as demais variáveis de identidade, como a idade, etnia, classe, religião, interação e interferem nas suas realidades (ibid., p. 251). No capítulo 4, quando tratarmos da experiência na África do Sul, veremos sobre a marcha do orgulho gay e contra a xenofobia organizada por um grupo de mulheres, da qual tive a oportunidade de participar na Cidade do Cabo.

O professor José Carlos dos Anjos também se pronunciou, na aula a que aludimos acima, sobre a relação entre a economia feminina dos cuidados e o paradigma do desenvolvimento do sistema capitalista oci-

dental, que ele chamou de desenvolvimentismo. Para Dos Anjos, o desenvolvimentismo carrega consigo um futurismo, pois é sempre uma promessa de algo que pode vir a se realizar no futuro. A sociedade feminina dos cuidados, ao contrário, tem suas preocupações ligadas ao presente. Dessa forma, repensar como o trabalho feminino de cuidados é tratado no capitalismo é questionar o próprio sistema. Para Dos Anjos, são possibilidades abertas pelas formações sociais africanas que mostram “a incompletude da descolonização como acontecimento preñado de perspectivas” (informação verbal).

A socióloga senegalesa Fatou Sow é também um nome importante dentro do CODESRIA nas questões de gênero. Das feministas que citamos no início da seção, Sow era a única presente na Assembleia Geral do CODESRIA de 2015, e nela teve uma presença marcante e bastante participativa. Sow escreveu um texto para compor uma coletânea do CODESRIA sobre os estudos de gênero no interior das ciências sociais, cujo título – do seu artigo – é “*The social sciences in Africa and Gender Analysis*”, que vale a pena acompanharmos, pois coloca a maioria das questões fundamentais do debate de gênero, especialmente os problemas relacionados às mulheres rurais. Sow sublinha no início do texto que essa retomada do debate que ela se propõe fazer se dá a partir da literatura disponível em francês. E, além disso, insere um destaque também no início do texto para afirmar que lamenta pelos debates sobre as relações de gênero serem geralmente “desesperadamente agressivos”, em um ambiente intelectual predominantemente masculino (SOW, 1997, p. 32). Sow ainda denuncia que a mulher africana intelectual é aceita entre os “iniciados”, se ela se conformar ao discurso dominante, que pode tratar das questões mais variadas relativas

às ciências sociais; entretanto, se direcionar seu trabalho para as temáticas de gênero, receberá críticas que vão desde falta de rigor científico e objetividade, até a avaliação de que está contribuindo para perpetuar as percepções racistas ocidentais (ibid., p. 34).

Nesse texto escrito em 1997, Sow aponta que os estudos sobre mulheres e questões ligadas a gênero provêm especialmente de agências que promovem pesquisas e ONGs, mas que ainda não alcançaram suficientemente a academia. A socióloga afirma que é imperativo discuti-los nas salas de aula e nos debates políticos, a fim de possibilitar a construção de um outro tipo de desenvolvimento. Sow ressalta que introduzir a análise de gênero nas ciências sociais não é somente estudar mulheres como um grupo separado, mas sim questionar simultaneamente os papéis e o *status* de homens e mulheres na estratificação social (ibid.).

Fatou Sow retoma as diferentes perspectivas analíticas nos estudos de gênero, e critica os trabalhos dos anos 70 que se dedicaram a pensar o papel das mulheres e que são hoje consideradas clássicas, mas que as identificam sempre como mães e esposas, “mitificadas ou depreciadas” na esfera doméstica, e são cegas para a participação feminina em processos de aquisição de conhecimento, na economia ou em qualquer outra área (ibid., p. 35). Mas mesmo nos anos 60 e 70, a autora destaca, podem-se encontrar algumas raras pesquisas que se interessaram por outras atividades relacionadas às mulheres, na economia, na política e na religião, combatendo a visão estereotipada. Esses trabalhos já trazem as questões apontadas por José Carlos dos Anjos:

a invisibilidade das atividades essenciais executadas pelas mulheres; a sua ausência das estatísticas de trabalho, produção alimentar e econômica; a marginalização e ne-

gligência dessas atividades a despeito de sua importância na esfera social e econômica e a depreciação de seu papel e *status* nas transações microeconômicas. (ibid., p. 36).

Uma mudança no curso das pesquisas nota-se em virtude da influência do marxismo nas ciências sociais, a partir dos anos 70. O surgimento de uma nova problemática que trouxe à tona os temas dos novos modelos familiares, a interrogação feminista do capitalismo, do patriarcado, a apropriação social do trabalho das mulheres, incluindo o reprodutivo, os novos olhares para as relações de gênero e parentesco, trouxeram repercussões que também foram sentidas nos *African studies*, afirma Sow (ibid., p. 37).

No continente africano, relembra Sow, as lutas anticoloniais orientaram as mulheres em direção a perspectivas mais políticas do que feministas. Elas eram militantes nos partidos nacionalistas e na luta armada como vítimas oprimidas do poder colonial, sem fazer menção a sua opressão como mulheres. Como membros partidárias ativas, raramente questionaram o poder masculino e patriarcal encarnado nas figuras dos “pais da independência”, tais como Jomo Kenyatta, Sékou Touré e Léopold Sédar Senghor, entre outros. A postura das mulheres africanas era de rejeição ao discurso feminista europeu, acusado de querer estender sua experiência histórica ao continente africano. Ao decorrer dessa fase, as avaliações críticas trazidas pelos processos de independência abriram um espaço para o pensamento feminista que conseguiu, pelo menos na África francófona entre 1975 e 1980, como lembra Fatou Sow, levantar questões sobre a opressão social das mulheres, vivenciada nos casamentos forçados, nos casamentos infantis (com mulheres ainda crianças), na poligamia, na exigência da fertilidade, em pesadas tarefas

domésticas, na baixa frequência escolar e no desemprego (ibid., pp. 39-41).

Sow conta que em 1978 Awa Thiam, do Mali, lançou seu livro *“La Parole aux Négresses”*, que “estourou como uma bomba”, pois esta autora denunciava os males das excisões, da poligamia, da iniciação sexual e do clareamento da pele, afirmando que às mulheres era imposta uma luta dupla, contra as desigualdades de classe e gênero (ibid.). O livro foi criticado como pertencendo a uma variante africana da “teoria feminista burguesa”, mas progressivamente os debates sobre gênero foram-se inserindo nas ciências sociais africanas e na esfera pública, em uma “turbulenta evolução do pensamento intelectual e do debate político” que nos anos 70 esteve sob o tema de “Mulheres e Desenvolvimento”, e nos anos 80 e 90 foi alterado para “Gênero e Desenvolvimento” (ibid., p. 42).

Dentre os trabalhos que se destacam, Sow cita Leslie Omolara Ogundipe, que em 1987 ressaltou “as seis montanhas que pesam fortemente nas costas das mulheres”: a opressão externa, a herança da tradição, o atraso¹, o homem, a raça e ela mesma. E também uma publicação de 1992 da ORSTOM – *Office de la recherche scientifique et technique outre-mer* – intitulada *Gender Relations and Development, Women and Society*, que na avaliação de Fatou Sow acarretou um salto epistemológico no conceito de gênero, por considerar imprescindível para o entendimento das mulheres do “Terceiro Mundo” a reflexão sobre as teorias feministas desenvolvidas nos vinte anos anteriores (ibid., pp. 38-42).

Sow cita as profissionais e ativistas – sem nomeá-las, no entanto – que inseriram a temática de gênero no interior da questão do desenvolvimento, elaborando projetos

direcionados a mulheres em organismos africanos e internacionais, como as Nações Unidas, a Organização da União Africana (OUA), as organizações não-governamentais internacionais e os órgãos públicos africanos; culminando com a conquista da escolha pela ONU da Década das Mulheres, entre 1975 e 1985.

A socióloga relembra, entretanto, que os planos de desenvolvimento continuam a definir as mulheres como donas-de-casa e a referir-se ao seu trabalho como “atividades domésticas”, perpetuando a imagem do homem como único provedor da família, quando, na realidade, em um contexto de crise econômica, o número de mulheres chefes de família aumenta e aumentou no continente africano. Assim forma-se uma realidade construída que podemos chamar de *feminização da pobreza*, pois as mulheres representam a maioria da população mundial pobre, em razão de seu trabalho ser geralmente não remunerado, subestimado ou mal pago (ibid., p. 43).

As feministas, como vemos, contribuem com a politização dos debates sobre o desenvolvimento, pois nas abordagens desenvolvimentistas as mulheres estão invariavelmente confinadas em setores marginais e secundários. O desenvolvimentismo assume uma significação política também quando legitima e reforça as estruturas de dominação e a autoridade estatal sobre as mulheres. Trazemos uma citação utilizada por Fatou Sow em seu texto, mais uma vez relembrando a economia dos cuidados abordada pelo antropólogo José Carlos dos Anjos:

to begin with, let us not forget one thing: women were also integrated into the old strategy of development. Their unpaid or low paid labour as farm workers, as housewives had also been the base of what has been called modernization in developing

¹ *Backwardness*, no original.

countries. But this labour had remained invisible; it provided a lot of the subsistence basis on which male-labour could emerge. It subsidized the male wage (Deere, 1976). But now something else was meant, 'integrating women into development' means, in most cases, getting women to work in some so-called income-generating activities, that is, to enter market-oriented production, it does not mean that women should expand their subsistence production, that they should try to get more control over land and produce more for their own consumption, more food, more clothes, etc..., for themselves. Income in this strategy means money income. And money income can be generated only if women produce something which can be sold in the market. As purchasing power among poor Third World women is low, they have to produce something for people who have this purchasing power. And such people live in the cities in their own countries, or they in the western countries. This means that the strategy of integrating women's work into development also amounts to export-or market-oriented production. Poor Third World women produce not what they need, but what others can buy (Mies 1986:118). (SOW, 1997, p. 44).

A seguir, no seu artigo, Fatou Sow traz uma definição de gênero da historiadora branca estadunidense Joan Scott (gênero é “*the fundamental relation between two proposals: gender is an integral part of social relations based on perceived differences between the sexes, and gender is one of the first ways of signifying power relations*” [Scott apud SOW, 1997, p. 45]), e notamos que as feministas negras dos Estados Unidos não aparecem em seu texto em referências ou comentários.

A socióloga senegalesa faz a defesa dos princípios das teorias feministas, afirmando que as análises de gênero não rejeitam outras variáveis, tais como o contexto histórico, econômico e político, a pertença cultural,

etéria e de classe, ao contrário da crítica feita pelas pesquisadoras e pesquisadores africanos e do Terceiro Mundo: “*whether Marxist or not, many of them still consider women's liberation as having arise from a false Eurocentric feminist debate transferred to the continent via political and economic liberation*” (ibid., p.45). A análise de gênero não é um estudo das mulheres como um grupo social tampouco como um grupo homogêneo; trata-se especialmente da análise de grupos sociais como entidades sexualmente investidas, que através dessa variável acessam diferentemente recursos, conhecimento, tecnologias, poder social e familiar, etc., afirma Sow.

A análise de gênero, portanto, alinha-se bem a uma abordagem militante, afirma Sow, pois o reconhecimento das desigualdades de gênero carrega consigo, inseparavelmente, a necessidade de transformá-las.

It assumes that we recognize not only inequality, but its inherently social nature as well. Men and women are the products of their culture, their values and their history. As Simone de Beauvoir wrote more than fifty years ago, 'We are not born women, we become then' (De Beauvoir 1942). This remark is equally applicable to men. (ibid.)

Sow chama a atenção para o fato que as relações entre os seres humanos são sempre baseadas em disputas de poder, construídas sobre autoridade, conflito, negociação e diálogo. Mas que, seja no Sul ou no Norte, as mulheres tendem sempre a ter relações desiguais com os homens. Nesse ponto do texto, Sow volta a tratar sobre as questões que envolvem as mulheres dentro do quadro dos projetos de desenvolvimento, questionando se os planos e planificações levaram em consideração as relações sociais e desiguais entre homens e mulheres e se contribuíram para efetivar as mudanças necessárias. A au-

tora afirma que “*we know that the biggest criticism has rightly been the need to reconstruct the cultural models of the African tradition*” (ibid., p. 46), mas não explana sobre o que seria e como seria essa “reconstrução”.

Sow repete que a pesquisa com análise de gênero não escapa de ser uma pesquisa compromissada, com um objetivo político, e que as análises de gênero revelam os mecanismos de dominação que pesam sobre as mulheres e as armam com ferramentas para lutar contra a opressão. Uma de suas críticas é contra a característica sexista e viricêntrica historicamente presente nos campos da ciência e do conhecimento.

Nas zonas rurais, Sow chama a atenção, um dos problemas principais está no fato de que “são homens falando com homens”: os técnicos, os agricultores e os trabalhadores rurais, “que ignoram ou dificilmente consideram o impacto das posições de gênero nos seus estudos e atividades práticas” (ibid.). Precisa-se de “uma dose de consciência de gênero” nas práticas para o desenvolvimento, para que, inclusive, os projetos obtenham sucesso. Sow novamente ressalta que os núcleos familiares (*households*) chefiados por mulheres aumentam cada vez mais, também nas zonas rurais, em função do exôdo masculino crescente na época. “Quantos projetos rurais falharam em decorrência do papel dos sexos na produção, especialmente nos setores predominantemente femininos, ter sido ignorado”, questiona a socióloga? (ibid., pp. 48-49).

Apesar das pesquisas mostrarem que suas condições de vida permanecem as piores de todos os índices sociais, as mulheres estão tendo cada vez mais iniciativas que resistem ao sistema de dominação, afirma Sow. Entretanto, há diferenças explícitas, como por exemplo, as que se podem notar entre

as hortas ‘de mulheres’ e as áreas irrigadas ‘dos homens’. As primeiras, mesmo com os esforços das organizações de ajuda, não se beneficiam dos mesmos equipamentos e treinamentos das últimas. Isto leva a uma inefetividade e baixa produtividade notórias (ibid., p. 51).

O acesso a terra é uma questão central, pois ele determina o *status* social e o padrão de vida das comunidades rurais, para quem a terra é a principal fonte de renda e subsistência, explica Sow. A questão da propriedade de terra está sempre presente, pois nunca antes o continente africano foi tão envolvido por projetos de desenvolvimento quanto no período a que a socióloga se refere, com a intervenção de empresas ligadas a agricultura, reflorestamento, pecuária, energia, construção de barragens, programas de segurança alimentar, entre outros. No caso das mulheres, o acesso a terra ainda depende das relações de autoridade e subordinação no meio familiar (ibid., p. 52-53). O papel das mulheres nas questões agrárias é preeminente, afirma Sow, mas “suas funções são obscurecidas pela organização hierárquica nas relações de gênero no interior do seu núcleo familiar” (ibid., p. 54).

Sow encaminha sua análise para o final, reafirmando o quanto as análises de gênero renovam os debates em muitas áreas, e de forma especial no debate sobre democracia. Quando toca no ponto dos direitos humanos, a autora ressalta uma das mais “sensíveis questões” que afetam as mulheres, que o é controle do corpo, da sexualidade e da fertilidade. “O poder masculino ainda reside largamente no controle e apropriação da fertilidade das mulheres”, afirma Sow (ibid., p. 56). As mulheres, no continente africano, não conseguirão controlar o número de nascimentos “enquanto as pressões culturais, religiosas, ideológicas e políticas continua-

rem a pesar sobre elas” (ibid., p. 57), e enquanto forem condicionadas a se sentir culpadas se a sua fertilidade não corresponde ao que a sociedade espera delas (ibid.).

Fatou Sow conclui o seu texto propondo a questão sobre o desenvolvimento que até então não fora colocada: de que desenvolvimento estamos falando? Que desenvolvimento queremos? Uma das críticas existentes é a de o discurso e as práticas desenvolvimentistas estarem utilizando as mulheres para se condicionarem a seus propósitos, mobilizando-as em campanhas de controle da taxa de natalidade, vacinação, recomendações nutricionais, poluição ambiental e reflorestamento.

Esse pequeno recorte da produção das cientistas sociais e feministas africanas pretendeu jogar luz em algumas das questões candentes para as mulheres das diferentes sociedades africanas, mas que por vezes ficam obliteradas tanto no campo dos estudos africanos como no campo dos estudos de gênero, este último focado nas problemáticas vindas das experiências ocidentais. A minha expectativa é que estimule a continuidade e o adensamento das pesquisas feitas no Brasil sobre as questões de gênero no continente africano, que para tal necessita de um esforço conjunto das pesquisadoras e pesquisadores para a circulação das bibliografias, especialmente as produzidas pelas cientistas sociais africanas.

Referências bibliográficas

AMSELLE, Jean Loup. **L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes**. Paris: Stock, 2008.

CIRNE, Michelle. **A produção de ciências sociais no continente africano e a agência do CODESRIA**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

HOUNTONDJI, Paulin (org). **O Antigo e o Moderno. A produção do saber na África contemporânea**. Luanda: Edições Mulemba; Mangualde: Edições Pedagogo, 2012.

IMAN, A.; MAMA, A.; SOW, F (eds.). **Engendering African Social Sciences**. Dakar: CODESRIA Book Series, 1997.

OYEWUMI, Oyeronke. “Conceptualising gender: eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of African epistemologies”. In: **African gender scholarship: concepts, methodologies and paradigms**. Dakar: CODESRIA Gender Series 1, 2004.

PHALANE, Manthiba. “Localizar o gênero no discurso do desenvolvimento”. In: Hountondji, Paulin (org). **O Antigo e o Moderno. A produção do saber na África contemporânea**. Luanda: Edições Mulemba; Mangualde: Edições Pedagogo, 2012.

SOW, Fatou. “The social sciences in Africa and gender analysis”. In: Iman, A.; Mama, A.; Sow, F (eds.). **Engendering African Social Sciences**. Dakar: CODESRIA Book Series, 1997.

Recebido em: 13/06/2017

Aprovado em: 20/08/2017

PERCURSOS ETNOGRÁFICOS EM NARRATIVAS COM MULHERES AFRICANAS EM SÃO PAULO: ATIVIDADES COMO POSSIBILIDADES ECONÔMICAS

Miki Takao Sato*

Resumo

São Paulo vivencia uma presença crescente da migração africana nas últimas décadas, notadamente de mulheres. A vida econômica e a dinâmica das trocas cotidianas, constituem os eixos da análise de quatro narrativas, construídas por meio da etnografia, entrevistas e convívio em situações do cotidiano, principalmente em espaços de trabalho. A discussão do fazer etnográfico configurou-se como elemento norteador importante do trabalho. As suas narrativas revelam a capacidade de agenciamento em ambientes novos, suas atividades ganham sentidos e valores plurais, apesar dos desafios e das tensões que se apresentam. Na construção de nova cotidianidade vão encontrando recursos, acionando redes e criando estratégias para enfrentamento de dificuldades, fazer frente a necessidades financeiras e para produzirem novos espaços de pertencimento. A dificuldade da comunicação na língua portuguesa, a xenofobia, o racismo, somam-se aos incontáveis entraves burocráticos da regularização migratória, são, igualmente, vivenciados.

Palavras-chave: Migração africana; Trabalho; Mulher.

Abstract

ETHNOGRAPHIC NARRATIVES WITH AFRICAN WOMEN: HUMAN ACTIVITY AS ECONOMIC POSSIBILITIES

São Paulo experiences an increasing presence of African migration in the last decades, especially of women. The economic life and the dynamic of the daily exchanges, they constitute the axes of the analysis of four narratives. These were built through interviews and socializing in everyday situations, especially in workspaces. The discussion of ethnographic work has become an important guiding element of the work. Their narratives expose the capacity for agency in new environments, their activities get plural meanings and values, despite the challenges and tensions. In the construction of a new daily

* Terapeuta ocupacional, Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Terapia Ocupacional da Universidade Federal de São Carlos. Contato: mikitsato@gmail.com Declaro que o texto submetido é 100% inédito e não se encontra em processo de julgamento em nenhum outro periódico ou coletânea.

life, they find resources, operate networks and create strategies to face the challenges and to produce new spaces of belonging. The difficulty of communication in the Portuguese language, xenophobia, racism and bureaucratic problems in migratory regularization, are also experienced.

Keywords: African migration; Work; Woman.

O presente artigo discute a vida econômica e a dinâmica das trocas cotidianas de mulheres africanas que escolheram São Paulo para residir nos últimos anos. No contexto da migração africana contemporânea no país e na cidade, essas mulheres desenvolvem atividades e trabalhos diversos, reconfigurando suas trajetórias e dando novos sentidos aos seus fazeres diversos. O trabalho desenvolveu-se por meio de pesquisa de campo em percursos etnográficos com quatro narrativas dessas mulheres.¹ Os critérios fundamentais eram que essas mulheres fossem provenientes de países africanos e que estivessem exercendo alguma atividade econômica na cidade de São Paulo. Assim, o estudo teve base na observação, em entrevistas abertas, conversas, acompanhamento e convívio em situações diversas do cotidiano e de trabalho das mulheres. A dinâmica estabelecida com cada uma delas foi construída conjuntamente, em processos e momentos diferentes e os locais das conversas e dos encontros, assim como os assuntos e temas discutidos com cada uma delas foram sendo negociados e construídos ao longo do processo.²

1 Trabalho de dissertação do Programa de Pós-Graduação em Terapia Ocupacional da Universidade Federal de São Carlos. A pesquisa integra uma construção teórico-prática com o apoio da Casa das Áfricas — Núcleo Amanar, que, juntamente com o Projeto Metuia/Terapia Ocupacional — Universidade de São Paulo (USP), tem conduzido, no campo da cultura, da educação e dos direitos humanos, diferentes iniciativas de estudos, extensão universitária, formação e debates sobre mobilidade humana, diversidade cultural, artes e migração africana em São Paulo.

2 Os cuidados éticos foram apresentados e negociados ao longo do processo de trabalho do mestrado.

Este trabalho apoia-se em reflexões elaboradas no contexto da antropologia e da etnografia e na escuta culturalmente sensível (OLIVEIRA, 2000; GONÇALVES; MARQUES; CARDOSO, 2012). A pesquisa em campo é carregada de tensões e incertezas, exigindo, então, grande atenção a esses tensionamentos, desafios e contradições. Portanto, faz-se necessário que a perspectiva e os processos estejam colocados e explicitados, pois, uma das tarefas principais é superar a ideia de que a metodologia de pesquisa se resume a procedimentos de análise dos dados. O desafio amplia-se na complexidade da vivência do campo e na necessidade de ir além dessa racionalidade imposta pelo pensamento redutor, mostrando a riqueza e a potencialidade da pesquisa etnográfica.

A prática e a experiência etnográfica são processos fundamentais do trabalho de campo (MAGNANI, 2009). Planejar, ordenar e coordenar as etapas do campo, mas também o imprevisto, o problema, a surpresa, são ações inerentes à etnografia. O campo constitui-se de experiências e vivências múltiplas, em etapas sobrepostas de maneira espiral, descontínua e em processos constantes (SILVA, 2006). Fundamenta-se a partir da sensibilidade do pesquisador para suas indagações, transcendendo práticas simplistas de entrevistas e observações, numa construção relacional com a temática e as pessoas e no diálogo com pressupostos teóricos.

O trabalho de campo em contextos urbanos é outra dimensão metodológica que merece ser destacada, pois se propõe uma

leitura reflexiva sobre os arranjos singulares das interlocutoras em sua dinâmica cotidiana que dialogam com o cenário da cidade de São Paulo. Magnani (2002) discorre sobre a etnografia no contexto urbano contemporâneo, propondo outra possibilidade de pensar a cidade: identificá-la e a refletir a partir do que chama de olhar *de perto e de dentro*, em contraposição ao olhar *de fora e de longe*, que desconsidera e fragmenta os atores sociais dentro da complexidade das metrópoles contemporâneas. Essa outra proposição pressupõe a existência de arranjos, redes, trocas e pontos de encontros no contexto do cotidiano da cidade.

O autor propõe acompanhar esses atores na sua vida cotidiana em diálogo com as configurações do cenário urbano em constante mudança (como no caso da migração, das minorias excluídas e dos diferentes grupos étnicos e religiosos, por exemplo), para, a partir daí, apreender os diferentes arranjos reconfigurados nessa relação a partir das esferas múltiplas da vida: trabalho, religião, cultura, participação política (MAGNANI, 2002). A partir disso, cria categorias para entender e possibilitar uma análise reflexiva de como se dá essa dinâmica a partir das categorias — *pedaço, mancha, trajeto, circuito* — como os atores sociais relacionam-se, dialogam e apropriam-se dos espaços coletivos. É fundamental pensar em como o cenário urbano da cidade de São Paulo dialoga com os processos individuais e coletivos das interlocutoras. Cada uma constrói uma relação e uma dinâmica a partir da percepção e sentido que dá aos seus pedaços, trajetos e circuitos, ligados seja ao trabalho, seja ao lazer e à religiosidade, seja ainda a outras dimensões.

Para a dimensão da análise, propõe-se uma interlocução com as reflexões da antropologia para a reflexão sobre a construção

do campo, para as ambiguidades dos processos de comunicação envolvidos. Foram levados em consideração, particularmente, os debates da antropologia interpretativa a partir de Geertz (1989) e o lugar do conceito de descrição densa também exposto por Geertz (1989), para o qual a compreensão dos fenômenos sociais deve partir de situações definidas para trabalhar a própria condição da/do pesquisador/pesquisadora e, via interpretação, elaborar a compreensão do fenômeno em estudo por meio das interpretações que as pessoas constroem de suas experiências. Para ele as descrições etnográficas são “construções de construções”, pois somente o “nativo” faz interpretação da experiência. Por isto, este conhecimento assume-se como construído e modelado (GEERTZ, 1989, p. 25-26).

Desta maneira, há no presente estudo uma forma de análise que interpreta o fluxo do discurso social. Ou seja, das narrativas das mulheres interlocutoras e aquelas que, em primeira mão, conferem sentido às suas experiências. Neste caminho, esta pesquisa incorpora a reflexão e a natureza da presença da pesquisadora/autora ao próprio método, assume a importância dos detalhes para a qualidade da interlocução dos fatos sociais a partir da observação e da elaboração do trabalho de campo (OLIVEIRA, 2000).

Outra referência teórica organizadora da dissertação é Hannah Arendt (2014), sobretudo para definir os sentidos dos processos econômico-sociais adotados que retoma o conceito de “economia de vida”, para trabalhar a vida econômica das mulheres africanas em São Paulo. No contexto deste trabalho, a proposta é discutir a vida econômica dessas mulheres africanas enquanto produção de sentido, protagonismo e emancipação, em que a organização de suas atividades gera outras dimensões e potencialidades, e

novas inscrições de vida, onde “um ambiente de trabalho polifônico cria valor social” (GHIRARDI, 2012, p. 19).

A vida econômica das mulheres africanas forma importante elemento articulador das redes de relações, pois em torno do trabalho e das trocas econômicas também se constroem e se fortalecem relações de pertencimento, agenciamentos coletivos, trocas sociais e de suporte. A premissa inicial da pesquisa é que os processos econômico-sociais devem ser inseridos numa dimensão social, articulada à dimensão cultural sensível à diferença (de gênero, raça, geração, etc.) no bojo da compreensão e do fazer cotidiano.

Essas mulheres inserem-se no panorama atual da migração africana contemporânea na cidade de São Paulo, que é marcada por uma multiplicidade de características. São diversas nacionalidades, arranjos coletivos (nacionalidades, religiosas, econômicas) em diálogo com os desafios que a cidade coloca, como questões da política migratória, serviços especializados, possibilidades econômicas, trocas culturais.

Migração africana e a presença da migração feminina na cidade de São Paulo

A migração africana no Brasil tem ocorrido em várias dimensões e tem tido cada vez mais visibilidade nas pesquisas acadêmicas (KALY, 2001; FRANCALINO; PETRUS, 2008; MUNGOI, 2012), nos meios de comunicação, em expressões artísticas e culturais, na participação desses migrantes nas esferas públicas, movimentos sociais e em tantas outras dimensões inseridas na sociedade brasileira (SUBUHANA, 2009; SERRANO, 2011; TELES, 2013; RODRIGUES, 2014). As pessoas têm buscado inserções de estudo,

trabalho, de novas oportunidades e desafios. A cidade de São Paulo tem como desafio o diálogo com novas perspectivas da mobilidade humana, que interrompem a lógica de uma visão simplista e carregada de estereótipos relacionados à pobreza e miséria da África, e se voltam para uma abordagem que dialogue com a mobilização política, o protagonismo e cidadania.

Os processos migratórios no Brasil e na cidade de São Paulo sempre ocorreram de maneira bastante diversa, em função da complexidade da globalização e do cenário geopolítico e econômico internacional e brasileiro. Serrano (2011) revela que, além da migração motivada por fatores econômicos, presencia-se também a mobilidade para o Brasil de trabalhadores qualificados, estudantes de graduação e pós-graduação através de convênios e cooperação internacional, pessoas vítimas de tráfico humano, solicitantes de refúgio e migrantes econômicos, entre outros. Nesse sentido, tanto o Brasil quanto a cidade de São Paulo têm buscado diferentes formas de dialogar com essa nova dinâmica cultural, econômica e social, já que a cidade se tornou importante destino de fluxos migratórios internacionais.

O Brasil passou a receber grande quantidade de pessoas oriundas dos conflitos pós-independência dos países africanos a partir da década de 1970 e 1980, e em maior escala, a partir dos anos 2000. O agravamento das crises econômicas mundiais, o endurecimento das fronteiras dos países desenvolvidos, a busca por trabalho, novas oportunidades e qualificação profissional e acadêmica também foram fatores que impulsionaram essa mobilidade. Entre 2000 e 2012, o número de africanos em situação regular no país teve um aumento de 30 vezes (de cerca de mil para 31 mil), provenientes

de 48 países, a maioria de Angola, Cabo Verde e Nigéria.³

Ester Rodrigues (2014), em sua dissertação de mestrado, faz uma análise do processo de imigração contemporânea de africanos no Brasil, sob a perspectiva dos direitos humanos e dos grandes veículos de comunicação impressos. Ressalta que apesar do aumento considerável do fluxo de africanos, muitos inclusive trabalhando e contribuindo para o desenvolvimento do país, isso não resultou necessariamente em políticas específicas, nem na garantia de direitos e inserção social dos mesmos. A autora debruça-se sobre as notícias veiculadas em jornais de grande circulação em algumas cidades brasileiras sobre a temática da imigração africana no país. É possível perceber que na maior parte das vezes noticiam-se a vinda de imigrantes africanos em situação irregular, muitos através de porões dos navios ou de fronteiras clandestinas. Além disso, é visível como os meios de comunicação reforçam ainda mais o racismo, a violência e a não aceitação dos africanos no país, associando a vinda dessas pessoas a prejuízos às cidades brasileiras.

Concomitantemente, também encontramos na literatura acadêmica, nos meios de comunicação, projetos e grupos ligados às universidades e nos vários espaços sociais, relatos de experiências de projetos que procuram mudar essa ótica para então fortalecer a identidade cultural, inserção social e o protagonismo dos imigrantes africanos no país. Francalino e Petrus (2008), por exemplo, relatam a experiência da criação de um projeto coletivo com congolese e angolanos no Rio de Janeiro, com objetivo de preservar a identidade cultural e a tradição oral

dos imigrantes e assim, fortalecer suas redes sociais e a inserção social na sociedade brasileira.

Segundo dados da Organização Internacional para as Migrações (ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES, 2009), entre 1990 e 2000 a maior parte do fluxo migratório internacional concentrava-se nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, sendo esta última com concentração expressiva de africanos (37% dos imigrantes). O mesmo órgão apontava que em relação aos refugiados, em 2009 havia cerca de 4 mil refugiados reconhecidos pelo governo brasileiro, sendo que os africanos compunham 65,3% desse total.

Assim, o panorama da migração africana contemporânea na cidade de São Paulo revela-se em uma pluralidade de configurações. Transitando nos espaços urbanos, coletivos, movimentos sociais de direitos humanos dos imigrantes e pelos vários cenários econômicos e culturais, as mulheres migrantes, principalmente as africanas, foram ganhando mais e mais interesse. Além disso, os cenários multiculturais da cidade de São Paulo expandem-se com a migração e, concomitante ao fortalecimento dos movimentos de protagonismo das mulheres, ganha destaque nos debates acadêmicos e no cenário social, cultural e econômico, o trabalho de mulheres africanas.

Atualmente na região central da cidade é notória a uma presença de comerciantes de diversas regiões africanas. Nas imediações do bairro da República há *lan houses* que oferecem serviços de internet e telefonia para responder à necessidades de comunicação ágil com diversos países africanos a preços acessíveis. Encontramos, também, alguns restaurantes especializados em comida típica africana. No comércio de rua da praça da República, juntamente com os ven-

3 Cf. <http://noticias.terra.com.br/brasil/imigracao-africana-no-brasil-aumenta-30-vezes-entre-2000-e-2012,bcdedc77d62e5410VgnCLD-200000dc6eboaRCRD.html>

dedores africanos de produtos eletrônicos, réplicas de roupas, relógios e artigos esportivos de marcas famosas, há várias barracas de vendas de objetos de decoração, tecidos, acessórios de beleza e produtos, todos com a temática africana. Diante a valorização do movimento de direitos da população afro-brasileira e da chamada estética afro, os artigos de beleza, objetos marcadores de identidade, adereços e vestimenta são bastante procurados. Nas próprias calçadas é possível presenciar vendedores e vendedoras ensinando a usar os tecidos para montar tranças, turbantes e saias.

O maior destaque dessa região é o Centro Comercial Presidente, mais conhecida como “Galeria Presidente” ou “Galeria do *Reggae*”, localizada ao lado da “Galeria do *Rock*”, famoso ponto turístico da cidade. Trata-se de uma galeria comercial típica do centro antigo da cidade, com cerca de seis andares, muitas lojas, quase que exclusivamente gerenciadas e frequentadas pela comunidade africana da cidade. A circulação de homens, mulheres e famílias é imensa, durante todo o dia.

Ao vivenciar a dinâmica da Galeria durante o trabalho de campo, foi possível perceber o quanto o local serve não só para atender a demandas comerciais, mas também se torna ponto de encontro fundamental da comunidade africana. As pessoas marcam encontros, reuniões, trocas de informações, criando também redes de apoio e referência para os imigrantes. As mulheres que ali trabalham compartilham seu cotidiano, trocam clientela, emprestam produtos, cuidam da loja na ausência da outra. Outros fazem reuniões de negócio, reuniões de lideranças, encontram-se para comer, conversar, beber.

É possível perceber importante presença das mulheres africanas nesses vários cenários, seja em trânsito, seja agrupada nas ga-

lerias comerciais, e, sobretudo exercendo alguma atividade econômica. Estão presentes nos salões de beleza, restaurantes, comércios, serviços de referência. São circuitos que se formam através de identidades culturais, arranjos preestabelecidos entre pares e redes de apoio, e também por necessidade de dialogar com demandas próprias.

O fortalecimento dos espaços afro-brasileiros através de coletivos culturais, encontros e debates, feiras étnicas, apresentações culturais, movimentos sociais e políticos, entrelaça-se com a presença africana em diversas situações em que iniciativas dialogam com a mobilização do movimento de direitos afro-brasileiro na cidade. O protagonismo da mulher negra e africana nesse panorama, destaca-se mais e mais. Ao se estabelecer na cidade, a mulheres que chagam atualmente, deparam-se com esse contexto plural e precisam buscar interlocução e possibilidades de interação em várias esferas: culinária, política, estética, econômica, artística.

A cidade de São Paulo, também como reflexo de um panorama social maior, tem vivenciado uma discussão importante sobre as questões de gênero. Assim, coletivos e movimentos feministas, organizações e serviços públicos têm proposto uma articulação e mobilização dos direitos das mulheres em várias escalas: saúde, violência de gênero, cultura, veículos de comunicação, direitos humanos.

Temos presenciado a participação de mulheres ligadas à temática da mulher negra e africana nesses espaços de debates, nas reivindicações políticas e sociais. Assim, a cidade de São Paulo configura-se como território de múltiplas identidades, necessidades e oportunidades para que as africanas encontrem aqui possibilidades de cidadania, protagonismo e produção de novos sentidos para seu processo migratório. Esses coleti-

vos e iniciativas têm ganhado destaque na programação cultural e nos veículos de comunicação na cidade, dando maior visibilidade ao debate da questão migratória, da mulher e da África.

Assim, é nessa configuração da cidade em que as mulheres africanas deparam-se. Cenário esse permeado de problemáticas, possibilidades, demandas e desafios inscritos na dinâmica do contexto urbano com que elas irão dialogar e criar novos arranjos de trabalho, cotidiano, relações e sentidos múltiplos para suas vidas. Cada uma das interlocutoras da presente pesquisa interage com esse espaço urbano, com diferentes atores sociais, demandas múltiplas e respostas às dificuldades encontradas, produzindo trajetórias e narrativas singulares nesses processos diversos.

Assim, a temática da África, na perspectiva deste trabalho assume outra dimensão, saindo do lugar-comum de discussão do subdesenvolvimento, do tradicional e de violência e miséria, para um olhar de valorização, de contribuição cultural, artística e intelectual. Achille Mbembe, pesquisador, historiador e cientista político camaronês, faz uma discussão sobre arte contemporânea e reconhecimento cultural em África, que podemos tomar emprestado para essa reflexão:

Para que a África do Sul atinja plenamente o seu potencial, o país necessita de se imaginar como uma nação “afriopolitana” precursora de uma versão da modernidade africana já visível na maior parte dos modelos artísticos e culturais africanos contemporâneos. Do mesmo modo, o país deve distanciar-se de uma visão da cultura como coisa pertencente ao passado, limitada apenas aos costumes e às tradições, aos monumentos e museus. Precisamos de tomar consciência de que a cultura não é uma outra forma de “serviço de abastecimento”, mas o modo como os se-

res humanos imaginam e arriscam pelo seu próprio futuro. Sem esta dimensão de futuro e de imaginação, não se pode de modo nenhum inscrever o nosso nome próprio ou articular a nossa própria voz (MBEMBE, 2010, s/p).

A mobilidade não tem sido feita somente por necessidades ou motivos de guerras. O autor chama a atenção para outras buscas e inserções. A dimensão imaginativa dos seres humanos compõe uma das bases da mobilidade, em que sonhos, desejos e intenções são motores da criatividade e das reinvenções das atividades cotidianas e das relações de troca que se estabelecem. O autor faz importante reflexão crítica sobre a falsa existência de uma única e simplista identidade africana e a necessidade de superação da lógica da igualdade e da neurose pela vitimização, para a possibilidade de formas culturais diversas dentro da mesma humanidade e dentro de uma relação de alteridade (MBEMBE, 2001, p. 183). Assim, africanos e africanas inventam modos singulares, múltiplos e diversos de se inscrever no mundo.

Diversos órgãos internacionais apontam para um processo de feminização da migração. Segundo dados da Organização Internacional do Trabalho (ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO, 2008), as mulheres correspondem a 51% das migrações internacionais, podendo percorrer a viagem com cônjuges, sozinhas, em busca de oportunidades, ou para se reunir à sua família. Se antes as mulheres migravam para se juntar às suas famílias, atualmente há grande parcela que migra por motivos econômicos e compõe as grandes forças motrizes e pioneiras do processo de migração familiar.

Embora a migração feminina tenha grande importância em termos quantitativos (ASSIS, 2007) e também devido à remessa de fundos financeiros aos países de origem e

à movimentação econômica que gera, percebe-se ainda a desvalorização da mulher migrante, principalmente em desqualificação profissional e de gênero, baixa remuneração salarial, condições precárias de trabalho e invisibilidade do fenômeno no âmbito dos direitos humanos e no cenário mundial. É sabido que as mulheres migrantes são constantemente expostas ao tráfico de pessoas⁴, à exploração sexual e ao aliciamento para o tráfico de drogas internacional (BAILEY, 2013).

Ainda é bastante recorrente a desqualificação profissional e salarial das mulheres (DUTRA, 2013), que são muitas vezes alocadas em postos de trabalhos irregulares, sem respaldo de legislação trabalhista e com salários incompatíveis com a função e a carga horária correspondentes. Quando se encontram em situação migratória irregular, acabam ficando ainda mais expostas às violações de direitos e exploração. Há ainda uma associação entre o trabalho das mulheres imigrantes e profissões ligadas ao gênero, como trabalhadoras domésticas, de cuidados e de limpeza. Como muitos destes postos de trabalho pertencem ainda ao mercado informal, as mulheres ficam mais vulneráveis e são privadas de direitos básicos. Ainda sobre a desqualificação profissional, dado que muitas mulheres ainda migram em situação

irregular, acabam ocupando cargos desqualificados e não condizentes com sua formação educacional e profissional (ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO, 2008). A chamada “fuga de cérebros” é uma questão importante nos processos migratórios, onde há perda de oportunidade de desenvolvimento tanto para o país de origem quanto do país de destino. Os fenômenos contemporâneos da globalização desencadeiam necessidades econômicas e sociais de mobilidade humana e impossibilitam o desenvolvimento econômico e social também nos países de origem.

A migração feminina foi um processo invisível e de pouca repercussão nas ciências sociais, sendo inserido na discussão da migração sem qualquer atenção para questões específicas de gênero, embora em alguns países, como os Estados Unidos, a população já era composta em sua maioria de mulheres imigrantes de 1930 a 1979, por exemplo (ASSIS, 2007). A migração é majoritariamente abordada sob o ponto de vista masculino e foi somente a partir dos anos 1960 e 1970, principalmente com o advento dos movimentos feministas, que os estudos sobre migração começaram a ser inseridos nas pautas específicas de gênero. A partir de então, novos questionamentos e debates foram colocados para se compreender melhor os fluxos migratórios, além da questão específica da mulher migrante (DINIZ, 2009), em que a migração feminina ganha destaque a partir dos estudos e discussões sobre gênero (história da família e suas diferenciações, participação das mulheres nas universidades e movimento de liberação, entre outros).

A migração feminina ganhou força expressiva no contexto da migração contemporânea principalmente a partir da segunda metade do século XX. Assis (2007) refor-

4 A expressão “tráfico de pessoas” significa o recrutamento, o transporte, a transferência, o alojamento ou o acolhimento de pessoas, recorrendo à ameaça ou uso da força ou a outras formas de coação, ao rapto, à fraude, ao engano, ao abuso de autoridade ou à situação de vulnerabilidade ou à entrega ou aceitação de pagamentos ou benefícios para obter o consentimento de uma pessoa que tenha autoridade sobre outra para fins de exploração. A exploração incluirá, no mínimo, a exploração da prostituição de outrem ou outras formas de exploração sexual, o trabalho ou serviços forçados, escravatura, ou práticas similares à escravatura, a servidão ou a remoção de órgãos. Cf. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5017.htm.

çou que as tecnologias de comunicação e de transporte foram fundamentais para a facilitação dessa mobilidade. A autora coloca também que as mulheres da contemporaneidade passaram a ter maior qualificação educacional e profissional, contando também com legislações de divórcio mais estabelecidas, além de já encontrarem uma discussão política mais fortalecida sobre emancipação de gênero e direitos das mulheres. Entretanto, essas migrantes ainda encontram muitas resistências e desafios, baixa alocação nos postos de trabalho (trabalhos domésticos e de cuidados), discriminação racial e de gênero (ASSIS, 2007). A autora coloca a importância das redes sociais nesses processos, formadas por relações de parentesco, amizades, ajuda mútua, gênero e nacionalidade, e essas redes mostram-se fundamentais para o sucesso do projeto migratório, individual e familiar.

A partir do início dos anos 1990, a feminização dos fluxos migratórios acentuou-se de forma significativa. Se durante muito tempo a migração das mulheres efetuiu-se no quadro do reagrupamento familiar, atualmente tem como objetivo o trabalho, na sua maioria e à semelhança da migração dos homens. Muitos autores atentam à importância do aporte financeiro da geração de renda dessas mulheres às suas famílias e aos seus países de origem e ao fato de que, em muitos casos, são as mulheres que encabeçam e iniciam o movimento migratório familiar.

O aumento percentual da migração feminina em escala mundial tem a ver com a maior participação das mulheres nas esferas públicas (no mercado de trabalho e na necessidade de reforço do orçamento doméstico familiar) e também com o aumento da demanda de trabalho para serviços domésticos e de cuidados (NOVAES, 2014). Marina Novaes (2014) reforça que a maior participação

das mulheres no mercado de trabalho impulsionou os fenômenos migratórios, já que as mulheres apresentam maior necessidade e responsabilidade no orçamento doméstico e têm mais autonomia no seio familiar.

Assim, nos processos de mobilidade, há um rearranjo da composição familiar, no qual a mulher que migra amplia seu espaço de decisões na família e, portanto, amplia seu poder de decisão e autonomia. A migração implica a socialização de gênero, e as mulheres, ao migrarem e se inserirem no mercado de trabalho, adquirem papel de protagonistas nesse processo, na tomada de decisões da família e no papel de provedoras do sustento familiar. A partir disso, há uma reconfiguração das subjetividades e das relações de poder, novos papéis e emancipação.

A discussão e a abordagem sobre a dimensão do gênero na migração feminina na literatura acadêmica foi sofrendo mudanças e ganhando novos contornos com a visibilidade do fenômeno. Antes era retratada como migração passiva, na qual a mulher apenas acompanhava a família e era obrigada a migrar por questões financeiras e políticas.

Para além do debate sobre violação de direitos humanos, xenofobia e desvalorização, o que nos interessa é transpor essa discussão e propor uma perspectiva do protagonismo feminino na mobilidade humana. A mulher cria não só projetos de vida pessoais e familiares, novas possibilidades econômicas e sociais, mas também novas configurações com o local de destino. Provoca uma interlocução cultural, dialoga com o cenário em que está inserida, mobiliza outros atores sociais e recria novas identidades e possibilidades.

Sobre identidade, Carole Davies (2010) discute a questão no contexto de migração e diáspora do Caribe, e como essa identidade

vai se reconfigurando nos processos migratórios, sejam estes forçados ou voluntários, na literatura caribenha. Assim, as autoras estudadas, ao retratarem a questão migratória, trazem não somente questões de conflitos do não pertencimento e a relação entre migração nos contextos coloniais e pós-coloniais, mas também assumem posturas críticas de resistência ao racismo e de afirmação da identidade.

No Brasil, só a partir dos anos 2000 o gênero aparece como categoria analítica. Thais França (2012) reforça que essa discussão é feita muitas vezes de forma superficial, e o debate acadêmico deve ir além da comparação dos dados quantitativos ou diferenças entre homens e mulheres na migração. Coloca que é essencial identificar e analisar as diferenças e assimetrias existentes nas relações entre os gêneros e entre grupos de mulheres e identificar os diferentes mecanismos de dominação nesses processos.

A autora também ressalta que ainda são dominantes, nas pesquisas acadêmicas, trabalhos que reforçam estereótipos das migrantes com baixa qualificação profissional, que se dirigem aos países desenvolvidos e em busca de melhores condições econômicas.

Na migração feminina, há um processo constante de resignificação das identidades, dos valores culturais e das relações sociais. A partir do novo lugar e da nova cultura com que se deparam, acabam reelaborando, também, suas identidades, tecendo novas configurações e novos pertencimentos. Unda e Alvarado (2012) afirmam que o processo migratório feminino ocasiona autonomia econômica e reconhecimento das mulheres enquanto trabalhadoras e portadoras de saberes, constituindo novas configurações e novos papéis sociais. As autoras enfatizam, ainda, que se estabelecem novas dinâmicas

no mercado de trabalho quando as migrantes assumem novos papéis e outros tipos de trabalho diferentes dos exercidos em seus países de origem.

A migração feminina é entendida por Diniz (2009) como investimento material, cultural, social e de relações de interesse, em que as condições concretas da migração (trabalho, moradia, informações, recursos) são conseguidas através de acionamentos das redes sociais. Mantendo a bagagem cultural e étnica, enriquecem sua cultura original e com a do país de acolhida e se instrumentalizam para obter o reconhecimento e integração necessários para o objetivo migratório (NOVAES, 2014).

O que interessa no presente trabalho, a partir dessas reflexões, é discutir o papel da mulher no seu projeto migratório e como este processo é agenciador de novas experiências, oportunidades econômicas, sociais, de reconhecimento e protagonismo. As mulheres migrantes constroem lugares de emancipação e destaque, e é a partir dessa perspectiva que este trabalho se propõe ao diálogo. Fazem-se necessários a compreensão crítica das experiências migratórias e um olhar atento a essa multiplicidade e a essas novas configurações que se estabelecem a partir das suas vivências cotidianas e de trabalho. As quatro interlocutoras aqui apresentadas construíram percursos e trajetórias plurais, assim como também a construção das narrativas e também resultaram em possibilidades de análises e discussões múltiplas.

Melanito: persistência e empreendimentos

Melanito, camaronesa, reside no Brasil desde 2003. É *chef* de cozinha e proprietária de restaurante na região central da cidade de

São Paulo. Tem realizado trabalho importante de divulgação da culinária e da cultura africanas através dos veículos de comunicação e de participação em feiras culturais.

O Biyou'z é um restaurante especializado em cozinha camaronesa, além de oferecer pratos de outras regiões africanas, localizado no centro da cidade, entre os bairros da República e Campos Elíseos. Há nas imediações do restaurante grande circulação de africanos, turistas e imigrantes de diversas origens e a região configura-se atualmente como referência no cenário gastronômico de São Paulo. Além de restaurantes tradicionais, nos últimos anos vários outros surgiram como os especializados em culinária peruana, árabe e colombiana, já sendo noticiados em diversos veículos de comunicação da cidade.

Melanito trabalhava em banco no seu país e veio para Brasília para passear, gostou da cidade e ficou na cidade por cerca de quatro anos. Na época, trabalhava como cabelereira, começou a ajudar no salão de uma amiga conterrânea e depois passou a ter suas próprias clientes, formadas basicamente por familiares de diplomatas do Senegal, do Congo, da Nigéria e outros países, e então passou a atendê-las pessoalmente, em suas residências.

Veu então para São Paulo durante suas férias, para passear, conta que gostou muito da cidade e que constatou que a percepção sobre o negro e sobre o continente africano era bastante equivocada. Além disso, percebeu também que aqui na cidade havia uma variedade de restaurantes: italianos, franceses, japoneses, exceto africanos. Quis abrir um negócio e ainda criar iniciativas em que pudesse falar da beleza e das culturas africanas. Voltou para Brasília, trabalhou e reuniu dinheiro suficiente para sua vinda definitiva para a capital paulista.

Ao ouvir Melanito relatar passagens da sua história, de sua vinda à cidade, da abertura do restaurante, sua fala vem carregada de muita nostalgia, exprime sentimentos de esforço, persistência e lembranças de sua trajetória. Fala sempre de momentos de grandes dificuldades, desafios e incertezas para conseguir suas conquistas.

Inicialmente frequentado quase que exclusivamente por africanos, a virada na vida econômica de Melanito veio com a Copa do Mundo ocorrida na África do Sul, em 2010 (lembrando que o restaurante havia sido aberto em 2008). Nessa época, o tema da África estava em destaque nos grandes veículos de comunicação devido ao evento esportivo mundial. O Biyou'z recebeu destaque na mídia e acabou por se tornar referência no cenário gastronômico atual da cidade, marcado por inovações constantes.

Embora o restaurante ainda seja frequentado por muitos africanos e tenha somente funcionários africanos, Melanito parece estabelecer relações importantes com outros universos que não os da rede de relações referentes à migração: amiga brasileira, taxista, fornecedores e compradores, clientes, vizinhos, em sua grande parte são brasileiros. Pensando na rede de relações de interdependência de Elias (1994), Melanito, ao longo de sua trajetória, estabeleceu redes múltiplas de extrema importância para seu projeto de vida, e foi sendo reconhecida e valorizada por esses laços.

Além disso, relata que seu cotidiano gira em torno do restaurante e seus desdobramentos. Pouco circula em outros espaços que não sejam em atividades voltadas ao trabalho. Tenta frequentar sua igreja regularmente e sempre está no restaurante. Como este funciona todos os dias da semana ininterruptamente e ela mora ao lado, não consegue tirar um só dia de folga ou deixar

de ir ao estabelecimento diariamente; mas reconhece que é lá que encontra amigos e pessoas com quem tem mais contato.

A culinária, aqui, constitui elemento imprescindível para a construção das identidades culturais dos sujeitos. Para Maciel (2005), torna-se símbolo da identidade reivindicada pelos grupos sociais em um processo dinâmico com constantes mudanças e reconfigurações. A comida é importante fator na formação de vínculos e das trocas, gera afetos e memórias, recria lembranças e constrói histórias. Além disso, na perspectiva da vida de Melanito, sua história é marcada pela atividade da culinária. Através de um conhecimento prévio e de uma experiência vivenciada a partir do seu contexto cultural e familiar, a culinária aqui se transforma em sentidos diversos: agenciamento de oportunidades econômicas, valorização da culinária africana, intermediação das trocas sociais estabelecidas por Melanito e sua rede. Masano (2011), em seu trabalho de mestrado, faz um resgate histórico da imigração para São Paulo e como esse fenômeno exerceu influência na diversidade da culinária e nos hábitos alimentares ao longo do processo. Através de um breve relato histórico e a partir do caráter multicultural, mostra a constituição e a formação dos restaurantes na cidade e a transformação de São Paulo em polo gastronômico de referência. Assim, encontramos a enorme variedade de opções gastronômicas e turísticas da cidade, a revitalização do seu centro histórico, a valorização e a difusão das iniciativas culturais relacionadas aos imigrantes contemporâneos em São Paulo. E assim, ocorre uma “projetualidade” em que Melanito concebe a ideia do *Biyou’z* a partir desse cenário. O restaurante, então, se configura para além de oportunidade econômica, também como projeto de vida.

Mariama: interfaces culturais e artísticas

Mariama é da Guiné, está desde 2008 no país. Trabalha com dança, percussão e canto, atividades culturais e educacionais. Reside com o marido e recentemente trouxe sua filha da Guiné para o Brasil. Tem apresentado um trabalho de interlocução cultural da dança e da música africanas com a brasileira. Também já trabalhou como cabelereira aqui em São Paulo. Dá aulas de “dança africana” no Centro Cultural da Juventude, na Fábrica de Cultura Jardim São Luís, na Ação Educativa e aulas de percussão para grupo Ilú Oba de Min. Além disso, também faz algumas apresentações artísticas e ministra oficinas culturais com a temática da África e suas atividades artísticas.

Em quase todos os momentos do campo, seu marido nos acompanhou, seja nas conversas, seja aulas e outros momentos compartilhados. Sua participação conferiu uma dinâmica muito diferente das outras interlocutoras. Assim, cabe entender que Mariama também fez a escolha de inclui-lo nessa relação estabelecida no campo da pesquisa. Portanto, ele também poderia e deveria fazer parte da colaboração, compondo uma interlocução com as cenas compartilhadas com Mariama. O respeito e a ética na pesquisa de campo também dizem respeito às escolhas e dinâmicas do interlocutor, sendo necessário dar novos olhares e significados para o campo que se constitui para o pesquisador. O campo não só permite como exige também múltiplos cenários e configurações, onde estar atento às essas possibilidades enriquece a experiência etnográfica e abre-se espaço para novas apreensões e encontros.

Mariama foi bailarina da companhia guineana Les Ballets Africains e sempre trabalhou com linguagens artísticas (dança,

canto, percussão) e sua interface com a educação. Conta que veio ao Brasil a convite de um grande amigo e de uma companhia de danças com projetos ligados à escola francesa Liceu Pasteur. Relata que já visitara outros países com sua companhia, mas nunca havia pensado em morar fora de seu país natal até surgir a oportunidade de vir para cá.

Ao chegar a São Paulo, Mariama frequentou o curso de português do Serviço Social do Comércio (SESC) Carmo, unidade situada no centro da cidade que oferece aulas de idioma a refugiados e solicitantes de refúgio, em projeto de convênio com a Cáritas Arquidiocesana e o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. Nessa época também Mariama chegou a frequentar os serviços oferecidos pela Missão Paz e a partir de lá, descobriram que era artista e foi convidada a fazer uma oficina de dança. É interessante observar que, no início do seu processo de chegada a São Paulo, Mariama recorreu a alguns serviços de referência no apoio aos imigrantes. Para algumas mulheres, esses circuitos configuram-se essenciais para organização inicial da adaptação e inserção no novo país. São redes e recursos dos quais muitos se utilizam para, a partir daí, traçar novos projetos e engatar novos caminhos, como fez Mariama.

Mariama também reforça a necessidade de ajuda financeira à família que ficou na Guiné, e que há um imaginário dos familiares de que quem está no Brasil está ganhando dinheiro e fazendo sucesso e relata muitas dificuldades de adaptação ao chegar ao país, estranhamento da cidade de São Paulo e também diversas situações de preconceito e xenofobia. Seu marido também é bastante categórico ao refletir sobre a situação do negro e do africano na cidade. Pontua a dificuldade em conseguir trabalho, a desvalorização do seu conhecimento acadêmico

e impossibilidade na validação de diploma. Ambos evidenciam de forma mais clara os entraves comumente enfrentados pelos migrantes diante a política migratória brasileira e as dificuldades na inserção social, cultural e econômica no país.

Mariama sempre está inserida em alguma atividade, oficina e aula ou em projetos de apresentações artísticas. Conta que esporadicamente também trabalha como cabeleireira e que sua maior circulação social é entre a própria comunidade africana. Embora mantenha várias relações com outras pessoas por conta do trabalho, vê-se que ainda é muito vinculada ao cenário dos migrantes e dos africanos, preservando relações, costumes, modos de vestir, língua e comida.

Mariama convidou-me para acompanhá-la em um evento na Galeria Olido. Trata-se de uma oficina cultural, dentro de um programa de formação para jovens ligado à Secretaria Municipal de Educação. Na primeira parte houve uma apresentação de dança e do trabalho de Mariama, apresentação sobre conceitos gerais sobre a temática África e uma apresentação sobre a presença dos africanos na cidade de São Paulo, focando a reflexão sobre questões de preconceito, xenofobia e a importância da diversidade cultural da migração na capital paulista. A segunda parte do trabalho consiste na oficina de dança africana e canto e uma roda de conversa com os alunos sobre literatura africana e tradição oral. Essa oficina teve a participação dos alunos de Mariama do curso de dança africana realizado na Ação Educativa. Eles participam da discussão, apresentação e organização do trabalho. Percebo que compõem redes e laços importantes para Mariama e seu marido, na medida em que agenciam trocas, relações e contatos de trabalho, fortalecem e dão visibilidade ao trabalho. Além disso, inserem as ações do

grupo na discussão do movimento de valorização da cultura afro e africana nos espaços educacionais e culturais. Configuram-se como pontos de apoio essenciais para o fortalecimento de redes de interdependência (ELIAS, 1994).

Além disso, Mariama e seus parceiros de trabalho, através dessas oficinas e atividades, estabelecem diálogo importante na interface da cultura e educação. Inserem a temática da cultura africana, da tradição oral, dança, direitos humanos e tantos outros temas em espaços plurais, fazendo uma interlocução com a Lei nº 10.639 (BRASIL, 2003), que inclui a temática da “História e Cultura Afro-Brasileira” no currículo escolar em todo o país.

Fabião (2011) faz um estudo sobre aulas de danças africanas ministradas em Portugal e suas propostas pedagógicas, na perspectiva da interculturalidade como diálogo e transformação mútua. A pesquisa reforça a importância da dança como ferramenta de trocas interculturais, dissolução de práticas coloniais e pós-coloniais, ampliação de experiências, e também como uma ação emancipatória e de autonomia.

Mariama é valorizada pelas atividades como professora, por seu conhecimento e trabalho artístico, fortalecendo simbolicamente, ao mesmo tempo, o conjunto das sociedades e das culturas africanas nesses espaços.

Lenna: buscas e interculturalidade

Lenna, moçambicana, reside há cerca de quatro anos em São Paulo. É cantora lírica, desenvolve trabalhos de música vocal, percussão e jazz. Também oferece oficinas de vivências e brincadeiras moçambicanas. Recentemente, gravou um CD no Brasil e tem

ganhado destaque no cenário musical contemporâneo em São Paulo.

Lenna estudou piano erudito por oito anos quando criança, depois começou a se apresentar em bares, junto a grupos de música. Chegou a cursar faculdade de Ciências Biológicas e refere que, nessa época, começou paralelamente a se envolver com o universo da música; entrou para uma banda *Nkhuvu*, muito conhecida em Moçambique, e a partir daí decidiu se dedicar exclusivamente à música, desenvolvendo também seu trabalho solo de compositora, arranjadora, vocalista e improvisadora.

Sobre seu processo de migração para o Brasil, conta que, em 2012, estava num momento da vida pessoal em que já queria muito sair de Maputo, sentia a necessidade de alguma mudança na sua vida. Fez contato com conhecidos no Brasil, e um amigo ofereceu-se para custear sua passagem para São Paulo. Conseguiu agendar previamente algumas apresentações artísticas aqui e chegou a São Paulo no final de 2012. Desde então foi inserindo-se nos espaços e procurando oportunidades de trabalho, sempre na sua área de música, com apresentações, shows e oficinas culturais e artísticas. Atualmente trabalha com dois grupos musicais, dá aulas de canto e oficinas culturais sobre jogos e brincadeiras infantis, além de trabalho com pesquisas em todas essas interfaces artísticas. É categórica em reforçar a influência da cultura brasileira nesse processo e conta que a partir disso, começou a interessar-se em estudar mais profundamente a música brasileira e suas conexões artísticas.

É bastante comunicativa e expressiva, e nossas conversas também acabam sendo um exercício de autorreflexão. Dantas et al. (2010) discutem as dimensões subjetivas e identitárias nos contextos da migração, onde “a identidade não existe senão contex-

tualizada, como um processo de construção e pressupõe o reconhecimento da alteridade para a sua afirmação” (DANTAS et al., 2010, p. 47). Assim, discutem as negociações e fortalecimentos necessários aos processos interculturais, permeados de angústias, incertezas, desejos e motivações. Lenna afirma que somente após apropriar-se desse processo, de vivenciar a cidade e o espaço urbano, de experimentar relações diversas com os espaços, pessoas, trabalhos, que sentiu necessidade de retomar essas suas raízes.

Lenna sempre repete uma fala interessante sobre sua vinda ao Brasil também como um processo de amadurecimento, autoconhecimento e percepção da sua vida pessoal, e traz de forma bastante significativa a sua necessidade de vivenciar múltiplas experiências: longas caminhadas pela cidade, experimentar comidas diferentes, batalhar pela obtenção da sua documentação (em especial o Cadastro de Pessoa Física – CPF), conquistar espaços de trabalho, conhecer novos artistas, organizar suas atividades cotidianas para dedicar-se a estudar. Assim, esses desafios são permeados por uma relação dialógica e intercultural, onde há uma necessidade de reconhecer-se num cenário novo, criar novas relações, decifrar códigos culturais diversos, vivenciar sua cotidianidade em novos territórios, dialogar com suas identidades, sempre em processo em constante movimento e mutação.

Na época do trabalho de campo, havia acabado de lançar o disco, trata-se do seu primeiro trabalho autoral, produzido em São Paulo, com parcerias de diversos artistas. Explicou-me todo o processo de produção do álbum, dificuldades financeiras e técnicas, concepção, idealização, planejamento, escolha de repertório, parceiros e nome. Mostra o quanto esse trabalho foi um marco nesse momento da sua vida atual e como tem

pensado em prosseguir daqui para frente, o quanto foi importante para entender seu processo de migração, e o reconhecimento e importância de pessoas que foram fundamentais nessa história. Explica cada música, significado e concepção, momento da vida, onde um amigo ajudou na sua chegada, sua inserção nos grupos com quais toca em São Paulo, questões e memórias afetivas. Além disso, fez questão de escolher determinados parceiros e amigos, além de alguns artistas moçambicanos para parceria, para valorizar a cultura do seu país e reafirmar sua identidade. Era evidente uma necessidade de falar e criar reflexões sobre esse produto, parece também querer falar para si, dar sentido à sua fala e ao processo, à sua vida e ao que tem vivenciado e visitar suas memórias e trajetória.

A concretização do álbum foi um momento crucial na vida de Lenna, permeado por muitas dificuldades, desafios e incertezas. Conseguir orquestrar as parcerias, dar conta de todas as demandas e desejos que queria incluir nas músicas, organizar financeiramente as pendências, visitar memórias e trabalhos não finalizados foram processos rememorados durante nossos encontros. Entretanto, o fechamento desse ciclo também trouxe novas oportunidades e parcerias e novos horizontes.

Apoliana: dimensões estéticas e religiosas

Apoliana, congoleza, mora no Brasil há cerca de seis anos. É proprietária de um salão de beleza na Galeria Presidente. Veio para cursar uma graduação, não se adaptou ao curso e desde então permaneceu no Brasil por conta do trabalho do marido. Ambos têm papel importante no trabalho da igreja da qual fazem parte.

Uma das minhas primeiras incursões pelo trabalho de campo foi no centro da cidade de São Paulo, local que historicamente sempre comportou múltiplas configurações culturais, econômicas e sociais. Caminhar pelo centro é deparar-se com grandes edifícios, construções históricas, pontos turísticos, intenso comércio de rua, e também pessoas apressadas, executivos, turistas, ambulantes, pessoas e crianças em situação de rua, migrantes. As imediações da República, concentra vários pedaços, manchas e circuitos (Magnani, 2008) por onde circulam as mulheres africanas: pequenas galerias, lojas telefônicas, espaços religiosos, restaurantes, salões de beleza, comércios de rua. É nessa interlocução que se encontra a Galeria Presidente, talvez um dos principais locais de referência da comunidade africana em São Paulo. Logo no hall da entrada, há várias mulheres conversando ou tentando atrair clientes para os salões, e também muitos homens africanos, também conversando, esperando outros chegarem, lojistas nas pausas do trabalho. Há salões de beleza, comércio de roupas típicas, restaurantes, bares, lojas de produtos de beleza especializados em penteados afro, tranças, apliques, lojas de música e de artesanato e temáticas *hippies*. Seus frequentadores são quase que em sua maioria africanos: homens, mulheres e crianças. As pessoas não fazem uso apenas para o comércio e trabalho, mas agenciam e articulam reuniões, vão para encontrar-se e conversar com amigos, para comer, resolver problemas e pendências, buscar pontos de apoio.

A dinâmica da relação com Apoliana é um desafio. Aos poucos, estabelecemos uma dinâmica onde quase todos nossos encontros ocorrem no saguão da galeria. Apoliana então me conta um pouco de sua história, mas a todo momento está atenta à movimentação da rua, ao fluxo das pessoas, ou

é abordada por outras mulheres. Sempre está atenta ao movimento da galeria, ou somos interrompidas por olhares e conversas curiosas.

Apoliana é do Congo, está há quase seis anos no Brasil e há cerca de cinco trabalha na Galeria. Kursou Pedagogia na sua cidade natal e então conseguiu uma transferência para cursar Farmácia na Universidade Federal do Pará (UFP), em Belém. Ficou alguns meses por lá, mas não se adaptou e veio então para São Paulo. Pretendia continuar os estudos aqui, acabou não conseguindo e então começou a trabalhar de cabelereira por uma necessidade econômica. O processo de migração também ocorreu paralelamente à vinda para o Brasil do seu marido, que mantém uma função religiosa importante.

Nunca havia trabalhado com isso, e a vivência que tinha com a questão da estética do cabelo eram experiências pessoais e de família. Assim como Melanito na culinária e o cabelo de Apoliana, as referências culturais das suas atividades são também da cotidianidade, das relações familiares e culturais africanas. Desde então tem um salão de beleza na Galeria Presidente, onde atende turistas, brasileiros, africanos, homens, mulheres e crianças, funcionando de segunda a sábado, em tempo integral.

Aqui, a migração assume diversas dimensões enquanto projeto de vida. Estudos, reuniões familiares e oportunidades de trabalho, a partir dos rearranjos que vão estabelecendo-se na dinâmica da sua inserção no país. A necessidade econômica é muito intensa, mas Apoliana também consegue dialogar com essa demanda a partir das necessidades e oportunidades do mercado, pois em São Paulo e no contexto da Galeria Presidente há grande demanda e visibilidade quanto à estética afro. Nilma Lino Gomes (2003), em sua pesquisa etnográfica sobre

os salões étnicos de Belo Horizonte, discute a construção e o fortalecimento da identidade negra a partir do corpo e do cabelo, não apenas como aspectos estéticos, mas como elementos identitários.

Era curioso notar que sempre encontrava Apoliana produzida. Cada semana estava com um cabelo, tranças, cores ou penteados diferentes, e, em algumas ocasiões com roupas características (vestidos com tecidos africanos). Ela, como as outras interlocutoras e as mulheres da Galeria, estava sempre em destaque por sua beleza e cuidado estético.

Gomes (2003), em outro trabalho, faz um breve histórico da importância do cabelo nas sociedades africanas, onde a questão do cuidado e estética sempre foram presentes, e, muitas vezes, era sinalizador de estado civil, origem geográfica, religião, posição social. A partir de então, a autora coloca também que o cabelo como ícone identitário foi recriado e ressignificado aqui no Brasil pelos negros, e, embora tenha sofrido influências sociais, econômicas, culturais e mudanças no decorrer da história, o cabelo ainda permanece, aqui, carregado de africanidade e instrumento de resistência e identidade.

Na Galeria Presidente, local que historicamente sempre foi referência e *pedaço* frequentado pelos jovens negros (MAGNANI, 2008), Apoliana e as outras mulheres africanas, através dos salões de beleza, dialogam com suas identidades africanas, mantendo elementos de continuidade e fortalecendo suas redes de relações na comunidade migrante africana. Por outro lado, também fazem uma interlocução importante com a sociedade brasileira, na medida em que homens e mulheres brasileiras também se utilizam dos serviços da Galeria, e cada vez mais há uma afirmação da identidade negra, da valorização e procura crescente de uma estética que foge à hegemonia predominante.

Assim, pensando na dimensão da migração, o salão de beleza de Apoliana, juntamente com os demais da Galeria, delimitam um lugar importante no cenário urbano da cidade de São Paulo, seja pela grande quantidade, pela visibilidade turística, pelas oportunidades de trabalho e renda e principalmente pela importância para a comunidade africana. Também no comércio de rua da República encontramos muitos tecidos, roupas, adornos e turbantes com temática africana. As mulheres que trabalham nesses locais, ao venderem e exporem seus produtos, muitas vezes ensinam a fazer os turbantes e os penteados, e explicam sobre os tecidos. As mulheres africanas estabelecem um diálogo de reconhecimento e valorização dos seus elementos culturais, onde a estética africana aqui é entendida como identidade cultural.

Seu marido é pastor de uma igreja evangélica no centro da cidade. Esteve envolvido em trabalhos da Igreja por cerca de cinco anos na Índia, Apoliana veio primeiro ao Brasil e ele veio então em seguida. Mostra-me fotos e vídeos dos cultos, marcados em sua grande maioria pela presença de africanos, embora haja alguns brasileiros e outras pessoas que são convidadas a conhecer a igreja. Fala com muito entusiasmo da religião, explica-me alguns princípios. Nas nossas conversas, seus discursos sempre são carregados de religiosidade. Conta também que há inúmeras atividades relacionadas à igreja e que procura participar de todas (vigílias, reuniões de mulheres). Apoliana parece envolver-se ativamente nessas questões. Ao final do dia, convida-me para conhecer o espaço em um domingo, dia de culto principal. O cotidiano de Apoliana é bastante permeado por essas atividades religiosas.

Debora Galvani (2015), ao estudar sobre os circuitos religiosos no contexto das re-

des de interdependência da população em situação de rua, afirma que “interessa essa relação entre a experiência religiosa e o que desta transborda para o cotidiano, já que ninguém vive a totalidade da sua vida em rituais religiosos” (GALVANI, 2015, p. 23). O processo de vinda de Apoliana ao Brasil ocorreu também anteriormente e somente após sua vinda é que seu marido recebeu a função de vir para São Paulo para coordenar o espaço religioso.

Embora Apoliana tenha vindo para cursar a graduação e não tenha se adaptado ao curso, a permanência no país também se deve ao papel central da religiosidade na vida dos dois, já que tanto ela quanto seu marido têm funções importantes nesse contexto. Configura-se como uma dimensão de extrema importância para Apoliana, permeando contextos familiares, relações sociais, redes de apoio — enfim, perpassando sua vida cotidiana.

Muitas vezes, Apoliana parece desempenhar um papel importante nesses espaços religiosos e também no cotidiano da galeria. Durante nossos encontros, era solicitada em diversos momentos para conversar pelas demais. A partir da singularidade e trajetória de Apoliana e de cada uma das mulheres da Galeria Presidente, a dinâmica das trocas sociais e das redes de sociabilidade estabelecidas ganham uma potência na vida coletiva, permeada pelas dimensões econômicas, religiosas, culturais e tantas outras.

Atividades e o fazer cotidiano desenhando relações e possibilidades econômicas

A escuta das histórias, narrativas e experiências das interlocutoras revela a capacidade de agenciamento dessas mulheres em ambientes novos, muitas vezes carre-

gados de grandes dificuldades, desafios e tensões. A dificuldade da comunicação na língua portuguesa, entraves burocráticos nos processos migratórios, necessidades financeiras, situações de xenofobia também são aspectos vivenciados constantemente. E é também dentro da sua cotidianidade que vão encontrando recursos, acionando redes e criando estratégias para enfrentamento dos desafios e para produzirem novas inserções e possibilidades (UNDA; ALVARADO, 2012).

Retomando uma questão já abordada no início do trabalho sobre as buscas e motivações dessas mulheres ao decidirem migrar para São Paulo. Novamente citando Mbembe (2010), há uma mobilização do imaginário e do que é comumente veiculado nas grandes mídias, de associar a migração africana e também a temática da África com a pobreza, miséria e atraso. A partir das suas atividades múltiplas, as mulheres africanas conseguem inscrever-se nos processos migratórios de forma protagonista e emancipatória (UNDA; ALVARADO, 2012). As mulheres africanas conseguem ir além, rompendo essa percepção redutora e estereotipada, revelam-se em grande capacidade de agenciamento em ambientes e situações de dificuldade, em territórios estrangeiros e desconhecidos.

Em suas bagagens, as interlocutoras trazem conhecimentos anteriores, vivências familiares e aqui transformam e reelaboram esses fazeres. Atividades aqui adquirem significados múltiplos, de expressões identitárias (BARROS, 2004). Quando Melanito traz sua experiência familiar com a culinária, encontra aqui ressonância com uma demanda de uma variedade gastronômica na cidade e um potencial para esse tipo de atividade. Não só consegue efetivar seus objetivos como abre novos caminhos para outras

pessoas e dá visibilidade a esse projeto no cenário gastronômico da cidade. Mariama utiliza-se da dança africana para interlocução com elementos da cultura afrodescendente preservando, contudo, a identidade africana nos diversos espaços (aulas, debates e apresentações). O cotidiano é constantemente ressignificado através das suas experiências anteriores e também novas oportunidades que vão surgindo na trajetória de cada uma.

Hannah Arendt, ao falar do mercado de trocas das atividades humanas, afirmou que “o valor é aquela qualidade humana que nenhuma coisa pode ter na privacidade, mas que adquire automaticamente assim que aparece em público” (ARENDR, 2014, p. 204). Assim, são reconhecidas na medida em que buscam diálogos possíveis e criativos, criam soluções novas e demandas diversas, reinventam modos plurais de inscreverem-se no mundo. Culinária, música, dança, estética são reelaboradas pelas interlocutoras, assumem valor e papel importantes de desmitificar a ideia de que essas mulheres vêm para São Paulo movidas apenas pela falta ou ausência. Além disso, as interlocutoras acabaram abrindo lugares e agenciando novas possibilidades para outras mulheres africanas na cidade, onde suas ações fortalecem-se na medida em que vão ganhando espaço e notoriedade.

Sobre a questão de gênero, as interlocutoras colocam-se num lugar de emancipação e protagonismo nas suas trajetórias e relações estabelecidas aqui. Soda, por exemplo, vem de uma estrutura familiar e cultural onde a figura masculina tem grande importância, mas aqui adquire grande visibilidade por seu trabalho, na qual seu marido não aparece em nenhum momento nesses espaços. Melanito e Mariama desenvolvem relações de parceria de trabalho com seus respectivos companheiros, mas são elas que

impulsionam e protagonizam as atividades e projetos.

Os processos de migração das interlocutoras são impulsionadores dessas novas identidades e possibilidades. Embora não sejam os únicos mobilizadores, elas só puderam reconstruir suas trajetórias a partir dos percursos de mobilidade, saindo dos seus países e vindo para a cidade de São Paulo, na medida em que encontraram aqui elementos, oportunidades e demandas para reelaborarem seus fazeres e suas histórias.

Cada uma das interlocutoras apresentou histórias, motivos e percursos totalmente distintos até chegarem a São Paulo. Uma vez aqui, também traçaram diferentes trajetórias até estabelecerem-se. Algumas contaram com redes de apoio previamente contatadas antes de virem, outras conheceram seus companheiros aqui. Em relação aos serviços de referência para a população migrante em São Paulo, apenas Mariama recorreu a alguns desses, como já foi relatado, sendo a única da presente pesquisa que vivenciou a dinâmica de uma rede de assistência à população migrante. Entretanto, todas, de alguma maneira, acionaram redes de apoio em todas as etapas dos processos de mobilidade e também de inserção na sociedade brasileira (UNDA; ALVARADO, 2012). Mariama e Apoliana contaram principalmente com a rede de africanos residentes na cidade, enquanto que Lenna teve pouco desse contato e acionou conhecidos brasileiros.

Além disso, a cidade de São Paulo também vai reconfigurando-se a partir da inserção dessas mulheres nos diversos cenários. Cenário, aqui, sempre numa relação dialógica com seus atores, inseridos nas práticas sociais cotidianas (MAGNANI, 2008). O restaurante de Melanito insere-se na cena gastronômica e na revitalização do centro histórico, Lenna tem ganhado destaque no

circuito musical contemporâneo. O que as interlocutoras estão fazendo e trazendo para São Paulo interfere na cena política, econômica e cultural de São Paulo. A Galeria Presidente, a calçada da Praça da República, a cena paulistana musical. A cidade adquire novos desenhos, é permeada por novas configurações e interculturalidades, transforma-se e se renova.

A relação de Lenna com a música, de Mariama com a dança, Melanito com a culinária, Apoliana com a estética corporal (por meio do cabelo). Qual o sentido de cada uma das atividades na vida dessas mulheres? Há dimensões econômicas, culturais, identitárias, relacionais, onde cada uma estabelece uma relação com o seu fazer, e a partir dele, produzem sentidos e oportunidades econômicas, tecem suas redes de relação na vida cotidiana, agenciam novos saberes.

O que o fazer dessas mulheres põem em movimento? Para além de respostas únicas, suas atividades ganham sentidos e valores plurais e em constante ressignificação: a culinária torna-se projetualidade e se insere num projeto de vida, a dança inscreve-se numa dimensão educativa, a música como elemento de reconhecimento e descobertas, a estética como agenciamentos econômicos, entre tantos outros.

E também não se constituem em processos fixos e rígidos, há sempre remodelações, de acordo com o que cada uma percebe como suas demandas e necessidades. Segundo Stuart Hall (2006), as identidades são múltiplas, na medida em que as mulheres vão construindo e reconstruindo suas relações e seus fazeres, para então ganharem novos espaços, lugares e papéis nos diversos cenários. É a busca de estar no mundo que está presente em todas as interlocutoras. A recusa da subalternidade e da falta, e, sim, uma busca de projetualidade

e de novas possibilidades, emancipação e reconhecimento.

Embora a pesquisa tenha seu foco no protagonismo e no empoderamento das migrantes, é preciso também atentar para contradições intrínsecas aos fenômenos migratórios; já que sabemos que nem sempre isso ocorre dessa maneira. Destacaremos dois pontos. O primeiro, conforme já relatado em capítulos anteriores, é que as mulheres muitas vezes ficam em situação de vulnerabilidade no contexto da mobilidade humana, sujeitas a exploração, tráfico de pessoas e dificuldade no acesso a serviços (ASSIS, 2007; BAILEY, 2013). É frequente o relato de experiências de isolamento social, linguístico, cultural. Weintraub (2012) cita em seu trabalho a situação das migrantes egressas do sistema penitenciário brasileiro, muitas condenadas por tráfico internacional de drogas, e as problemáticas envolvendo o sistema judiciário em que se encontram. Quando condenadas, pelo Estatuto do Estrangeiro (BRASIL, 1980), devem ser expulsas do país. Entretanto, a demora do sistema judiciário faz com que sejam liberadas e precisem aguardar os trâmites da repatriação em liberdade, mas impedidas de trabalhar legalmente, o que as obriga a procurar serviços de assistência e as sujeita a extrema vulnerabilidade social (WEINTRAUB, 2012).

O outro ponto diz respeito às relações de poder e alteridade. Ao falar sobre valores culturais, Fanon (1980) discute as relações de alienação impostas pelas potências europeias nas colônias africanas, e define o racismo cultural como mecanismo de dominação em que a destruição dos valores, das formas de existir e dos sistemas de referência foi amplamente utilizada pelo regime colonial. Assim, no contexto da discussão sobre a mobilidade humana, é possível pensar que o conceito de alienação também se faz pre-

sente, na medida em que: “o opressor, pelo caráter global e terrível da sua autoridade, chega a impor ao autóctone novas maneiras de ver e, de uma forma singular, um juízo pejorativo acerca das suas formas originais de existir” (FANON, 1980, p. 42).

Nas dinâmicas dos processos migratórios, muitas vezes a percepção do outro é equivocada, a incompreensão é vivenciada, os valores são distorcidos, xenofobia e racismo são presentes em diversas situações, nas relações interpessoais, institucionais e culturais. Mariama traz em seus relatos algumas situações de preconceito, quando certa vez, por exemplo, ao andar de táxi, o motorista afirmou: “Africano no táxi, o Brasil está com crise, eles estão andando de táxi...”. Uma das questões de debate mais recorrentes nos eventos, reuniões e relatos dos atores envolvidos na temática foram de situações de preconceito, despreparo e desconhecimento da sociedade brasileira para lidar com essa questão. Na mobilidade humana, a confrontação da alteridade é colocada a todo momento, e há constantemente a tensão do desafio da relação com o outro. Durante o trabalho de campo, escutei por várias fontes, alguns relatos de situações de dificuldades para obter trabalho, despreparo em serviços de saúde e da assistência, entraves de comunicação, baixa valorização profissional e desqualificação de gênero.

As dimensões culturais e existenciais da atividade foram abordadas por Castro; Lima e Brunello (2001). As autoras inserem a atividade humana no campo da compreensão cultural e da vida cotidiana, “onde os acontecimentos cotidianos marcam a passagem do tempo, dão consistência à experiência existencial e singularizam” (CASTRO; LIMA; BRUNELLO, 2001, p. 49). Neste estudo, a interlocução com observação e acompanhamento do cotidiano das mulheres africanas

em seus vários espaços sociais, foi uma forma de criar condições para apreender seus modos de organização cotidianos, suas demandas, projetos e desejos. Através dessas atividades da vida cotidiana, as pessoas constroem e renovam sentidos e reformulam-se em modos de vida diferenciados, constituem ou ampliam redes sociais e afetivas que viabilizam trocas e diálogos. Estabelecendo-se na movimentação da vida coletiva do novo cenário urbano de suas existências a vida cotidiana assume seu caráter de inteireza e plenitude.

Assim, as atividades dão concretude à construção permanente da pessoa na história, na sua própria história. De forma que, em sua concretude há uma pluralidade de linguagens envolvendo tanto o mundo das artes, da culinária, do corpo, da estética. As atividades e fazeres experienciados pelas mulheres deste estudo circunscrevem espaços existenciais e criam significação que emergem da vida cotidiana de cada uma, produzindo contradições e emancipação, apontando dificuldades e possibilidades econômicas, conflitos e protagonismo na luta pelo reconhecimento social e expressivo.

Atividade aqui assume também uma dimensão criativa e criadora na vida de cada uma das mulheres apresentadas, onde trazem seus conhecimentos, saberes e repertórios e os reinserem na cidade de São Paulo, (re) construindo significados outros. Os universos do cabelo e da estética, da comida africana, da dança e da música são reinscritos e reelaborados em novas configurações, e encontram ressonância através das demandas e oportunidades que a cidade estabelece: cena cultural e artística em constante efervescência, polo gastronômico e turístico, valorização da cultura afro e visibilidade da questão migratória contemporânea, entre tantas outras.

As atividades compõem-se nos vários cenários cotidianos de vida das pessoas, grupos ou comunidade em sua pluralidade cultural, onde são mobilizadas para a inscrição nos novos espaços existenciais, políticos e de criação de economia de vida. Elas são potencializadoras de horizontes e projetos de vida, de relações de trocas no contexto de novas formas de economia e cultura. A atividade permanece um conceito intrinsecamente inacabado e histórico, dotado de dimensões socioculturais e políticas complexas que podem ser apoios para a constante luta contra as desigualdades e para a emancipação (BARROS; LOPES; GHIRARDI, 2002).

Os processos migratórios não se reduzem a deslocamentos geográficos, políticos e econômicos, mas indicam, igualmente, inúmeros significados e desdobramentos sociais, estéticos, religiosos, afetivos e relacionais, e, portanto, culturais. Neles não se envolvem apenas aqueles que migram, mas provocam mudanças, encontros, tensões e conflitos e novas possibilidades ampliadas de diálogos e interações humanas. Altera a própria experiência da cultura que é, afinal, interculturalidade permanente.

Essa noção de abertura está no centro do cosmopolitismo contemporâneo — e das formas atuais de mobilidade — em suas dimensões dos diversos e múltiplos arranjos das atividades significativas, das expressões estéticas e criativas, do trabalho, das redes de relação que modelam constantemente a cidade. As mulheres africanas presentes em São Paulo trazem suas histórias, maneiras de percepção da vida, universos estéticos, conhecimentos linguísticos, além de formas diferenciadas de relacionar-se e de compor os arranjos familiares. Tais arranjos são, por sua vez, expressões de linguagens, trocas culturais em diálogos que necessitam encontrar passagens e conexões entre os

saberes das culturas africanas e aqueles dos universos culturais brasileiros.

Neste sentido, os salões de beleza, os restaurantes e oficinas de culinária, os serviços de telefonia para países africanos, além da venda de artesanato e objetos decorativos são arranjos e possibilidades que criam na cidade de São Paulo novas dimensões do país: um Brasil que se molda a partir de novo repertório sobre África. Ao criarem seus comércios e agenciamentos, as mulheres africanas dialogam com novas formas de trabalho na cidade, veiculando, ao mesmo tempo, e inscrevendo seus modos de vida, experiências culturais e linguagens. E por outro lado, as novas redes de trocas sociais constituídas exercem modificações profundas e ampliam as trocas e redes de trocas culturais da cidade. Esta se vê chamada a se repensar e criar novas possibilidades econômicas, permitir outros pedaços de pertencimento, circuitos (MAGNANI, 2002) e, enfim, novas configurações relacionais e econômicas, além do reconhecimento de outras diferentes organizações da vida cotidiana (BARROS, 2015).

Presenciamos na cidade de São Paulo essa multiculturalidade, que é permeada por diversos processos: mobilidade humana, fortalecimento das periferias, movimentos de luta por moradia, mobilização sobre a ocupação do espaço urbano, protagonismo da juventude, mulheres e população migrante. São alguns aspectos que remodelam e transformam a cidade.

Considerações Finais

A migração contemporânea, especificamente, tem emergido também de maneiras plurais. Cabe aqui ressaltar que, apesar de todas as contradições e desafios já citados, a cidade tem vivenciado uma abertura a essas novas possibilidades e ao diálogo intercul-

tural. Assim, restaurantes de diferentes tradições gastronômicas tem surgido, coletivos culturais e empreendimentos de imigrantes, iniciativas de apoio e divulgação da questão são colocados numa perspectiva de enriquecimento e contribuição para São Paulo. São dimensões que se integram ao cenário multirracial e multicultural da cidade. A migração está mudando a paisagem da cidade e sua pauta tem inserindo-se em diversos espaços, desde a cena cultural, gastronômica, até no debate político e nos movimentos sociais. E as interlocutoras e outras mulheres africanas têm se inserido nessa dinâmica através das suas atividades, fazeres e ações e cotidiano.

Em suas trajetórias, circuitos e linguagens, as pessoas criam e redesenham inscrições sensíveis, inovam as dinâmicas de trabalho e as relações sociais, ampliam o universo religioso e político, além dos hábitos de vestimenta, comida, formas associativas, estéticas, lazer, festas, em grande pluralidade de modos de viver. A multiplicidade dos arranjos culturais que os migrantes promovem no diálogo com diversos cenários urbanos da cidade, interagindo com outros grupos sociais e com as diversas instituições, transforma e desenha encontros e empréstimos interculturais.

Ao pensar nas diferentes dinâmicas culturais, as atividades e o fazer dessas pessoas devem ser trabalhadas e inscritas na relação com o outro. Nesse diálogo, ampliam-se os espaços existenciais, dinâmicos, possibilidades plurais de modos de vida, tanto relacionais como econômicos, sociais, literários e poéticos. São reinscrições plurais, mas, plenas de sofrimento e conflitos. Construir novos lugares de pertencimento, rever os sentidos da cultura exige uma passagem e conexão com o conhecido e vivenciado anteriormente. Edward Said lembra que é,

assim, preciso criar uma consciência e uma identidade para si, onde a cultura é, igualmente, instrumento de resistência (SAID, 1995).

Portanto, o estudo da cultura nos processos migratórios demanda que se aprofundem possibilidades e contradições para ir além da redução ao exótico, à diferença e da cisão do contexto e processos históricos. Os modos de vida e os cotidianos são plurais, nas várias dimensões já citadas (trabalho, relações, família, religião, associações, lazer, estética) e se movimentam ainda mais nos diálogos relacionais. No entanto, os desafios são muitos para se ultrapassar os olhares curiosos ou discriminatórios, as discussões reducionistas, as opiniões apressadas e preconceituosas, o racismo e a xenofonia que se fazem no dia-a-dia. A cidade é um campo de discurso e utopias em disputa, nela os modos de vida e os arranjos possíveis são instáveis.

As diferentes expressões, atividades e fazeres das mulheres africanas contêm dimensões de fundamental importância para a construção de uma perspectiva aberta dos processos migratórios e para a questão da África. Neste sentido, ao construírem suas histórias, adquirem um reconhecimento social e revalorizam sua cultura e suas origens. Acabam transformando percepções e valores, desconstruindo a ideia de que o único sentido da migração africana está em situações de extrema pobreza e inserem novos olhares e perspectivas para a migração feminina contemporânea na cidade.

Referências bibliográficas

ARENDDT, H. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. 12 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ASSIS, G. O. Mulheres migrantes no passado e no presente: gênero, redes sociais e migração

- internacional. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 15, n. 3, p. 745-772, set./dez. 2007.
- BAILEY, O. G. Mulheres africanas migrantes: histórias de agência e pertencimento. **Perspectivas**. Revista de Ciências Sociais da UNESP, São Paulo, v. 43, p. 159-182, jan./jun. 2013.
- BARROS, D. D. L'activité humaine dans l'économie de la vie: le sens dans l'histoire et la culture. In: MOREL-BRAQ, M.; TROURÉ, E.; OFFESTEIN, E. (Org.). **L'activité humaine: un potentiel pour la santé?** Paris: ANFE/de Boeck Solal Paris, p. 283-290, 2015.
- BARROS, D. D. Terapia ocupacional social: o caminho se faz ao caminhar. **Revista de Terapia Ocupacional da Universidade de São Paulo**, São Paulo, v. 15, n. 3, p. 90-97, set./dez. 2004.
- BARROS, D. D.; LOPES, R. E.; GHIRARDI, M. I. G. Terapia ocupacional social. **Revista de Terapia Ocupacional da Universidade de São Paulo**, São Paulo, v. 13, n.3, p. 95-103, set./dez. 2002.
- CASTRO, E. D.; LIMA, E. M. F. A.; BRUNELLO, M. I. B. Atividades Humanas e Terapia Ocupacional. In: DE CARLO, M. M. P.; BARTALOTTI, C. C. (Org.). **Terapia Ocupacional no Brasil: fundamentos e perspectivas**. São Paulo: Plexus Editora, 2001, p. 19-40.
- DANTAS, S. D. et al. Identidade, migração e suas dimensões psicossociais. **Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, Brasília, v. 15, n. 34, p. 45-60, jan./jun. 2010.
- DAVIES, C. B. Mulheres caribenhas escrevem a migração e a diáspora. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 18, n. 3, p. 747-763, set./dez. 2010.
- DINIZ, E. C. C. Migração feminina e redes sociais: brasileiras em Lisboa – Portugal. In: I SEMINÁRIO NACIONAL SOCIOLOGIA E POLÍTICA, 2009, Curitiba. **Grupo de Trabalho 4: Cidadania, controle social e migrações internacionais**. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2009, p. 2-13.
- DUTRA, D. Mulheres, migrantes, trabalhadoras: a segregação no mercado de trabalho. **Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, Brasília, v. 21, n. 40, p. 177-193, jan./jun. 2013.
- ELIAS, N. **Sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- FABIÃO, T. Danças africanas e interculturalidade: práticas artísticas e pedagógicas em Portugal. **Revista Angolana de Sociologia**, Ramada, n. 8, p. 99-109, dez. 2011.
- FANON, F. **Em defesa da revolução africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980.
- FRANÇA, T. Entre reflexões e práticas: feminismos e militância nos estudos migratórios. **E-cadernos ces**, v. 18, p. 81-105, 2012. Disponível em: < <http://eces.revues.org/1527>>. Acesso em: 10 jun. 2016.
- FRANCALINO, J. H.; PETRUS, M. R. Dinâmicas de afirmação e re-significação de identidades: um projeto cultural em construção com refugiados e imigrantes congolezes e angolanos. **Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, Brasília, v. 16, n. 31, p. 532-544, 2008.
- GALVANI, D. **Circuitos e práticas religiosas nas trajetórias de vida de adultos em situação de rua na cidade de São Paulo**. 2015. 200 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GHIRARDI, M. I. G. Terapia Ocupacional em processos econômico-sociais. **Cadernos de Terapia Ocupacional da Universidade Federal de São Carlos**, São Carlos, v. 20, n. 1, p. 17-20, jan./abr. 2012.
- GOMES, N. L. Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. In: II SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO INTERCULTURAL; GÊNERO E MOVIMENTOS SOCIAIS, 2003, Florianópolis. *Anais*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2003a.
- GONÇALVES, M. A.; MARQUES, R.; CARSOSSO, V. Z. **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012. 268 p.
- KALY, A. P. O Ser Preto africano no “paraíso terrestre” brasileiro. Um sociólogo senegalês no Brasil. **Lusotopie**, Bordeaux, p. 105-121, 2001.
- MACIEL, M. E. Identidade cultural e alimentação. In: CANESQUI, A. M.; GARCIA, R. W. D.

- (Org.). **Antropologia e nutrição: um diálogo possível**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005, p. 49-56.
- MAGNANI, J. G. C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11-29, fev. 2002.
- MAGNANI, J. G. C. Etnografia como prática e experiência. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 129-156, jul./dez. 2009.
- MAGNANI, J. G. C. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: _____; TORRES, L. (Org.). **Na metrópole: textos de antropologia urbana**. 3 ed. São Paulo: Edusp, 2008, p. 15-53.
- MASANO, I. R. **A gastronomia paulistana: o local e o global no mesmo prato**. 2011. 264 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- MBEMBE, A. *Arte contemporânea de África: negociar as condições do seu reconhecimento - conversa de Vivian Paulissen com Achille Mbembe*. Tradução: CARTAXO, M. J. 2010. Disponível em: <http://www.buala.org/pt/mukanda/arte-contemporanea-de-africa-negociar-as-condicoes-do-seu-reconhecimento-conversa-de-vivian->. Acesso em 10 mai. 2016.
- MBEMBE, A. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 23, n.1, p. 171-209, 2001.
- MUNGOI, D. M. D. C. J. Ressignificando identidades: um estudo antropológico sobre experiências migratórias dos estudantes africanos no Brasil. **Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, Brasília, v. 20, n. 38, p. 125-139, 2012.
- NOVAES, M. M. **Sujeitas de direitos: história de vida de mulheres bolivianas, peruanas e paraguaias na cidade de São Paulo**. 2014. 177 f. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- OLIVEIRA, R. C. **O trabalho do antropólogo**. 2. ed. São Paulo: Edunesp/Paralelo15, 2000.
- RODRIGUES, E. F. V. **Imigrantes africanos no Brasil contemporâneo: fluxos e refluxos da diáspora**. 2014. 80f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.
- SAID, E. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 459 p.
- SERRANO, M. L. E. “África” em Rio de Janeiro: uma cartografia sobre a imigração contemporânea. **MEMORIAS: Revista digital de História y Arqueología desde el Caribe colombiano**, Barranquilla, v. 8, n. 15, p. 272-302, 2011.
- SILVA, V. G. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Edusp, 2006.
- SUBUHANA, C. A experiência sociocultural de universitários da África Lusófona no Brasil: entremeando histórias. **Pro-Posições**, Campinas, v. 20, n. 1, p. 103-126, jan./abr. 2009.
- TELES, T. C. **Nzambi ikale ni enhe! Histórias de vida de imigrantes angolanos em São Paulo**. 2013. 301 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- UNDA, R.; ALVARADO, S. V. Feminización de la migración y papel de las mujeres en el hecho migratorio. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud**, Colombia, v. 10, n. 1, p. 593-610. 2012.
- WEINTRAUB, A. C. A. M. **Itinerários percorridos por mulheres migrantes estrangeiras na cidade de São Paulo: modos de fazer a vida na cidade**. 2012. 179 f. Dissertação (Mestrado em Ciências) - Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Documentos

BRASIL. Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980. Define a situação jurídica do estrangeiro no Brasil, cria o Conselho Nacional de Imigração. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 22 ago. 1980.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. 2008. *Trabalhadoras e trabalhadores migrantes: alcançar a igualdade de direitos e oportunidades*. Disponível em: http://www.ilo.org/public/portugue/region/eurpro/lisbon/pdf/gender_december.pdf. Acesso em: 25 mar. 2016.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS

MIGRAÇÕES. *Perfil migratório do Brasil 2009*. 2009. Disponível em: https://publications.iom.int/system/files/pdf/brazil_profile2009.pdf. Acesso em: 10 jun 2016.

Recebido em: 08/06/2017

Aprovado em: 16/09/2017

“NÃO SOU RACISTA, MAS...”: MOTIVAÇÕES LINGUÍSTICAS E HISTÓRICAS DA PROVERBIAL RETÓRICA À BRASILEIRA PARA A NEGAÇÃO DO RACISMO

Paulo Sérgio de Proença*

Resumo

A expressão “não sou racista, mas...” é muito frequente nas redes sociais. Quem o utiliza é ou não racista? Este artigo analisa o valor linguístico e histórico da expressão. O caminho metodológico escolhido é a pesquisa bibliográfica. Para a primeira parte da análise serve-se de elementos da Pragmática e da Retórica; para a segunda, de dados históricos afins. Ao que tudo indica, ela veicula racismo de forma ostensiva, embora tenha intenção de negá-lo.

Palavras-chave: Negação do racismo; Linguagem; História.

Abstract

“I AM NOT A RACIST, BUT ...”: LINGUISTIC AND HISTORICAL MOTIVATIONS OF PROVERBIAL BRAZILIAN RHETORIC FOR DENIAL OF RACISM

The expression “I am not racist, but ...” is very frequent in social networks. Who uses it is racist or not? This article analyzes the linguistic and historical value of the expression. The methodological path is bibliographical research. For the first part of the analysis, it uses elements of Pragmatics and Rhetoric; for the second, it presents related historical data. In any case, it carries out ostensibly racism, although she intends to deny it.

Keywords: Denial of racism; Language; History.

Se acessarmos as redes sociais e portais de busca na internet, vamos talvez nos surpreender com o uso da expressão “não sou racista, mas...”, completada de formas diversas, todas com teor marcadamente racista. Esse procedimento, no Brasil, é curioso, porque, aqui, a maioria reconhecer haver racismo, mas apenas uma mínima parte da

população se reconhece racista. O recurso linguístico, então, precisa ser examinado.

Bakhtin e Saussure, por vertentes teóricas e motivações diversas, já disseram que a linguagem é fenômeno social. Em “não sou racista, mas...”, particularmente, há fios, não apenas linguísticos, que desenrolam fatores históricos com os quais dialoga. É

* Doutor, Professor Adjunto na UNILAB-Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. E-mail: pproenca@unilab.edu.br

exatamente esse o objetivo deste trabalho. Para isso, em primeiro lugar, serão analisadas as dimensões linguístico-argumentativas da expressão, em sua constituição interna e em seus efeitos de sentido. Em seguida, serão buscadas elementos históricas com os quais a expressão está vinculada e nos quais podem ser encontradas as razões para explicá-las.

O resultado disso é que o racismo existiu e continua existindo, apesar dos esforços, conscientes ou não, para negá-lo, o que é comprovado pelo uso copioso da expressão “não sou racista, mas...”.

Aspectos argumentativos e linguísticos

Nem a matéria linguística da estrutura “não sou racista, mas...” nem seu valor argumentativo podem ser desprezados para a avaliação consistente dos efeitos que ela tem e da função que exerce na sustentação e reforço de princípios racistas. A configuração linguística define a relação entre os membros que a compõem, enquanto a dimensão argumentativa diz algo sobre os efeitos de convencimento e de persuasão que o conjunto produz sobre o auditório (ouvintes ou leitores).¹

Aspectos da estrutura linguística

A estrutura linguística dessa construção oferece elementos indispensáveis para a verifi-

¹ Há diferença entre convencer e persuadir. Para Perelman e Olbrechts-Tyteca, a distinção depende do ponto de vista. Sob o foco do resultado, “persuadir é mais do que convencer, pois a convicção não passa da primeira fase que leva à ação” (2002, p. 30); sob o ângulo do caráter racional da adesão, “convencer é mais do que persuadir”. Assim, chama-se “persuasiva a uma argumentação que pretende valer só para um auditório particular e [...] convincente àquela que deveria obter a adesão de todo ser racional” (2002, p. 31).

cação da presença ou ausência de motivação racista dos que dela se servem.

Uma pergunta inicial e necessária é esta: qual é o papel do “mas”? Trata-se de uma conjunção, classificada pela gramática como *adversativa*, por unir duas proposições pelo elo de oposição. A oração introduzida por *mas* contém sentido contrário à anterior e sobre ela prevalece: “não estou com fome, *mas* vou comer alguma coisa”. Pela nossa experiência de vida e visão de mundo, sabemos que quando estamos sem fome, não comemos; em outras palavras, estar sem fome e comer são ideias opostas; além disso, pelo exemplo, percebe-se que prevalece a ideia introduzida pelo conector *mas*: quem diz isso vai, de fato, comer alguma coisa. A propósito, Fiorin apresenta este exemplo, acrescentando que há uma *instrução* sobre a maneira de interpretar o papel que o *mas* desempenha (2003, p. 169): a) Marcelinho joga muito futebol, mas é desagregador; b) Marcelinho é desagregador, mas joga muito futebol. A estrutura nos dois casos é a mesma (*A, mas B*); o que muda é a ordem das ideias. A diferença de sentido é a seguinte: no primeiro caso, o falante não quer Marcelinho; no segundo, sim. Com isso, fica ainda mais evidente a prevalência da ideia contida na oração introduzida por *mas*.

Neves (2000) diz, a respeito da oposição entre as orações unidas por *mas*, que há relação por ela chamada de *desigualdade*, na qual coloca-se “o segundo segmento como de algum modo diferente do primeiro, especificando-se essa desigualdade conforme as condições contextuais (p. 756). O valor semântico do *mas* é explicado por essa autora, de forma exaustiva; um de seus sentidos possíveis é o seguinte: “Nas relações de **desigualdade** há aspectos especiais marcados pelo uso do MAS. A desigualdade é utili-

zada para a **organização da informação** e para a **estruturação da argumentação**. Isso implica a manutenção (em graus diversos) de um dos membros coordenados (em geral, o primeiro) e (também em graus diversos) a sua negação” (NEVES, 2000, p. 757; grifos do original).

A segunda parte da citação acima é clara: na relação entre duas proposições coordenadas por *mas*, a segunda nega a primeira. Essa relação, estritamente linguística, é de suma importância para a análise da estrutura “não sou racista, mas...”. Assim, por exemplo, quando alguém diz “não sou racista, *mas* não gosto de pretos”, fica evidente a conclusão anteriormente feita: a segunda parte (“[...] *mas* não gosto de pretos”) nega a primeira (“não sou racista [...]”); portanto, quem diz isso (ou tantas outras coisas nessa estrutura, com a manutenção da primeira parte) é, sim, racista, por negar que não é racista, por causa da instrução da conjunção *mas*. É, embora diga que não.²

Ocorre a tentativa de negar, no nível da manifestação (parecer) o que não é assumido em outro nível (ser). Esse fenômeno pode ser atribuído ao constrangimento que a defesa ostensiva de racismo pode provocar, além de ser fato *politicamente incorreto*, punível criminalmente, inclusive³. Mas o que está na balança não é somente isso; esse

2 Essa operação pode ser explicada de outra forma, com a negação da inferência (NEVES, 2000, p. 762), caso em que ocorre “a negação de um argumento enunciado anteriormente. No primeiro segmento há a asseveração, com admissão de um fato; no segundo segmento expressa-se a não-aceitação da inferência daquilo que foi asseverado”.

3 Oliveira (2004, p. 82) sugere que manifestação de racismo pode ser inconsciente: “[...] mesmo quando não se trata de esconder intencionalmente o preconceito, ele se manifesta frequentemente de maneira irrefletida e a falta de consciência do ator sobre suas atitudes preconceituosas eventualmente esboçadas não é de todo surpreendente”.

jogo de afirmar-negar o racismo é histórico, no Brasil, como se verá adiante.

Resumindo, pode-se dizer que a estrutura *A, mas B* indica a prevalência de B em relação a A e, por causa disso, há oposição entre as partes: B nega A. No nosso caso, como A é uma oração negativa (“Não sou racista...”), a estrutura adversativa a nega; temos, então, uma negação da negação, o que equivale a uma afirmação. Ou seja, quem usa a estrutura linguística “não sou racista, mas...” é racista; e não assumido.

Aspectos e efeitos linguístico-pragmáticos

Decorrentes dessa dimensão linguística, há os elementos de natureza pragmática (que são linguísticos e extralinguístico), que vão aqui separados apenas para efeito de ênfase.

Para esta parte, seguimos Fiorin (2003), que define Pragmática desta forma: “ciência do uso linguístico, estuda as condições que governam a utilização da linguagem, a prática linguística [...] estuda a relação entre a estrutura da linguagem e seus usos” (2003, p. 166). Há palavras e frases que só se compreendem na situação concreta de fala e é daí que surge a relevância dessa disciplina linguística.

Os filósofos da linguagem John Austin e Paul Grice deram o ponto de partida para o nascimento e desenvolvimento da Pragmática. Para Austin, a linguagem não tem função descritiva, mas prática: é ação, pois os seres humanos, ao falar, realizam atos; além disso, deve-se considerar que a linguagem comunica mais do que está registrado em enunciados, porque evocam-se conteúdos implícitos, conforme enfatiza Fiorin (2003, p. 166).

Nesse sentido, é preciso estudar o uso, porque o sentido dos enunciados pode im-

plicar em outros aspectos extralinguísticos; daí a importância do contexto, que pode sugerir, inclusive, que determinados enunciados não devem ser literalmente compreendidos. Falantes podem preferir comunicar significados de maneira indireta, por diversas razões.

Duas distinções importantes devem ser feitas: significação x sentido; frase x enunciado. Frase é o “ato linguístico caracterizado por uma estrutura sintática e uma significação calculada com base na significação das palavras que a compõem”. Já enunciado é “frase a que se acrescentam as informações retiradas da situação em que é enunciada, em que é produzida”. A partir dessa diferença, é possível admitir que uma mesma frase pode estar vinculada a diversos enunciados. A significação é o “produto das indicações linguísticas dos elementos componentes da frase”. O sentido, por sua vez é a “significação da frase acrescido das indicações contextuais e situacionais” A frase é estudada pela Sintaxe e pela Semântica; o enunciado, pela Pragmática (FIORIN, 2003, p. 168). Em nosso caso (não sou racista, mas...), a frase é traída pelo enunciado; o sentido é corrigido pela significação.

A estrutura linguística “não sou racista, mas...” pode ter seu alcance melhor compreendido a partir dessas noções pragmáticas, sobretudo a partir da ideia de que certos enunciados não podem ser literalmente interpretados; no nosso caso, isso se refere à primeira parte da estrutura, inclusive por razões pragmáticas que serão ainda expostas; por ora, fica a indicação de que essa primeira parte da estrutura *A*, *mas B* (não sou racista, mas...) explicita conteúdo preconceituoso, em contexto de violência simbólica.

Elemento pragmático interessante, que contribui para esta discussão é a teoria das

faces: “Face é o amor próprio do sujeito. Há uma face positiva e uma negativa. Aquela deriva da necessidade de ser apreciado e reconhecido pelo outro, é a boa imagem que o sujeito tem de si mesmo; esta é a necessidade de defender o eu, é o seu território” (Fiorin, 2003, p. 175).

Como as pessoas, em alguns casos, procuram salvar sua face e atacar a do outro, para isso adotam comportamentos ameaçadores em relação ao interlocutor; se este tem face negativa, busca-se reforçá-la, por meio da invasão de território, com ordens, conselhos e ameaças; se, por outro lado, a face do outro é positiva, busca-se a destruição dessa imagem, com reprimendas, refutações e críticas, se se quer torná-la negativa. É o que ocorre quando se utiliza a expressão “não sou racista, mas...” que, na prática, produz o efeito pragmático de reforçar a face negativa dos negros.⁴

Na nossa expressão, a primeira parte se constitui esforço para salvar a face do falante que, conscientemente ou não, admite que a segunda parte, introduzida por *mas*, é racista (e, por isso, pode ferir a sua face), antecipando-se ao raciocínio do leitor ou ouvinte. Quem nega que é racista (embora seja) está defendendo a face; está se antecipando para anular efeitos negativos do pressuposto da segunda oração da estrutura *A*, *mas B*, na qual o elemento *B* só pode ser defendido por quem é, de fato, racista.

4 Esse ataque à face dos negros é marca da discriminação e exclusão social de que eles são vítimas; é o que Oliveira (2004, p. 82) chama de discriminação cívica: “[...] a discriminação cívica contra os atores que têm sua dignidade negada no plano ético-moral pode ser revertida no momento em que a identidade desvalorizada é relativizada, e abrem-se perspectivas de (re)integração no plano da sociabilidade. Desse modo, tal quadro caracterizaria não só o racismo, mas também a exclusão social à brasileira”. Como se vê, caso não houvesse esse ataque linguístico, haveria condições para a integração do negro ao convívio mais respeitoso.

Outros elementos de natureza pragmática que interessam são os pressupostos e os subentendidos, dos quais derivam as implicaturas, que dizem respeito a conteúdos implícitos. Os conteúdos dos atos de fala podem ser explícitos ou implícitos, que são as inferências baseadas em pressupostos e subentendidos, respectivamente. Para eles serem percebidos, devem estar marcados, seja no enunciado, seja na situação de comunicação.

O conteúdo explícito é denominado *posto* e é o alvo da comunicação. O *pressuposto* é a informação que não é abertamente nomeada e, assim, não é alvo da mensagem, mas percebida e desencadeada pelo enunciado em que figura, independentemente da situação de comunicação.

Os pressupostos devem ser tomados por verdadeiros, o que é necessário para a validade dos enunciados. Os implícitos são construídos pelos pressupostos. Esse mecanismo é um recurso argumentativo, pois “introduzir no discurso um dado conteúdo sob a forma de pressuposto implica tornar o interlocutor cúmplice de um dado ponto de vista, pois ele não é posto em discussão, é apresentado como algo aceito” (Fiorin, 2003, p. 182). Os pressupostos não são passíveis de negação, interrogação e encadeamento dos postos. “A pressuposição aprisiona o leitor ou o ouvinte numa lógica criada pelo produtor do texto, porque, enquanto o posto é proposto como verdadeiro, o pressuposto é, de certa forma, imposto como verdadeiro. Ele é apresentado como algo evidente, indiscutível” (Fiorin, 2003, p. 182). Por exemplo, quando alguém pergunta se parou de chover, pressupõe-se que estava chovendo anteriormente; como se vê, sem a pressuposição a comunicação não se sustenta.⁵

5 Aqui pode ser feita aproximação com a teoria do texto, no que diz respeito a aspectos de coerência relativos ao dado e ao novo: a informação

Há diferenças entre pressuposto e subentendido: o pressuposto é uma afirmação indiscutível (apresentada como tal); o subentendido é de responsabilidade do ouvinte. Na estrutura analisada, se o ouvinte percebe a contradição do enunciado, reconhece no enunciador da estrutura *A, mas B* um racista (no conteúdo aqui demarcado), embora o enunciado procure negar isso. O subentendido é *quem não gosta de pretos é racista* (dedutível da parte B); daí o esforço contido na parte A em negar o subentendido; instala-se a contradição, para cuja neutralização é a criação da estrutura *A, mas B*.

O pressuposto pode ser contestado, mas é formulado para não ser. O subentendido é construído para que o falante, caso seja interpelado, possa, apegando-se ao sentido literal, negar que tenha dito o que efetivamente quis dizer. O subentendido é um meio de o falante proteger-se.⁶ No nosso caso, a tentativa de proteção reside na primeira parte da estrutura adversativa.

Essas considerações, aplicadas à estrutura *A, mas B* (“não sou racista, mas não quero que minha filha se case com um negro”), apresenta resultados interessantes: como o elemento B prevalece e tem pressuposto racista, o elemento A, que faz parte do posto, procura negar o pressuposto (quem não quer que sua filha case com um negro é racista). Ocorre que o pressuposto sustenta a comunicação e não pode ser negado, sob

nova, desconhecida, se apoia no dado anteriormente já conhecido, tomado como pressuposto para sustentar a adição de elementos novos. O conhecimento de mundo, o conhecimento partilhado, a situacionalidade e a contextualização são fatores de coerência; a partir disso é possível fazer inferências a partir das informações novas (KOCH; TRAVAGLIA, 1990).

6 O falante alega não ser racista; se o interlocutor não percebe ou não assume o subentendido, prevalece o elemento A da estrutura, o que não é previsto na instrução de sentido da conjunção *mas*.

pena de invalidação do enunciado; assim, a negação do pressuposto não alcança seu objetivo, instalando uma contradição, pois se alguém não quer que sua filha case com um negro, então é racista. Como, então, diz que não é racista?

Aspectos argumentativos

A contradição apontada tem vínculos não apenas com a estrutura linguística, mas também com a dimensão argumentativa. A estrutura *A, mas B* justapõe ideias opostas; contudo, como vimos, em “não sou racista, mas...”, há um desequilíbrio de estrutura e de conteúdo, que instaura uma contradição:

“Não sou racista, mas eu quero que meu filho seja branco”.

Se a primeira parte fosse afirmativa, teríamos:

“Sou racista, mas eu quero que meu filho seja branco”.

Nesse caso, a primeira parte seria semanticamente correspondente à segunda e a conjunção *mas* não caberia; teríamos, então:

“Não sou racista, mas eu quero que meu filho seja branco”

Há, nessa hipótese, equilíbrio de conteúdo e de estrutura que faz equivaler as duas proposições:

“Eu sou racista” = “eu quero que meu filho seja branco”

O grande complicador é que quem se serve dessa estrutura para expressar esse conteúdo não quer admitir que é racista (quer proteger a sua face); é por isso que há a necessidade do emprego do advérbio de negação no início; isso provoca o desequilíbrio estrutural e semântico:

“Eu *não* sou racista” ≠ “eu quero que meu filho seja branco”

O desequilíbrio, percebido, exige a presença da conjunção *mas*. No entanto, ocorre

que o equilíbrio é apenas estrutural, porque, semanticamente, passa a haver uma contradição; ora, se não sou racista, meu filho pode (deve?) ser negro.

Assim, essa contradição diz respeito ainda mais à dimensão argumentativa. Esse fenômeno é discutido por Perelman e Obrechts-Tyteca (2000), que discorrem sobre argumentos fundados no princípio da não contradição (violado pela estrutura *A, mas B*, em nosso caso). Fiorin, comentando o argumento da não contradição, diz “[...] alguma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo” (2015, p. 139). Esse princípio vale para a amplitude de um mesmo sistema, visto que pode haver essa possibilidade, por exemplo, no reino da ficção e da religião (por exemplo: ser homem e ser Deus). Além disso, Perelman e Obrechts-Tyteca fazem distinção entre contradição e incompatibilidade. Aquela é a oposição de uma ideia e de sua negação e atribuição de dois atributos contraditórios (é mau e bom); a contradição, por sua vez, diz que duas proposições não podem coexistir no mesmo sistema, sem negar-se logicamente. No sistema biológico não se pode dizer que uma virgem teve filho (FIORIN, 2015, p. 140). Já no mítico isso pode ocorrer, pois um Deus não pode nascer como outros seres humanos.

Um princípio retórico importante diz que os argumentos baseados no conflito de interesses devem fundar-se no princípio da não contradição, para que não se tornem invalidados facilmente. Já vimos que a estrutura *A, mas B*, para finalidade racista, fere esse princípio e, assim, deve ser invalidada.

Outro recurso argumentativo que merece ser lembrado é o da definição (“não sou racista” é uma definição), vinculado ao princípio da identidade. Para Perelman e Obrechts-Tyteca (2000) as definições são fundadas

no princípio da identidade, porque não há uma maneira unívoca de definir uma pessoa ou um objeto. As definições procuram “convencer o interlocutor de que um dado significado é aquele que deve ser levado em conta. Por isso, elas podem ser conflitantes” (FIORIN, 2015, p. 118). Um efeito retórico produzido, então, por “não sou racista, mas...” (em que na primeira parte há uma negação e a segunda nega a primeira, ou seja, nega uma negação), pela força da definição, tende a convencer o interlocutor de que o falante não é racista. Mas...

Fiorin (2015, p. 121) chama a atenção para o conflito da definição que está na frase “Não sou X, mas...”; ele exemplifica com a mesma estrutura aqui analisada, mas com outro conteúdo: “não sou homofóbico, tenho muitos amigos gays, mas não posso ver dois homens andando de mão dada”; conclui o autor que quem diz isso é homofóbico.

As dimensões linguística e argumentativa da expressão “não sou racista, mas...” indicam que a estrutura tem descompassos: o nível linguístico aponta desajustes entre o ser e o parecer: alguém que é racista não quer ser percebido como tal, apesar de defender explicitamente ideias racistas. Em outras palavras: quem é racista não se assume. Por que isso?

Motivações históricas para a negação e a permanência do racismo no Brasil

As formulações da linguagem mantêm as contradições de seus usuários, apesar dos ardis criados para mascará-las. Nesse sentido, pode haver motivações históricas para a criação e utilização da estrutura “não sou racista, mas...”, algumas das quais serão examinadas a seguir; outras serão apenas sugeridas.

Aspectos históricos, políticos, literários, científicos e religiosos

Sidney Chalhoub analisa a escravidão no panorama histórico do país do séc. XIX, principalmente em sua segunda metade, a partir dos escritos de Machado de Assis. Ele aponta um recurso da elite política de então, batizado como a “arte de bordejar”, para indicar o jogo conveniente de negar a escravidão no nível público e mantê-la vigorosa nas estruturas do Império, com o consequente adiamento *sine die* da resolução do problema: “o Brasil imperial oferecia ao mundo o curioso espetáculo de um país no qual todos condenavam a escravidão, mas quase ninguém queria dar um passo para viver sem ela”⁷ (CHALHOUB, 2003, p. 141). Além disso, o Brasil era o último país que ainda mantinha a escravidão no mundo ocidental, o que o isolava internacionalmente. Como se pode ver, é antiga a prática de falar uma coisa em uma instância e negá-la em outra, o que provocou esquizofrenia identitária.

Quanto à Literatura, é importante lembrar que o séc. XIX foi um período de formação da identidade nacional, característica muito marcante no romantismo. É significativo que ao negro não foi permitido entrar, de forma digna e ativa, na configuração étnica criada pela ideologia romântica, lugar que é ocupado pelo índio, como se pode ver nos romances de José de Alencar.⁸ O ro-

7 Isso, na prática, equivale a “não somos racistas”, no nível do parecer.

8 Alencar teve companhias ilustres, como Joaquim Manuel de Macedo, autor de *Vítimas alagozes*, obra que tematiza a virulência dos escravos e o perigo que isso representa para os brancos, razão pela qual não eram favoráveis à escravidão; *O demônio familiar*, peça de Alencar, se move sobre esse mesmo terreno; esses autores não questionam nem condenam a escravidão que, em última instância deforma a humanidade; pelo contrário, abonam a inferioridade dos negros.

mantismo despreza a presença africana e sua descendência no Brasil como elemento fundador da nação: “a ficção romântica é capaz de idealizar uma origem mestiça para os brasileiros, porém só a imagem indígena servirá de estofa literário para os autores da época. Duas obras fundamentais sobressaem sob esse aspecto: *O guarani* (1857) e *Iracema* (1865), de José de Alencar” (RUFFATO, 2009, p. 22). Nessas obras só é retratada a combinação do elemento europeu com o nativo, com intencional apagamento da presença negra.

Machado de Assis, escritor de ascendência africana, é acusado de fazer vista grossa à questão; mas isso é fruto de desconhecimento de sua obra ou possível resultado da forma com que foi pintado pela crítica (insensível ao tema da escravidão), que teve a intenção de branqueá-lo. A forma de narrar machadiana é marcada por acentuada ambiguidade e isso pode estar relacionado a essa esquizofrenia identitária da nacionalidade: o país não assume o que é e busca aparentar o que não é. Schwarz reconhece (em Machado) o fenômeno da *volubilidade* de seus narradores, nas obras da maturidade: “[...] o narrador não permanece igual a si mesmo por mais de um curto parágrafo” (2000, p. 30). Há acentuação deliberada de aspectos autoritários e perversos da volubilidade (que evoca a elite política e econômica). Para o crítico, “o Brasil se abria ao comércio das nações e virtualmente à totalidade da cultura contemporânea mediante a expansão de modalidades sociais que se estavam tornando a execração do mundo civilizado” (2000, p. 39). Como o tráfico negreiro era considerado pirataria pelo Direito Internacional e condenado pela religião, moral, política e economia, o Brasil, para se projetar e se firmar no panorama internacional, prometia a abolição da escravatura, mas internamente o

contrário acontecia. Assim, a volubilidade dos narradores e de personagens de Machado se homologam à volubilidade da alma nacional, deduzida da esquizofrenia identitária, aqui, no que diz respeito à relação com a escravidão.

A ciência no século XIX muito contribuiu para a construção da suposta inferioridade dos negros, baseada em dados físicos, dada a primazia epistemológica das ciências biológicas. O darwinismo social (apesar de Darwin ser antirracista), de certa forma, legitimava a escravidão e o domínio branco.

A ciência foi apoio e inspiração para construção ideológica que assumia a inferioridade dos negros. O francês Arthur de Gobineau defendia com veemência a desigualdade das raças humanas; esteve no Brasil de 1869 a 1870. Para ele, haveria a degeneração genética do Brasil em menos de 200 anos; para isso, a única saída seria a purificação com o sangue europeu; para a classe dominante, Gobineau era voz autorizada a justificar a escravidão. Disso nasceu a explicação segundo a qual o atraso brasileiro se explicava pela suposta inferioridade racial do povo e não do sistema escravista (CHIAVENATO, 2012, p. 153). No Brasil, Raimundo Nina Rodrigues assume esse ponto de vista. Além dele, Oliveira Viana e Silvio Romero (1851-1914) preconizaram o branqueamento como a solução racial para o Brasil. Chiavenato avalia assim o papel que a ciência desempenhou em relação à escravidão, no Brasil: “No fim da escravidão o racismo adotou uma política efetiva, que avançou pelo século XX, aproveitando-se da emergência do fascismo. Por isso, é importante destacar, mesmo rapidamente, os intelectuais, que representaram a cultura oficial e receberam estímulos para abastecê-la ideologicamente: antes, para legitimar a escravidão; depois,

par justificar a exploração de classes, que reduziu o negro a cidadão de última categoria” (2012, p. 155).

O mito da democracia racial também teve participação decisiva nesse processo; reforçou a ideia de que no Brasil não há racismo, apoiado na circunstância de que no Brasil houve convivência aparentemente pacífica entre negros e brancos. A tese de Gilberto Freyre ainda hoje é evocada para a defesa desse princípio.

Otávio Ianni (2004) considera que, no Brasil, a ideia de democracia racial se deve ao fato de que a escravatura aqui teria sido diferente, devido à índole pacífica do povo brasileiro. Isso seria ideologia das elites do Brasil, resultado de invenção de tradições e “pasteurização da realidade”. Para Ianni, Gilberto Freyre foi uma matriz importante, pois estudou a sociabilidade, tendo sido precursor dos estudos sobre identidade e cotidiano; contudo,

[...] alguns estão valorizando esses estudos para contrapô-los às teses de Florestan Fernandes e de Caio Prado, já que estas são muito incômodas. As elites sempre foram contra esses estudos. Ou, frente a eles, ficam indiferentes. Esse pensamento [de Gilberto Freyre] está presente em Jorge Amado, Roberto DaMata, Darci Ribeiro etc., todos com a melhor das intenções, pensando que aproveitando esse potencial democrático ilusório, ele se tornaria verdadeiro.

Por fim, é importante registrar que esse autor reconhece no Brasil um cenário contraditório sobre racismo; aqui, o que há é uma sociedade injusta, fundada no preconceito: “É uma negação da ideia de democracia racial porque se ela existe, todos estão participando em situação de igualdade, mas sabemos que não é isso o que acontece”.

A religião não ficou indiferente; foi apoio importante para o fortalecimento da ideo-

logia escravista. A Igreja Católica apoiou a escravidão; bulas papais autorizaram a invasão da África; Nicolau V, o grande humanista, que fundou a Biblioteca do Vaticano, autorizou portugueses a apresar negros, saracenos e inimigos de Cristo. A justificativa: os negros seriam batizados e a escravidão seria para “salvar-lhe as almas”. A Igreja Católica recebia comissões dos traficantes (5%) e os papas concediam indulgências aos portugueses: se morressem nessa missão estariam limpos de qualquer pecado (CHIAVENATO, 2012, p. 77-78). A Igreja e muitos sacerdotes possuíam escravos; além disso, a Bíblia era usada para justificar o sofrimento dos escravizados, comparado ao sofrimento de Cristo.

Desdobramentos: invisibilização e segregação de negros

Em nossa história social formou-se uma cultura racista, que teve desdobramentos indesejáveis nos períodos posteriores. A cultura escravista nos eixos escravo-senhor ainda vive no Brasil.

A estrutura senhorial-escravista está ainda arraigada no imaginário do brasileiro; além dos espaços simbólicos acima indicados, expande-se, por exemplo, na organização espacial de nossas cidades, que reproduz o imaginário ideológico do escravismo, figurado na relação casa-grande x senzala, que corresponde hoje à relação centro x periferia. Os espaços (urbanos e rurais) se organizam nesta lógica: ao centro corresponde o espaço da casa-grande, com todos os privilégios possíveis (serviços, proteção policial, infraestrutura, etc.); à periferia resta o esquecimento na oferta de condições de vida: falta água, asfalto, escolas, transporte, policiamento adequado para a defesa da vida

e não para o extermínio a que a população negra está condenada.⁹ A Abolição foi decretada (para inglês ver); a escravidão continua, como meio de exploração. O liberto, sem profissionalização, ficou à margem da produção. Um ex-senhor afirmou que podia melhor explorar os negros, pagando os salários com a venda de alimentos, conforme registra Faoro (2009, p. 572: “Nada lhes dou; tudo lhes vendo, inclusive um vintém de couve ou leite (...). Pois bem: esse vintém de couve e leite, o gado, que mato, a fazenda que compro por atacado, e que lhes vendo a retalho, e mais barato que na cidade, dão quase para o pagamento do trabalhador.

Assim, sob o ponto de vista econômico, a escravidão não acabou (nem o preconceito, sob o ponto de vista social). Atestam isso dois programas federais de combate ao trabalho infantil e ao trabalho escravo. Segundo Pontes (2017), ao amparo do PETE-Programa de Combate ao Trabalho Escravo, há no Ministério Público Federal 459 inquéritos criminais contra suspeitos de submissão à escravidão, entre 2009 e 2016. Depois de quase 130 anos da Abolição, o país ainda luta contra esse crime perverso, agravado por outro afim, o abuso do trabalho infantil, combatido também por outro programa oficial federal, o PETI-Programa de Combate ao Trabalho Infantil.

A elite brasileira gostava da escravidão,

9 Já são fartos os índices que escancaram esta triste realidade: os negros, principalmente os jovens, são exterminados em nosso país. O Brasil reconheceu o fato em 20/03, na OEA-Organização dos Estados Americanos, o extermínio de jovens negros no Brasil (GELEDÉS, 2015). Além de evidências estatísticas, são fartos também estudos que o denunciam. Fernandes e Monteiro (2014), por exemplo, apontam a violência física e simbólica que se esconde nas estatísticas policiais e carcerárias. Os esforços para branquear o Brasil ainda estão vigorosos e seduzem até os negros que, afinal, compõem também em boa parte a força policial que aterroriza as periferias negras de nossas cidades.

apesar de odiar os escravizados. Programas de incentivo à imigração dirigida a europeus brancos, como alternativa produtiva à Abolição, são evidências de que os negros foram preteridos na composição étnica ideal da nação; além de ser alternativa econômica, apresentava a vantagem de embranquecer o país. Na prática, isso foi oferta de cotas para europeus virem para o Brasil. Considerados inferiores, os negros foram vítimas de uma segregação social, sobretudo porque o ideal de nação que aqui se firmou foi e ainda é o de nação branca. Isolar e apagar o elemento negro foram as estratégias adotadas.

Apesar de ser maioria da população brasileira, a nação negra não aparece ainda hoje; está ausente da mídia, das peças de propaganda, dos postos de comando, dos lugares de privilégio; ganham menos do que os brancos. Demonizam a religião e manifestações culturais dos negros; depreciam a cor da pele, o tipo de cabelo, a forma do nariz – tudo é feio. Esses princípios são reforçados em praticamente todos os ambientes: vias públicas, clubes, igrejas, locais de trabalho; mas é na escola que encontram eco mais pernicioso, que produzem desdobramentos negativos para a formação da identidade de nossas crianças¹⁰. Com o bombardeio negativo perene aos negros, eles mesmos acabam achando que o mundo branco é melhor e acabam contribuindo para o reforço da branquitude¹¹. Negros e negras constroem

10 Recentemente foi percebido o efeito nocivo que o bullying provoca nas pessoas, sobretudo crianças. Entretanto, poucos notam que não só as crianças negras, mas todos os negros sofrem bullying, no Brasil, há séculos, com xingamentos e desqualificação cotidiana, piadas e outras ações depreciativas. No tempo da escravidão isso não apenas era permitido, mas também incentivado.

11 A branquitude é um sistema que reproduz e pereniza as desigualdades raciais. Uma obra que se ocupa do tema é *Psicologia social do racismo*. Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil, organizado por Maria Aparecida Silva

novo exílio diaspórico, agora de si mesmos, quando se negam ser aquilo que de fato são.

A invisibilidade do negro é bem sintetizada por Oliveira (2015, p. 24-25):¹²

Por muito tempo os descendentes de africanos no Brasil conviveram com o estigma de que sua cor era uma maldição divina, sua cultura era obscurantista e bárbara, que sua religiosidade era demoníaca, sua inteligência limitada, e que sua aparência não correspondia aos ideais de beleza do mundo civilizado, branco, ocidental. Negros e negras foram banidos da televisão, das novelas, dos comerciais, dos filmes e dos livros escolares. A história contada na escola é branca; a beleza mostrada nos meios de comunicação é branca e tudo que enaltece a nossa sociedade é branco.

Um exemplo breve, mas tocante, sobre essa invisibilização pode ser buscado em documentos oficiais, como é o caso da página do IBGE sobre o censo de 2010 da cidade de São Francisco do Conde (BA); na página do portal do Instituto referente à síntese histórica da cidade, temos isto:

A diversidade de etnias que ajudou a construir São Francisco do Conde culturalmente está presente no cotidiano da cidade. As palmeiras imperiais, símbolo da administração portuguesa, estão por toda parte, as construções coloniais são majestosas e conservam a memória da região. Os Tupinambás e os Caetés Negros deixaram de legado, entre outras coisas, uma rica gastronomia. O min-

Bento e Iray Carone, Editora Vozes. Fora do Brasil, pontifica Frantz Fanon, filósofo e psiquiatra martinicano, que escreveu, dentre outros livros, estes: *Pele negra, máscaras brancas* e *Os condenados da terra*.

12 A propósito desta invisibilização, Oliveira nota que, se o negro é invisível em espaços sociais privilegiados, em outros ele é presença permanente: “no Brasil das favelas, das periferias, das chacinhas, da violência e da miséria a presença do negro e da negra torna-se bastante visível e concreta e, desta forma, a política de segregação mantém o negro invisível e à margem da sociedade apesar de sua presença ser maciça” (2015, p. 25).

gau de farinha de milho, a tapioca e o preparo do peixe assado na folha de bananeira são exemplos dessa herança. No Município nasceu também Mário Augusto Teixeira de Freitas, idealizador e fundador do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

Considerando o aspecto de síntese (talvez por isso mesmo), é digna de nota a ausência total da presença negra no município (e, além disso, nenhuma referência é feita ao fato de o município ter participado de algumas insurreições populares. De fato, o município se destaca por ter participado em diversos movimentos de emancipação política no Brasil, tais como a Revolução dos Alfaiates (1798), a Independência da Bahia (1823), a Revolta dos Malês (1835) e a Sabina (1837).

O que choca, contudo, é o silêncio quanto à histórica presença negra no município, no portal do IBGE. Isso se torna ainda mais chocante porque, no excerto reproduzido, há menção honrosa à presença do índio e do branco. A tabela abaixo registra dados do censo de 2010 quanto à população que se autodeclara preta ou parda:¹³

Tabela 1. Dados do censo 2010 (autodeclaração quanto à cor da pele)

Critério	Valor: Número
População residente	33.183
População residente - cor ou raça - Parda	16.878
População residente - cor ou raça - Preta	13.278

Fonte: IBGE

13 Há oscilação de referência. Negro, preto, pardo, mulato, etc., são matizes de uma gradação cujo objetivo é apagar o negro; a amplitude linguística (como se fosse um tabu a pronúncia ou a escrita desses termos) é tentativa eufemística de fuga, é negação da existência do negro, distanciando-o do branco e projetando-o para o lugar do não-ser, da não-existência.

Em 2010, 90,87% da população da cidade se autodeclarou preta ou parda.¹⁴ A grande concentração de negros no município se deve ao elevado número de escravizados que para aqui foram mandados, sobretudo para trabalhar no clico do açúcar. São Francisco do Conde é um município negro.

Apesar da expressividade dos números, a página do IBGE (órgão oficial do Estado, especialista em estatística) silencia quanto à característica étnico-racial do município, apagando sua composição negra. Não é isso uma contradição? Esse ato falho (se a omissão não foi consciente) é prova convincente do esforço que há, inclusive em esferas oficiais, para a invisibilização do negro, no Brasil.

Mas, por que, então, esse esforço tentando de apagar a presença negra no Brasil? Por que não é assumido o preconceito contra os negros, no Brasil?

Nesse sentido, vale a pena verificar uma ocorrência recente na mídia eletrônica. A jornalista-antropóloga Yvone Maggie (2016), do portal G1 comenta os resultados do censo 2010 sobre a relação entre *raça* e *cor* e a renda per capita mensal de cada segmento, considerando os dados divulgados em novembro deste ano pelo IBGE. Os brancos (R\$ 1.020,00) e amarelos (R\$ 994,00) ocupam os dois primeiros lugares, respectivamente; indígenas (R\$ 345,00), pardos (R\$ 496,00) e pretos (R\$ 539,00) ocupam os últimos lugares, também respectivamente.

14 Esse percentual é muito significativo, porque há muitos negros que não se definem assim, por efeito ideológico avassalador da branquitude; é por isso que há tentativas de alisamento do cabelo, cirurgias para embelezamento de boca e nariz (para quem tem recursos financeiros), artifícios para alisamento de cabelo e utilização de cremes para clareamento da pele. É por isso também que o índice de pessoas que se autodeclararam negros ou pardos, no município indicado, é extremamente significativo.

Pergunta a analista: “O que significam estes números?”. Ela mesma responde: “o que os dados do Censo 2010 nos dizem é que há grande desigualdade entre o rendimento segundo a cor dos respondentes, mas infelizmente nada podem nos dizer sobre as causas desta desigualdade e muito menos que o racismo é a razão delas”. A primeira parte da resposta é óbvia; já a segunda (curiosamente introduzida por *mas*) é, no mínimo, desatenta (não seria uma “mentira”, como ela diz ser a explicação racial para a desigualdade?): ora, se está sendo comparada a renda a partir do critério *raça-cor* e se índios e negros ganham menos, a explicação não é o critério *raça-cor*?

Continua a jornalista, fazendo referência à explicação que atribui essas diferenças ao racismo dos brancos: “Então como explicar a diferença entre pretos e pardos? Se pardos ganham menos do que pretos, significa serem estes racistas em relação aos primeiros, ou que os pardos sejam mais discriminados do que os pretos?” (insinuando que a diferença de renda entre pardos e pretos seria consequência do racismo dos pardos), para concluir que as desigualdades não devem ter por explicação as diferenças relativas a *raça-cor*. Isso seria uma mentira que, por ter sido repetida muitas vezes nos últimos dez anos no Brasil, acabou sendo verdade, conclui Maggie.

A articulista demonstra desconhecer a realidade do racismo no Brasil, suas razões e motivações históricas; desconhece, também, esforços de nossa sociedade para branquear a população, criando mecanismos (inclusive linguísticos), para apagar a presença do negro, com criação de termos atenuantes, como *pardo* (categoria menos *preta*, o que muitos chamam purificação do sangue). Essa postura é bem representativa do dilema do Brasil lidar com ne-

gros e dos esforços em apagá-los de sua história.¹⁵

Continua a jornalista com esta ressalva, que muito interessa à nossa discussão: “Não estou dizendo que não existam racismo e discriminação no País. Estou apenas alertando para o fato de que não se pode dizer que é o racismo o causador das diferenças de rendimento por cor”. Embora não use o *mas* para fazer a junção (feita pelo *apenas*), há oposição entre as asserções, o que faz essa afirmação ser equivalente da estrutura *A, mas B*, analisada neste trabalho (não estou dizendo que não existam racismo e discriminação no País, *mas* estou apenas alertando para o fato de que não se pode dizer que é o racismo o causador das diferenças de rendimento por cor). A intenção, com isso, é defender-se da consideração de ela afirmar que o Brasil não haja racismo ou da presunção de ela ser racista, tudo porque foi percebido que as considerações defendidas têm teor racista, não assumido (conforme análise feita na primeira parte deste trabalho).

A jornalista conclui alertando para o perigo de ser considerado o fator étnico em estatísticas da espécie, aqui e alhures, porque podem induzir a políticas públicas equivocadas, dentre as quais está a adoção de cotas, no Brasil, concluindo, desta for-

ma, seu raciocínio: “Infelizmente, até agora, as interpretações errôneas do censo no Brasil têm levado a políticas públicas que induzem a divisões perigosas”. Ora, a divisão mais perigosa que sempre vivemos é a que existe entre brancos e negros, existente desde os primórdios de nossa história. Introduzir na discussão o tema raça-cor é perigo que divide? Para a jornalista, sim. Isso é mais um efeito da invisibilização dos negros.

A natureza da matéria é típica do pensamento predominante na mídia brasileira, que reproduz os ideais dos grupos dominantes, de ascendência branca. Não é negada a conclusão induzida de que, se os pardos e pretos ganham menos, é por que são incompetentes. Não seria por que a sociedade nega a eles as mesmas condições de cidadania que oferece para os brancos?

É isso o que está em jogo. Não é somente a realidade desigual que interessa, mas também as explicações para as desigualdades. A matéria representa o pensamento dominante no Brasil: naturalizar diferenças que devem ser entendidas à luz do preconceito racial que preside ao tratamento desumano que os negros temos recebido de forma recorrente na nossa história; negar conquistas, como a política de cotas, projetando elementos de divisão no grupo dos negros, sugerindo que pardos seriam preconceituosos contra os pretos, porque têm renda maior. Pardos e pretos são a mesma gente, divididos pela ideologia do branqueamento vigente no Brasil.

A matéria é eloquente exemplo de racismo não assumido contra os negros (como revela a expressão “não sou racista, mas...”, analisada na primeira parte deste trabalho), cujos efeitos perversos se multiplicam pela sociedade brasileira em geral e pela mídia, em particular.

15 Maggie escreveu o prefácio ao livro *Não somos racistas*: uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor, do jornalista Ali Kamel; Miranda-Ribeiro (2006), ao resenhar essa obra, faz este comentário: “a leitura do livro desmente essa hipótese [não somos racistas] e confirma o inverso: o autor acredita piamente na afirmação que faz no título. Portanto, não me resta outra alternativa senão afirmar o contrário: somos racistas”. O livro atesta a permanência do racismo, sutil ou ostensiva, que estrutura a sociedade brasileira, de que faz parte a sua negação, como se depreende das ideias e textos de Kamel e Maggie; mas há tantos outros nessa trincheira preconceituosa.

Considerações finais

As práticas languageiras se desenvolvem nos cenários em que as interações humanas ocorrem, sem deixar de mostrar as tensões e contradições da vida em sociedade, apesar das tentativas que são feitas para esse fim.

É o caso da expressão “não sou racista, mas...”, estudada neste trabalho. A materialidade de seus aspectos linguísticos revela uma contradição em termos, porque quem se serve dessa expressão é, sim, racista, o que também fica evidente a partir dos elementos retóricos que nela estão investidos; o efeito de sentido pretendido da primeira parte é negar o racismo, mas a segunda parte da expressão o afirma.

É tendência em nossa tradição cultural essa esquizofrenia identitária em torno do racismo, que oscila entre negá-lo e afirmá-lo. Sua origem recua ao séc. XIX, pelo menos, época na qual são identificadas motivações históricas para isso. Na política, a “arte de bordejar” foi uma espécie de primeira manifestação dessa natureza; a literatura contribuiu para o apagamento do negro na constituição étnica do país nascente; procurou-se explicar a suposta inferioridade do negro por meios científicos, o que contribuiu para a solidificação da ideologia racista; a religião, por sua vez, não se ausentou, tudo abençoando mediante comissões sobre os lucros do tráfico negreiro e uso da Bíblia para, por meio do sofrimento, aproximar os escravizados do próprio Cristo.

Isso tudo não ficou no passado. Como o Brasil cultiva o ideal da branquitude, é preciso apagar e anular o protagonismo dos negros, relegando-os à invisibilidade ou à segregação social, o que, na prática, produz o mesmo efeito. Esses procedimentos foram vistos em uma página do IBGE sobre uma cidade baiana, São Francisco do Con-

de; também foram notados na mídia, em comentário sobre estatísticas oficiais sobre média de salários percebidos por diferentes segmentos étnicos. Com isso, conclui-se que os negros apanham: da polícia, da mídia, do governo; continuam a sofrer violência física e simbólica.

Com isso, atesta-se a permanência do racismo. Se não for pela ação integrada da polícia, da mídia e do governo, pelo menos será pelo uso da expressão “não sou racista, mas...”.

Referências bibliográficas

CHALHOUB, Sidney. **Machado de Assis historiador**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

FERNANDES, Gustavo; MONTEIRO, Fernando. Violência racial – A tentativa de redução do ser negro. 2014. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/violencia-racial-tentativa-de-reducao-ser-negro/#gs.rtoB9GI>. Acesso em: 31 jan. 2017.

FIORIN, José Luiz. **A linguagem em uso. In: Introdução à linguística I. Objetos teóricos**. São Paulo: Contexto, 2003, p. 165-186.

_____. **Argumentação**. São Paulo: Contexto, 2015.

GELEDÉS. Brasil reconhece extermínio da juventude negra em audiência na OEA. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/brasil-reconhece-extermínio-da-juventude-negra-em-audiência-na-oea/#gs.y8hzGso>. Acesso em: 05 fev. 2017.

IANNI, Octavio. O preconceito racial no Brasil. Entrevista. **Estudos Avançados**. vol.18, n.50. São Paulo. Jan.-Abr. 2004.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICAS. IBGE Cidades. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br> Acesso em: 18 nov. 2016.

KOCH, Ingedore Villaça; TRAVAGLIA, Luiz Carlos. **A coerência textual**. São Paulo: Contexto, 1990.

MAGGIE, Yvone. Racismo e censo. Disponível

em: www.g1.globo.com/platb/yvonnemaggie/2011/11/18/racismo-e-censo/ Acesso em: 18 nov. 2016.

MIRANDA-RIBEIRO, Paula. Somos racistas. *R. bras. Est. Pop.*, São Paulo, v. 23, n. 2, p. 375-377, jul./dez. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbepop/v23n2/a12v23n2.pdf> Acesso em: 20 dez. 2016.

NEVES, Maria Helena de Moura. **Gramática de usos do português**. São Paulo: UNESP, 2000.

OLIVEIRA, Irene Dias de. **Qual a cor da sua pele? Povo negro construindo identidades na diáspora**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

OLIVEIRA, Luís R. Cardoso de. Racismo, direitos e cidadania. In: *Estudos Avançados* 18 (50), 2004, p. 81-93. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n50/a09v1850.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2016.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da argumentação. A nova retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PONTES, Felipe. Brasil tem mais de 450 inquéritos sobre trabalho escravo sem solução. Disponível em: <https://noticias.bol.uol.com.br/ultimas-noticias/brasil/2017/01/28/brasil-tem-mais-de-450-inqueritos-sobre-trabalho-escravo-sem-solucao.htm> Acesso em: 28 jan. 2017

RUFFATO, Luiz. À flor da pele. In: RUFFATO, Luiz. (org.). **Questão de pele. Contos sobre preconceito racial**. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2009

SCHWARZ, Roberto. **Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis**. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

Recebido em: 02/06/2017

Aprovado em: 15/08/2017

HIBRIDISMOS, SINCRETISMOS E OUTRAS MILONGAS: ALTERNATIVAS CULTURAIS NA SOBREVIVÊNCIA DO CULTO DOS ORIXÁS NO CANDOMBLÉ CARIOCA

Dulce Santoro Mendes*

Claudio São Thiago Cavas**

Resumo

O presente artigo intenciona discutir as alternativas culturais em prática na formação do cosmo religioso do candomblé carioca, e como atuam por hibridismos ou sincretismos na composição de uma casa de santo. Procurou-se compreender como estas estratégias de convivência, entre divindades antes cultuadas em diferentes regiões africanas, contribuem para a formação da identidade dos adeptos desta casa. O terreiro e o indivíduo passam a ser o universo onde estas alternativas culturais serão negociadas mútua e continuamente. Os contextos históricos do Rio de Janeiro, desde o período colonial, as transformações sociais, e a mobilidade dos grupos praticantes das religiões de matrizes africanas apresentados concorreram como panos de fundo dos cenários aonde surgiram religiosidades particulares, consideradas como sincréticas ou híbridas.

Palavras-chave: Religiosidades cariocas; candomblé; identidades coletivas e particulares.

Abstract

HYBRIDISM, SYNCRETISM AND OTHER MILONGAS: CULTURAL ALTERNATIVES IN THE SURVIVAL OF CANDOMBLE ORISHAS' CULT IN RIO DE JANEIRO

The present article intends to discuss the cultural alternatives in practice in the formation of the religious cosmo of the candomblé carioca, and how they

* Geógrafa, mestre em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, doutoranda do programa Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social EICOS IP UFRJ. O presente texto é parte da pesquisa de doutorado que tem como tema as religiosidades em comunidades quilombolas em curso na Universidade Federal do Rio de Janeiro-Instituto de Psicologia-programa de pós-graduação EICOS. Email: issanilu@gmail.com

** Psicólogo, Mestre em Psicologia Social e do Trabalho pela Universidade de Paris X, Doutor em Psicossociologia de comunidades e Ecologia social pelo EICOS/UFRJ. Professor do Instituto de Psicologia da UFRJ onde atualmente orienta a pesquisa que tem como tema as religiosidades em comunidades quilombolas. Email: claudiocavas@gmail.com

act by hybridity or syncretism in the composition of a house of saint. It was tried to understand how these strategies of coexistence, between divinities previously worshiped in different African regions, contribute to the formation of the identity of the adepts of this house. The terreiro and the individual become the universe where these cultural alternatives will be negotiated mutually and continuously. The historical contexts of Rio de Janeiro, from the colonial period, the social transformations, and the mobility of the groups practicing the religions of African matrices, presented as the background of the scenarios where particular religiosities appeared, considered as syncretic or hybrid.

Keywords: Carioca religions; candomblé; collective and private identities.

Epígrafe

...o corpo da yaô tremeu de repente em um espasmo medonho, e mesmo sentada no chão sentiu a força que a fez levantar de uma só vez... Em torno dela, as pessoas se agitaram e se preparam para a chegada de Iansã. Estranhamente algo diferente aconteceu, não era a rainha dos eguns que vinha visitar o Ilê, na comemoração dos seis meses de feitura naquele final de semana. O “santo” ao mesmo tempo em que deu um salto soltou o seu ilá, como se fora um pássaro selvagem na mata escura, uma gargalhada gutural cortou o espaço da casa de santo desde o pé de tempo até onde ficaria a casa das Yamins. O susto dos poucos presentes foi grande, não tanto quanto a contrariedade demonstrada pelo pai-de-santo. O que fazia aquela divindade na cabeça daquela yaô tão nova? Como e porque quebrava o preceito da casa? Apressadamente, o Babalorixá intercedeu e solicitou que Baranguanje tivesse paciência e aguardasse que no ano seguinte, uma festa seria realizada em sua homenagem. Disse-lhe que estava quebrando um preceito importante e que não tinha o direito de estar ali! Passados quase trinta anos, o Inquice angolano continua a ter rara presença na casa de santo que tem tradição queto, e quando aparece são momentos marcados por grande comoção, já que se manifesta de forma bruta e fora dos padrões que a casa está acostumada a lidar. Não aceita ficar sob a cumeeira da casa de santo, e sai aos pulos e gritos

até o pé de tempo. Comunica-se com gestos bruscos, bate no peito, não é dado a agradar. Dizem que se porta como um caboclo, um bugre, um índio! Mas...

(Oyaisanilu, 2014)

Muito se fala de sincretismo religioso no Brasil, e como exemplo, utiliza-se a umbanda como modelo único desta que seria a composição tanto controversa quanto popular de religião sincrética. Mas, o candomblé apontado como aquele que guarda a originalidade e pureza africanas, desde seu início na Bahia, constituiu-se a partir de fragmentos da memória dos indivíduos organizados em grupos para a prática religiosa, portanto, é considerável um grau de misturas, sincretismos e hibridismos em sua composição, mesmo que ao longo do tempo, estas questões tendessem para um lado ou para outro. A contribuição em maior ou menor grau das culturas africanas, indígenas, e europeias ficou marcada, sobretudo na religiosidade do povo brasileiro. Esta religiosidade, derivada das muitas adequações e proveniências históricas em contextos em que se desenvolveu no Brasil, incorporou elementos regionais, condições de vida, sociabilidades, cotidia-

nidades, tornando-se diversificada e formadora de identidades culturais no território nacional.

Neste texto os conceitos de hibridismo, sincretismo, justaposições culturais, e as “milongas” serão discutidos como alternativas para a manutenção e sobrevivência dos cultos religiosos de matrizes africanas no Rio de Janeiro, sob a abordagem dos estudos culturais e pós-coloniais. Será, portanto, possível considerar que, as religiões de matrizes africanas encontraram formas pacíficas de convivência entre as divindades provenientes de diferentes regiões do continente africano, que foram aqui reunidas no mesmo espaço físico do terreiro utilizando-se de diversas estratégias culturais para a sobrevivência dos cultos da forma como são conhecidos hoje.

As religiões brasileiras de matrizes africanas são produtos de contribuições das várias naturezas, origens, intensidades e principalmente, do meio natural e social em que se desenvolveram, além disso, não se pode atestar “pureza” e “autenticidade” como únicos atributos possíveis presentes nas discussões que polarizam os candomblés de origem “nagô” de um lado e todas as outras variantes do outro lado. Neste contexto, as várias manifestações religiosas, que compõem o escopo místico brasileiro, demonstram que é perda de tempo insistir que haja vantagem de uma prática sobre outra, já que basta uma observação da distribuição geográfica dos terreiros, em praticamente, todos os estados brasileiros, para atestar que, fora raríssimas exceções, a mistura, a justaposição, o hibridismo e o sincretismo estão presentes.

Da mesma forma como este cosmo híbrido se constitui nos espaços de convivência do terreiro, se projetou nos corpos dos adeptos. O corpo se tornou reflexo do espa-

ço físico da casa de santo, e mutuamente, as entidades de umbanda, os encantados, e os orixás do candomblé nele se manifestam e convivem pacificamente. O objetivo deste trabalho é discutir esta convivência, e como contribuem para a formação da identidade dos filhos de santo da casa.

Sincretismos, Hibridismos, Justaposições e outras misturas

O conceito de sincretismo associado à dominação colonial há muito tem recebido críticas daqueles que preferem utilizar em substituição, o de hibridismo, que propunha uma tomada de posição política proposto pela emergência dos estudos culturais e pós-coloniais. A associação do sincretismo à ideia de “aculturação” foi utilizada com base em teorias antropológicas norte-americanas nos anos de 1950, e os dois conceitos associados suportaram positivamente, os graus de integração entre culturas diferentes (FERRETI, 2014, p. 17). O conceito de sincretismo em Roger Bastide¹ (1898-1974), bastante presente na sua vasta produção sobre os africanos na América, teve no Brasil significação especial na análise das religiões afro-brasileiras.

Na formulação do conceito de sincretismo, Roger Bastide desenvolveu o princípio de corte,² após abandonar as teorias de Lévy

1 Roger Bastide foi o sociólogo francês que veio para o Brasil ministrar sociologia na USP em 1938. Estudou durante anos as [religiões afro-brasileiras](#), assunto que lhe rendeu anos de estudo e uma vasta obra que serve de referência para as pesquisas sobre o tema.

2 O princípio de corte foi cunhado por Bastide em sua tese de “interpenetração de culturas” para se opor as concepções da época de que a realidade brasileira fora forjada em um conjunto de dicotomias, opondo modernidade e tradição, cidade e campo, brancos e negros, como se vivessem em universos separados. Com seu princípio de corte tentou refutar as teses funcionalistas que defen-

Bruhl³ (1857-1939), sobre o pensamento primitivo em voga na década de 1930 (FERRETI, 1995, p. 55), que lhe havia servido de ponto de partida para os estudos sociológicos sobre o negro e as religiões afro-brasileiras durante o período que ministrou sociologia na Universidade de São Paulo. A ideia chave das argumentações de Bastide correspondeu à cisão entre os pensamentos de Nina Rodrigues⁴ (1862-1906) e Euclides da Cunha⁵ (1866-1909), que pensavam a sociedade brasileira da época buscando interpretá-la pelas dualidades de sua composição, e o arsenal teórico de Lévy-Bruhl para quem a lógica primitiva se dava segundo a lei de associação de ideias, por contiguidade e por similaridade (BRUHL, 1910). O princípio de corte estabelecido por Bastide na temática do sincretismo nas religiões afro-brasileiras correspondeu as suas tentativas de solucionar o problema trazido pela ideia funcionalista de aculturação mais utilizada pela antropologia norte-americana, preferindo utilizar a de “interpenetração cultural”, mas próxima a justaposição cultural observada, já que admite que o que parece ser uma única opção dentro do indivíduo, que escolhe as religiões afro-brasileiras para seguir, é o fato de que são separadas, podem conviver nos

diam a aculturação conforme preferia utilizar a antropologia americana.

- 3 Lucien Lévy-Bruhl, filósofo e sociólogo francês, lecionou filosofia no liceu de Poitiers e depois no liceu de Amiens. Doutorou-se em filosofia em 1884 com a tese a idéia de responsabilidade.
- 4 Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) foi um médico legista e psiquiatra que desenvolveu pesquisas antropológicas sobre o negro brasileiro. Sua obra, fortemente influenciada, pelas noções positivistas do criminólogo italiano Cesare Lombroso, defendia a existência de raças humanas, para as quais deveria haver códigos penais diferentes. Seu objetivo acadêmico foi demonstrar a inferioridade da “raça” negra.
- 5 Euclides da Cunha (1866-1909), escritor, jornalista, professor e poeta brasileiro, autor da obra “Os Sertões” onde relatou a guerrilha de Canudos, cobrindo-a como jornalista.

mesmos espaços, se corresponder, ou não se corresponder, mas não se opor, e sim se complementar.

Nesse sentido, Bastide (1974, p. 79-83), entre outras formas de sincretismo, considerou esta uma forma de contato entre as religiões africanas e indígenas que segundo ele, resultou do tensionamento continuado entre “elementos africanos [que] permanecem presos nas estruturas indígenas, ou ao contrário, (porque) os elementos índios se veem presos nas estruturas africanas”. Ao tecer comparativos entre as vertentes religiosas africanas e indígenas, alega que na época estudada, o quantitativo de africanos era pouco significativo em regiões onde predominou a religião indígena- o *catimbó*⁶, e teria sido por esta razão, que as contribuições dos negros tenham sido pequenas,

“Os negros não são muito numerosos nas regiões onde domina esse culto, mas alguns deles o frequentam e introduziram, assim, na lista dos Espíritos que falam pela voz do sacerdote, as almas dos negros falecidos ou de negros míticos (como o Pai Joaquim). Mas o sincretismo se confina aí: simples adição de Espíritos negros aos Espíritos índios. A estrutura do culto não muda; permanece imutável, semelhante ao que era desde a colonização dos índios pelos brancos” (BASTIDE, 1974, p. 79-80).

Na análise de Bastide, o *catimbó* foi um exemplo de sincretismo que ilustrou a coexistência sem fusão entre a religião indígena que recebeu em sua estrutura, os elementos africanos. Da mesma forma, considerou que

- 6 Na definição de Roger Bastide, o *catimbó* é de origem índia (id.2011,p.146). Entre os seus elementos constitutivos tem-se “o uso da defumação para curar doenças, o emprego do fumo para entrar em estado de transe, e a ideia do mundo dos espíritos entre os quais a alma viaja durante o êxtase”. O *catimbó* é uma variante da umbanda regionalmente contextualizada no nordeste do Brasil, e tem como principal elemento constitutivo a bebida de nome “jurema” que auxilia os praticantes na entrada do estado de transe.

o candomblé de caboclo⁷ teria se dado ao contrário, “no sentido de a estrutura desse culto permanecer essencialmente africana, e de que são os Espíritos dos índios que vão agora inserir-se nesta estrutura estrangeira” (id. *ibid.* p, 80). Em nenhuma variante religiosa de cultos envolvendo índios e negros, Roger Bastide admite qualquer espécie de fusão entre ambas. Mesmo quando analisa o candomblé de caboclos comparando-o com a *pajelança*⁸, que em sua opinião “o ritual difere pouco das práticas africanas dessas seitas bantos [...]; a estrutura das cerimônias é idêntica à das cerimônias africanas – mas não se realizam nem ao mesmo tempo nem no mesmo dia” (id. *ibid.* p,81). Ele se apega no fato de ser possível a convivência entre as duas religiões, e chama de justaposição entre os cultos de índio e de africano, inclusive na divisão física do terreiro e no calendário litúrgico.

Apesar de admitir, a existência de candomblés de caboclo como seitas misturadas, conforme descreve, Bastide (1974) considera que a macumba e umbanda no Rio de Janeiro sejam cultos vastos e impulsionados pelo sincretismo que tende a mistura, já que ele desenvolve vários tipos de sincretismo nas suas discursões, ele atribui a confusão a excessiva fragmentação dos exércitos de entidades comandadas por orixás, santos católicos, índios ou espíritos de pessoas desencarnadas como os pretos velhos, para ele

“A macumba do Rio e do Estado da Guanabara é uma roda louca de Exu, de Orixá e o das almas desencarnadas e de caboclos, ao

7 Para Reginaldo Prandi (2011, p.122) os candomblés de caboclos surgiram na Bahia, e foram assim denominados para marcar a diferença entre eles e a modalidade de candomblé nagô, já que em estrutura ritual e litúrgica se assemelha aos candomblés de nação angola.

8 A *pajelança* é uma variante de seita de matriz africana mais difundida na região norte do Brasil, e tem segundo Bastide (1974), realidade indígena.

acaso das invocações ou dos transe espontâneos. No espiritismo de Umbanda, que saiu da macumba, aparece uma dogmática: os espíritos dos mortos, particularmente dos velhos negros falecidos e os caboclos que constituem as forças espiritualizadas da natureza formam imensos exércitos chamados “falanges” e, à frente de cada falange, há um general, que é um Orixá, seja sob seu nome africano, seja sob o nome do seu correspondente católico” (id. *Ibid.* p, 83).

Acusa o sincretismo surgido nas metrópoles de controlador e de impor uma seita dentro de padrões de modernização e afastada das chamadas seitas bárbaras. Nestas seitas ele se refere à fusão, através do mito das três raças fundadoras da sociedade brasileira recuperando criticamente o mito da democracia racial forjado por Gilberto Freyre (BASTIDE, 1974, p. 83).

Para o sociólogo francês, o sincretismo existe nas estruturas religiosas sob diferentes formas. O sincretismo espacial, referindo-se aos espaços físicos dos terreiros de candomblé, seria caracterizado pela “ordem da própria natureza dos objetos que aí se vão inserir e que são sólidos indeformáveis, o sincretismo aqui não pode ser fusão, permanece sobre o plano da coexistência de objetos discordantes, ou sincretismo em mosaico”, e neste caso, o que ocorre é um processo de justaposição, em que “os pejis⁹ africanos e altares católicos se distribuem sem se encontrar, mas também reconhece uma espécie de justaposição nos espaços mais restritos como os altares da macumba, com pedras, garrafas de aguardente, cruzeiros, moringas, terços bantos, círios etc (id. *ibid.* p, 143).

Bastide identificou um tipo de sincretismo sem fusão, que a princípio se poderia

9 Os pejis são os lugares reservados em uma casa de candomblé onde serão mantidos os elementos rituais, vestimentas, paramentos que os orixás irão utilizar em visita ao terreiro.

imaginar com a associação entre os deuses africanos e os santos católicos, nas oportunidades que tinham os negros para cultuar seus deuses, enquanto os brancos homenageavam seus santos, e no computo geral, naquele contexto histórico, validou a construção de tábuas de correspondência entre as características próprias entre as divindades africanas e europeias. Dessa rápida análise do conceito de sincretismo em Bastide, pode-se começar a entender que talvez, a incompreensão de seus leitores críticos tenham o acusado precipitadamente, ou pelo menos, faltou prestar mais atenção à grande contribuição do sociólogo francês aos estudos das religiosidades africanas na América.

O que Roger Bastide criticou na macumba do Rio de Janeiro não foi o aspecto relacionado aos sincretismos, que explorou incansavelmente em sua vasta obra, e sim, a estrutura ritual, a abrangência e admissão de elementos de forma desorganizada, além de, no seu entender, a falta de padrão que se pudesse comparar com a emergência do nagocentrismo¹⁰, que estava sendo gestado na Bahia sob as ideias de preservação das tradições africanas na América.

O mau uso histórico do conceito de sincretismo o aproximou da noção de mistura, transformação, deterioração de culturas, de perda de pureza e de autenticidade, e por isso, passou a ser um conceito rechaçado pelos religiosos de denominações mais radicais por um lado, e por outro lado, rejeitado por teóricos adeptos do conceito de hibridismo como uma versão mais ampla e pós-moderna das interações culturais das quais foi resultante.

No contexto da teoria pós-estruturalista e da teoria pós-colonialista, o hibridismo

significa a tendência dos grupos e das identidades culturais se combinarem, resultando em identidades e grupos renovados (SILVA, 2000, p. 67). Por seu caráter ambíguo e “impuro”, o conceito de hibridismo adequou-se melhor aos estudos que destacaram a fluidez e a instabilidade na formação das identidades culturais a partir da valorização de outros conceitos como: mestiçagem, sincretismo, tradução e cruzamento de fronteiras aplicáveis nesta construção.

Canclini (1997) foi o teórico pioneiro na discussão sobre o hibridismo, denominado por ele de hibridação, considerado como um conceito libertário, fertilizador e criativo, próprio para aplicação na análise de sociedades multiculturais como as surgidas na América após o projeto colonizador europeu. O conceito de hibridação, sugerido por Canclini, se refere ao modo pelo qual “modos culturais ou partes desses modos se separam de seus contextos de origem e se recombina com outros modos ou partes de modos de outra origem, configurando, no processo, novas práticas” (CANCLINI, 1992). O caráter político que encerra o conceito cancliniano irá fundamentar suas discussões a cerca das articulações entre a modernidade e a pós-modernidade, entre a cultura e o poder (id. *ibid*, p. 264), mas seria ultrapassado pelas críticas de servir como “um sucedâneo para o aumento de consumo de determinados bens culturais” (KERN, 2004, p. 62).

A utilização do conceito de hibridismo nas temáticas religiosas a partir dos estudos culturais e pós-coloniais vai ampliar sua utilização incorporando os contextos históricos, políticos, sociais e culturais, ao reconhecer mais diretamente as interações entre estes contextos e os fenômenos religiosos. Para Engler (2011), a distinção não é nítida, e na prática; ela aponta para dois extre-

10 O conceito de nagocentrismo foi desenvolvido a partir de estudos sobre as religiões de matrizes africanas com valorização das culturas sudanês ou nagôes / iorubás sobre os bantos.

mos de um espectro. Os estudiosos da religião destacam elementos religiosos nas suas análises de formas híbridas, mas, em geral, o uso do *hibridismo* destaca uma variedade mais abrangente de dimensões culturais da modificação religiosa, e complementa: o sincretismo é geralmente visto como um fenômeno interno à religião (ENGLER, 2011, p.20).

Entre sincretismos e hibridismos culturais e suas polêmicas aplicações, Stuart Hall já havia tentado promover a conciliação entre os polos da discussão afirmando que, estes conceitos produzem novas formas de cultura apropriadas à modernidade tardia, que às velhas e contestadas identidades do passado (HALL, 1992, p. 91), mas que em contrapartida, geram custos e relativismo, perda de tradições locais e aumento dos fundamentalismos.

A insatisfação com as definições e aplicações práticas do conceito cancliniiano foi aliviada com a projeção do pensamento do teórico Homi Bhabha, que a partir dos anos 90, amplia o alcance conceitual de forma mais agressiva com a teorização proposta no seu livro: *O local da cultura*, em que, segundo ele, o hibridismo localiza-se no interior dos discursos estabelecidos entre colonizador e colonizado (1998), rompendo com a ideia de ser um conceito conciliador e intermediário entre culturas. Segundo ele

“o hibridismo representa aquele “desvio” ambivalente do sujeito discriminado em direção ao objeto aterrorizante, exorbitante, da classificação paranóica – um questionamento perturbador das imagens e presenças da autoridade. [...] O hibridismo não tem uma tal perspectiva de profundidade ou verdade para oferecer: não é um terceiro termo que resolve a tensão entre duas culturas, ou as duas cenas do livro, em um jogo dialético de “reconhecimento”. [...] O hibridismo é uma problemática de representação e de

individualização colonial que reverte os efeitos da recusa colonialista, de modo que outros saberes “negados” se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade – suas regras de reconhecimento” (BHABHA, 1998, p. 165).

Mas, as críticas que atingiram Canclini em determinado momento, também alcançaram Bhabha, e tanto um quanto o outro, foram acusados de servir à cultura hegemônica com seus conceitos de hibridismo (KERN, 2004, p. 64), que para os seus críticos serviram, no final das contas, à dominação colonial. As críticas aos conceitos desenvolvidos por Canclini e Bhabha continuam ainda hoje sob a égide da não contemplação dos mecanismos modernos de apropriação do arsenal teórico das culturas híbridas pelo poder hegemônico, e os embates entre colonizadores e colonizados continuam sofrendo os embates travados pelas estratégias desenvolvidas por ambos os lados. O colonizador se apropriando do discurso do colonizado para marcar sua posição de poder, e consumindo o que as culturas híbridas têm para oferecer, enquanto o colonizado repete e banaliza o discurso da “diferença”, e desta forma ilusória de resistência, consegue somente, alimentar as práticas de apropriação pelo grupo hegemônico.

De forma que, para esta análise em particular, entre as possibilidades religiosas do sincretismo de Bastide, e a biologizante, embora cultural, adjetivação do hibridismo de Canclini e Bhabha pretende-se verificar, qual delas se aplica ao estudo das estratégias de convivência, entre as divindades de origens diferentes, no mesmo espaço do terreiro em candomblés cariocas, e como estas relações ocorrem no interior dos sujeitos adeptos destas religiosidades.

Desde o período colonial, o contato continuado entre as culturas diversas que apor-

taram no Rio de Janeiro, produziu modificações nos sistemas centrais de cada uma delas. Esta aproximação, entre culturas com contribuições maiores ou menores das etnias africanas e indígenas, estabeleceu um campo de forças, que durante algum tempo e em determinados ambientes geográficos e sociais, teve a cultura europeia como suporte para o desenvolvimento de uma religiosidade sincrética.

Essa singularidade religiosa do povo brasileiro, em geral, e do carioca, em particular, tem atraído a atenção de estudiosos dos diversos campos de conhecimento tendo em vista a sua condição única, e altamente complexa, representada pela confluência de dimensões históricas, sociais, econômicas e culturais que incidem em sua cotidianidade. Inicialmente, na tentativa de explicar a gênese do povo brasileiro, alguns teóricos produziram verdadeiros tratados sobre questões religiosas, aumentando os “antagonismos entre as culturas”: a europeia e a africana, a católica e a maometana, a dinâmica e a fatalista (FREYRE, 1932), que Gilberto Freyre considerou como sendo caracteres especiais da colonização do Brasil, e da formação “*sui generis*” da sociedade brasileira.

A passagem do tempo histórico entre as duas temporalidades marcadas, entre a chegada dos primeiros africanos e a abolição da escravatura no século XIX, foi acompanhada pelas discussões sobre os conceitos de sincretismo e de hibridismo levando em conta os processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinaram para gerar novas estruturas, objetos e práticas, que poderiam surgir como resultado imprevisto de processos migratórios na geração de novas estruturas (CANCLINI, 2003). O Rio de Janeiro constituiu-se em importante centro distribuidor de grande contingente de afri-

canos aprisionados nas regiões centrais da África, enviados para o interior do estado ou para ficarem na Corte Imperial, aonde se aglomeraram nas imediações do Cais do Porto da cidade. A presença deles e de seus descendentes, durante anos nas regiões centrais da cidade colonial e adjacências, construiu uma espacialidade própria para o trabalho, festejos e práticas religiosas, que desde início foram mal vistas pela sociedade local e autoridades cariocas, que terminaram primeiro por proibir ajuntamentos e batucadas, e depois, por questões políticas deliberadas, expulsaram estas populações pobres para as periferias, morros e para a Baixada Fluminense.

Enquanto o centro do Rio de Janeiro e adjacências foi polo de encontros com finalidades religiosas, vários episódios envolvendo a cultura popular que ali nascia, foram registrados na literatura, inclusive do aparecimento do samba carioca (CONDURU, 2010). As crônicas publicadas na Gazeta de Notícias¹¹ no início do século XX por João do Rio (2006), codinome do jornalista Paulo Barreto, apesar do tom “fantasioso” que emprestou ao personagem “informante”, descreveu pormenorizadamente, cerimônias importantes dos cultos africanos, confirmando a vocação religiosa diversificada da cidade, registrando que “o Rio, como todas as cidades nestes tempos de irreverência, tem em cada rua um templo e em cada homem uma crença diversa” (RIO, 2006, p.15).

Autores como Agenor Miranda (1994), em seu livro “*Os candomblés antigos do Rio de Janeiro: As nações Ketu – origens, ritos*

11 Periódico que circulou no Rio de Janeiro entre agosto de 1875 e 1942, fundado por [Manuel Carneiro](#), [José Ferreira de Araújo](#) e [Elísio Mendes](#), introduziu uma série de inovações na [imprensa brasileira](#). Promoveu debates de grandes temas nacionais como: antimonarquistas e [abolicionistas](#). Foi em suas páginas que surgiram os primeiros artigos a favor da abolição da escravatura.

e crenças”, relata a mobilidade de pessoas vindas da Bahia, de Pernambuco e da África para a formação de candomblés em Mesquita¹² no ano de 1926. A grande dinâmica dos africanos e seus descendentes brasileiros entre Rio de Janeiro e outros estados, assim como, entre o Rio e as várias regiões do continente africano, teria garantido também a troca de saberes e fazeres religiosos, e as constantes atualizações promovidas por estas viagens, que construíram redes de relações que se mantiveram e [só fizeram] crescer com o passar do tempo (CONDURU, 2010, p.180).

Apesar da ocorrência de ritos de nação Quetu marcar a vida religiosa do Rio de Janeiro até final dos anos 30, tendo [Eugênia Ana dos Santos](#), Mãe Aninha¹³ (1869 – 1938) fundadora do terreiro de candomblé do Axé Opô Afonjá¹⁴ em Salvador e no Rio de Janeiro, e como figura central do candomblé nagô em terras cariocas divulgou a religião deixando suas filhas de santo como responsáveis pelas casas. A partir da década de 1940, será a vez dos candomblés dos bantos se firmarem com Joãozinho da Goméia (1914-1971) na liderança do terreiro em Duque de Caxias. Embora os ritos de angola existissem em terras fluminenses antes dele, como as comunidades do Bate Folha de João Lessengue (?-1970), fundada por ele em 1941 no bairro de Anchieta, e de João Gambá (?) que existia em Pendotiba, Niterói, desde 1910 (CONDURU,

2010, p. 182), é incontestável a preponderância de Pai Joãozinho e sua representatividade para o candomblé carioca.

O candomblé híbrido de Joãozinho da Goméia

A presença maciça de mães e pais de santo baianos no Rio, nos anos iniciais até a primeira metade do século XX, tendeu a recriar os seus *axés* em terras cariocas, mas seria tolo afirmar que mesmo as tradições mais resistentes não tivessem sucumbido aos intercâmbios entre as casas do Rio de Janeiro e da Bahia, que resultaram na adoção de práticas religiosas que lá seriam consideradas pouco ortodoxas.

Foi no município de Duque de Caxias, que João Alves de Torres Filho, mais conhecido como Joãozinho da Goméia, estabeleceu o seu terreiro de candomblé angola no final da década de 1940, após uma anterior tentativa frustrada. A história de Joãozinho da Goméia é tão conflituosa quanto contundente, e muito já se produziu sobre esta figura impar do candomblé brasileiro. A vida desse pai-de-santo baiano foi rodeada de polêmica e controvérsia sobre sua maneira de conduzir e praticar a religião do candomblé, atitudes que marcaram sua trajetória e sua vida, porém, a sua maior virtude foi o enfrentamento de preconceitos religiosos, raciais, sociais e sexuais. Como grande divulgador da religião afro-brasileira em terras fluminenses conseguiu desagradar a todos, utilizando a estratégia de mostrar o candomblé como um evento social extraindo dele aquilo que seria mais aceito pelo público em geral: os cantos, as danças e as vestimentas (GAMA, 2012, p.101), e que teria também, continuado a trazer sobre João da Goméia, a desaprovação daqueles que o criticaram anteriormente em Salvador.

12 Mesquita é um município da região metropolitana do Rio de Janeiro, e foi parte do município de Nova Iguaçu até o ano de 1999, quando se emancipou. No período relatado pelo Prof. Agenor Miranda Mesquita pertencia a área de Nova Iguaçu.

13 Eugênia Ana dos Santos- Mãe Aninha foi a fundadora o Ilê Axé Opô Afonjá no Rio de Janeiro e na Bahia no início do século XX.

14 Ilê Axé Opô Afonjá, ou Centro Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá, foi fundado por Eugênia Ana dos Santos, em 1910, no bairro do Cabula em Salvador na Bahia.

O baiano de Inhambupe, iniciado aos 16 anos por Severiano Manoel de Abreu ou Jubiabá, promoveu grandes festas no seu terreiro, que divulgava em um calendário litúrgico distribuído pelo comércio local, em idiomas estrangeiros, atraindo desta forma, os turistas estrangeiros, além de muitas figuras da sociedade carioca para o terreiro em Duque de Caxias. Sob a acusação de fazer macumba para “inglês ver”, em alusão a exploração turística das suas “performances” religioso-artísticas que transformaram o seu terreiro de candomblé, em ponto de referência internacional, e para onde afluíam figuras importantes do cenário político e do “*high society*” carioca, fatos abundantemente registrados em jornais e revistas da época.

As críticas dirigidas a Joãozinho da Gomeia falavam de seus trejeitos pessoais, e de seu comportamento diante da religião, aspectos considerados inadequados pelas grandes Yalorixás¹⁵ baianas, e pelos pesquisadores que com elas fizeram coro.

As pesquisas sobre as origens das religiões dos africanos basearam-se principalmente, nas dicotomias que envolveram a hierarquização étnica contrapondo nagôs e bantos, com acusações dos primeiros sobre os segundos, de “falta de pulso” para manterem suas tradições. Outras polarizações alimentaram os debates em torno da hierarquização entre cultos do candomblé “tradicionais” X “baixa feitiçaria”, candomblés nagôs X candomblés de outras nações, e por extensão, entre a Bahia e o Rio de Janeiro, comparações que relegaram candomblés angola e de caboclo, à condição de ritos menores. E mesmo existindo casas baianas de culto dessas variantes, a popularidade de João da Gomeia chamou a atenção para estas modalidades de culto

como se o Rio de Janeiro tivesse sido o único berço delas.

Enquanto na Bahia ocorriam os movimentos de luta para organizar e padronizar os cultos de matrizes africanas evocando as ortodoxias das casas mais antigas de Salvador comandadas por mulheres, que tinham como padrões indiscutíveis de “pureza” e “autenticidade” o cumprimento estrito dos ritos e preceitos de acordo com o que fora instituído a partir das discursões sobre os destinos das religiões de matrizes africanas, para evitar principalmente, a degradação dos ritos, e conseqüente perda das tradições, e em conseqüência, promover a manutenção e continuidade da religião, segundo seus preceitos e fundamentos. O efeito destes movimentos das vertentes nagôs foi a oposição do que não deveria permanecer no lado indesejado das práticas religiosas, incluindo aí, as outras variantes do candomblé, sabidamente aos candomblés de caboclos, e os candomblés da nação angola, que amargaram um espécie de “abafo” no cenário literário nacional.

O fato de Joãozinho incorporar o seu caboclo de pena, “*seu Pedra Preta*”¹⁶ rompia de vez com as regras nagocêntricas, que não admitiam a mistura de elementos de variadas nações¹⁷ do candomblé, portanto, misturar orixás – divindades iorubanas, com encantados¹⁸ brasileiros não seria admissível

16 O nagocentrismo repudiou o fato de um adepto com o título de Babalorixá incorporasse um caboclo de penas, entre outras atitudes consideradas fora do padrão.

17 As primeiras tentativas de organização do culto religioso de matrizes africanas em Salvador tiveram motivação étnica, e por isso, o termo “nação” tentou distribuir os seus adeptos de acordo com a região geográfica de procedência. Embora, não houvesse certeza sobre estas procedências, serviu para organizar e separar em grupos religiosos. Mais tarde, outras etnias foram incorporadas pelas pesquisas ao universo do candomblé brasileiro.

18 Os encantados são figuras centrais nas pajelan-

15 Yalorixás são designações para as mães-de-santo, assim como, os pais-de-santo são conhecidos como Babalorixás (N.A.).

pelas lideranças religiosas baianas da época. As acusações que pesaram sobre Joãozinho da Goméia iam desde revelação de aspectos que deveriam ser mantidos sob sigilo na religião dos orixás à “carnavalização” do candomblé apresentado ao público. Além disso, o fato de ser um sacerdote e homossexual em uma terra dominada pelo poder feminino, colocou Joãozinho da Goméia no centro das polêmicas sobre como a religião não deveria ser, seu exemplo, foi quase sempre, de conotação negativa. Elizabeth Gama afirma sobre as críticas sofridas por Joãozinho, que “quando a depreciação não estava relacionada a um aspecto lúdico do sagrado, relacionava-se às práticas condenadas pelos guardiões da tradição” (id. 2012, p, 51).

Ao chegar ao Rio de Janeiro, a ousadia de Joãozinho iria se ampliar ao máximo, repetindo o espetáculo das danças dos orixás em teatros com grande presença de público como o Cassino da Urca e Teatro João Caetano, sempre com ligações estreitas e frequentes entre o candomblé e o carnaval, ambiente tão propício que deu a ele a oportunidade de ser aclamado como o “rei do candomblé”¹⁹, e se travestir de “Arlete”²⁰ para desfilar pela escola de samba Império Serrano no ano de 1956 (GAMA, 2012, p. 167), fato que gravou para sempre o seu nome na história cultural do Rio de Janeiro.

A trajetória de Joãozinho da Goméia foi sempre marcada pelos conflitos e polêmicas

ças, e diferem dos espíritos por não se originarem da morte do indivíduo. Não são almas desencarnadas, são energias que após deixarem seus “cavalos” vão para o encanto (região abaixo da superfície terrestre, subterrânea ou subaquática) (MAUES ET. ALL, 2011, p.17).

19 Título informal dado a Joãozinho pela Rainha Elizabeth II quando visitou o Rio de Janeiro em 1940.

20 Arlete era a denominação da personagem vedete assumida por Joãozinho da Gomeia para o carnaval de 1956 quando desfilou pela escola de samba, e lhe custou o repúdio da federação umbandista carioca.

em torno de seu comportamento transgressor, que para os padrões estabelecidos pelas mães de santo de Salvador, e para a sociedade preconceituosa que era alimentada quase diariamente com as notícias de jornais de grande circulação da época. As lideranças religiosas baianas, que não admitiram o seu comportamento inadequado para um pai-de-santo de candomblé, viam o risco de terem o rigor exigido quebrado, contribuindo para o desgaste com as autoridades, que viam nas batidas policiais, uma forma de impedir a realização das cerimônias. As atitudes do baiano de Inhambupe feriam os rigores da religião, que ainda levantaram sobre ele a suspeita de nunca ter passado pelo processo de iniciação²¹, embora já iniciasse muita gente na lei dos orixás.

Ainda, hoje passados mais de 40 anos de sua morte, continuam as polêmicas em torno de João da Goméia ser um sacerdote “acusado” de praticar o candomblé de forma histriônica, e expor os Orixás aos olhos públicos de forma quase que profana. Com suas memórias ameaçadas de descontinuidade, a luta atual dos seus filhos de santo, é pela devolução de seu espólio religioso retirado do terreiro da Goméia, logo após a sua morte em 1971. A indicação da herdeira do seu axé, não valeu de argumento para o processo que se arrasta na justiça, sob a alegação de não haver documento escrito. Apontada por Joãozinho quando ainda era menina, Sandra Regina ou Ceci Caxi foi impedida de tomar seu lugar mesmo depois que completou a maioria jurídica, porque as pessoas que passaram a deter os pertences religiosos que compunham o seu Axé, não concorda-

21 A iniciação é um processo que marca a entrada do adepto na religião do candomblé. Requer reclusão de dias, restrição de alimentação, e aprendizado dos fundamentos e preceitos que irão regular a sua vida dentro e fora do grupo religioso.

ram com a decisão do Babalorixá²² (GAMA, 2012, p. 20). O Axé da Goméia²³ é objeto de ação judicial que pleiteia a construção de um memorial à sua obra, e embora tenha desafiado os poderes constituídos da mais alta hierarquia do candomblé baiano, em tempos remotos, sem dúvida, Joãozinho da Goméia trabalhou pela divulgação do candomblé do Rio de Janeiro, tornando-se um ícone da cultura afro-brasileira. Joãozinho da Goméia se instalou no Rio de Janeiro em plena efervescência religiosa em plena efervescência entre a chegada de um maior número de mães e pais de santo provenientes da Bahia e de outros lugares da região Nordeste, e a afirmação da umbanda como alternativa de uma identidade religiosa mais adequada ao processo de urbanização e modernização da cidade. Com a fama já conseguida do “rei do candomblé” não seria difícil imaginar o campo de forças formado pelas disputas entre o candomblé “difamado” e a umbanda, tábua de salvação que agradava aos adeptos, autoridades e sociedade local.

A umbanda como alternativa do ideal europeizado

Na tentativa de aceitação e em cumprimento ao ideal de branqueamento incutido na população carioca, a princípio, surgiram religiosidades que ofereciam elementos culturais representativos de outras categorias, e não mais aquelas relativas ou associadas aos negros e às referências ao continente africano. A umbanda, que surgiu no Rio de Janeiro no princípio do século XX, é considerada uma religião genuinamente brasileira de origem africana (PRANDI, 1991), e nasceu a partir de elementos das religiões africanas,

indígenas e europeias, incorporando também, figuras típicas do cenário cultural e histórico brasileiro.

A despeito de toda celeuma em torno da pureza nagô, na qual não se enquadram os candomblés angola e de caboclo, a macumba carioca, forma popular de se tratar todas as religiosidades praticadas no Rio de Janeiro, seria para Prandi “designação local do culto aos orixás que teve o nome de candomblé na Bahia, de xangô na região que de Pernambuco a Sergipe, de tambor no Maranhão, de batuque no Rio Grande do Sul” (id. *ibid.*, p.53). Não se poderia descartar também, que a religiosidade carioca representada por esta junção de ritos com contribuições diversas, tenha sofrido preconceito por parte de intelectuais que buscavam sobrevivências africanas nos ritos religiosos elaborados no Brasil.

A fama de “degeneradas” (DANTAS, 1988, p. 21) marcou indelevelmente as religiões praticadas no Rio de Janeiro, atingindo primeiro, a umbanda, e depois, os candomblés fora dos padrões nagocêntricos por aqui também disseminados. Por sua vez, o kardecismo²⁴ que integrava a proposta alternativa religiosa do grupo de intelectuais umbandistas, que haviam tomado às rédeas de alçar esta religiosidade do âmbito local para o nacional, já que o projeto se apresentava mais ajustado aos arroubos progressistas para uma capital moderna, indo desta forma, ao encontro dos anseios dos administradores cariocas, por não admitir a presença de espíritos negros e caboclos, considerados como inferiores (PRANDI, 1991, p.54).

A ambiguidade marcou os momentos de profundas transformações da sociedade ca-

22 Título atribuído ao pai-de-santo, quando se trata de mãe-de-santo denomina-se Yalorixa.

23 Outra forma como é conhecido o Terreiro de Joãozinho da Goméia.

24 Doutrina espírita criada por Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804 -1869), pseudônimo de Alan Kardec, que codificou o [Espiritismo](#) como alternativa religiosa com base na filosofia e mediúncia.

rioca daquele início de construção da nova religiosidade brasileira. Entre a aceitação e a negação a elite intelectual umbandista buscou o meio termo para os seus discursos, de forma que a sua proposta impedisse a memória de uma religião “afirmadora de heranças culturais incômodas”, mas que ao mesmo tempo fosse “subvertedora” (ISAIA, 1999) da ordem, a ponto de admitir que em seus quadros pudessem “baixar” espíritos de marginalizados, agradando aos dois lados da questão. Ortiz definiu este momento como um quadro dinâmico em duplo movimento: primeiro, o embranquecimento das tradições afro-brasileiras; o segundo: o empretecimento de certas práticas espíritas e kardecistas (id.,1999,p.33). Estes dois movimentos têm base na negação ou aceitação de que espíritos africanos ou indígenas “baixassem” nas sessões de mesa que tinham o kardecismo como base do cosmo místico desejável para aquele momento.

A construção discursiva do grupo de intelectuais da umbanda²⁵, que visou uma nova forma de religiosidade conciliadora, moderna e progressista, em cujos quadros não cabiam os segmentos negros e mestiços da população classificados como supersticiosos e atrasados, valeu a eles o rótulo de “detentores da verdade” atribuído pela elite brasileira apoiada pela Igreja, que condenava as práticas mágicas em processos jurídicos, médicos e assistenciais de todos os tipos.

No contexto das modificações significativas da sociedade nacional com ideais de progresso para o alcance da modernidade

propalada pelos discursos racistas e preconceituosos da virada do século XIX para o XX, a umbanda se reafirma como uma proposta religiosa nova que congrega os valores espíritas aos político-sociais brasileiros no projeto de desenvolvimento, tendo o modelo europeu de modernidade como meta, e em contrapartida, combateria o atraso representado pela herança afro-indígena, pela marginalidade, prostituição e outras categorias desvalorizadas presentes nos cultos anteriores a tentativa de codificação representada pelo projeto intelectual umbandista. Mas, é justamente, com esse discurso ambíguo, entre negar e aceitar a presença de elementos representantes dos dois polos de alteridade, que a umbanda irá se afirmar como religião nacional viável. Analisando a estrutura inicial proposta para que a umbanda se afirmasse como alternativa às opções religiosas menos admitidas, Isaia (1999) afirma

“A Umbanda como um valor novo na sociedade brasileira da primeira metade do nosso século e sua luta por identificar-se como religião e como nacional integram-na ao quadro maior da circulação dos significados sociais. Assim, se por um lado ela apresentar-se guardando uma relação de oposição a alguns discursos será justamente com eles que estabelecerá nexos de inteligibilidade e significação do mundo. [...] Podemos compreender [...] a recorrência da umbanda a produtores de bens simbólicos historicamente postados em posição de ataque diante dela, como o catolicismo, o kardecismo, o Estado e as elites, uma vez que as lutas pela representação da realidade configuram situações não só de oposição frontal, como de partilha ressementizada de significados” (id.ibid.p,103).

Os ideais progressistas e a aversão às práticas consideradas bárbaras conduziu à construção de uma umbanda afastada dos elementos simbólicos que a alçaram à condição de religião genuinamente brasileira, mas, como não se enquadrava na moder-

25 Este grupo de umbandistas era formado por “brancos e mulatos de “alma branca”, que reconstituíram as antigas tradições com os instrumentos e os valores fornecidos pela sociedade pela sociedade. Não estamos, pois, mais em presença de um culto afro-brasileiro, mas diante de uma religião brasileira que traz em suas veias o sangue negro do escravo que se tornou proletário” (ORTIZ, 1999, p.33).

nidade da vida urbana tendo em vista que mantinha sua estrutura ritual antiga de fazer “despachos” e sacrifício de animais, teve as ações totalmente condenadas pelos intelectuais da sua cúpula religiosa. Juntamente com a propaganda contrária à antiga umbanda, almejou-se a estruturação de uma nova religião espiritista, mas baseada em altos valores civilizatórios, que passaram a ser perseguidos coincidentemente com as recentes mudanças sociais presenciadas pelo surgimento da nova forma da religião (ORTIZ, 1999, p.32) durante o período republicano pós-abolicionista no Rio de Janeiro.

Os valores africanos e indígenas admitidos pela nova concepção de religião umbandista seriam apenas aqueles que reforçassem o caráter conciliador e conformista expressos pelos “pretos velhos”, e “caboclos de pena” que proclamassem a crença na paz e crescimento civilizado da população, ao contrário de outras correntes rebeldes e insubordinadas inconformadas com regras e imposições de raças “ditas” superiores sobre a maior massa de oprimidos, os pobres e os marginalizados.

A base para o surgimento de uma religião urbana com arroubos de modernidade foi oferecida como alternativa nacional para livrar os brasileiros dos barbarismos atribuídos aos cultos afroindígenas, que na segunda metade do século XIX já estariam bem disseminados pelo país. A tentativa de desafricanização da umbanda identificou-se com a passagem de uma cultura de tradições orais para uma tradição escrita, momento considerável para a aproximação eficaz da civilização e do progresso almejados pelos intelectuais, que tinham os padrões de religião codificada como no modelo francês a ser seguido.

O embate frontal entre a umbanda e suas outras variações também fizeram parte da es-

tratégia de afirmação de identidade nacional religiosa, que o grupo da cúpula intelectual umbandista almejava para o país. A quimbanda foi o alvo principal deste enfrentamento, aquela que deveria ser atacada, pois teimava em lembrar os aspectos africanos, dos quais se queriam livrar. Acolher no seu ritual, elementos das religiões africanas e indígenas, além de dar voz e espaço para espíritos considerados como parte do “mundo instintivo, baixo, esquerdo” (ISAIA, 1999, p. 112), além admitir em seus quadros ritualísticos, falanges inteiras capitaneadas por Exus²⁶, o que, no entender do grupo letrado da umbanda, perfazia a retomada de um caminho contrário ao alcance da civilização, da modernidade, e da europeização desejada. Mas, não se poderia valorizar o “bem” representado pela umbanda sem a oposição do “mal” ou quimbanda. Para Ortiz (1999, p.88), “a quimbanda se apresenta, portanto, como a dimensão oposta da umbanda, ela é a sua imagem invertida, tudo que se passa no reino das luzes tem seu equivalente negativo no reino das trevas”. Com a centralidade na figura de Exu que comanda as legiões demoníacas da quimbanda, o autor de “A morte branca do feiticeiro negro” (1999), deixa de considerar que estes mesmos Exus continuaram a “baixar” na umbanda, sem terem necessariamente, que trabalharam para o “mal”. Ainda na atualidade, os Exus se constituem de espiritualidades individuais sem depender de “espíritos de luz” que os

26 Exus são entidades cultuadas nas religiões afro-brasileiras, e sua importância para o culto é proporcional as diversas denominações. No entanto, uma característica entre muitas, destaca Exu das demais divindades do candomblé e da umbanda. Ele sempre será o primeiro a ser tratado, para que não atrapalhe no desenvolvimento da cerimônia ou ritual. Confundido com o diabo cristão, Exu foi por muito tempo, a personificação do mal, mas, Exu tem um caráter dubio, e tanto pode fazer mal quanto pode curar (N.A.).

mantenham sob controle. O campo religioso do Rio de Janeiro se compõe, portanto, das tendências renovadas da religião codificada e embranquecida, mas, também, admitiu e proveu espaços para a vertente mais antiga e “enegrecida” da religião mais sincrética, e próxima da representação da identidade religiosa nacional. Outras variedades religiosas, como os candomblés de caboclo e da nação angola, se mantiveram aqui, confirmando o Rio de Janeiro como um lugar de múltiplas religiosidades onde estão presentes as misturas culturais iniciadas no período colonial do país.

O candomblé angola e a umbanda cultuaram os caboclos brasileiros, não somente os índios, mas também os boiadeiros, marcando a independência dos ritos, que foram incorporados também por casas nagôs fora do círculo de lideranças baianas ainda nos anos 30 e 40 do século XX (PRANDI, 1991). Para Reginaldo Prandi, a razão para que as religiões codificadas e embranquecidas conseguissem projeção nos estados da região sudeste cujas cidades já sofriam os efeitos do capitalismo e a população efeitos da vida moderna, então, teria sido desta forma que a umbanda pode ocupar os espaços deixados pelos candomblés intitulados “nichos” da preservação da cultura africana no Brasil. Ainda segundo Prandi, coube a umbanda, como herdeira universal destes ritos ocupar

“os espaços sagrados das grandes cidades do Sudeste, onde a etnicidade está perdida, onde os deuses estão envolvidos na trama das relações sociais de um capitalismo já em plenitude, onde o tempo que controla o trabalho e o ócio já é o tempo do regime de assalariamento, onde as edificações e o asfalto eliminam o espaço do mato e do chão batido dos deuses à antiga moda baiana” (id.,1991, p.19).

Tendo o ambiente político, econômico e sócio multicultural a seu favor, a umbanda

vai se estabelecer na cidade do Rio de Janeiro, como na maioria da região sudeste como uma “religião universal, sem limites de geografia, cor e classes sociais” (PRANDI, 1991, p.21), e neste contexto que irá se constituir como uma religião progressista mais alinhada com os ditames políticos de um país, que tenta ainda hoje, fazer parte do cenário mundial como “moderno” sem no entanto, valorizar as tradições dos povos que inicialmente formaram a sociedade brasileira. A umbanda ao apropriar-se da mitologia do candomblém prol de valores cristãos inclusos nas suas noções de ética (id.ibid.), buscou a aceitação reunindo em seus quadros rituais, os elementos que julgou em acordo com as imposições que supunha serem aceitas para que se tornasse de uma vez por todas, a religião codificada, padronizada, branca, e de vez em quando preta, para que não passasse totalmente a ideia de estar desconectada totalmente da realidade da sua origem. Mas, seria a umbanda a representante indiscutível da religiosidade carioca?

O Rio de Janeiro multicultural

O encontro entre as raças no Brasil não foi pacífico, e se deu a partir de lutas e de sucessivos processos de negociação que de certa forma, garantiram a sobrevivência de tradições e costumes. Os processos de separação, distribuição e rearranjos de africanos escravizados, ocorridos durante o período colonial no Brasil, criaram sistemas diversificados de crenças tanto em sua dimensão nacional como regional e local, e independente do ângulo de observação que se escolha, verifica-se que a eles foram incorporadas condições naturais, sociais, políticas e econômicas, resultando em grupos sociais regionalizados como os observados no Rio de Janeiro.

A religião afro-brasileira juntou em um mesmo espaço de culto, as suas divindades que na África eram cultuadas separadamente por famílias, cidades e por regiões de maior abrangência, e reproduziram muitos aspectos das religiões originais dos orixás, voduns e inquices africanos herdando o panteão, aqui reorganizado, as línguas rituais de significado esquecido, os ritos, as concepções e valores míticos (PRANDI, 2000, p.78). A distribuição dos espaços físicos dos terreiros, tanto no Rio de Janeiro quanto em outras regiões brasileiras, comprovam a convivência pacífica entre as divindades das diferentes “nações” do candomblé.

Com a mudança das casas de culto do centro para o interior da cidade do Rio de Janeiro ainda no final do século XIX, propiciou melhor distribuição dos espaços dos terreiros, e a recuperação de áreas naturais para os rituais religiosos que com a urbanização haviam sido ocupados por outros elementos que não as plantas sagradas, ou mesmo, o chão nu.

Cultuar no mesmo espaço do terreiro, divindades provenientes de regiões africanas diferentes é a marca do candomblé brasileiro, forte indício das sucumbências, se não, do hibridismo entre elas, ou pelo menos, de uma justaposição, de convivências pacíficas entre as forças da natureza, representando em o cosmo religioso africano “residual” num só espaço físico, o quê requereu estratégias e adaptações.

E embora possa haver variações na distribuição dos altares ritualísticos de uma casa de santo, normalmente, o padrão utilizado é bastante usual. Segundo José Flavio Pessoa de Barros

“o terreiro é uma associação liturgicamente organizada, em cujo espaço dá-se a transmissão e aquisição dos conhecimentos de uma determinada tradição religiosa... Neste

local são forjadas identidades religiosas diferenciadas com características próprias” (id. 2011.p.29).

Dessa forma, a coexistência entre os *Orixás* – “designação genérica dos deuses africanos” em um mesmo espaço físico subdividido e caracterizado como seu domínio, oferece aos componentes daquele grupo de praticantes, elementos formadores de uma identidade religiosa, e este “arranjo ideológico” (id. *ibid*, p.30) propiciou que o mesmo terreiro de candomblé, independentemente da nação adotada, possa cultuar *Orixás*, que são divindades dos iorubas.²⁷ Entre as representações desta convivência pacífica e estabelecida, nota-se a presença marcante do tratamento dispensado ao *Inquice* angolano, Tempo, que é cultuado em muitas casas de candomblé de tradição jeje nagô, símbolo do contrato mínimo que originou a síntese do que é hoje o candomblé (BARROS, 2011, p. 32-33).

Embora as casas de candomblé no início de sua organização na Bahia tenham sido estruturadas segundo as tradições, jeje, queto, angola e outras, serviram de modelo para a constituição de grupos religiosos, que juntaram pessoas oriundas da região do Golfo do Benin (Nigéria, ex-Daomé e Togo) falantes da língua iorubá, composição básica da “nação” jeje-nagô (VERGER, 1981, p.15), e durante muito tempo foi o padrão adotado pela maioria dos terreiros baianos, e também pelas variantes religiosas que se estabeleceram fora da Bahia. Mas, se foi em terras baianas que nasceram os interesses pelos primeiros estudos das religiões dos africanos, base para os pesquisadores da “pureza” e da “africanidade” (BASTIDE, 1974), os efeitos

²⁷ Os iorubás são grupos linguísticos dos habitantes da região sudanesa correspondente atualmente aos países Nigéria, Daomé e Costa do Ouro. Ao serem trazidos como escravos foram tiveram, geralmente, o desembarque na Bahia.

provocados pela adoção deste modelo foram avassaladores para as outras variantes da religião, embora não se possa negar a importância das pesquisas da temática religiosa negra como contribuição para compreensão da religiosidade brasileira, devemos admitir que as acusações de “misturadas” e de serem ritos menores dos candomblés de caboclo e angola, além da umbanda, praticados no Rio de Janeiro (PRANDI, 1991) amargaram um alto preço, sendo elas relegadas ao segundo plano do sistema religioso nacional.

Como vimos rapidamente em sessão anterior, as religiosidades no Rio de Janeiro se desenvolveram sob condições específicas, que envolveram política, economia, preconceito, e discriminação, que incidiram diretamente sobre a população praticante e adepta dos batuques no centro da cidade. Como centro econômico do poder colonial, o Rio de Janeiro supriu as fazendas produtoras de café, e outros produtos agrícolas, com homens e mulheres escravizados vindos em sua maioria das regiões centrais do continente africano, portanto, os bantos são o grupo étnico mais numeroso a desembarcar na capital colonial da Coroa Portuguesa. Esta posição central de mercados e serviços do poder português presenciou o trânsito incessante, de pessoas de diversas procedências e objetivos, promovendo trocas culturais cotidianas.

Em ambientes multiculturais como estes, em que as diferentes comunidades convivem e tentam construir uma vida comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade “original” (HALL, 2003, p.52), as religiões ditas “sincréticas” encontraram no Rio de Janeiro, terreno fértil, por sua vocação política e cultural, que atraiu pessoas de todos os lugares do mundo durante um grande período de tempo. Mas, as misturas culturais construídas por estas convivên-

cias, sob as condicionantes discriminatórias do “descredito”, “mistificação”, “charlatanismo”, “degenerescência”, “baixo espiritismo”, “feitiçaria” e “magia” marcaram pejorativamente as religiosidades cariocas.

A espacialidade das casas e roças de santo no Rio de Janeiro foi sendo constituída segundo as condições e necessidades de seus componentes, portanto, os filhos de santo de cada casa refletem a composição dos cosmos religiosofísicos, tornando-se eles mesmos, um espaço refletido do terreiro onde as partilhas, negociações e adaptações se constroem.

Espaço reconfigurado, adaptações aceitas: o Axé Palmeirais²⁸

Durante os trinta anos de existência, o *Ilê Axé*– Casa de Palmeirais passou por vários endereços entre a zona oeste da cidade do Rio de Janeiro à Baixada Fluminense, voltando para zona oeste há mais de 10 anos. Agora estabelecido em sede própria, localiza-se no bairro de Guaratiba em um terreno de aproximadamente 500 metros quadrados. O grande portão de entrada da casa de santo é encimado por um grande pote de barro pintado de branco, que é a cor dominante das paredes e muros da casa, e não poderia ser diferente, pois a casa pertence a Oxalá²⁹, mais especificamente, a *Oguiã*.³⁰ Entra-se no terreiro por uma alameda pequena ladeada por jardins estreitos atrás dos quais se encontram os “quartos” dos santos de “fora”. A esquerda do portão de

28 A fim de manter o ineditismo da pesquisa, foram utilizados nomes fantasia para a identificação da casa de candomblé, do terreiro, e dos filhos de santo (N.A).

29 Oxalá sintetiza várias outras divindades conhecidas como fun fun. O elemento que distingue Oxalá é a cor branca, indicativa de paz, união e pureza entre os iorubás.

30 Diz da qualidade do Oxalá na sua versão jovem.

entrada fica a casa de Exú, que a divide com seus companheiros, observados de perto pelos exus escravos dos santos, que moram ao lado, em ambiente separado por uma parede. Cada um destes ambientes guardam os objetos ritualísticos dos Exus, assim como, seus assentamentos. Junto à parede da casa de Exu, pelo lado de fora, está o casal de Exus de rua, cuja casa é aberta, o chão é nu, e é coberta por um meio-telhado. Em frente à casa dos Exus mora Ogum³¹ de rua, sua casa não tem nenhum obstáculo à visão de seu imponente assentamento a não ser a folhagem espessa do majestoso dendezeiro. Ao lado dele, ficam os quartos de Ogum e Oxóssi³² da casa, construção de meias paredes subdividida internamente, arejada por fileiras de tijolos vazados e com portas de entrada protegidas por *mariôs*.³³

Seguindo por este lado direito de quem entra no terreiro, se vislumbra um novo ambiente aberto com uma vegetação mais variada servindo de limite, é a casa de *Ossãe*³⁴, o orixá detentor do segredo das plantas. Ao lado, uma mureta baixa em forma de arco limita o pé de *Tempo*, inquite angolano, e ainda abriga *Oxumaré* – a serpente sagrada da nação jêje. Do outro lado da alameda em frente ao *pé de tempo*, está *Azanadô*³⁵ – a árvore sagrada cultuada na nação jêje e que recebe dos filhos da casa oferendas de frutas, doces e comidas secas para proteção de mazelas e problemas ligados à saúde. Após as casas dos orixás de fora, o grande barracão, onde acontecem os festejos e danças, recebe quem entra com uma vista

ampla das paredes brancas enfeitadas por quadros que relembram aspectos do culto aos orixás e cenas dos eventos da casa de candomblé. A parede à frente da qual ficam as cadeiras do Babalorixá, e outras destinadas aos convidados importantes presentes ao culto, é decorada com grandes quadros com representação dos Orixás Oxum, Oxalá e fotografias ampliadas do Zelador de santo.³⁶ Os símbolos de Xangô que enfeitam e suportam a cumeeira em Palmeirais, são representados pelo poste central do barracão sobre o qual repousa uma gamela³⁷ com outros elementos rituais, a exemplo, das casas tradicionais da Bahia, e contém a mesma simbologia dos “aspectos que ligam a presença destes símbolos aos seus mitos de origem” (BARROS, 2011, p. 33), e sendo Palmeirais uma casa da tradição Queto entrega a cumeeira a Xangô como no Axé Opô Afonjá. No entanto, a história da casa de Palmeirais começou a ser construída há muitos anos atrás, na tradição de angola, fato que será tratado mais adiante.

O grande barracão toma o terreno de lado a lado, e não se oferece somente às práticas religiosas, mas também, às reuniões sociais e comemorações após os toques de candomblé. No canto esquerdo do barracão foi construído um lago para Oxum³⁸ onde nadam diversas espécies de peixes, que dividem o espaço com plantas aquáticas e uma fonte central.

Em dias de festa, as laterais do barracão são utilizadas para se distribuir cadeiras, do lado direito o público em geral, e do esquerdo os convidados mais ilustres e praticantes da religião. No fundo a esquerda do

31 Orixá iorubano guerreiro.

32 Orixá iorubano caçador.

33 Folha de palma desfiada utilizada para proteger da presença e influência dos maus espíritos (nota da autora).

34 Orixá iorubano detentor do segredo das plantas.

35 Representado por uma árvore consagrada por oferendas e pedidos de saúde pelos componentes da casa de santo.

36 O mesmo que Babalorixá ou pai de santo.

37 Utensílio feito de madeira utilizado na cozinha votiva, além disso, é normalmente, neste recipiente que se oferece as comidas rituais ao orixá Xangô.

38 Divindade iorubana que no Brasil tem como elemento principal as águas doces.

barracão, uma construção mais elevada que o nível do chão fica o *pepelê*³⁹ da orquestra de atabaques, de onde os *Ogãs*⁴⁰ invocam os orixás através de cantigas e ritmos próprios a cada um. Os três atabaques, principais instrumentos do culto do candomblé, têm nomes específicos, sendo que do maior para o menor, são denominados “*rum*”, “*rumpi*” e “*lé*”.⁴¹ Os atabaques podem ser acompanhados por outros instrumentos musicais, como o “*gã ou agogô*”⁴² e pelo “*bambolon*”⁴³, instrumentos de percussão, que juntos dão sonoridade às cantigas e marcam o ritmo da dança dos orixás.

Para o barracão, ao lado da cadeira do Babalorixá, se abre a porta que o liga à parte íntima da casa de santo. O primeiro cômodo é o *pegi*⁴⁴ destinado a guardar os pertences dos orixás, vestimentas, paramentos, objetos de uso durante as cerimônias. O *pegi* está ligado ao *roncó*⁴⁵ e separado deste por uma parede que tem uma porta constantemente fechada. O *roncó* é um dos espaços mais sagrados da casa de santo, aonde ocorrem as obrigações sacrificiais em que se homenageiam os orixás. O corredor ao lado do *pegi*, pelo lado de fora, leva à cozinha onde são preparadas as comidas votivas e tam-

bém as dos convidados, tanto em datas comemorativas como também nos frequentes encontros para o funcionamento cotidiano da casa. As duas portas da cozinha se abrem para um pátio interno, que é rodeado pelos quartos de santo, onde estão abrigados os assentamentos dos orixás dos componentes da casa, *Yaô* e *abiãns*.⁴⁶ No primeiro quarto, ao lado da cozinha, moram tanto os santos cujos ibás⁴⁷ são de “louça” quanto os santos assentados em peças de “barro”. Os santos cujas representações são em peças de “ferro”, Ogum e Oxosse, Oxumarê e Ossãe, além dos Baras ou Exus, ficam em seus respectivos quartos do lado de “fora”, na parte da frente do *Ilê*.

No outro lado do pátio internose localizam o quarto de dormir e de trocar de roupa, embora nesta casa a maioria dos componentes sejam mulheres, os homens também fazem uso destes quartos para as mesmas finalidades. Separando os quartos de vestir do quarto dos assentamentos dos santos dos filhos de santo da casa, está a morada de Oxalá, onde ficam os ibás dos santos pertencentes ao Babalorixá, cuja centralidade do cômodo reforça a importância do orixá para o culto em geral, e para esta casa em particular.

Nesta sucinta descrição dos espaços do Axé Palmeirais é possível verificar mais uma vez, a afirmação de Pessoa de Barros, que relaciona a coexistência de divindades originais de lugares diferentes em um só lugar, quando afirma: “as casas de santo redeseñham, no caso brasileiro, este antigo reinado federativo, onde os quartos de santo, ou *Ilês -orixás* representam as antigas cidades-esta-

39 Nicho onde se pode destacar ou guardar elementos específicos, geralmente, religiosos.

40 Título honorífico que tradicionalmente no candomblé é designado aos homens para que cuidem e defendam os terreiros de perigos de invasão ou outro. Para estes homens há categorias diferentes de *Ogãs* atribuídas pelos líderes de terreiros. Os *Ogãs* podem ter atribuições desde tocar os instrumentos até o sacrifício de animais.

41 Instrumentos musicais rituais de percussão utilizados nas cerimônias de candomblé.

42 Instrumento composto de cones de ferro que produzem um som estridente e marcante.

43 Instrumento musical feito de madeira cavada e tocado com um bastão, que produz um som abafado, original da Guiné Bissau.

44 Comodo sagrado interno a casa de candomblé onde são guardados os pertences e paramentos dos orixás utilizarem durante as cerimônias.

45 Comodo sagrado interno onde ocorrem as obrigações dos filhos de santo da casa.

46 Denominações que marcam o nível de aprendizado dos praticantes. *Yaos* são filhos de santo até os sete primeiros anos de iniciação. Os *abiãns* são pessoas que ainda não se submeteram a feitura de cabeça (N.A.).

47 Representação particular das divindades dos componentes da casa.

dos, inscritas neste território simbólico” (id. 2011), a coexistência de orixás de diferentes “nações” do candomblé em Palmeirais pode ser considerada como um padrão utilizado pela maioria das casas de candomblé no Rio de Janeiro. No Axé Palmeirais, a definição para esta coexistência sagrada pacífica estaria mais próxima a definição de milonga⁴⁸ de Xicarangomo⁴⁹, ou seja, uma mistura de saberes e práticas construídas a partir de fragmentos de religiões de matrizes africanas mantidas nas memórias recuperadas daqueles aspectos culturais e religiosos deixados no continente distante.

A constituição das identidades no Axé Palmeirais

Nos mais de trinta anos de existência o Axé Palmeirais recebeu e iniciou muitos filhos de santo, que na maioria das vezes vieram para a casa por indicações de familiares que já faziam parte do axé, portanto, as ligações familiares sociais podem sofrer transformações na lei do santo. A origem do Ilê é bem “*sui generis*” tendo em vista que provem da raiz de angola, que na década de 1970 estava no auge dos noticiários sobre o candomblé do Rio de Janeiro. O Axé da Goméia colhia os frutos do sucesso do seu líder, cuja fama ultrapassou as fronteiras do estado e do país. A roça de Ode Coiaci⁵⁰ localizava-se no bairro do Campinho entre Madureira e Jacarepaguá, e a reputação do seu líder, as-

sim como o fator de maior polêmica na história dos candomblés de angola no Rio de Janeiro, se assemelhava a de Joãozinho da Goméia: Ode Coiaci incorporava o caboclo Sultão das Matas, assim como Joãozinho da Gomeia ficou famoso pelo caboclo incorporava, “seu Pedra Preta”. Ainda no início da década de 1970, Odé Coiaci iniciou a mãe de santo falecida do líder de Palmeirais, quando este apesar da pouca idade, já trabalhava com caboclos e exus na umbanda.

Essa herança de misturas foi implantada no Axé Palmeirais, embora os cultos se realizem em diferentes datas encaixadas no calendário litúrgico anual da casa de candomblé, as festas para os Exus e para os caboclos ocorrem anualmente. O Axé Palmeirais é constituído por núcleos de famílias consanguíneas, inclusive pelos filhos e netos da mãe de santo falecida. Os componentes da casa, na sua maioria, chegaram a casa por indicação de um parente. Alguns descendentes da casa que já atingiram a maioria religiosa fundaram seus próprios Ilês-Axé, e se não empregam os ensinamentos conforme receberam reconhecem que prevalece um eixo central de conhecimentos adquiridos, e que, variam os ritos segundo alguns fatores, tais como: influências externas, demandas modernas e adaptações necessárias a constituição e manutenção do seu grupo social.

Durante as reuniões na cozinha da casa de santo nos preparativos das comidas e outros afazeres, foi possível verificar, através das narrativas de algumas mulheres, as informações que ilustram também, a convivência pacífica e as trajetórias interessantes de componentes da casa. Nestas ocasiões em que as “*egbomins*”⁵¹ relataram suas convivências, adaptações, justaposições e

48 A milonga significa mistura na linguagem ritual dos candomblés angola, e é assim, referida por Xicarangomo durante no encontro entre as nações do candomblé em Salvador.

49 Dijina de Emetério de Santana, sacerdote baiano do candomblé angola, que durante um encontro de pesquisadores e praticantes do candomblé realizado em Salvador, desenvolveu a ideia do que chamou milonga aquilo que seria uma mistura de saberes dos povos do santo de diversas proveniências. (N.A.).

50 Dijina pelo qual era conhecido João Pedro Celestino, Odé Coiaci – o preto.

51 Pessoas iniciadas na religião do candomblé que já atingiram a maioria no santo, estando aptas a abrir suas próprias casas e iniciar seus filhos de santo (N.A.).

misturas, estavam presentes em Palmeirais para as obrigações e afazeres cotidianos na casa, embora já tivessem constituído seus próprios terreiros. Segundo elas, replicam em suas casas, as orientações e as práticas segundo o aprendizado que obtiveram do seu Zelador. Com base nas conversas ao pé dos fogos, verificou-se que as misturas culturais, são estratégias comuns no cotidiano das casas daquelas mulheres, como o é também, em Palmeirais. O tratamento das qualidades de santo (considerando-se que as qualidades são indicativas de nações do candomblé), e as formas de reconhecimento de divindades de outras nações, que não aquela que a casa mantém os fundamentos, é questão de sensibilidade e bom senso. Dos ricos detalhes na descrição do arsenal de estratégias que empregam no culto em suas casas, pequenas partes foram selecionadas para compor este texto.

É unânime entre elas, que há acolhimento de *Orixás, Inquices ou Voduns*, ou seja, qualquer divindade, independente da antiga origem regional no continente africano, e que são encaminhadas de acordo com os seus desejos em relação ao filho de santo. Não se constitui, portanto, empecilho para o desenvolvimento das obrigações, suas origens convencionadas. Mas, as egbomins esclarecem que, para a concretização dos desígnios dos Orixás é necessário conhecer os fundamentos, a partir dos quais o tratamento será oferecido. Além de concordarem que, é necessário ter esse conhecimento, elas consideram ir à busca de informações junto aos mais velhos, ou recorrerem a outras autoridades que possam auxiliar nos momentos de dúvida. Evocam para isso, suas qualidades pessoais que definem como: fé, sacrifício, humildade, além da cultura que pretendem preservar com o seu ato de solidariedade. Compreendem que muita coisa se perdeu e

que muito se tem que adaptar para suprir as necessidades do “santo”⁵² mediante as imposições da vida moderna, traduzidas pelas dificuldades de encontrar objetos, folhas e outros materiais fundamentais ao culto dos Orixás, Voduns ou Inquices. Entre elas, uma declarou:

“Eu sou muito a favor do compartilhamento de conhecimentos dentro da religião, o compartilhamento de competências para se chegar a um objetivo, se um orixá bate a sua porta, ele quer ser cultuado por você, pelo seu axé e é muito válido que busquemos o conhecimento ou a competência de outro zelador, de outra nação para fundamentar a iniciação daquele indivíduo, é muito rico e importante aprender com o outro, entender o diferente ou novo, saber ouvir e aprender com outro olhar, com o olhar do outro que naquele momento tem as competências necessárias para te subsidiar naquela função” (Egbomin de Iansã. Entrevista realizada em 2015).

Complementado por outra egbomin

“Já tive uma pessoa feita do Nkise Kitembo que veio me pedir ajuda espiritual, procurei orientar como pude, mas expus que não dominava o conhecimento para cuidar do Nkisse, e a encaminhei para uma amiga da minha total confiança, e ambas, se afinaram muito bem. Acredito que temos que reconhecer os nossos limites. Então, não vejo problema algum em encaminhar uma pessoa de outra nação, a uma pessoa que efetivamente vai poder ajudá-la” (Egbomin de Oxum. Entrevista realizada em 2015).

A partir destas falas, outra questão emergiu dos diálogos na cozinha do terreiro. Como seria possível verificar que Orixá, Vodun ou Inquice estava diante da Yalorixá durante o jogo de búzios? Na prática, como estas diferenças são reconhecidas? A via de comunicação mais comum entre elas e os

52 Designação corriqueira entre os componentes da casa de santo para denominar orixás, inquices ou voduns.

orixás, é o jogo de búzios, o oráculo que é um dos elementos centrais da religião dos orixás trazidos pelos escravos iorubanos (PRANDI, 1993, p. 82). A confiança e a fé de que o próprio Orixá encaminha a pessoa para a casa escolhida também apareceu em seus relatos. As *egbomins* reconhecem também, que há diferença na natureza de cada uma das forças divinas que se apresentam, pois não sendo humanas podem ter energias diferentes, e como tal, devem ser cultuadas. Orixás, Voduns, e Inquices, têm a mesma essência, porém, são originariamente cultuados de formas diferentes, e sob outras condições sociais e culturais.

Da mesma forma como houve interpenetração entre culturas, convivência pacífica no espaço dos terreiros, misturas de práticas e conhecimentos em certa medida, e as milongas no final das contas, todas estas formas se constituem em estratégias reinventadas no Brasil para a sobrevivência e manutenção do culto religioso.

Este nível de análise mais abrangente sobre a cultura de uma população inteira se reflete e reproduz, passando do nível coletivo para o particular. Assim, o grupo social religioso projeta sua constituição cosmogônica no próprio indivíduo, componente da casa de santo. Se as culturas africanas, indígenas e europeias se interpenetraram, e sob condições naturais, econômicas e sociais formaram uma nação, outros elementos mais específicos formaram os grupos regionais e locais, que por sua vez são constituídos por indivíduos que tem suas trajetórias, valores e processos seletivos forjados nos contextos oferecidos por estas condições. Neste universo mais reduzido, que se encerra no indivíduo a estratégia de sobrevivência religiosa e cultural, contribui para a formação de sua identidade particular. As relações entre os indivíduos e seu grupo social ou

religioso foram estudadas no âmbito da sociologia das religiões, que se propôs verificar como os “efeitos sociais do “pertencimento religioso” interferem no comportamento e na tomada de decisões do indivíduo” (NOGUEIRA, 2009). Dessa forma, o indivíduo passa a desempenhar um papel que foi definido e organizado pela religião, que interfere no seu pensamento e na sua forma de se ver, tornando-a necessária a ele, e ao seu desempenho frente à humanidade. Na teoria de Durkheim (1997), a religião é um “fato eminentemente social” e se configura como a forma de explicar o impossível contextualizado na vida humana (PEREIRA, 2015).

Às crenças cabe à construção das representações ou dos “estados de opinião”, e aos ritos, a organização dos modos de ação. Sendo a religião um fenômeno social/coletivo (DURKHEIM, 1997), como tal, implica na organização social e na elaboração de mitos e ritos, na modelagem dos indivíduos de uma mesma crença, interferindo na sua visão de mundo, não havendo como analisar as representações coletivas sem considerar, que o todo é formado pelas partes, e que juntas formam o todo, as influências e contribuições identitárias são mútuas e contínuas.

Embora seja difícil separar elementos específicos de cada uma das religiões originais da formação cultural do povo brasileiro, é possível identificar com alguma segurança aqueles pertencentes a uma ou a outra, mesmo correndo o risco de incorrer na naturalização que advém desse processo analítico. O mergulho no universo do ser humano depara-se com processos mais complexos como reflexo das interpenetrações e misturas religiosas que o levam a admitir que, divindades de “origens” geográficas diferentes podem conviver pacificamente em um mesmo espaço físico, seja o terreiro, seja o próprio corpo.

Na opinião das *egbomins* entrevistadas estas pessoas são possuidoras de duas energias diferentes, e que as forças espirituais se operam desta forma por “vontade do seu Orixá, Inquice ou Vodun”, e queteriam sido os deuses a direcionar aquela pessoa até aquela casa para ser tratado, é porque é assim que deve ser. Enfim, as *egbomins* creditam à fé na força dos Orixás e deuses correlatos, à sua própria confiança. Os breves relatos daquelas mulheres na cozinha do terreiro em Palmeirais possibilitaram estas reflexões iniciais sobre como os Orixás encontraram formas de manterem “vivos” os seus cultos, tradições e costumes nas casas de candomblé, demonstrando com sinais divinos e materiais o quanto estão satisfeitos ou não.

Uma cabeça em duas “nações”

A confirmação pelo jogo de búzios que Iansã⁵³ como “orixá de frente” dissipou as dúvidas, que durante muito tempo acompanharam a *abiãñ*. Mas, a indicação de que Oxosse também requisitava ser “feito”, causou grande angústia pelo fato, de que ele, não um orixá iorubano, e sim, um inquice angolano, um Baranguanje. O processo de iniciação se deu meses depois após longos períodos de incerteza sobre qual o orixá sairia no barracão. Ao descrever este “*adjunto*”⁵⁴, o Babalorixá disse que, embora a casa fosse de nação Queto, e que reconhecesse a maior possibilidade de Iansã ser confirmada na cabeça da futura *Yaô*, não estava de todo descartado que o Inquice de angola tentasse pregar-lhe uma “peça”, e que, se assim fosse, haveria necessidade incorporar outros preceitos no processo de feitura.⁵⁵ Estas revela-

53 Conhecida também como Oiá é considerada na religião dos iorubanos como a deusa dos ventos e tempestade. Também é dela o domínio do mundo dos mortos chamados de Eguns.

54 Mesmo que o segundo orixá da pessoa.

55 O mesmo que iniciação. (N.A.).

ções, a princípio, avassaladoras, se tornaram mais palatáveis à medida que o processo de recolhimento transcorreu tranquilo, e tudo aconteceu conforme o previsto, com Iansã sendo confirmada, o que não impediu mais tarde, que Baranguanje demonstrasse a sua insatisfação.

Desde que “virou” a primeira vez, quebrando o preceito estabelecido na casa, percebeu-se que aquela força sagrada deveria receber um tratamento diferente. Em uma das poucas ocasiões em que esteve presente, pediu que seu assentamento fosse “morar” fora do quarto destinado a Oxóssi da casa, queria morar no pé de tempo, ou no espaço reservado a Ogum de rua, a céu aberto, sem cumeeira, bem próximo ao dendezeiro. A razão parater escolhido o Axé Palmeirais ainda não está totalmente desvendada, e o ato de romper o preceito da casa reflete seu comportamento pouco amigável, que demonstrou nas poucas vezes que voltou ao Ilê. Baranguanje aparece sem ser chamado, nunca durante o “*xirê*”⁵⁶, e somente quando é menos esperado. Os comentários dos presentes giram em torno de sua natureza pouco afeita a agrados, dizem, que se assemelha a um “bugre”, que é selvagem, que pula para se comunicar. Quando visita à casa de santo vai pelas dependências pulando, e sai imediatamente de onde está em direção ao ar livre, fora da cumeeira. Nunca se dirige diretamente ao Zelador de Santo, faz gestos bruscos, causa estranheza.

Considerações finais

O objetivo deste trabalho foi percorrer uma trajetória particular de vida analisando como as interpenetrações das culturas formam os grupos sociais e religiosos e se

56 Diz da formação em roda que durante as cerimônias públicas do candomblé, os orixás são invocados para dançar.

articulam para formar as identidades particulares dos adeptos de cada casa de santo. Descendo a níveis de análise de grupos que sofrem influências religiosas regionais e locais, chegou-se ao universo conformado pelo indivíduo que preenchido por suas representações reflete as influências recebidas dos processos iniciais de sucessivas misturas e hibridizações, e que ainda buscam respostas que lhe esclareça as dúvidas ou pelo menos lhe abrande as inquietações sobre a origem dos costumes e das tradições.

As culturas originais ofereceram elementos e trocaram mutuamente conhecimentos que foram incorporados as práticas da religião, mas ainda assim, alguns destes elementos continuam sem identificação de origem. Conviver com “energias” diferentes, originadas de cultos que originalmente seriam diferentes, tornou questão de difícil assimilação. Por outro lado, seria contraditório não admitir que isso fosse possível, tendo em vista que em religiões assumidamente sincréticas, como a umbanda, por exemplo, o indivíduo é constituído de vários “uns”. Portanto, se os *Orixás* e *Inquices* foram misturados na sua travessia atlântica e continuaram a serem, por prolongados períodos de tempo durante as interações culturais a que foram submetidos, pode-se admitir que estrategicamente, encontraram uma forma de fazer com que os seus cultos sobrevivessem. Esta justaposição e convivência entre as forças da natureza representadas pelos ambientes caracterizados como seus domínios nos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro, sem ordem hierárquica ou privilégio seriam então, estratégias de sobrevivência dos orixás e deles nos indivíduos.

O arranjo federativo que congrega nações diferentes, que talvez fossem inimigas numa África distante, propiciou uma convivência pacífica e a oportunidade de compor, den-

tro do sistema convencionado de parentesco de santo, a possibilidade de *Orixas*, *Voduns* e *Inquices* constituíssem, entre si, religiões sincréticas, famílias e indivíduos híbridos.

O que tem sido interpretado como rebel- dia de Baranganje poderia ser amenizado atribuindo-lhe um jeito diferente no enfrentamento de velhas questões com Iansã, a quem combateria em campos ancestrais e longínquos, guerra na contemporaneidade, que se traduz não pelo perde e ganha, mas pela influência e proteção ao indivíduo que “habitam” determinando-lhe as ações de acordo com suas necessidades. Às vezes atitudes fortes e temperamentais, outras vezes sutis, mas, certas como a inevitabilidade da flecha do caçador, que abate a caça para prover a mesa de quem dele depende.

Referências bibliográficas

- BARROS, Flavio Pessoa de. O espaço sagrado nos candomblés Nagôs. **Revista del CESLA**, Universidade de Varsóvia. No. 14, p.29-36, 2011.
- BASTIDE, R. **As Américas Negras – as civilizações africanas no Novo Mundo**. São Paulo: DIFEL, 1974.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- CANCLINI, Nestor G. **As culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 2003.
- CONDURU, Roberto. Das casas as roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX. *Topoi*. v. 11, n. 21, jul.-dez., p. 178-203, 2010.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco-usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- RIO, João do [Paulo Barreto]. **As religiões do Rio**. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 2006.
- DURKHEIM, Emílie. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

- ENGLER, Steven. A umbanda e a glocalização. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 12, n. 20 p. 11-44, jul./dez. 2011. Disponível In: <http://www.seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view-File/28932/17636>.
- FERRETI, Sérgio. Sincretismo e hibridismo na cultura popular. **Revista PÓS Ciências Sociais**. PPGCSoc – UFMA.V. 11, p. 15-34, 2014.
- FERRETI, Sérgio. **Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas**. São Paulo: Edusp, 1995.
- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. São Paulo: Global Editora, 2006.
- GAMA, Elizabeth Castelano. **Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é esse? Trajetória de Joazinho da Gomeia (1914-1971)**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós Graduação em História - Universidade Federal Fluminense -UFF, Niterói, Rio de Janeiro, 2012.
- HALL, Stuart. **Da diáspora Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP & A Editora, 1992.
- ISAIA, Artur Cesar. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. **Anos 90**. Julho, p. 97 – 120, 1999.
- KERN, Daniela. O conceito de hibridismo ontem e hoje: ruptura e contato. **MÉTIS: história & cultura** – v. 3, n. 6, jul./dez, p. 53-70, 2004.
- NOGUEIRA, Jefferson Gomes. Sincretismo religioso no Brasil em Casa Grande & Senzala: Influências na religiosidade brasileira. **Historia e-historia**, UNICAMP, 2009.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PEREIRA, Rodrigo. Durkheim e Lévi Strauss: A escola sociológica francesa e uma análise de aproximações teóricas. 2015, **Mimeo**.
- PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: A velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec, 1991.
- PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, realidade e religião. **Revista USP**, No 46, 52-65, 2000.
- PRANDI, Reginaldo. Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. **Novos Estudos CE-BRAP**, No 56p. 77-88, 2000.
- PRANDI, Reginaldo. O jogo dos fragmentos africanos. **Revista USP** No 18, p. 82-91, 1993.
- ROCHA, Agenor M. **Os candomblés antigos do Rio de Janeiro: as nações Ketu: origens, ritos e crenças**. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.
- SALUM, Marta H.L. África: culturas e sociedades. Formas de Humanidade – guia temático para professores. Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, 1999. Disponível em http://www.arteafricana.usp.br/codigos/textos_didaticos/002/africa_culturas_e_sociedades.html.
- SILVA, Tadeu Tomáz da. **Teoria Cultural e educação – um vocabulário crítico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás – Deuses iorubas na África e no novo mundo**. Salvador: Corrupio, 1981.

Recebido em: 07/05/2017

Aprovado em: 24/07/2017

SOBRE AS TRANSFORMAÇÕES POLÍTICAS E O COLONIALISMO PORTUGUÊS EM ANGOLA

Mariana P. Candido*

CARVALHO, Flávia Maria de. *Sobas e homens do rei. Relações de poder e escravidão em Angola (séculos XVII e XVIII)*. 1ª Ed. Maceió: Edufal, 2015, 324 p.

Nos últimos 15 anos, a história da África se consolidou no Brasil. Durante os governos do Partido dos Trabalhadores (2003-2016) houve apoio a investigação, financiamento para a organização de eventos e incentivo à produção acadêmica sobre a história africana. Lamentavelmente, esse compromisso foi destruído depois de abril de 2016. O livro *Sobas e homens do rei*, da historiadora Flávia Maria de Carvalho, é o resultado do investimento e do compromisso que o governo federal teve com o ensino de história da África e com o fortalecimento do departamento da Universidade Federal Fluminense como um centro de excelência na formação de africanistas. Flávia Carvalho se debruça, de forma fascinante e minuciosa, sobre a conquista e a presença portuguesa em Angola nos séculos XVII e XVIII, fazendo uma intervenção importante na discussão sobre o colonialismo português e suas consequências, tema que surpreendentemente segue sendo polêmico no Brasil e em Portugal. Em quatro capítulos, precedidos de uma introdução, além de uma conclusão, a autora trata de temas tão complicados quanto a ocupação territorial,

os tratados de vassalagem, as relações de poder e conflito entre autoridades portuguesas, africanas e os missionários, assim como a apropriação da escrita pelas elites africanas. Todos esses temas são relacionados à expansão do comércio de seres humanos escravizados e seus efeitos nas sociedades da África Centro-Occidental. Esses são assuntos complexos; contudo a historiadora dá atenção necessária a cada um deles, apresentando um texto bem organizado e acessível àqueles não familiarizados com a história de Angola nos séculos XVII e XVIII.

O livro é resultado de uma tese de doutorado cuidadosa e criativa, onde fontes primárias já publicadas são revisitadas e novas interpretações são apresentadas sobre temas adormecidos na historiografia, como o debate sobre a natureza dos jagas ou a importância das minas de Cambambe para a interiorização da administração portuguesa. Documentos manuscritos disponíveis no Arquivo Nacional de Angola, no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro e na Biblioteca Nacional de Lisboa, assim como os códices da coleção Lamego, do Instituto de Estu-

* Doutora em História da África, York University, Canadá. Professora Associada, Universidade de Notre Dame, Estados Unidos. E-mail: mcandido@nd.edu

dos Brasileiros/USP, são cuidadosamente analisados, o que lhe permitiu concentrar a sua narrativa nos agentes africanos. Nesse estudo, as autoridades políticas locais – os chamados sobas – e seus súditos ocupam o centro da análise, e não necessariamente os agentes coloniais que produziram a documentação. Por sua contribuição metodológica e seu constante diálogo com as fontes manuscritas e impressas, o livro deve ser lido por historiadores interessados em como descolonizar o passado. Em *Sobas e homens do rei* a historiografia angolana recebe uma nova análise, em grande medida inspirada pelos sólidos estudos sobre a escravidão no Brasil. Ao propor um diálogo com clássicos da historiografia africanista, como Joseph Miller, Beatrix Heintze, Anne Hilton, John Thornton, Selma Pantoja, e com os novos estudos, como os publicados por Roquinaldo Ferreira, Roberto Guedes e os de minha autoria, Carvalho insere sua contribuição em vários debates que remontam à década de 1960, como a natureza dos estados africanos, o comércio de longa distância e a resistência aos avanços portugueses, entre outros. É importante destacar o compromisso com a divulgação da investigação histórica da editora da Universidade Federal de Alagoas, que publicou o estudo.

Depois de uma introdução que apresenta a sua intervenção historiográfica, no primeiro capítulo a historiadora examina os contatos entre portugueses e o estado Ndongo, habitado por povos ambundu nos territórios entre os rios Kwanza, Lukala e Bengo, no final do século XV e começo do século XVI. As histórias de imigração e fundação de novos centros populacionais, assim como a consolidação do soberano como intermediário entre o mundo dos mortos e dos vivos, oferecia aos ambundu um mito de origem assentado na figura de Ngola, o rei ferreiro conhecedor

da metalurgia e do mundo sobrenatural. No campo político, as narrativas de imigração e ocupação do terreno legitimavam o controle sobre o território. No campo econômico, o controle da mão de obra dos dependentes, livres ou escravizados, consolidava a produção de excedentes, capaz de alimentar tanto os súditos do rei quanto os imigrantes recém-chegados. Flávia Carvalho analisa os relatos contemporâneos, como a *História Geral de Angola*, de António Cadornega, e a obra de João António Cavazzi de Montecúculo, *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, assim como a correspondência oficial manuscrita para reconstruir a história dos ambundu e de sua organização política, destacando a estratificação social e as diferenças que existiam no interior da sociedade. Em diálogo com os estudos de Beatrix Heintze, Flávia Carvalho enfatiza o papel da violência nos contatos iniciais entre os portugueses e a população ambundu e examina como os tratados de vassalagem passaram por transformações ao longo do tempo.

A trajetória dos governadores portugueses é o centro das atenções nos capítulos 2 e 3, com destaque para os interesses econômicos, sobretudo na exploração das minas de sal na Quissama e de prata no Cambambe, e os conflitos com os missionários capuchinhos. A autora destaca a reorientação da política portuguesa e o papel dos líderes políticos africanos nesse processo. Apesar das fontes primárias priorizarem o ponto de vista europeu, ela examina minuciosamente como as autoridades locais – identificados como sobas, dembos, mani e jagas na documentação – negociavam e reagiam à ocupação portuguesa e sabotavam várias iniciativas de exploração comercial. Carvalho demonstra que estados centralizados e populações em regimes descentralizados

conseguiram, com variados níveis de sucesso, resistir à invasão de suas terras. Os dois capítulos também revelam como imagens dos africanos como rebeldes, selvagens e incivilizados foram lentamente construídas ao longo dos séculos XVII e XVIII para deslegitimar a resistência e as expressões políticas. Os capítulos exploram a relação dos *ambundu* com seus vizinhos, sejam eles os súditos do Reino do Kongo ou os povos ao sul do Rio Kwanza. Atenção especial é dada à expansão das guerras coloniais, aos processos de interiorização e ocupação além do litoral, à apropriação do saber africano e à escravização de africanos livres. Carvalho destaca como o conhecimento técnico dos *ambundus* foi vital para a implementação dos chamados “grandes projetos Iluministas” e questiona o projeto de governo polido.¹

O capítulo 4 interroga o sucesso das reformas pombalinas e revela a fragilidade dos tratados de avassalamento, devido à deserção dos *sobas* e ao não-cumprimento das cláusulas do contrato. Ao analisar as fontes primárias disponíveis no Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e no Arquivo Nacional de Angola, a historiadora estuda a expansão da guerra e da violência para o interior de Angola e ao sul do Rio Kwanza durante o final do século XVIII e o começo do século XIX. No processo, Flávia Carvalho defende que a colonização de Angola precede a Conferência de Berlim (1884-1885) e que o projeto colonial não logrou expandir-se além de Luanda graças à intervenção e à força militar

dos estados centro-africanos. Ela enfatiza ainda a expansão da violência e da instabilidade política dos estados locais frente aos ataques e negociações com a administração portuguesa e a consolidação do comércio de seres humanos por detrás das reformas administrativas portuguesas.

Em *Sobas e homens do rei*, Flávia Carvalho apresenta a história política e social da África Centro-Occidental em diálogo com a historiografia e alinhavada com as fontes históricas. Além do mérito de investigar as relações de poder e sua íntima conexão com a expansão do tráfico de escravos, Carvalho ainda discute a natureza do estado, os sistemas matrilineares de sucessão, os avassalamentos e a apropriação das instituições e saberes locais, sem perder de vista as transformações históricas que essas categorias passaram ao longo do tempo. As questões abordadas pela autora devem motivar novas pesquisas nos arquivos brasileiros, portugueses e angolanos e servir de modelo para contribuições futuras sobre a história de Angola. A publicação de *Sobas e homens do rei* é contribuição importante e disponibiliza para o público brasileiro uma investigação de ponta sobre a região do continente africano demograficamente mais afetada pelo comércio transatlântico de escravos. E consolida Flávia Maria de Carvalho como especialista no passado angolano.

Recebido em: 23/06/2017

Aprovado em: 14/08/2017

¹ É importante enfatizar como o trabalho pioneiro da Flávia Maria de Carvalho influenciou outro estudo importantíssimo sobre Angola. Ver ALFAGALI, Crislayne Gloss Marão. **Ferreiros e Fundidores da Ilamba: uma história social da fabricação do ferro e da Real Fábrica de Nova Oeiras (Angola, segunda metade do século XVIII)**. Tese (Doutorado em História da África) – Unicamp, Campinas, 2017.

JIHĀD E REVOLUÇÃO NAS DUAS MARGENS DO ATLÂNTICO

Bruno Rafael Vêras de Moraes e Silva*

LOVEJOY, Paul E. *Jihād in West Africa during the Age of Revolution*. Athens: Ohio University Press, 2016.

O período entre os anos finais do século XVIII e primeiras décadas do século XIX foi de intensas transformações estruturais na África Ocidental e no Sudão Central. Uma série de *Jihād* lideradas por líderes religiosos eruditos e reformistas transformou as instituições políticas e sociais da região e contribuiu para as mudanças em curso no mundo atlântico. De autoria do historiador africanista Paul E. Lovejoy, o livro *Jihād in West Africa during the Age of Revolutions* [*Jihād* na África Ocidental durante a Era das Revoluções] pretende inserir a África nos debates na chamada Era das Revoluções.

O livro se divide em oito capítulos e uma introdução, sendo a primeira parte do trabalho dedicada a uma explicação da organização dos conteúdos do livro, de alguns termos centrais e reflexões conceituais a serem desenvolvidas no decorrer dos capítulos. A ideia de africano “islamizado”/ “islamização”, muitas vezes correntes em trabalhos sobre o Islã na África e na diáspora africana, é criticada tanto por seu caráter eurocêntrico quanto por uma incoerência propriamen-

te histórica, pois povos de parte considerável da África Ocidental eram muçulmanos desde meados do século XI.¹ “Pessoas se converteram. Este não é problema, mas quando, onde e porque a conversão ocorreu requerem uma análise de contexto histórico” (LOVEJOY, 2016, p. 05). Para o historiador, a questão relevante não é a da “conversão”, mas sim a do impacto do Islã e das *Jihād* na África e no mundo atlântico no período.

Um segundo ponto, importante no decorrer do livro, é a reflexão sobre etnicidade. O autor, em prévio artigo (LOVEJOY, 2002a) discorre sobre o que chama de uma análise mais sofisticada sobre o conceito de etnia no contexto da África Ocidental, o que faz também em outros artigos (LOVEJOY, 2002b; LOVEJOY, 2014). “Como eu tenho explicado, etnicidade é um fenômeno complicado e que é situacional” (LOVEJOY, 2016, p. 06). Para esta análise crítica, segundo Lovejoy, referências às etnias nas fontes precisam ser explicadas para identificar o que elas signifi-

¹ VÉRAS, Bruno. **Viagem e Alteridade: A construção do “outro” na Rihla de Ibn Battuta – séc. XIV**. Recife: EdUFPE, 2013.

* Doutorando em História pela York University, Canadá. Coordenador do Freedom Narratives Project, SSHRC, Canadá. Coordenador do Projeto Baquaqua – www.baquaqua.com.br

cam e o que elas não significam. E a história da África é chave para tanto. Como aponta Martin Klein (2017, p. 240) em relação ao livro em questão, Lovejoy nos faz lembrar que “afro-americanos foram/ eram africanos na América”. Algo que deve ser tomado, obviamente, também para o caso do Brasil, Cuba, Haiti e toda a diáspora africana.

O argumento central do livro – o que colocado de maneira clara em diferentes seções – é de que os líderes das *Jihād* e os regimes por eles criados posicionavam-se contra a escravização e venda de muçulmanos livres para os mercados e entrepostos cristãos (apesar disto ter, de fato, muitas vezes ocorrido) e com isso a exportação de muçulmanos via rotas transatlânticas sofreu um declínio no decorrer do século XIX. Para defender este argumento, Lovejoy vale-se de uma extensa bibliografia secundária, bem como documentos e fontes primárias escritas em inglês, francês, hauçá, português, alemão, kanuri e árabe.

Boa parte da documentação já era bem conhecida e fora trabalhada pelo autor em diferentes livros e artigos.² Logo, parte do livro também é dedicada a um esforço de síntese e de um exercício acadêmico de fazê-las conversar em prol do argumento central da

obra. O livro é também resultado de vários anos de trabalho colaborativo junto a intelectuais de diferentes países e línguas. Este método de trabalho possibilitou-o acessar dezenas de bancos de dados diferentes, em meia dúzia de línguas, o que pode ser percebido nestas e em outras obras do autor.

Paul Lovejoy discute no capítulo 1 que a historiografia da chamada Era das Revoluções não deu a devida importância aos eventos ocorridos no interior do continente africano (em um pedaço do mapa que vai do Senegal ao vale do rio Nilo, no atual Sudão), eventos estes que também ajudaram a dar forma aos episódios históricos e transformações populacionais do período. Este momento, que segundo Eric Hobsbawm vai de 1789 a 1848, foi de intensas transformações estruturais e políticas. Exemplos destas foram as revoluções liberais e de caráter iluminista na França e EUA, a revolução em Santo Domingo, pressões abolicionistas no atlântico, independências na América Latina e transformação no mundo da produção e circulação decorrentes da Revolução Industrial inglesa.

Nos três capítulos seguintes, o autor trata propriamente da história das *Jihād* no Sudão Ocidental e Central. Ele começa sua narrativa mostrando como as primeiras *Jihād* do Fuuta Bundu, Fuuta Jalon e Fuuta Toro estavam conectadas através de uma ideologia reformista comum, bem como a circulação de professores e eruditos muçulmanos fulanis dentro destes espaços. A partir do início do século XIX, estas ideias ganham força no Sudão Central e levaram a construção do Califado de Sokoto em território hauçá a partir de 1804. Este Estado foi o coração intelectual, inspiração e mesmo suporte militar para outras várias *Jihād*, ainda na primeira metade do século XIX. Este foi o caso, por exemplo, da *Jihād* res-

2 Por exemplo: LOVEJOY, Paul E. **Caravans of Kola. The Hausa Kola Trade, 1700-1900**. Zaria: Ahmadu Bello University Press; Ibadan: University Press, 1980; LOVEJOY, Paul E.; LOCKHART, Jamie Bruce (ed.). **Hugh Clapperton into the Interior of Africa: Records of the Second Expedition 1825-1827**. Leiden: Brill, 2005; AL-BAGDADI, Abd al-Rahman. **The Amusement of the Foreigner**. Trand Yacine Addoun and Renne Soulodre-La France. Toronto: Nigerian Hinterland Project, York University, 2001 (Disponível em: <www.yorku.ca/nhp/shadd/bagdadi.pdf>; acessado em 20/11/2017); LOVEJOY, Paul E. The Clapperton-Bello Exchange: the Sokoto Jihād and the Trans-Atlantic Slave Trade, 1804-1837. In: Christopher Wise (ed.). **The Desert Shore: Literatures of the African Sahel**. Boulder: Lynne Rienner, 2000, p. 201-228.

ponsável pela guerra no território bambara e a formação do Império do Mancina com capital em Hamdullahi, em 1820. Um último movimento dentro da cronologia da chamada Era das Revoluções iniciou-se em 1848 com a *hijra* de Al-Hajj ‘Umar, genro de Muhammad Bello de Sokoto. Ele conquistou a região aurífera do Bambuk, entendendo-se ao Segu e às fronteiras com as colinas de Bandiagara. O estabelecimento de um centro militar em Dinguiray serviu como apoio para campanhas militares em larga escala (SMITH, 1961, p. 181), bem como para o extensivo comércio de armasdefogo compradas de comerciantes franceses.

Os capítulos 5 e 6 conectam de forma mais direta a história das *Jihād* da África Ocidental e a diáspora africana em seus aspectos culturais, populacionais e de resistência escrava. O destaque para estes capítulos está no estudo demográfico das populações escravizadas nas Américas em relação aos eventos ocorridos no interior da África Ocidental e do Sudão Central. Para tanto, Lovejoy faz uso extensivo – e crítico – de diferentes bancos de dados digitais sobre a questão. Sete das tabelas dentro do livro foram elaboradas com a ajuda do *The Trans-Atlantic Slave Trade Database* (www.slavevoyages.org), outras duas através do *Slave Biographies: The Atlantic Database Network* (www.slavebiographies.org) além de materiais consultados no Liberated Africans Project (www.liberatedafricans.org). Estes são bancos de dados contendo toneladas de dados sobre a diáspora africana e migração, além de documentos originais que ainda são subutilizados no Brasil, tanto para pesquisa e ensino universitário. O preço para utilizá-los é excelente: grátis. Acredito que o método com o qual Lovejoy faz uso destes materiais para conectar os dois lados do Atlântico pode servir como inspiração para traba-

lhos futuros, assim como Mariana Candido (2013) o fez de forma interessante para o caso da África Centro-Ocidental em *An African Slaving Port and the Atlantic World*.

Nesta seção sobre a diáspora africana e o Brasil, Paul Lovejoy pôde revisar alguns pontos levantados em seu artigo *Jihād na África Ocidental durante a “Era das Revoluções”* (LOVEJOY, 2014) e respondidos por João José Reis (REIS, 2015). As críticas de Lovejoy com relação à interpretação das etnicidades em *Rebelião Escrava no Brasil* (REIS, 2003) são colocadas de forma diferente do debate citado acima, o que torna a leitura dos dois capítulos essencial para um entendimento da presença e da concentração excepcional de africanos muçulmanos na Bahia, bem como da historiografia e das interpretações sobre o tema desde o início do século XX.

O capítulo 7 conecta a história do Califado de Sokoto com os esforços britânicos para o fim do tráfico atlântico de escravos. As negociações diplomáticas para o fim do tráfico entre o diplomata Hugh Clapperton e o califa Muhammad Bello na década de 1820 são analisadas em comparação com o fenômeno antiescravista (de indivíduos nascidos livres e muçulmanos) dentro do próprio califado. Lovejoy argumenta que a “África Ocidental poderia ter suprido todos os escravos que foram enviados às Américas no período posterior à em torno de 1760, mas não o fez” (LOVEJOY, 2016, p. 165). A questão do aumento do número de escravos e o uso de seu trabalho na produção de *commodities* conectadas à industrialização em vários espaços do Atlântico em um período de combate ao comércio de escravos é colocada dentro de um debate maior na chamada *Second Slavery* [Segunda Escravidão].³

3 KAYE, Anthony E. The Second Slavery: Modernity in the Nineteenth-Century South and the Atlantic World,” *Journal of Southern History* 75, no. 3, p. 175-195, 2009; TOMICH, Dale. The ‘Second Slavery’: Bonded Labor and the Transfor-

Por fim, o capítulo 8 é de fato o mais interessante em termos metodológicos. No Brasil, como no Caribe e outros espaços atlânticos, é comum olhar para a África no intuito de entender os fenômenos e práticas sociais do outro lado do Atlântico. É um exercício básico. Porém, neste capítulo, Paul Lovejoy utiliza documentos biográficos e autobiográficos produzidos nas Américas (e em Serra Leoa) para entender os fenômenos e eventos ocorridos na África Ocidental. Este é o caso de Muhammad Kaba Saghanughu⁴ do Fuuta Jalon (1823), Mahommah Gardo Baquaqua⁵ (1854), entre outros.

Enfim, o livro tem aspectos comuns em volumes de caráter narrativo: eventos, fenômenos e acontecimentos históricos; porém é um livro essencialmente analítico, levantando questões e interpretações polêmicas. É um livro não só sobre história da África, mas da diáspora em sua conexão com o outro lado do Atlântico. Por fim, pensando com um estudante e proletário, o preço do material não é alto: 27,00 dólares. No mais, espero que o mesmo esteja disponível em mais algum tempo em “bibliotecas digitais compartilhadas” fluando com seus PDFs em nuvens piratas, nas bibliotecas de nossas universidades e que uma tradução para língua portuguesa

não tarde, pois o livro e as discussões nele presente merecem ser lidas e debatidas no Brasil.

Referências Bibliográficas

- mations of the Nineteenth-Century World Economy. *in* RAMIREZ, Francisco (ed.). **Rethinking the Nineteenth Century: Contradictions and Movement**. New York: Greenwood, 1988, p.103–17.
- 4 DADDI ADDOUN, Yacine; LOVEJOY, Paul E. Muhammad Kābā Saghanughu and the Muslim Community of Jamaica. *in* LOVEJOY, Paul E. (ed.). **Slavery on the Frontiers of Islam**. Princeton. Markus Wiener, 2004, p. 201–20 (Disponível em: http://www.yorku.ca/nhp/plovejoy/muslim_volume/chapter10%20pages%20199-218.pdf Acessado em 20/12/2017).
- 5 VÉRAS, B. R. *et al.* **Projeto Baquaqua**. (Disponível em: www.baquaqua.com.br) Acessado em 20/12/2017.
- CURTIN, Philip D. (ed.). **Africa Remembered Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade**. Madison: University of Wisconsin Press, 1967.
- KLEIN, Martin. Paul Lovejoy. **Jihād in West Africa during the Age of Revolutions**. Athens: Ohio University Press, 2016. *African Studies Review*, 60(3), p. 239–240, 2017.
- LOVEJOY, Paul E. (ed.). **Slavery on the Frontiers of Islam**. Princeton: Markus Wiener, 2004.
- LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África. Uma história de suas transformações**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- LOVEJOY, Paul E. Identidade e a Miragem da Etnicidade: A Jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas. **Afro-Ásia**, Vol 27, p. 9–39, 2002 (b).
- LOVEJOY, Paul E. Jihād na África Ocidental durante a ‘Era das Revoluções’ - Rumo a um Diálogo com Eric Hobsbawm e Eugene Genovese. **Topoi**, Vol. 15, n. 28, p. 22–67, 2014.
- LOVEJOY, Paul E. Methodology through the Ethnic Lens: The Study of Atlantic Africa. *In*: FALOLA, Toyin; JENNINGS, Christian (eds.). **African Historical Research: Sources and Methods**. Rochester: University of Rochester Press, 2002 (a).
- REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a História do levante dos Malês em 1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- REIS, João José. Resposta a Paul Lovejoy. **Topoi**, v. 16, n. 30, p. 374–389, jan./jun., 2015.
- SMITH [Abdullahi], H. F. C. A Neglected Theme of West African History: The Islamic Revolutions of the 19th Century. **Journal of the Historical Society of Nigeria**, vol. 2, no. 2, p. 169–85, 1961.

Recebido em: 08/07/2017
Aprovado em: 11/09/2017

OBJETIVO E POLÍTICA EDITORIAL

A revista África(s) publica artigos originais e resenhas que tenham como foco pesquisas sobre o continente africano e suas representações. São bem vindos artigos nas áreas de História, Ciências Sociais, Educação, Economia, Artes, Arqueologia, Literatura e Letras. A revista África(s) tem como objetivo a divulgação de pesquisas que abordem o continente africano, contribuindo assim para difundir o conhecimento sobre a África e seus povos.

Os originais podem ser enviados em português, francês, espanhol e inglês. Todos os artigos devem ser acompanhados

A submissão de artigos e resenhas para a revista África(s) só poderá ser feita por mestres e doutores. Poderão submeter artigos para publicação na revista mestres e doutores nas áreas em História ou áreas afins. Todos os textos recebidos para publicação serão submetidos a uma avaliação preliminar quanto à sua adequação aos objetivos mencionados acima, a ser realizada pelos Editores.

Textos

Todos os textos aprovados na avaliação preliminar e que atendam aos requisitos mínimos apontados nas normas de apresentação de colaborações serão submetidos a dois pareceristas. Havendo pareceres contrários, recorrer-se-á a um terceiro.

Cabe ao Conselho Editorial a decisão referente à oportunidade da publicação das contribuições recebidas e aprovadas.

Cada autor só poderá ter um artigo em processo, entre o início da submissão e a publicação final. Será ainda observado um intervalo de uma edição entre a publicação e o início de um novo processo de submissão de texto.

Normas para a apresentação de colaborações

1. Todos os trabalhos devem ser apresentados em duas versões, uma com e outra sem a identificação do autor; não é necessário enviar cópia impressa. O programa utilizado deve ser compatível com o Word for Windows. Imagens: 300 dpi.
2. Em uma folha separada, devem constar os dados completos do autor (nome completo, filiação institucional, titulação acadêmica, endereço institucional, telefone com DDD e e-mail para correspondência). O autor deve também declarar que o texto submetido é 100% inédito e não se encontra em processo de julgamento em nenhum outro periódico ou coletânea.
3. Caso a pesquisa tenha apoio financeiro de alguma instituição, esta deverá ser mencionada.
4. As traduções devem vir acompanhadas de autorização do autor e do original do texto.
5. Os artigos terão a extensão de 15 a 30 páginas em formato A4, digitadas em fonte Times New Roman 12, com espaço 1,5. As citações de mais de cinco linhas deverão ser feitas em destaque, com fonte 11 e recuo 2,5 cm. Margens: superior e esquerda: 3,0 cm; inferior e direita: 2,0 cm. Os artigos serão acompanhados do resumo de no máximo 10 linhas, ou 140 palavras, e 3 palavras-chave. Os resumos deverão ser acompanhados de uma tradução em inglês, ou nas línguas aceitas para publicação por esta revista.

6. As resenhas poderão ter entre 1.000 e 1.500 palavras. Fontes e margens seguem mesmas normas dos artigos. Devem referir-se a livros nacionais publicados até cinco anos anteriores a data da submissão à revista. Para livros estrangeiros admite-se que tenham sido publicados nos últimos dez anos.
7. As referências bibliográficas completas devem ser listadas em ordem alfabética, no final do artigo. Quando citada, a obra deve ser indicada de maneira simplificada no corpo do artigo: (AUTOR, ano, p. número).
8. As notas devem ser colocadas sempre no final do texto.
9. Normatização das notas conforme NBR 6023.

Exemplos para as referências

Livro: DAMASCENO, José Jorge Andrade. Vozes eclipsadas, memórias silenciadas. Tradução (se houver). 1ª Ed. Recife: Bagaço, 2016, 349 p.

Capítulo ou parte de livro: SAMPAIO, Moiseis de Oliveira; FERREIRA, Jackson André da Silva. Coquí: um coronel negro no sertão baiano (Morro do Chapéu- BA, 1864-1919). In: LIMA, Ivaldo Marciano de França; DAMASCENO, José Jorge Andrade; SANTOS, Joceneide Cunha dos; VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues; SAMPAIO, Moiseis de Oliveira; FERREIRA, Jackson Andre da Silva (Orgs). Áfricas, Índios e Negros. 1ª Ed. Recife: Bagaço, 2016, p. 365 – 399.

Artigo em periódico: LIMA, Ivaldo Marciano de França. Selvas, povos primitivos, doenças, fome, guerras e caos: a África no cinema, nas histórias em quadrinhos e nos jornais. *África(s)*. V. 01, p. 81-105, 2014.

Dissertação: SANTOS, Joceneide Cunha dos. Entre farinhadas, procissões e famílias: a vida de homens e mulheres escravos em Lagarto, Província de Sergipe (1850-1888). Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

Tese: VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues. Os Negros em Jacobina (Bahia) no século XIX. Tese (Doutorado em História do Brasil) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

Trabalho apresentado em evento: SANTOS, Cristiane Batista da Silva; BISPO, Daniana Oliveira. Identidade negra no ensino e aprendizagem de história local e regional nas experiências do PIBID. In: V Encontro Nacional das Licenciaturas - IV Seminário Nacional do PIBID, 2014, UFRN. Natal, ENALIC, 2014, p. 10-15. Disponível em: <http://enalic2014.com.br/anais/anexos/1247.pdf>

Os originais devem ser submetidos pelo endereço: escrever o endereço eletrônico da revista, o caminho da submissão.