Alexandre Ribeiro, Alexsander Gebara e Marcelo Bittencourt (Organizadores)

ÁFRICA PASSADO E PRESENTE

II encontro de estudos africanos da UFF

ONLINE

PPGH

Editora da UFF

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
Reitor: *Roberto Sousa Salles*
Vice-Reitor: *Sidney Luiz de Matos Mello*
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: *Antônio Claudio Lucas de Nóbrega*
Assessora de Comunicação e eventos: *Ana Paula Campos*
Coordenação do Programa de Pós-Graduação em História:
Maria Fernanda B. Bicalho e Carlos Gabriel Guimarães

Revisão: Sheila Louzada
Diagramação: Gabriel Brasil Nepomuceno
Produção: Carolina Vianna Dantas
Capa: André Castro

Copyright © 2010 Alexandre Vieira Ribeiro, Alexsander Gebara e Marcelo Bittencourt

Todos os direitos reservados à Editora PPGHISTÓRIA. A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação do copyright.

A258 África passado e presente: II encontro de estudos africanos da UFF [recurso eletrônico] / org. Ribeiro, Alexandre; Gebara, Alexsander; Bittencourt, Marcelo – Niterói: PPGHISTÓRIA-UFF, 2010.

198 p.

ISBN 978-85-63735-01-0

1. África. I. Ribeiro, Alexandre. II. Gebara, Alexsander. III. Bittencourt, Marcelo.

CDD 960

1. 3711. 371.010981

Organizadores

ALEXANDRE RIBEIRO
ALEXSANDER GEBARA
MARCELO BITTENCOURT

ÁFRICA PASSADO E PRESENTE:

II ENCONTRO DE ESTUDOS AFRICANOS DA UFF

1ª Edição

Niterói
Edição PPGHISTÓRIA-UFF
2010

SUMÁRIO

Apresentação	**5**
O *Jihad* do Futa Jalom - *Alberto da Costa e Silva*	**8**
Conflitos Sociais, Econômicos e Políticos da Sociedade Santomense na Primeira Metade do Século XVI - *Cecilia Silva Guimarães*	**21**
***Ngolas*, sobas, *tandalas* e macotas: hierarquia e distribuição de poder no antigo reino do Ndongo -** *Flávia Maria de Carvalho*	**35**
Misericórdias africanas no século XVII: a Misericórdia de Massangano - *Ingrid Silva de Oliveira*	**54**
Eram de Cabinda e de Molembo? Uma análise sobre as viagens negreiras do norte de Angola para a Bahia nas primeiras décadas do século XIX presentes no banco de dados The Trans-Atlantic Slave Trade - *Alexandre Vieira Ribeiro*	**65**
O "comércio de carne humana" no Rio de Janeiro: o negócio do tráfico negreiro de João Rodrigues Pereira de Almeida e da firma Joaquim Pereira de Almeida & Co., 1808-1830 - primeiros esboços - *Carlos Gabriel Guimarães*	**74**
As relações entre a cidade egba de Abeokuta e a Inglaterra no período final do tráfico atlântico de escravos - *Alexsander Gebara*	**86**
As festas negras pela Abolição.Sambas, batuques e jongos no 13 de Maio (1888-1898) - *Matheus Serva Pereira*	**99**
Imprensa Negra e África no Brasil (1920-1960) - *Rael Fiszon Eugenio dos Santos*	**122**
Mihangas e o espírito bampeve em tempos de independência – RDC século XX - *Larissa Oliveira e Gabarra*	**129**
Elites africanas, a circulação de ideias e o nacionalismo anticolonial - *Leila Leite Hernandez*	**143**
Missossos e makas: o inventário dos costumes angolanos na escrita de Óscar Ribas e Uanhenga Xitu - *Simone Ribeiro da Conceição*	**153**
As guerras de independência de Angola e Moçambique na memória de luso-africanos residentes no Brasil - *Isabel de Souza Lima Junqueira Barreto*	**161**
Conflitos, identidades e voto em Angola - *Marcelo Bittencourt*	**174**

Apresentação

Tendo em conta o desenvolvimento das pesquisas relativas à História da África e à presença de africanos no continente americano realizou-se, entre 24 e 27 de maio de 2010, o II Encontro de Estudos Africanos da UFF, no campus do Gragoatá, na cidade de Niterói.

O evento contou com a participação de pesquisadores, professores e alunos de pós-graduação de diversas instituições que se dedicam aos estudos relacionados à temática africana.

Assim, foram apresentados trabalhos com temas e abordagens variadas, reunindo historiadores da economia, da cultura, da política, da demografia, especialistas em literatura, diplomatas e antropólogos.

Os estudos foram norteados por reflexões que propõem um diálogo com a historiografia e ao mesmo tempo apontam para novas perspectivas mediante uso de novas fontes documentais.

Encontros como esse refletem o crescente interesse por temas africanos, vide a grande participação do público durante todas as sessões de apresentações de trabalhos. Deste modo, é com satisfação que disponibilizamos para os leitores, no livro eletrônico África Passado e Presente: II encontro de estudos africanos da UFF, alguns artigos resultantes das conferências e comunicações apresentadas naquela ocasião.

O texto que abre o e-book, “A jihad de FutaJalom”, foi escrito pelo embaixador, membro da Academia Brasileira de Letras e Doutor Honoris Causa pela UFF Alberto da Costa e Silva. Apresentado como conferência de encerramento do evento, o texto aborda os embates políticos, religiosos e militares que ocorreram no planalto de FutaJalom, localizado na África Ocidental, que se iniciaram nos Setecentos e avançaram pelo século XIX.

O segundo artigo, escrito por Cecília Silva Guimarães, mestre em História pela UNIRIO, trata do início da ocupação portuguesa no arquipélago de São Tomé e Príncipe, na primeira metade do século XVI, abordando os conflitos sociais, políticos e econômicos de uma sociedade em gestação.

O texto seguinte, da doutoranda em História pela UFF Flávia Maria de Carvalho, analisa as hierarquias de poder do antigo reino do Ndongo, localizado na região Centro-Ocidental da África, entre os séculos XV e XVII, período no qual os portugueses já se faziam presentes na região.

O quarto texto foi elaborado pela mestranda da UFRRJ, Ingrid Silva de Oliveira. Seu enfoque é sobre as Santas Casas de Misericórdia africanas no século XVII, com destaque para a de Massangano (Angola).

O texto seguinte, do Professor em História da África da UFF Alexandre Vieira Ribeiro, busca apontar críticas e possibilidades de pesquisas sobre o tráfico de escravos entre a região Congo-Angola e a Bahia a partir da utilização do banco de dados The Transatlantic Slave Trade.

O sexto artigo, do Professor da UFF Carlos Gabriel Guimarães, trilha a trajetória mercantil de João Rodrigues Pereira de Almeida e de sua empresa, destacando sua participação no comércio de escravos nas primeiras décadas do século XIX.

O trabalho subsequente foi elaborado por Alexsander Gebara, Professor de História da África da UFF. Seu texto aborda as relações desenvolvidas entre a Inglaterra e a cidade de Abeokuta (na atual Nigéria) no período final do tráfico de escravos, destacando a atuação de alguns agentes ingleses na região.

Matheus Serva Pereira, mestrando em História na UFF, é o autor do oitavo texto, cujo enfoque recai sobre os festejos realizados entre 1889 e 1898, em comemoração a Abolição da escravidão no Brasil, marcando o surgimento de uma cultura alternativa que celebrava a liberdade.

O artigo seguinte é de autoria de Rael Fiszon Eugenio dos Santos, mestrando em História na UFF. Não se trata de um texto conclusivo, mas sim preocupado em indicar e apontar possibilidades de pesquisas que o autor desenvolverá ao longo do seu mestrado, estudando as abordagens sobre o continente africano na Imprensa Negra no Brasil, entre 1920 e 1960.

Com estrutura semelhante, propondo mais possibilidades de pesquisa do que conclusões, segue-se o texto da Professora Larissa Oliveira e Gabarra, da FFP--UERJ. A pesquisadora expõe diversas possibilidades de estudos sobre as tradições religiosas na África Central a partir de análises de bens culturais preservados pelos colonizadores.

O texto seguinte foi resultado da conferência “Elites africanas, a circulação de ideias e o nacionalismo anticolonial” proferida pela Professora Leila Hernandes, que leciona História da África na USP. O enfoque é sobre a circulação de ideias centradas na construção do nacionalismo anticolonial na África.

Simone Ribeiro da Conceição, mestranda em Letras na UFF, elaborou o décimo segundo artigo, que aborda a literatura produzida em Angola, com destaque para os textos de Óscar Ribas e Uanhenga Xitu, escritores que trabalharam no século XX com temáticas de valorização da cultura angolana, possibilitando o surgimento de uma estética identificada com a angolanidade.

O penúltimo texto foi escrito pela doutoranda em História na UFF Isabel de Souza Lima Junqueira Barreto, cuja abordagem é centrada nas memórias sobre as guerras de independência de Angola e Moçambique dos luso-africanos residentes no Brasil. Por se tratar de um texto atrelado a sua pesquisa de doutorado, a autora busca trazer mais apontamentos que conclusões.

Por fim, o texto que encerra o livro eletrônico é do professor Marcelo Bittencourt, que leciona História da África na UFF. Seu texto aborda as eleições em Angola (1992 e 2008), focando principalmente os aspectos relativos aos conflitos e as identidades que estavam em jogo nas disputas eleitorais.

Esperamos que a divulgação desses inovadores textos contribua para novas reflexões sobre a História das sociedades africanas.

Alexandre Vieira Ribeiro,

Alexsander Gebara,

Marcelo Bittencourt

Rio de Janeiro, novembro de 2010.

O *Jihad* do Futa Jalom

Alberto da Costa e Silva*

As águas do Níger, do Senegal, do Gâmbia e de vários rios da Alta Guiné - nome que se dá à região que, no litoral, se estende do rio Gâmbia ao cabo Palmas[1] - nascem em Futa Jalom, um vasto planalto cuja monotonia só é interrompida por alguns outeiros arredondados e por uma série de vales, vários deles profundos. Nesses vales, viviam da agricultura os sossos,[2] os dialonquês ou jaloncas,[3] os limbas,[4] os quissis[5] e outros grupos; nas terras altas, onde eram extensas, embora pobres, as pastagens, predominavam os fulas.

Com o aumento, no século XVII, dos rebanhos, estimulado pela quase insaciável demanda europeia por couros bovinos, e a expansão da população fula, alimentada por emigrantes do Futa Toro, de Bundu e de Macina, tornaram-se frequentes os conflitos pelo uso da terra, tendo por consequência o crescimento do comércio de escravos entre a região e os embarcadouros atlânticos.[6]

As trocas entre o planalto e as populações litorâneas datavam, contudo, de antes da chegada dos portugueses, pois os *diulas* iam buscar ao sul noz de cola, sal marinho, peixe seco e panos, que pagavam com gado, manteiga de carité e utensílios de ferro produzidos no Futa Jalom, um ferro de tão boa qualidade que enfrentaria, muitas vezes com vantagem, a concorrência do artigo europeu.[7] Do que saía dos seus fornos e dos da Serra Leoa, Valentim Fernandes já havia escrito,

---

* Da Academia Brasileira de Letras.

[1] Walter Rodney, "The Guinea coast", em *The Cambridge History of Africa,* Roland Oliver e J. D. Fage (orgs.), .4, org. ou Richard Gray, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 276.

[2] Sosos, suçus, susus, *Sosoe, Soussou*.

[3] Djalonquê, *Djalonké, Jalonke.*

[4] *Linban* ou *Yiembe*.

[5] *Kissi, Kisi, Gihi, Gisi, Gizi, Assim* ou *Den.*

[6] Ver Alberto da Costa e Silva, *A manilha e o libambo: A África e a escravidão, 1500-1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002, pp. 183-4.

[7] Sobre a produção e comércio de ferro e aço na região, Walter Rodney, *A History of the Upper Guinea Coast, 1545-1800*. Nova York: Monthly Review Press, 1980 [1970], pp. 184 e 186; Candice L. Goucher, "Iron is Iron 'til it is Rust: Trade and Ecology in the Decline of West African Iron-Smelting", *The Journal of African History*, v. 22 (1981), nº 2, pp. 179-189; John Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, 2ª ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1998 [1992], pp. 45-48 (*A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*, trad. Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, pp.90-93).

no início do século XVI, que era muito bom,[8] e Jean Fonteneau (Jean Alfonce ou João Afonso), pouco depois, dobraria o elogio: o ferro era o melhor e o mais dúctil do mundo.[9] Quase trezentos anos mais tarde, um outro europeu, John Matthews, não discreparia deles.[10] Quanto ao comércio de ferro entre o interior e a costa, já há notícia, no início do Quinhentos, em Duarte Pacheco Pereira, que comenta que os sossos dele tiravam bastante proveito.[11]

Os mandingas que mercadejavam entre o Futa Jalom e as terras costeiras eram muçulmanos, e alguns deles, tidos por ulemás, dedicavam-se à propagação da fé. Entre os fulas, sobretudo entre aqueles que se fizeram sedentários, tampouco faltavam os devotos e os pregadores, muitos deles *torodbes*.

Para os *torodbes* (Torobe, Torodo ou Toorodo) ou "reformadores", o governo do mundo estava em mãos erradas e havia de impor as leis de Deus, ou xariá. Os *torodbes* não tinham a mesma origem étnica nem pertenciam a um só grupo social. Provinham de diferentes nações e classes. Mas falavam entre si fulfulde, o idioma dos fulas, e seguiam os costumes desses pastores, embora fossem sedentários e vivessem no meio dos camponeses, a lavrar a terra com seus discípulos e escravos ou a viver de esmolas, como pobres de Deus.[12]

Dois desses *torodbes* - Seri e seu filho Muhammad Said, vindos de Macina -, embora nômades, estabeleceram um centro de encontro em Fugumbá. Não t*ardo*u para que vários ulemás fulas ali se instalassem permanentemente. Entre os meninos que estudavam em suas escolas corânicas, havia dois pertencentes à família do *ardo* (ou chefe fula) Kikala, que atendiam pelos nomes de Ibrahim Musa (ou Alfa Ibrahima Sambegu) e Ibrahim Sori (ou Ibrahima Yoro Patê).[13] Ambos tornaram-se muçulmanos pios, e o primeiro ganhou fama como ulemá.

---

[8] *Códice Valentim Fernandes*, José Pereira da Costa (org.), Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1997, p. 110.

[9] P. E. H. Hair, "Some Minor Sources for Guinea, 1519-1559: Enciso and Alfonce/Fontenau", *History in Africa*, v. 3 (1976, p. 29).

[10] John Matthews, *Viaje a Sierra Leona en la Costa de África*. Madrid: Espasa-Calpe, 2004, p. 60 (trad. de Domingo Barnés, de *A Voyage to the River Sierra-Leone, on the Coast of Africa*, Londres, 1788, p. 52.).

[11] *Esmeraldo de Situ Orbis*, Damião Peres (org.). Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1988, p. 118.

[12] John Ralph Willis, "The Torodbe Clerisy: a Social View", in *The Journal of African History,* v. XIX (978), nº 2, pp. 195-199; Nehemia Levtzion, "Islam in the Bilad al-Sudan to 1800", em Nehemia Levtzion e Randall L. Pouwels (orgs.) , *The History of Islam in Africa*. Athens: Ohio University Press / Oxford: James Currey / Cidade do Cabo: David Philip, 2000, p. 78.

[13] J. Spencer Trimingham, *A History of Islam in West Africa*. Londres: University of Glasgow / Oxford University Press, 1970 [1962], p. 166.

Os couros bovinos haviam enriquecido os fulas e alterado as relações de força entre eles e os demais povos que viviam no planalto. Mas os fulas sentiam-se subalternizados, sobretudo quando tinham de tratar com os que se consideravam os donos da terra e que haviam dado permissão, contra pagamento de tributo, para que nela pusessem a pastar seus rebanhos. Os fulas muçulmanos sofriam, ademais, por se verem sujeitos a incréus. Se os senhores do gado detinham os recursos econômicos para promover as mudanças, os fulas urbanos, comerciantes e ulemás, principalmente os *torodbes*, contavam com o islamismo para justificar a instalação de uma nova ordem pelas armas. Para dar substrato ideológico a uma revolução.[14]

Por volta de 1726, um grupo de nove marabus, vindos de diferentes áreas do planalto, talvez a remoer os exemplos de Nasir al-Din e de Malik Si,[15] mas certamente indignados com a mornidão e os desvios do islame no Futa Jalom e com a submissão dos crentes aos infiéis, convocou a guerra santa. Segundo tradição preservada em algumas das crônicas escritas pelos fulas, que datam do século XIX mas podem ser cópias de páginas mais antigas,[16] a espoleta do *jihad* teria sido a proibição de culto público imposta aos islamitas pelos chefes dialonquês, o que obrigaria os muçulmanos a rezar escondidos ou à noite.[17] Mas é possível que para sua deflagração tenha contado também a insistência dos pagãos em escravizar muçulmanos e vendê-los no litoral.[18]

Os *torodbes* elegeram como líder aquele Ibrahim Musa, que fora excelente aluno em Fugumbá. Não tardaria ele em tornar-se conhecido como *Karamoko* Alfa (ou Alifa) - *karamoko* significava velho sábio ou ulemá[19] - e Alifa Ba.

A sua pregação do *jihad* não se restringiu aos fulas. Incitou à guerra santa todos os muçulmanos e recebeu boa resposta das lideranças religiosas mandingas,

---

[14] Walter Rodney, "Jihad and Social Revolution in Futa Djalon in the Eighteenth Century", in *Journal of the Historical Society of Nigeria*, v. 4 (1968), nº 2, pp. 274-6.

[15] Sobre as relações entre esses jihads, ver Philip D. Curtin. "Jihad in West Africa: early phases and inter-relations in Mauritânia and Senegal", in *The Journal of African History*, v. XII (1971), nº 1, pp.11-24.

[16] Como aventa Avelino Teixeira da Mota em sua introdução a José Mendes Moreira, *Fulas do Gabu*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1948, p. 43.

[17] Conforme consta do *tarikh* fula transcrito por José Mendes Moreira, no livro citado, p. 250, e daquele a que teve acesso Terry Alford, *Prince among Slaves*. Nova York: Oxford University Press, 1977, p. 4.

[18] Mervyn Hiskett, *The Development of Islam in West Africa*. Londres/ Nova York: Longman, 1984, p. 139.

[19] Ivor Wilks, "The Juulaand the Expansion of Islam into the Forest", in Nehemia Levtzion e Randall L. Pouwels, *The History of Islam in Africa*. Athens/ Oxford/ Cidade do Cabo: Ohio University Press/ James Currey/ David Philip, 2000, p. 102.

que acorreram ao seu chamado em números não muito inferiores aos dos fulas. Foi isso, por sinal, o que gu*ardo*u a tradição, ao registrar que, dos primeiros marabus que atenderam com seus seguidores ao chamado de *Karamoko* Alfa, 12 eram fulas e dez, mandingas.[20]

Se os fulas sedentários eram em geral moslins, a maioria dos nômades pastores continuava pagã, e os que entre eles compunham a aristocracia olhavam para os ulemás com desconfiança, quando não hostilidade.[21] Como o *jihad* se endereçava, porém, principalmente contra dialonquês, sossos, limbas e quissis, muitos desses chefes pagãos o tiveram como uma luta de afirmação nacional fula e a ele se juntaram. Outros, ao contrário, deram-lhe combate e foram de seus mais duros adversários. Todos os fulas pastores se consideravam, no entanto, com seus corpos esbeltos de cor acobreada, cabelos lisos e narizes finos e longos, diferentes dos povos entre os quais viviam, portanto os olhavam de cima.

Também entre os dialonquês houve uma importante dissensão, pois, desde o início, *Karamoko* Alfa contou com a aliança do reino jalonca de Solima (Sulima ou Sulimana).

No começo, os *jihad*istas tiveram êxito. Apesar da dura resistência que encontravam por toda parte, conseguiram reduzir muitos dos opoentes ou os expulsaram do centro do planalto. Demoraria, contudo, mais de vinte anos para que, após terem derrocado as tropas adversárias na batalha de Talansan, se considerassem otimisticamente vitoriosos e, numa assembleia dos crentes, em 1748, conferissem o título de *almami* a *Karamoko* Alfa. Este faleceria três anos depois, tomado pela loucura.

A data de 1751 para a morte de *Karamoko* Alfa e todas as outras que se referem ao *jihad* estão longe de ser precisas, pois discrepantes são entre si os vários tarikhs (ou crônicas históricas) e as leituras deles feitas. O que nos contam é que a assembleia dos ulemás elegeu então como chefe supremo quem comandava nas batalhas o exército dos crentes, aquele primo de *Karamoko* Alfa e seu companheiro de escola corânica, Ibrahim Sori. E acrescentam que este não deu sossego às suas armas, pois, se *Karamoko* Alfa era um homem do sermão e do livro, Ibrahim Sori não largava a lança e a espada. Sori, além de fazer frente a bolsões de resistên-

[20] Jean Boulègue e Jean Suret-Canale, "The western Atlantic coast", in J. F. Ade Ajayi e Michael Crowder, *History of West Africa*, v. I, 3ª ed., Harlow, Essex: Longman, 1985, p. 523; Boubakar Barry, " Senegambia From the Sixteenth to the Eighteenth Century: Evolution of the Wolof, Sereer and 'Tukuloor', in Unesco, *General History of Africa*, v. V, B. A. Ogot (org.). Oxford/ Paris/ Berkeley: Heinemann/ University of California Press/ Unesco, 1992, p. 289.

[21] J. Spencer Trimingham, op. cit., p. 160.

cia no próprio Futa Jalom, levou a guerra santa até o rio Sancarani, ao alto Gâmbia e ao Gabu.

Esse expansionismo militar não tardaria em encontrar seu castigo. Quando os *jihad*istas invadiram, na margem direita do Sancarani, as terras do rei de Wasulu, Konde Burama (ou Birama), foram por ele claramente derrotados. E os de Wasulu, ou uasulunquês,[22]que há quem tenha por mandingas[23] e quem os considere uma mistura de fulas com bambaras,[24] resolveram ampliar a vitória. Com o apoio do reino de Solima, invadiram o Futa Jalom e incendiaram, em 1767, um dos centros de poder do estado fula, Timbô. Foram, porém, detidos diante da cidade, tida por santa, de Fugumbá, onde tinha assento a assembleia dos anciões fulas.

De aliados, os solimas haviam se transformado em inimigos. É possível que se tenham dado conta de que, se o *jihad* dera origem a um Estado teocrático islâmico, esse estado era controlado pelos fulas e estava a seu serviço, cabendo aos demais posições subalternas. Do lado fula, é de supor-se que os pastores que viviam em Solima tivessem começado a recusar-se a pagar tributo aos donos da terra, que não mais reconheciam como tais. Como quer que tenha sido, num dos encontros entre *jihad*istas e seus adversários, as tropas solimas não se apresentaram para a luta. Em represália, os fulas aprisionaram e decapitaram todos os chefes solimas que estavam a seu alcance. Os solimas retaliaram, matando os chefes fulas que viviam em suas terras, e passaram a somar suas forças às dos uasulunquês nas incursões armadas que estes promoviam anualmente no Futa Jalom.

Segundo algumas crônicas locais - outras apresentam cronologia e relatos diferentes -, quando da tomada e do incêndio de Timbô, Ibrahim Sori perdera o comando dos fulas. Cansados de sua arrogância, de seu temperamento autoritário e de vê-lo tomar decisões sem submetê-las previamente ao exame da assembleia de anciões, esta o destituiu do mando e chamou para substituí-lo um filho de *Karamoko* Alfa, Abd Allah Ba Demba (ou Saalihu), que foi proclamado *almami*. Sori se retirou, com a família e os rebanhos, para o monte Helaya.[25]

Ba Demba revelou-se um chefe militar medíocre ou, pior ainda, incompetente. Os reveses se sucederam, ano após ano, e a própria existência do Estado teocrático de Futa Jalom, surgido do *jihad*, parecia em risco. Alguém se lembrou de

[22] *Wasulonke, Ousoulunkés.*

[23] J. Spencer Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, p. 167, nota 1.

[24] Nehemia Levtzion, "North-West Africa: From the Maghrib to the Fringes of the Forest", in J. D. Fage e Roland Oliver (orgs.), *The Cambridge History of Africa*, v. 4, Richard Gray (org.). Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 209.

[25] Terry Alford, *Prince among Slaves*, p. 8.

Ibrahim Sori e a assembleia mandou buscá-lo em seu refúgio. Do alto do prestígio reconquistado, ele inverteu a sorte das armas, até conseguir, em 1776, às margens do rio Sira-Kure, nas proximidades de Fugumbá, uma grande vitória contra os uasulunquês e os solimas. Estes últimos já se haviam retirado para o nordeste de Serra Leoa, onde refundaram o reino em torno da cidade de Falaba.[26]

Aclamado *almami*, o chefe fula passou a ser conhecido como Sori Maudo - ou Sori, o Grande. E estava pronto para o poder absoluto.

Há quem creia[27] que Ba Demba não perdeu a condição de imame e que o Futa Jalom teria tido, durante algum tempo, dois *almamis* - um deles puramente nominal ou honorífico, e outro a concentrar cada vez mais o poder em suas mãos.

Ba Demba não teria sido motivo de incômodo para Sori. Mas a este, em sua capital, Timbô, molestava o ter de dividir algumas decisões com a assembleia de anciões, que, de Fugumbá, o vigiava. Livrou-se dela, mandando matar os seus 13 membros. Formou, então, um novo conselho, com partidários fiéis, e até a sua morte, ocorrida por volta dos anos de 1781,[28] 1784[29] e 1791,[30] governou como quis um reino em expansão e conduziu sem descanso uma espécie de guerra santa permanente.

Já se escreveu que o seu *jihad* não passava de uma roupagem ideológica para as razias por escravos.[31] Se a religião protegia os muçulmanos, que não podiam ser escravizados, ela justificava a redução ao cativeiro dos cafres ou infiéis, que teriam, assim, o benefício de acesso à verdadeira fé. Nem *Karamoko* Alfa nem, sobretudo, Ibrahim Sori hesitaram, no entanto, em mandá-los para as praias atlânticas, ainda que soubessem que seriam vendidos aos cristãos. Era com a exportação de cativos que os aristocratas fulas obtinham o papel em que escreviam suas obras pias, e os tecidos, os objetos de cobre, as contas e os demais bens de prestígio a que se iam acostumando, assim como as armas de fogo, antes pouco vistas no planalto, mas que se generalizaram, sobretudo a partir da metade do século XVIII.[32]

---

[26] J. Spencer Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, p. 167, nota 3; Peter B. Clarke, West Africa and Islam, Londres: Edward Arnold, 1982, p. 85.

[27] J. Spencer Trimingham, op. cit., p. 168-9.

[28] Nehemia Levtzion, "North-West Africa", p. 210.

[29] J. Spencer Trimingham, op. cit, p. 168; Walter Rodney, *A History of the Upper Guinea Coast*, p. 238.

[30] Jean Boulègue e Jean Suret-Canale, "The Western Atlantic Coast", p. 525; Boubakar Barry, "Senegambia From the Sixteenth to the Eighteenth Century", p. 292.

[31] Walter Rodney, *A History of the Upper Guinea Coast*, pp. 236-9.

[32] Walter Rodney, op. cit., p. 176.

Desde o início do Setecentos, a espingarda de mecha, pouco ou nada eficaz sob chuva, vento ou umidade, vinha sendo substituída em toda a África Ocidental pela de fecharia de pederneira, que se ia tornando indispensável nos ataques às aldeias, à noite ou de madrugada, para a captura de escravos. Não é difícil imaginar-se a sensação de pavor com que um vilarejo acordava sob um forte tiroteio - quando o medo enfraquecia ou anulava a resistência. Além disso, já se lembrou que a espingarda de pederneira podia ser carregada com grãos de chumbo, que feriam quem tentava escapar, sem matá-lo ou inutilizá-lo para o mercado.[33]

Desde o início da guerra santa, aumentou significativamente o fornecimento de escravos aos ingleses e franceses que operavam nas costas de Serra Leoa[34] e aos portugueses de Cacheu e Bissau. Por grandes que fossem os seus números, não passavam, entretanto, de parte dos que eram aprisionados nas batalhas e nas gázuas. O grosso ficava no Futa Jalom, a fazer os serviços domésticos nas casas dos fulas, ou instalados em aldeias agrícolas, a cultivar a terra para o sustento de uma aristocracia dedicada ao estudo, à oração e à guerra, e que tinha por indigno qualquer trabalho manual.

O vilarejo do fula (ou *fulasso*) ficava numa terra alta; a póvoa (ou *runde*) do escravo, na várzea, ao lado das roças nas quais, sob o comando de feitores, penava. De que o regime era opressivo temos sinais claros: as revoltas generalizadas de escravos em 1755 e 1785, só reprimidas a muito custo e com o uso do grosso do exército, e as que se repetiram nos últimos anos do século XVIII.[35]

O escolhido para suceder Ibrahim Sori foi um de seus filhos, Said. A escolha desagradou ao que se poderia chamar de partido clerical, que começou, já no dia seguinte, a conspirar contra o eleito. Este não ficaria no poder mais de seis anos, pois seria assassinado e substituído por um descendente de *Karamoko* Alfa, Abdulai Bademba. Estava aberta entre duas facções, a clerical e a militarista, uma longa disputa pelo poder que, na realidade, era uma contenda entre duas famílias, a Alfaya (de *Karamoko* Alfa) e a Soriya (de Sori Maudo), ou melhor, entre dois ramos da mesma linhagem, já que os dois Ibrahins eram primos. Pouco depois, ou só mais tarde, já na quarta década do século XIX,[36] os grandes chefes fulas procurariam, com êxito apenas parcial, disciplinar a rivalidade: estabeleceram um sistema de

[33] Acompanho neste parágrafo W. A. Richards, "The Import of Firearms into West Africa in the Eighteenth Century", *The Journal of African History*, v. 21 (1980), p. 45.

[34] Ver tabela em Philip D. Curtin, *The Atlantic Slave Trade: A Census*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1969, p. 221.

[35] Jean Boulègue e Jean Suret-Canale, op. cit., p. 524; Nehemia Levtzion, "North-West Africa", p. 294; Boubakar Barry, op. cit., p. 294.

[36] J. Spencer Trimingham, op. cit., p. 169; Jean Boulègue e Jean Suret-Canale, op. cit., p. 526.

alternância a cada dois anos entre as duas famílias na posição de *almami* e na distribuição do poder.

As lutas podiam ser ferozes, mas se travavam dentro de uma aristocracia que se mostrava unida em sua relação hegemônica com os demais segmentos da sociedade. A guerra santa tivera por objetivo um estado teocrático islâmico, regido pela xariá e no qual todos os crentes seriam iguais e solidários. O que gerara fora uma teocracia oligárquica, na qual a riqueza e o poder se concentraram nos descendentes dos chefes do *jihad*, um Estado fula altamente hierarquizado, com classes bem definidas: a nobreza, senhora de tudo; os homens livres, descendentes dos soldados que haviam participado do início da guerra santa; os pastores fulas que não tinham participado do *jihad*, embora convertidos posteriormente - não havia lugar na sociedade para os não muçulmanos -, e que pagavam taxas escorchantes pelo seu gado; a gente de casta (ferreiros, oleiros, *griots* ou *dielis*); forasteiros, como os *diulas* e os *diacanquês*; e, finalmente, a escravaria.

Nas últimas décadas do século XVIII e na primeira metade do seguinte, a guerra para a preia de cativos e a organização das caravanas que os levariam até os embarcadouros do Atlântico foram as principais preocupações de uma nobreza que tivera por origem homens de estudo e de oração. Embora predatória e escravocrata, não descuidou ela de suas obrigações para com a fé. Não deixou aldeia sem mesquita ou, quando menos, um pedaço demarcado de terra para a prece coletiva. E disseminou pelo Futa Jalom escolas corânicas, que atraíam alunos das mais diferentes origens, alguns dos quais retornaram às suas terras, convencidos da necessidade de nelas também promover a guerra santa.

Os *almamis* do Futa Jalom não conheceram a paz. Estiveram sempre a procurar, pelas armas, expandir seu domínio e suserania para o sul e para o oeste. Para o oeste, na descida das terras altas, tiveram de haver-se, porém, com um outro império predador, o do Gabu.[37]

Submetido o planalto, a conquista de Gabu tornou-se uma das prioridades dos *almamis* fulas.[38] E com razão, porque o *caabu-mansa-ba* (o soberano mandinga do Gabu) - cuja zona de influência compreendia, na costa, da foz do Gâmbia à do Nunez, e, no interior, os territórios que ficavam, desde suas nascentes, entre o rios Gâmbia e Corubal - controlava o mercadejo de escravos e de outros bens naqueles

[37] Sobre Gabu, Kaabu, Caabu, Cabo, Cabul, Garbul, Guabu, Gabou, Kabu ou Khabu, ver Alberto da Costa e Silva, *A manilha e o libambo*, pp. 174, 287-8, 795, 797-8.

[38] Carlos Lopes, *Kaabunké: espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais*, trad. de Maria Augusta Júdice e Lurdes Júdice. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999, p. 193.

cursos d'água, no Casamansa, no Cacheu e no Geba, um comércio de que dependiam os entrepostos europeus em Fort James, Albreda, Cacheu, Bissau e outros pontos do litoral.[39]

A empresa da conquista foi difícil e se alongou por quase cem anos - desde as últimas décadas do século XVIII até por volta de 1866. Comandava o Gabu uma feroz aristocracia a cavalo - os *niantios* e os *coringos* -, animada por um código de comportamento heroico e à qual repugnava qualquer atividade que não fosse a guerra, a gázua e o saque. *Niantios* e *coringos* eram grandes preadores de gente, que não só vendiam ao Atlântico como também punham a seu serviço, nos trabalhos mais duros da casa e, em grandes números, em vilarejos agrícolas para produzir alimentos. Os nobres abrigavam-se em verdadeiras fortalezas, as *tatas*, aldeias cercadas por grossos amuralhados de barro e troncos de árvores, e por uma fossa externa, larga e funda, que grandes estrepes e espinheiros podiam tornar ainda mais difícil de transpor. Essas *tatas* mandingas, semelhantes às que também erguiam os fulas, mostraram-se sérios entraves ao avanço dos exércitos de Futa Jalom.

Estes últimos tinham aliados dentro do Gabu. Fazia algum tempo, pastores fulas se haviam infiltrado nos territórios gabunqueses, onde foram, no início, bem recebidos, pois forneciam leite, carne e couros, como pagamento de tributo. À medida que o número de fulas aumentou, a taxação foi se tornando mais pesada e arbitrária, e as violências que sofriam, numa sociedade que não os aceitava como parte dela, não podia deixar de fazer com que vissem os exércitos dos *almamis* como libertadores.

Esses pastores fulas eram pagãos, mas, ao longo do século XVIII, foram se islamizando, o que complicou a situação deles, porque os *niantios* e os *coringas* desprezavam, quando não hostilizavam o Islame, e tinham no pior conceito os marabus ou ulemás.[40] Muitos desses marabus eram mandingas ou aparentados, como os *diulas* e os *diacanquês*,[41] e fizeram seguidores entre a plebe livre - os *orons* - do Gabu.

Desprezando as exceções, não parece que os mandingas muçulmanos tenham aderido ao que os *almamis* apregoavam ser um *jihad* contra um império pa-

[39] C. Wondji, "The States and Cultures of the Upper Guinean Coast", in Unesco, *General History of Africa*, v. 5, B. A. Ogot (org.). Paris/ Oxford/ Berkeley: Unesco/ Heinemann/ California University Press, 1992, p. 392.

[40] B. K. Sidibe, *A Brief History of Kaabu and Fuladu*, 1300-1930: *A Narrative Based on Some Oral Traditions of the Senegambia*. Bajul: The Gambia Cultural Archives, 1974, pp. 15-16.

[41] Jacancas, jagancazes, *jakhanké* ou *jaxankes*.

gão que oprimia os muçulmanos. Para isso pode ter contribuído o fato de predominar entre os moslins mandingas do Gabu a confraria sufista da Cadirija, enquanto os senhores do Futa Jalom pertenciam a uma ordem rival, a Tijanija.[42]

O estado de guerra constante entre os dois impérios não impediu a expansão para o sul do poder dos *almamis*. Fora ela precedida pelo deslocamento do planalto na direção do oceano de alguns dos povos acossados pelos fulas e que, por sua vez, expulsaram os que encontraram no caminho ou sobre eles se impuseram como grupo dominante. Assim, por exemplo, os sossos desalojaram os bagas das terras que ocupavam na região que vai do rio Pongo aos Scarcies. Esses últimos ficaram reduzidos a aldeias isoladas em áreas sossas, quando não se refugiaram nas ilhas de Los. Já entre os timenés[43] de Port Loko, a história foi distinta: os sossos, que se haviam infiltrado na região, se transformaram, no fim do século XVIII, na aristocracia mandante.[44] Na região entre os rios Bereira e Melikori, seriam os mandingas que se imporiam como senhores aos bagas e bulons e fariam do reino de Moriá (ou Moriah) um Estado islâmico. Na fronteira noroeste, em Sumbuya, o enredo se desenrolaria de outro modo: sossos e diolas tornaram-se os protetores militares do rei bulom, enquanto guardavam para si o papel de intermediários no comércio entre o litoral e o interior. Eles se reservaram não só as transações com os europeus, como também os igualmente - se não ainda mais - lucrativos negócios do sal marinho, da noz de cola e dos panos de algodão.[45]

Os fulas de Futa Jalom aspiravam a comerciar diretamente com o litoral ou, quando menos, a diminuir o número dos intermediários. Para isso, usaram as armas ou as ameaças de fazê-lo. Não tardaram em impor chefes de sua escolha e confiança aos sossos do rio Pongo e aos nalus[46] e landumas[47] do rio Nunez. E foram avassalando os demais povos, com tamanho êxito que, antes de terminar o Setecentos, a área ao sul do canal do Geba (também conhecido como rio Grande), incluindo a atual Serra Leoa, estava sob a suserania do *almami*.[48] Esse controle, exercido quase sempre por meio de chefes vassalos, via-se, contudo, sujeito a frequente contestação. Na época das chuvas, os fulas voltavam ao altiplano, e os povos tributários levantavam a cabeça e questionavam a hegemonia do *almami*, que,

[42] Carlos Lopes, *Kaabunké*, p. 199

[43] Teminis, *temne, atemne, timne, temene* ou *timmannee*.

[44] Walter Rodney, *A History of the Upper Guinea Coast*, p. 229.

[45] Bruce Mouser, "Rebellion, Marronage and Jihad: Strategies of Resistance to Slavery on the Sierra Leone Coast, c. 1783-1796", in *The Journal of African History*, v. 48 (2007), n. 1, p. 33.

[46] *Nalou, nanu* ou *nanun*.

[47] Landumãs ou landimas.

[48] John Matthews, *Viaje a Sierra Leona*, p. 78; Carlos Lopes, *Kaabunké*, p. 203; George E. Brooks, *Euroafricans in Western Africa*, p. 288.

passadas as chuvas, voltava a afirmar-se.[49]

Ao norte do Geba, o Gabu perdia paulatinamente o mando e a influência sobre os povos próximos ao litoral. Para isso muito concorriam as interferências dos europeus, que forneciam armas a esses grupos e lhes fortaleciam a condição de intermediários comerciais. Os mandingas, quando podiam, castigavam as intromissões europeias. Exemplo disso foi quando submeteram a um rigoroso sítio, em 1722, o forte francês de Saint-Joseph.

Enquanto o poder do caaba-mansa-ba era acossado a leste pelos *almamis* fulas e, a oeste, sofria a contestação dos povos litorâneos, entre esses últimos, contraditoriamente, se difundiam os idiomas, costumes e valores mandingas. A região entre o cabo Verde e o cabo Mount, conhecida pelos portugueses como Rios da Guiné (ou Rios da Guiné de Cabo Verde) e pelos franceses como Rivières du Sud, era um mosaico de etnias, com as mais diversas organizações políticas e sociais[50] - sereres, felupes,[51] baiotes,[52] banhuns,[53] casangas,[54] balantas,[55] brames,[56] pepéis,[57] manjacos,[58] beafadas,[59] bijagós,[60] nalus, landumas, sossos, bagas, bulons, conianguis,[61] sapes[62] (abrangendo xerbros,[63] timenés, limbas[64] e quissis[65]), krims,[66] corancos,[67] vais[68] e fulas. No fluir do século XVIII - e também no seguinte -, esses povos foram se assemelhando culturalmente, se amandingando.[69]

---

[49] George E. Brooks, op. cit., p. 294.
[50] Alberto da Costa e Silva, *A manilha e o libambo*, pp. 204-5.
[51] Falupes, *Felup, Floup, Flup, Huluf, Karon* ou *Uluf.*
[52] Ou *Bayot*.
[53] Baguns, *Bainuk, Banhiin, Bañun, Banuun, Banyong, Banyun* ou *Banyung.*
[54] *Kasanga, Kasange* ou *Ihage.*
[55] *Balante, Belante, Bulanda, Balanga, Brassa* ou *Bolenta.*
[56] Buramos, *Bran, Bola* ou *Burama.*
[57] Papéis ou *Papei*.
[58] *Manjak, Mandyak, Manjaku* ou *Manyagu.*
[59] Biafadas, *Biafare, Beafare* ou *Bidyola.*
[60] Bissagós, *Bidyago, Bidyougo, Bijgu, Bijogo, Bijuca* ou *Bisago.*
[61] *Koniangi, Konyangui* ou *Koñyangy.*
[62] Sapés ou sapis.
[63] *Sherbro*, boulões ou Bulom.
[64] *Limban* ou *Yiembe*.
[65] *Kissi, Kisi, Gihi, Gisi, Assim* ou *Den.*
[66] *Kim, Kimi* ou *Akima.*
[67] *Koranko, Kuranke* ou *Kuranko.*
[68] *Vay, Vehie, Vei, Vu, Gallina* ou galinhas.
[69] Walter Rodney, *A History*, p. 224; Carlos Lopes, *Kaabunké*, pp. 190-1.

A amandingação foi acompanhada por uma crescente presença islamita nos Rios da Guiné. Não escapava aos viajantes europeus que até mesmo nas cortes dos reis pagãos era comum que estes mantivessem um ulemá como conselheiro. E por toda parte instalavam-se comerciantes muçulmanos, tanto mandingas quanto fulas, muçulmanos devotos, que oravam cinco vezes por dia na direção de Meca, cumpriam os outros deveres da fé e confeccionavam amuletos com versos do Alcorão, os grigris, de grande demanda entre os pagãos, que com eles fechavam o corpo contra toda sorte de perigos. Da admiração que estes últimos tinham pelo que consideravam o fetiche poderoso dos moslins à conversão ao Islame o passo foi, muitas vezes, curto.

Entre os grupos que nos meados do século já se haviam islamizado, o *jihad* no Futa Jalom não passou despercebido. Mas, nos pouquíssimos casos em que a guerra santa fula foi imitada nos Rios da Guiné, sua liderança coube a gente vinda do interior. Como Amara, que possivelmente era mandinga mas fora educado no Futa Jalom, onde adquirira reputação de homem sábio. Impôs-se ele como chefe entre os sossos do rio Scarcies e dessa posição iniciou, na sexta década do século, o seu *jihad* da espada. Quase todos os demais chefes sossos, que eram pagãos, reagiram e formaram contra ele uma forte aliança, que terminou vitoriosa.[70]

Também para a Serra Leoa e também de longe veio Fatta ou Laye-Salou, que, afirmando-se descendente direto de Ali ibne Abu Talib e, portanto, primo de Maomé, se autoproclamou, em 1790, Mahdi e, à frente de mandingas e sossos, desatou a guerra santa. Teve êxito no início, mas seu avanço foi cortado por uma coligação de chefes pagãos. Segundo uma versão, ele teria sido morto pelo régulo de Benna a golpes de martelo. Outra nos diz, porém, que foram os seus próprios comandantes militares que, cansados de seu temperamento tirânico, o mataram a pauladas em 1793. Não lhe desmancharam, porém, a fama de ter poderes sobrenaturais. Com seus dentes, ossos e cabelos seus seguidores fizeram amuletos, tidos na mais alta estima. Tanta que um dente de Laye-Salou valia dois escravos.[71]

Com a expansão da influência e do prestígio do *almami*, as caravanas do Futa Jalom passaram a alongar seus itinerários até bem próximos da costa. Só muito raramente, porém, se arriscavam a chegar até o litoral e a comerciar diretamente com os europeus. Os reis e régulos locais procuravam manter o controle das trocas que ali se davam e dificultavam como podiam o acesso a seus territórios por parte

[70] Walter Rodney, op. cit., p. 234

[71] Thomas Winterbottom, *An Account of Native Africans in the Neighbourhood of Sierra Leone*. Londres, 1803, v. I, p. 250; Waler Rodney, op. cit., p. 234; George E. Brooks, *Eurafricans in Western Africa*, p. 295; Bruce Mouser, "Rebellion, Marronage and Jihad", p. 38-40.

de europeus ou caravanas vindas do interior. Elas, em geral, comerciavam o que traziam em empórios como Farim, no rio Cacheu, Geba, no rio do mesmo nome, em Kandy e Port Loko, na região dos rios Scarcies, pois os seus condutores temiam ser escravizados pela gente da costa.[72]

Esse perigo havia, aliás, em todo o percurso, desde o mais remoto dos sertões. Os que comerciavam escravos sabiam que, de um momento para outro, se a sorte lhes fosse adversa, podiam transformar-se de mercadores em mercadorias. Estavam sujeitos a ataques surpresa de grupos armados, que não só lhes roubavam os cativos que traziam como também lhes punham o libambo ao pescoço.

[72] Walter Rodney, op. cit., p. 226.

Conflitos Sociais, Econômicos e Políticos da Sociedade Santomense na Primeira Metade do Século XVI

Cecilia Silva Guimarães*

> A administração de São Tomé não constitui uma máquina, um corpo com uma cabeça (o capitão), mas surge-nos como uma rede esgaçada, uma amálgama de vários corpos, uns maiores que os outros.[1]

Em 1485, D. João II introduziu, enquanto estrutura político-administrativa ou instituto jurídico, o sistema de capitanias, nomeando como capitão-donatário João de Paiva, que partiu de Portugal com aqueles que seriam os primeiros povoadores da ilha de São Tomé. Em setembro do mesmo ano, uma carta régia determinou os deveres e, entre outros privilégios, que os moradores poderiam resgatar escravos nos cinco rios além da fortaleza de São Jorge da Mina, assim como ressaltou a necessidade do desenvolvimento do cultivo da cana-de-açúcar na região.[2] Em 1490, a carta de doação da ilha para João Pereira também determinava que, assim como nos outros arquipélagos atlânticos, as terras deveriam ser concedidas por meio de sesmarias.[3] Luís Felipe Thomaz afirma que as formas tipicamente senhoriais da colonização portuguesa se situam em regiões baseadas na economia agrícola, como as ilhas atlânticas e o Brasil. Segundo o autor, o senhorialismo caracteriza a capitania-donatária. "Lá está a mistura dos poderes públicos com a posse da terra, a jurisdição atribuída a um senhor, os direitos do tipo banal, como o exclusivo das moendas e dos fornos." Contudo, as capitanias-donatárias sofreram mudanças ao longo do tempo, adaptando-se a novas circunstâncias e a diversas conjunturas, sendo necessário relacioná-las com as demais estruturas de poder, como os concelhos. [4]

---

* Mestre em História das Instituições – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

[1] RAMOS, Rui. "Rebelião e sociedade colonial: alvoroços e levantamentos em São Tomé (1545-1555)", *Revista Internacional de Estudos Africanos* n° 4-5, 1986, p. 42.

[2] Carta régia de privilégio aos povoadores de São Tomé, Sintra, 24 de setembro de 1485. BRÁSIO, António. *Monumenta missionária africana* 1471-1531. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954.

[3] SANTOS, Catarina Madeira. "A formação das estruturas fundiárias e a territorialização das tensões sociais: São Tomé, primeira metade do século XVI", Revista *Studia*, nº 54/55, 1996. p. 60.

[4] BETHENCOURT, Franscisco e CHAUDHURI, Kirti. *História da expansão portuguesa*. Volume I, Navarra: Círculo de Leitores, 1998, pp. 351-352.

> Pois a interação existente, com constantes interferências dos capitães na definição das pautas dos eleitores, na legitimação dos atos eleitorais e na gestão corrente de muitas câmaras, é contrastada com numerosos atos de liberdade e vida própria dos principais concelhos, que obtinham o apoio do rei e dos corregedores ou ouvidores nomeados pela Coroa, exprimindo os interesses dos grupos sociais emergentes ligados à indústria açucareira ou à comercialização das plantas tintureiras.[5]

O concelho detinha o "enquadramento da população" tanto juridicamente, com a eleição de dois juízes por ano, quanto no âmbito administrativo-econômico, visto que tinha a competência de tabelar preços, impor taxas e outras tantas regulamentações da vida urbana. Essa instituição pode ser encontrada já no início da ocupação de São Tomé.[6]

Em 1493, junto com Álvaro de Caminha, o novo capitão-donatário, foram enviados cristãos-novos, degredados e escravos negros, marcando o período considerado como o início da efetiva colonização. Os meninos judeus, após serem batizados, foram entregues aos padres franciscanos Fr. João Álvares e Fr. Afonso de Abreu, que criaram a primeira Escola de Artes e Ofícios de São Tomé.[7]

> Os filhos e filhas dos judeus que de seus reinos não saíram nos termos estabelecidos, os mandou tomar por cativos; e os ditos filhos, que assim eram cativos, os mandou tornar cristãos, e com Álvaro de Caminha (...) desembarcaram em uma Praia do Oeste da Ilha, a que se chama Praia dos Moços, e foram os primeiros povoadores, com a ajuda dos negros e negras batizados do dito Reino do Congo, que El-Rei para este fim mandou resgatar, como também para servir as pessoas que naquele tempo vieram de Portugal a viver nesta Ilha, com cartas de grandes privilégios.[8]

---

[5] Ibid, p.352.

[6] RAMOS, op. cit., pp. 22-23. Ver Testamento de Álvaro de Caminha. São Tomé, 24 de abril de 1499. Referências da Câmara, dos homens bons e dos juízes do concelho. BRÁSIO, António . *Monumenta missionária africana* 1471-1531. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954.

[7] AMBRÓSIO, António. *Subsídios para a história de São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Livros Horizontes, 1984. p.8

[8] PINTO, Manuel do Rosário. *Relação do descobrimento da ilha de São Tomé*. Fixação do texto, introdução e notas de Arlindo Manuel Caldeira. Lisboa: Centro de História Além-Mar. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa, 2006, p. 55. Muitas dessas crianças não resistiram às condições inóspitas de São Tomé, porém ainda é possível encontrar registros de alguns desses "moços" em documentação de 1499: "Item Senhor pello dito testamento de Álvaro de Caminha vera vossa allteza como el rey vosso primo que deus aja tinha dado estes

De acordo com Francisco Ten reiro, este foi um momento no qual os poderes do donatário foram alargados. "Álvaro de Caminha (...) não só era senhor absoluto dos moinhos e fornos de pão, podia lançar tributos sobre as serras de água e exercer o monopólio do comércio do sal, como lhe cumpria toda a jurisdição cível e crime."[9] Entre 1493 e 1499, ao longo da permanência de Caminha, a povoação estabelecida na ilha foi transferida da área noroeste para a nordeste, posteriormente chamada baía de Ana Chaves.[10] Esta região, por ser mais baixa, possibilitava uma melhor penetração na ilha, favorecendo, desse modo, o plantio da cana-de-açúcar e também seu escoamento.[11] Álvaro de Caminha faleceu em 1499, deixando um testamento que incluía o relato das terras que possuía, e nele especificando as fazendas junto às ribeiras, que possivelmente seriam usadas para a instalação de moinhos, para a fabricação do açúcar.[12] Teria deixado a capitania como herança para seu primo, Pero Álvares de Caminha, que tentou permanecer no cargo herdado, pedindo para isso a confirmação régia. Na tentativa de demonstrar seu trabalho, relata como estava administrando a ilha e também indica a descoberta de novos rios,[13] porém D. Manuel, desconfiado de tal situação e da veracidade do pedido de Álvaro de Caminha, recusa a solicitação. Segundo Celso Batista Souza, uma das razões que teria influenciado o monarca estaria explícita no próprio testamento de Álvaro de Caminha, no qual este menciona que determinada senhora estaria esperando um filho seu: "pela Comta que leixarey que e em poder de pedre

---

moços ao dicto allvaro de caminha e Como por este respeito nom podem ser de outrrem Sallvo sse os vossa alteza deer elle Senhor me leixou que vo-llo escrevese pera os vossa alteza mandar hir para Portugal quamdo quer que eu for, porque estamdo eu aquy e tendo delles grrande Cuidado e o primçipal que qua tenho sam casy perdidos e amdam tam piedossos que nam ssemto quem a delles nom aja que fara Senhor se os leixar que amtes de muy pouquo tempo polla maldade da terra e doemças (...) serem de todos perdidos." Carta de Pero Álvares de Caminha a el-rei. São Tomé, 30 de julho de 1499. In ARAÚJO, Maria Benedita A. de Almeida. "Algarvios em São Tomé no início do século XVI", *Cadernos Históricos IV*. Lagos: Comissão Municipal dos Descobrimentos, 1993, p. 32.

[9] TENREIRO, Francisco. *A ilha de São Tomé (estudo geográfico)*. Lisboa: Junta de investigações do ultramar, 1961, p. 60.

[10] Anna de Chaves era viúva de Gonçalo Alvares, a quem o almoxarife da ilha de S. Thomé dera em 04 de maio de 1535 de sesmaria 300 varas de terra e mato maninho de trás da Ilha ao longo do Ribeirão da Lagoa (...) Anna não era nobre. (...) Na baia chamada ainda hoje de Anna de Chaves está edificada a capital da província das nossas reduzidas possessões no golfo da Guiné. A influência portuguesa em toda essa região foi extraordinária." AZEVEDO, Pedro A de. "Túmulos de Anna de Chaves na Ilha de São Tomé", O archeologo português. Lisboa: Imprensa Nacional, 1903. pp. 58-59.

[11] HENRIQUES, Isabel Castro. *São Tomé e Príncipe – A invenção de uma sociedade*. Lisboa: Veja Editora, 2000, p.27.

[12] Testamento de Álvaro de Caminha, 24 de abril de 1499. BRÁSIO, António. *Monumenta missionária africana* 1471-1531. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954.

[13] Carta de Pero Álvares de Caminha a el-rei, São Tomé, 30 de julho de 1499. BRÁSIO, António. *Monumenta missionária africana* 1471-1531. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954.

alluerez se vera Se he prenhe de mym ynes fernamdez como ela diz E se ho he e parir ella meesma criara o filho ou filha tee que seja em portuguall."[14]

D. Manuel concedeu a Fernão de Melo, cavaleiro da Ordem de Cristo e fidalgo da Casa Real, a jurisdição e também a alcaidaria de São Tomé: "El-Rei dá a Fernão de Melo alçada do cível e crime até pena de morte, sobre todos os escravos de São Tomé.[15] El-Rei dá a Fernão de Melo, então capitão da ilha, a alcaidaria-mor, extensiva a seus herdeiros e descendentes, com todos os direitos e rendas da alcaidaria-mor de Lisboa."[16]

O novo capitão-donatário assumiu a ilha num período de crescimento demográfico, com os povoadores praticando a agricultura de subsistência, comercializando com a costa africana e iniciando o cultivo da cana-de-açúcar. Fernão de Melo permaneceu na administração da ilha de 1499 a 1516, tornando-se um dos maiores fazendeiros locais.[17] No ano de 1514, o corregedor Álvaro Frade visitou a ilha, portando a carta de ofício que lhe garantia o "poder e jurisdiçam e allçada que temos dada per nosas doações a vos dito fernam de mello".[18] Em fins de 1516, o corregedor Bernardo Segura chegou a São Tomé para assumir o cargo de ouvidor-geral, ou seja, "dispunha de autoridade em tudo o que se referia à jurisdição civil e à inspeção das receitas régias, o que, na prática, limitava o poder do governador aos aspectos de caráter militar."[19] Ao escrever para a Coroa relatando como andava a administração da ilha, mencionou, dentre outros fatos, o falecimento do então capitão-donatário: "Item os dízimos achey senhor, que se arrecadauã por Fernão de Melo. E como soube que era falecido mãdey que se pagasẽ perante o escriuã do almoxarifado (...) aguardo por Joham de Melo."[20]

A nomeação de João de Melo, em 1517, teria sido acompanhada da recondução dos poderes dos donatários, já que desde 1514 a nomeação de corregedores

[14] SOUSA, Celso Batista. *São Tomé e Príncipe. Do descobrimento aos meados do século XVI. Desenvolvimento interno e irradiação no Golfo da Guiné*. Dissertação de mestrado em História Moderna a apresentar à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa, 1990.

[15] Carta de jurisdição a Fernão de Melo. Lisboa, 15 de dezembro de 1499. BRÁSIO, António. *Monumenta missionária africana* 1471-1531. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954.

[16] Carta de alcaidaria a Fernão de Melo. Lisboa, 15 de dezembro de 1499. BRÁSIO, António. *Monumenta missionária africana* 1471-1531. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954.

[17] SANTOS, op. cit., p.63.

[18] RAMOS, op. cit., p. 73.

[19] CALDEIRA, Arlindo. *Mulheres, sexualidade e casamento em São Tomé e Príncipe (séculos XV-XVI)*. Lisboa: Edição Cosmos, 1999, p. 193.

[20] Carta de Bernardo Segura a el-rei, São Tomé, 15 de março de 1517. BRÁSIO, António. *Monumenta missionária africana* 1471-1531. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954.

implicava a suspensão da jurisdição do capitão.[21] Dessa forma, a chegada de João de Melo fez com que Bernardo Segura perdesse seus poderes, porém a administração não tardou a mudar, pois o recém-donatário:

> Depois de cometer vários excessos e violências fugiu num navio seu levando consigo quatro criminosos de alta importância, que para ali haviam sido degredados, a saber: Bartholomeu Fernandez, Gonçalo Pires, Gomes Lopes e um comendador da Ordem de São João; e ainda depois de partido encontrando no mar um Navio do Reino, em que ia também degredado um Gil Goes, o tomou por força as Mestre do Navio: por todos esses crimes foi metido em processo, e correndo a causa nos tribunais à revelia, por não haver mais novas dele.[22]

Em 1522, acusado de corrupção, João de Melo foi expulso e degredado à Ilha do Príncipe.[23]

> Ho que todo visto com ho mais que se per estes e pellos outros autos e imquirições mostra e como elle reo nam veyo com cousa algũa que o releve ho condenamos que perqua a dita capitanya pera nos dela podermos fazer o que ouvermos por mays noso serviço e per hũas culpas e pellas outras ho degredamos pera sempre pera a Ilha do Principe.[24]

Segundo Rui Ramos, este seria o momento em que Bernardo Segura teria recuperado sua jurisdição, porém ele não chegou ao fim de seu mandato, sendo substituído pelo corregedor Francisco Paes do Amaral.[25] De 1517 até provavelmente 1571 a ilha foi administrada por capitães-corregedores. A partir de 1584 a Coroa portuguesa passou a nomear capitães-governadores.[26]

---

[21] RAMOS, op. cit., p. 73

[22] Cita Lopes de Lima. SOUSA, op. cit., p. 109.

[23] HENRIQUES, op. cit., 2000, p. 78.

[24] ANTT – Gav. XIII, M.3, Número 17. Sentença contra João de Melo, capitão da ilha de São Tomé, de 19 de dezembro de 1522, in *As Gavetas da Torre do Tombo*, vol. III, número 2558. pp. 9-10.

[25] RAMOS, op. cit. p.73. Francisco Paes do Amaral teria sido referido como o substituto de Bernardo Segura na carta de João Lobato de 1529. (Relatório de João Lobato a D. João III, São Tomé, 13 de abril de 1529. BRÁSIO, António. *Monumenta missionária africana* 1471-1531. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954. Há também uma carta do próprio Francisco Paes do Amaral ao rei em 28 de março de 1530. (A.N.T.T. , C.C. I-44-118).

[26] SOUSA, op. cit., p. 182.

Foi também no ano de 1522 que a ilha de São Tomé foi incorporada aos bens da Coroa, o que levou a "uma reconfiguração na articulação das estruturas do poder", reafirmando assim o governo da ilha por capitães-corregedores, ou seja, por meio de um cargo que unia ambas as funções.[27]

O número reduzido de fontes a respeito da administração, pelo menos até meados do século XVI, dificulta uma análise mais detalhada sobre aqueles que foram encarregados de ocupar os cargos de maior hierarquia, contudo podemos afirmar que com estes homens, dotados de poderes e distantes da metrópole, a administração dependia de autoridade, de relações econômicas e de parentesco. O capitão tinha o direito de dar terras em sesmarias, e sem dúvida dava a parentes e amigos. Essa prática manteve-se, como demonstra Catarina Madeira Santos, até pelo menos 1535.[28] O capitão também determinava as carreiras do quadro institucional, onde os homens podiam ser recompensados com honrarias e prestígios. Os corregedores e capitães que substituíram os donatários não se envolviam diretamente na economia, mas os poderes que possuíam garantiam a influência sobre o processo econômico, que, ao que parece, era conduzido pelo feitor.[29]

A criação de redes de interdependência, que buscavam uma possível preponderância política e econômica, pode ser caracterizada como uma forma de resistência ao movimento de centralização que o aparelho administrativo português procurava realizar.[30] António Manuel Hespanha ressalta que a lei no Antigo Regime fazia parte de uma gama de tecnologias disciplinares, que estabelecia uma relação da sociedade com o poder de maneira fragmentada, na medida em que persistiam normas e condutas extraoficiais ligadas às tradições e aos costumes. As relações de natureza institucional ou jurídica se misturavam e coexistiam com outras relações paralelas baseadas em critérios de amizade, parentesco, fidelidade, honra e serviço. Eram relações que obedeciam a uma lógica clientelar, na qual a economia do dom fazia parte de um universo normativo que se transformava numa cadeia infinita de atos beneficiais. Como o dom não estava relacionado somente a economia, abria-se um campo enorme de retribuição, "que provocava um contínuo reforço econômico e afetivo dos laços que uniam os atores numa crescente espiral

[27] BETHENCOURT, op. cit., p 355.

[28] SANTOS, op. cit., p.60.

[29] O Regimento do Trato de São Tomé é destinado ao feitor da ilha, no momento Álvaro Frade, o mesmo que chegou em 1514 com o cargo de corregedor. Regimento do Trato de São Tomé, Almeirim, 08 de fevereiro de 1519. BRÁSIO, António. *Monumenta missionária africana* 1471-1531. Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1954.

[30] HESPANHA, António Manuel; XAVIER, Ângela Barreto. "As redes clientelares", *História de Portugal: O Antigo Regime (1620-1807)*, v IV. Lisboa, Círculo de Leitores, 1993. p. 383.

de poder, subordinada a uma estratégia de ganhos simbólicos, que se estruturavam sobre os atos de gratidão e serviço".[31] Neste caso, a tentativa de um poder absoluto acabava cedendo diante da multiplicidade de sistemas práticos, levando a Coroa portuguesa a conviver com os diferentes poderes locais.[32]

Mas quem eram esses homens, que recebiam o direito de assumir a administração da ilha de São Tomé? Primeiro precisamos distinguir os capitães-donatários, do início da ocupação; os corregedores, que os substituíram; e, finalmente, os capitães ou governadores. Os corregedores eram homens licenciados e letrados, enquanto os capitães eram fidalgos da Casa Real, e, ainda que apresentassem diferentes estatutos jurídico-administrativos, exerciam o mesmo grau de poder na ilha.[33] Aos primeiros capitães-donatários, João de Paiva e João Pereira, restou apenas a tentativa sem sucesso de ocupação da ilha. Álvaro de Caminha é reconhecido como aquele que iniciou o desenvolvimento econômico-social ainda na última década dos quatrocentos. Nasceu em Faro e posteriormente estabeleceu-se em Lisboa, onde foi recebedor da alfândega. "A doação [da ilha] surge como forma de recompensa pelos muitos serviços que Álvaro de Caminha prestara anteriormente à Coroa."[34] Sem herdeiros diretos, Caminha em seu testamento manifestou o desejo de que seu primo, Pero Álvares de Caminha, assumisse seu lugar, porém, por motivos não muito claros e já mencionados anteriormente, foi Fernão de Mello que deu continuação à administração de São Tomé.

[31] HESPANHA, op. cit., pp. 381-382.

[32] Ibid. p. 404.

[33] Ibdem p. 37.

[34] MARTINS, Alcina Manuela de Oliveira; MATA, Joel Silva Ferreira da. "O esforço régio na colonização da ilha de São Tomé – Do foral de D. João II ao foral de D. João III", *Revista de Ciências Históricas*. Porto: Universidade Portucalense. Vol. X., 1995. p. 198.

Tabela I[35]

	Nome	Data
Capitães-donatário (fidalgos da Casa Real)	João de Paiva	1485
	João Pereira	1490
	Álvaro de Caminha	1493
	Pero Álvares de Caminha	1499
	Fernão de Melo	1500
	João de Melo	1522
Capitães-corregedores (licenciados/letrados)	Bernardo Segura	1517
	Francisco Paes do Amaral[36]	1522
	Henrique Pereira	1531
	Sebastião Galego	1536
	Diogo Botelho Pereira	1541
	F. Segura	(?)
	Lourenço Fernades da Silva	(?)
	Fernando Camelo	1545
	Francisco de Barros de Paiva	1546
	Cristovão de Barros	(?)
	Pedro Botelho	1557
	Cristovão Dória de Sousa	1561
	Francisco de Gouveia	1564
	Francisco de Paiva Teles	1570
	Diogo Salema	1571

Fernão de Mello, cavaleiro da Ordem de Cristo e fidalgo da Casa Real, recebeu todos os privilégios e obrigações de seu antecessor, além das prerrogativas militares e o cargo de alcaide-mor. Foi aquele em quem D. Manuel mais uma vez depositou confiança, justificando sua escolha pelos "muytos serviços que Fernam de Mello fidalgo da nosa casa tem feitos e esperamos que ao diamte faça".[37] Todavia, no tempo de Fernão de Mello – de 1499 até pelo menos 1516 – apontaremos inúmeros conflitos relacionados a sua administração, contrariando muitas vezes

[35] Ver SOUSA, op. cit., e RAMOS, op. cit.
[36] RAMOS, op. cit., p. 73.
[37] MARTINS, op. cit., p. 201

as determinações régias. Já em 1506, Bastião Fernandes envia a D. Manuel reclamações que os moradores da ilha fizeram a respeito das ações indevidas do então capitão-donatário.[38]

Uma das estratégias para tentar controlar de forma eficaz a administração e o comércio de São Tomé foi o envio de representantes diretos. No ano de 1514, o corregedor Álvaro Frade chegou à ilha portando a carta de ofício que lhe garantia o poder de capitão-donatário.[39] Porém, ao que parece, sua atuação não foi bem-sucedida, já que em 1516 Bernardo Segura foi enviado para São Tomé no intuito de reorganizar a região, garimpando a justiça, a administração e a economia da mesma. Ao escrever para a Coroa, Segura descreve a desorganização administrativa e confessa ter achado "coisas bem feias", principalmente em relação às atitudes do capitão-donatário Fernão de Mello:[40] "Item das cousas Senhor, de Fernan de Melo, de que v.a. mãdou que tirase devasa, a começei a tirar e achaua cousas be fé[i]as de casamentos per força, tirar vara e dar varas, se eleyçã e seruirse descrauos forros e doutros que lá levou a Portugal." [41]

Em 1529, foi a vez do então feitor, João Lobato, escrever à Coroa sobre a situação econômica e social da ilha.[42] Bernardo Segura, que chegara em São Tomé com o objetivo de ordenar a ilha, ganhou destaque novamente tornando-se um grande adversário da expansão econômica da Coroa. Numa tentativa particular de desenvolver a produção açucareira e em seguida comercializá-la, tornou-se um obstáculo para João Lobato, dificultando na compra de terras para novas roças e engenhos. João Lobato o acusava de roubos e de manipulação das eleições do concelho, onde os ofícios eram destinados à "gente de sua parcialidade".[43]

> E pela estucia que se trás nesta obra ser e favor de vosa alteza mãdar [e]deficar majs egenhos, todos neguã ho serviço que lhe njso faço. E trabalhã per muytas maneiras de mo epidire. E quamdo a esta jlha cheguey, Bernaldo de Segura cõ eses mercadores que lá sam e outros da sua parci[a]lidade, se ajuntarã e

[38] Doc. 39 [c. 1506] A.N.T.T. Apontamentos de Bastião Fernandes para D. Manuel, sobre o que os moradores da ilha de São Tomé mandaram dizer de Fernão de Mello. *Portugaliae monumenta africana*. Volume V. Instituto de Investigação Científica Tropical. Imprensa Nacional. Casa da Moeda. 2002.

[39] RAMOS, op. cit., p. 73.

[40] Carta de Bernardo Segura, op. cit.

[41] Carta de Bernardo Segura, op. cit.

[42] Relatório de João Lobato a D. João III, São Tomé, 13 de abril de 1529. BRÁSIO, Antônio. *Monumenta missionária africana* 1471-1531. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954.

[43] RAMOS, op. cit., p.40.

> moverã algũas pesoas que me nõ comsemtise a etemder neste negocio, do que me nõ aqueixey a vosa alteza. (...) E estes da parci[a]lidade de Bernaldo de Segura que lá sam, por que lhe tomey ter[r]as cõ favor da justiça, por sere riquos, tomarã se comjguo e palavras e me hafromtarã cõ elas e muiytas vezes hos achava armados nos camjnhos.[44]

O comportamento contraditório de Bernardo Segura, analisado a partir de um contexto mais amplo, demonstra-nos que não há um único ou principal centro de poder capaz de determinar e coordenar todas as relações de poder existentes numa dada sociedade. Nesse caso, o campo político passa a ser caracterizado como uma malha, formada por poderes descontínuos e dispersos, derrubando a ideia de um único elemento definidor das formas de exercício do poder.[45] Seguindo a teoria do habitus como uma construção analítica, um sistema de regulação ou de regras que representam a internalização de experiências por parte dos indivíduos, Pierre Bourdieu sugere que, ao possuírem histórias comuns, estes compartilham um habitus similar e criam regularidades no pensamento, nas disposições, nas estratégias de ação, nas estruturas sociais que reproduzem continuamente.[46] Bernardo Segura, como tantos outros moradores da ilha, ligados diretamente ou não à Coroa portuguesa, estaria reproduzindo uma lógica de interesses que teve início ainda no período de Fernão de Mello.

> A administração não é um quadro abstrato, reduzido à imposição de normas e punição dos desvios. Constituiu antes um jogo de relações personalizadas sobre um tabuleiro fragmentado. (...) A administração não só é incapaz de enquadrar de uma maneira coerente a população, como pelo contrário se abre às lutas de interesses e às ambições pessoais.[47]

Além de a estrutura administrativa não enquadrar adequadamente os moradores, a relação entre os próprios oficiais também era complicada. “As jurisdições indefinidas e a procura de um enriquecimento rápido, em muitos casos ilicitamen-

---

[44] Relatório de João Lobato, op. cit.

[45] GOUVÊA, Maria de Fátima Silva; SANTOS, Marília Nogueira dos. “Cultura política na dinâmica das redes imperiais portuguesas, séculos XVII e XVIII”, ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca. (orgs.) *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de janeiro, Civilização Brasileira, 2007. pp. 91-2.

[46] DIMAGGIO, Paul J.; POWELL, Walter W. Introducción in *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional*. México: Universidade Autónoma del Estado de México/Fondo de Cultura Económica, 1999. p. 65.

[47] RAMOS, op. cit., p. 44.

te, agravavam os antagonismos." [48]

Seguindo a mesma dinâmica de Portugal, era o concelho que deveria garantir a ordem tanto no âmbito jurídico, quanto no econômico e no administrativo.[49] A Câmara tinha amplos poderes, a exemplo do feitor João Lobato, que em 1529 perdeu seus direitos sobre as terras confiscadas, em decorrência de provisões reais obtidas pelos procuradores do concelho: "E pellas provisões que hũs precuradores do povo[50] que lá forã trouxerã, hos Regedores dele nõ me comsetem que hos faça, por me tirare da po[s]e que tinha tomada pelo Regimento que trouxe." [51] Ademais, João Lobato também reclamou da provisão real sobre a guerra do mato, que foi sonegada pela Câmara: "Item, acerqua do provimento que vosa alteza mãdou pero os negros fogidos do mato, atéguora nõ me [foy] etregue nada. E as justiças quá podem majs que hos capitães mores da Jmdia, pela mjmguoa da verdade e abelidade que há nos homes que a mjnjstrã."[52]

Em 1533, o contador Lopo Ferreira agrediu fisicamente o corregedor Francisco Paes, e em 1537 o juiz Gonçalo Álvares prendeu o corregedor Bastião Galego, quando este estava à beira da morte.[53] Os conflitos institucionais também se estendiam às questões étnicas, a partir do momento em que houve a "entrada em cena dos pardos". No ano de 1545, de um lado tínhamos o pardo Damião Gomes, considerado "o chefe e cabeça dos pardos", e do outro o branco Manuel Pestana. Ambos eram juízes do concelho e, diante da acusação de que o pardo Cristóvão Afonso do Avelar havia sequestrado uma viúva rica para fazer dela sua esposa, nenhuma atitude tomaram. O primeiro foi à fazenda, onde o fato ocorreu, e, como não encontrou ninguém, regressou à cidade, sendo apontado como amigo daqueles que cometeram o delito. O segundo simplesmente optou por não se meter na questão, pois provavelmente os infratores eram seus inimigos e ele temia pela própria vida.

---

[48] PINHEIRO, Luís da Cunha. *A conflitualidade social e institucional em São Tomé ao longo do século XVI*. Atas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades. Lisboa, FCSH/UNL, 2005.

[49] O testamento de Álvaro de Caminha, datado de 1499, já fornece informações sobre a existência da Câmara.

[50] O termo "povo" neste caso refere-se aos "homens-bons" do concelho. Vale lembrar também que a partir de 1520, com confirmação régia em 1528, "os mulatos moradores da dita Jlha, que fore homes de be e casados e pertemçetes pera jsto, emtre nos ofiçios do Conçelho, segundo seus mereçimentos (...)." Carta de privilégio aos povoadores de São Tomé. Lisboa, 07 de agosto de 1528. BRÁSIO, Antônio. *Monumenta missionária africana* 1471-1531. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954.

[51] Relatório de João Lobato, op. cit.

[52] Ibid.

[53] PINHEIRO, op. cit., 2005.

Desde 1548, na ausência do capitão, a Câmara assumia a administração interna da ilha, o que valorizava os ofícios da mesma. Foi no ano de 1553, a respeito das eleições dos oficiais da Câmara, que João Gato, Luís de Roma, Jorge da Costa, Mateus Vaz e Miguel Afonso se manifestaram, provocando alvoroços. João Gato andava pela ilha "desemquietamdoha e alevamtamdo" todos que podia. Ele e seus aliados questionavam a escolha dos juízes por "pelouro" e reivindicavam nova eleição "às vozes". Quando saíram os oficiais por pelouro, os "alevamtados" foram à Câmara com o intuito de convencer o Juiz a não dar juramento aos juízes eleitos, caso contrário "ne ele [João Gato] com mais pouo que cõ ele vynha lhes aviam de obedeçer". A insistência deste grupo concretizou-se em um requerimento assinado por muitos moradores, a quem convenceram "dizemdo a muytas pesoas que naõ queryaõ asynar que asynasem e naõ ouvesem medo, que elles farjaõ juizes à sua vomtade, e que fizese o que eles qujsese e outras muytas cousas." Com o requerimento em mãos, seguiram seu propósito mandando vir "muyta soma de scpravos de suas fazemdas, armados cõ todas as armas, pera se ajudarem deles, dizemdo pubrycamete que já tinhã Juizes feitos e que naõ aviaõ de obedeçer a outros nenhũs". Contudo, mesmo com tamanho alvoroço, João Gato e seus principais cúmplices caíram numa armação do próprio capitão da ilha, que os chamou ao seu encontro como se fosse aceitar suas determinações, porém na verdade os prendeu.[54]

As duas situações descritas acima demonstram a fragilidade da administração em São Tomé. Distante de Portugal, muitos dos conflitos precisavam ser solucionados a nível local sem uma prévia consulta à Coroa. Muitas vezes, quando as notícias chegavam ao reino, os problemas já tinham sido resolvidos. A dificuldade em controlar de forma mais eficaz o âmbito administrativo da ilha possibilitou tanto o enriquecimento fácil e ilícito quanto atitudes de resistência e obstrução da própria administração. Os mais simples oficiais régios e/ou aqueles que ocupavam os cargos de capitães-donatários ou corregedores estavam envolvidos nos conflitos e "alimentavam esta mentalidade e este procedimento". Tal situação levou a um estado de desconfiança "quase permanente entre os interesses régios e os interesses particulares, em que imperava, pelo meio, a corrupção dos seus agentes".[55]

> Dotado de largos poderes, com a metrópole a muitos dias de viagem, o capitão de São Tomé tem a realidade da sua alçada dependente da autoridade efetiva que puder exercer no terreno, dada a dinâmica centrífuga das forças sociais na ilha. Essa

[54] Carta da Câmara de São Tomé a D. João III. São Tomé, 26 de janeiro de 1554. In BRÁSIO, Antônio. *Monumenta missionária africana* 1532-1569. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952.

[55] SOUSA, op. cit., p. 288.

> autoridade está em função da roda de parentes e de clientes e dos séquitos de escravos armados que o secundem e dos meios econômicos de que legal ou ilegalmente dispuser. Daí a tendência para a tirania e para o recurso à ilegalidade, como forma de suprir as limitações reais da instalação do regime jurídico-político.[56]

Sobre os conflitos étnicos, além da oposição entre *senhor e escravo*, na qual podemos ressaltar as fugas dos escravos, a constituição dos mocambos e, finalmente, a *guerra do mato*[57], não podemos deixar de apresentar o que Rui Ramos chama de "*a luta dos bandos*". O *bando* era composto por homens étnica e socialmente identificados por interesses comuns, ou seja, grupo de mulatos ou de brancos, como os envolvidos no conflito de 1545 – mencionado acima. Estes tentavam atuar principalmente no âmbito político-econômico, caracterizando "sobretudo a *organização informal* de um grupo de interesses que necessita coordenar as suas ações para discutir a influência e a dominação institucionais". E não foi só por meio de conflitos que os bandos buscaram ascensão, pois estratégias como a compra de ofícios públicos também possibilitaram que, principalmente os mulatos, obtivessem cargos importantes na administração da ilha, como os de juízes, tabeliães, meirinhos ou alcaides.[58]

> Deve ser difícil, de fato, encontrar uma sociedade com mais antagonismos do que esta, imperando um verdadeiro espírito de fronteira, o que não é propriamente único em estabelecimentos coloniais, mas que, em São Tomé, tem a particularidade de se manter quase sem alteração durante séculos. A existência de mecanismos de poder promovidos a partir de um centro longínquo e pouco dinâmico, a metrópole, previstos para uma realidade social muito diversa e obrigados a adaptar-se constantemente a condições inesperadas, mas sem que disponham sequer do monopólio dos meios coercivos, junta a uma estrutura econômico-social mal consolidada e mal hierarquizada, com frágeis

[56] RAMOS, op. cit., pp. 40-41.

[57] A guerra do mato, fuga de escravos e seus ataques, tomou tal proporção que os administradores de São Tomé fizeram pedidos de ajuda junto a Lisboa para construção de fortalezas no interior. Os brancos, mulatos e até mesmo os africanos temiam que a ilha caísse nas mãos dos negros fugidos. "Mato" refere-se ao espaço socioeconômico mais africanizado de São Tomé, onde a população de escravos fugidos se escondia para escapulir dos domínios europeus. Ver SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira. (dir) MATOS, Artur Teodoro de. (Corrd). Nova *História da Expansão Portuguesa*. A colonização Atlântica. Volume III. Tomo II. Lisboa, Editorial Estampa, 2005. p. 419

[58] RAMOS, op. cit., pp. 44-48.

> mecanismos de definição e de dominação social, tudo concorre para despertar e propagar conflitos.[59]

A partir dessas situações podemos perceber uma tendência à ruptura entre a Ordem Colonial e as formas políticas e sócio-econômicas produzidas pelo processo de ocupação da ilha de São Tomé. O conceito de centro-periferia proposto por Edward Shils é evocado enquanto estratégia de análise das relações entre Portugal e os espaços ultramarinos que ocupou. Segundo Shils, à medida que nos movemos do centro, onde a autoridade é concebida, em direção ao interior ou periferia, onde a autoridade deve ser exercida, "a ligação ao sistema central de valores vai-se atenuando. (...) Quanto mais baixo se desce na hierarquia, ou quanto mais nos afastamos territorialmente da localização da autoridade, menos essa autoridade é apreciada". Dessa forma, temos, de um lado, as instituições que definiam a organização oficial da autoridade a nível periférico, ou seja, da ilha; e de outro, as instituições centrais ou do reino, que buscavam controlar tanto a administração de São Tomé quanto as relações da ilha com os centros de comando em Portugal.[60]

[59] SERRÃO, op. cit., p. 406.
[60] SHILS, Edward. *Centro e periferia*. Lisboa: Edições Difel, 1992, p. 63.

Ngolas, sobas, *tandalas* e macotas: hierarquia e distribuição de poder no antigo reino do Ndongo

Flávia Maria de Carvalho*

O presente trabalho tem como principal objetivo analisar as hierarquias de poder do antigo reino do Ndongo entre os séculos XV e XVII. O recorte cronológico se inicia com a chegada dos portugueses à região e termina no momento em que o reino perde sua independência para esses mesmos estrangeiros.

O trabalho foi dividido em duas partes: a primeira é um breve histórico do reino do Ndongo, com ênfase nas razões que levaram os portugueses a adotar a região como área estratégica para o enraizamento de seus interesses a partir do século XVI; e a segunda analisa as relações políticas que compunham a hierarquia de poder e a distribuição de tarefas dentro da corte do rei do Ndongo, apresentando uma variedade de cargos cercados por ritos e que passaram a integrar o cotidiano dos agentes da Coroa portuguesa.

Presença portuguesa e transformações políticas no antigo reino do Ndongo: séculos XVI e XVII

No início do século XVI o Ndongo era um pequeno Estado localizado na fronteira sul do reino do Congo. Nessa época, o território do antigo reino de Angola, cujo nome deriva de Ngola, título de seus reis, correspondia principalmente à região entre os rios Kwanza e Lukala (ou Bengo). A maior parte de sua população era formada pelo grupo dos mbundus,[1] falantes de quimbundu.

O reino do Ndongo foi fundado pelos mbundus, no século XVI, antes da chegada dos portugueses em seu território, mas teve sua trajetória marcada por esse contato. Os mbundus, povo de origem banto, teriam vindo das terras altas a leste do reino de Matamba, e teriam se estabelecido nas regiões a leste dos atuais territórios de Luanda. O Ndongo era cercado por cinco po-

[1] Mbundu, no plural ambundu. Mbundu, grupo etnolinguístico do centro-norte de Angola, cuja diáspora se estende pelas seguintes regiões:Lengue, Songo, Mbondo, Ndongo, Pende, Hungu e Libolo. PARREIRA, Adriano. *Dicionário glossográfico e toponímico da documentação sobre Angola. Séculos XV – XVII.* Lisboa:Editorial Stampa, 1990, p. 73.

derosos reinos: o do Congo, o de Matamba, o de Massinga e o do Massongo.

Joseph Miller[2] cita que o território do Ndongo não se estendia até o litoral, o que com o passar do tempo passou a ser um obstáculo para o comércio de escravos realizado no local. A região que servia de interseção entre o Ndongo e a costa atlântica era habitada por falantes de kikongo, e correspondia à província de Mbamba, subordinada ao reino do Congo.

Os mbundus se dedicavam basicamente à criação de gado bovino, às atividades agrícolas e ao comércio regional. Os principais itens negociados pelo grupo eram sal e escravos. A sociedade mbundu era dividida em dois grupos: a parcela livre era chamada de *murinda*, e os escravos eram chamados *kijikus.*[3]

O contato dos portugueses com os mbundus da região do Ndongo data do início do século XVI, e foi formalizada pela presença de comerciantes que buscaram convencer o soberano do reino, chamado Ngola Irene*,* a enviar um embaixador para estabelecer negócios com o rei de Portugal. Nesse período o Ndongo era uma região subordinada ao monarca congolês, mas essa primeira investida já tinha como meta enfraquecer o monopólio do reino do Congo, que controlava o fornecimento de escravos para os estrangeiros. Desde 1575 portugueses já se estabeleciam na região como conquistadores e comerciantes, ocupando basicamente algumas áreas de Ilamba (região entre os rios Bengo e Kwanza), e controlavam também o comércio fluvial no Kwanza até a foz do Lukala. Nesse percurso construíram três fortalezas que se tornaram fundamentais para o estabelecimento das bases da colonização: Muxima, Massangano e Cambembe.

Mesmo antes de se estabelecerem no Ndongo os portugueses já comercializavam com os habitantes do Congo. No ano de 1482 os portugueses chegaram à região do Sonyo. As províncias desse reino formavam uma cadeia de relações comerciais e políticas, todas controladas pelo soberano da região. O reino do Congo já existia antes da chegada dos europeus, mas sua estrutura organizacional se modificou com o enraizamento dos negócios portugueses, voltados para captação de escravos.

Inicialmente o reino do Ndongo era subordinado politicamente ao do

---

[2] MILLER, Joseph C. *Poder político e parentesco, os Estados mbundus em Angola.* Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1995, p. 32.

[3] HEINTZE, Beatrix. *Angola nos séculos XVI e XVII. Estudos sobre fontes, métodos e História.* Luanda: Editorial Kilombelombe, 2007, p. 192.

Congo, o que significava o pagamento de tributos e auxílios militares em caso de necessidade. Aos poucos essa relação foi se transformando, ao mesmo tempo em que o Ndongo passava a ocupar lugar de destaque nas estratégias dos agentes da Coroa portuguesa.

Na primeira etapa de contatos com os africanos, os portugueses encontraram facilidades para se estabelecerem nas regiões do rio Zaire, mas logo o reino do Congo surgiu como uma interessante opção de onde concentrar os investimentos dos colonizadores. Entre as vantagens oferecidas pelo reino do Congo estavam a garantia de um fornecimento mais estável e sistemático, no que dizia respeito ao contingente de escravos que teriam como destino o abastecimento do promissor mercado atlântico, e também a existência de um funcional sistema de transporte de mercadorias que facilitava o trânsito de produtos do interior à costa.

Outro item que merece destaque é o fato da utilização de uma moeda corrente aceita em toda a extensão do reino do Congo, o *nzimbu*.[4] Os *nzimbus* eram conchas recolhidas na Ilha de Luanda e que estrategicamente se tornaram símbolos de poder e riqueza. A adoção de uma moeda corrente facilitava a padronização de valores e conferia maior rapidez e agilidade às trocas comerciais.

O reino do Congo ocupou esse lugar de destaque nas diretrizes da política portuguesa até o final do século XV, quando, por volta do ano de 1486, com a crescente produção de açúcar nas regiões de São Tomé, a demanda por trabalhadores escravos cresceu. Esse crescimento exigiu que os portugueses ampliassem suas áreas de atuação e de influência. Com o passar do tempo, o reino do Congo se tornava insuficiente para os anseios escravistas dos portugueses. A expansão do comércio de escravos nos territórios do Ndongo estimulou sua independência em relação ao Congo, "uma vez que oferecia ao Ndongo a possibilidade de adquirir diretamente artigos europeus e asiáticos, sem passar pelo Congo".[5]

No decorrer do século XVI o Ndongo se expandiu em direção à costa e fomentou as rivalidades com o reino do Congo. A chegada dos portugueses

[4] *Nzimbu* era um "pequeno molusco univalve que se recolhia na Ilha de Luanda e era a moeda oficial do Congo. Era também recolhido, sempre por mulheres, ao longo da costa de Angola. As conchas, que mediam entre 15 e 18 milímetros, variavam na sua cor entre o castanho e o violeta. O brilho, por sua vez, variava conforme as latitudes". PARREIRA, Adriano. Op. cit., p. 88.

[5] HEINTZE, Beatrix. Op. cit., p. 229.

na região fez com que os *mbundus* reavaliassem a importância de possuir uma saída marítima, anteriormente utilizada somente para o fornecimento de sal, que era utilizado como moeda. Beatrix Heintze cita que os comerciantes portugueses que negociavam escravos em São Tomé passaram a influenciar as relações na área, sobretudo de forma "indireta",[6] ou seja, a não contestar as autoridades locais, buscando atingir seus objetivos por meio de alianças e negociações com esses grupos.

A mesma estratégia é descrita por Luiz Felipe Alencastro[7] quando se refere aos métodos adotados pelos portugueses para a efetivação de sua política colonial nos territórios da África Centro-Ocidental. O autor caracteriza como governo indireto a estratégia de alianças dos portugueses junto aos líderes locais com o objetivo claro de atingir seus interesses sem que fosse necessária a deposição dessas autoridades. "Submeter os sobas diretamente à Coroa custava muito e rendia pouco." [8]

Nesse contexto, o reino do Ndongo passou a representar uma alternativa para as pretensões da Coroa portuguesa. Para agravar ainda mais a situação do Congo, no ano de 1568 os famosos jagas[9] e imbangalas[10] invadiram o reino. Alguns autores utilizam os termos como sinônimos, Beatrix Heintze e Luiz Felipe de Alencastro entre eles. Uma das dificuldades para a diferenciação entre tais grupos é que a maioria dos observadores confundia jagas com imbangalas. De acordo com Luiz Felipe de Alencastro:

Como todos os jagas – ou grupos imbangalas, bangala ou benguela –, esses indivíduos traziam a divisa distintiva desses guerreiros: dois dentes arrancados da parte da

---

[6] HEINTZE, Beatrix. Op. cit., p. 279.

[7] ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul.* São Paulo: Cia. das Letras, 2000, p. 106.

[8] ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Op. cit., p. 176.

[9] Para David Birmingham, jagas e imbangalas são dois povos diferentes; os primeiros vieram do leste e invadiram o Congo, e os imbangalas, embora também tenham vindo do leste, invadiram o Ndongo. Uma das hipóteses para a explicação das origens dos jagas é que esses seriam um povo formado após a desintegração dos territórios do povo luba, e que os imbangalas seriam um povo de origem lunda que teria migrado para os territórios do Ndongo após o estabelecimento dos luba em seus territórios. BIRMINGHAM, David. *Alianças e conflitos. Os primórdios da ocupação estrangeira em Angola. 1483*-1790. Luanda: Arquivo Histórico de Angola / Ministério da Cultura, 2004, p. 80.

[10] "O nome *imbangala* ou *bangala* subsiste como nome que os portugueses aplicam ao povo do reino de Cassanje, que foi instalado no alto do rio Kwango, por um chefe lunda com aquele nome." Cf. BIRMINGHAM, David. Op. cit., p. 83.

frente da arcada dentária superior. Daí o substantivo do português do Brasil "banguela".[11]

Consideramos em nosso trabalho que o termo "jaga" é uma definição genérica para grupos rebeldes e violentos, e que os imbangalas passaram a ser chamados de jagas em função de seus hábitos e costumes. Seriam os imbangalas jagas, mas nem todos os jagas imbangalas. Os jagas não são caracterizados como um grupo étnico, ou um grupo que compartilhava uma mesma origem, e sim um exército formado por homens nômades, dentro do qual não existia reprodução: eles cresciam atraindo e recrutando homens adultos para a sua jornada. Só abandonaram essa prática quando estabeleceram seu reino, Cassanje, por volta de 1620.[12]

Após uma aliança entre tropas portuguesas e tropas locais, os jagas foram expulsos no ano de 1576. Esse intervalo de tempo foi suficiente para desarticular importantes bases do comércio, responsáveis pela captação de escravos no interior e pelo envio desses homens até os portos controlados pelos portugueses. Esse conflito favoreceu ainda mais o deslocamento dos interesses colonizadores, antes focados no Congo em direção ao Ndongo.

Outro fator decisivo foi a Batalha de Ambwila, ou Batalha de Mbwíla,[13] que se deu entre as autoridades do Congo e os colonizadores portugueses no ano de 1665. Essa disputa evidenciou os atritos e as divergências entre os poderes locais congoleses e os interesses mercantis dos representantes da Coroa portuguesa. A Batalha de Ambwila teve como consequência a destruição do reino do Congo, marcando a ruptura entre os colonizadores portugueses e a hierarquia de poder local. "O Congo tinha, cada vez mais, menos capacidade para impedir de forma permanente estes contatos e suas consequências, apesar de ter o domínio sobre a faixa costeira até o Kwanza." [14]

A decadência do reino do Congo teve outro desdobramento: a ascen-

[11] ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Op.cit., p. 90.

[12] HEINTZE, Beatrix. Op. cit., p. 45.

[13] A Batalha de Ambwila ocorreu em 29 de outubro de 1665, promovida "pela defesa de interesses econômicos cada vez mais incompatíveis entre Mbanza, Congo e Luanda" [...] "Opunham-se no terreno o *ntotela* Nevita-a- Nkanga Mwana Mulaza, D. Antônio I, e o exército de Luanda, comandado por Luís Lopes de Siqueira. A batalha foi desastrosa para o *ntotela*, que acabou por ser decapitado. A sua cabeça foi transportada para Luanda como troféu de guerra, aonde chegou a 5 de dezembro de 1665, sendo depositada no dia seguinte, com todas as honras devidas a um rei, na ermida de Nazaré." Citado por PARREIRA, Adriano, *Dicionário Glossográfico...* Op. cit., p. 125.

[14] HEINTZE, Beatrix Heintze. Op. cit., p. 229.

são do Loango como importante entreposto comercial, principalmente para estrangeiros interessados em produtos como os panos de ráfia. Após a chegada dos holandeses, essa região tornou-se uma base importante, principalmente para europeus que rivalizavam com os portugueses por controle e influência nos territórios da África Centro-Ocidental. Na tentativa de frear o avanço do Ndongo, o rei do Congo encarregara um funcionário para bloquear o comércio entre portugueses e os negociantes do reino rival. O *mani* Mbamba[15] foi o encarregado dessa função, mas não obteve sucesso: aos poucos as relações com os soberanos do Congo, e seus desdobramentos comerciais, foram deixando de ser a opção principal nas diretrizes da Coroa portuguesa.

Foi então que a região de Malebo Pool, localizada no início dos trechos navegáveis do rio Congo, nas proximidades do Ndongo, despontou como área estratégica, um importante ponto da rota comercial do rio Zaire. Malebo Pool se tornou, entre o final do século XVI e o início do XVII, um relevante fornecedor de escravos, que eram enviados ao porto de Luanda para serem embarcados.

O comércio realizado em Malebo Pool foi decisivo para os desdobramentos da história do Ndongo. Embora essa área rivalizasse com a região de Okango, localizada nas proximidades de Kwango, ela predominou na geografia dos investimentos portugueses na África Centro-Ocidental entre os séculos XVI e XVII, assim determinando-a. Os bons resultados dos investimentos em Malebo Pool aproximaram ainda mais os portugueses do reino do Ndongo.

Com o passar do tempo, e com a aquisição de maiores conhecimentos sobre as esferas de poder dos reinos, os portugueses puderam desenhar melhor os contornos de suas áreas de atuação. Percebendo uma diferença crucial entre a organização política do Congo e do Ndongo, optou-se por privilegiar o comércio com o segundo reino. A monarquia congolesa era governada por um poder efetivamente centralizado e atuante que controlava toda a extensão de seu território, situação que já não acontecia com o soberano do Ndongo, cujo poder era dividido entre os chefes locais – os *sobas*.

O poder efetivo do rei do Congo representava para os portugueses

[15] De acordo com a hierarquia política do Congo, os governadores provinciais recebiam o título de *mani* mais o nome da província que administravam; *mani* Mbamba era, portanto o governador da província de Mbamba, subordinado ao rei do Congo, chamado de *mani* Congo ou *ntotela*.

maiores obstáculos e exigências para alcançar seus objetivos. Para estabelecer negociações com os agentes responsáveis pelo fornecimento de escravos era necessário cumprir vários acordos com o rei, não sendo possível o contato direto com esses pombeiros.

O reino do Congo era governado pelo soberano, chamado de *mani* Congo ou de *ntotela.*[16] Compunha-se de cinco províncias: Nsundi a norte, Mpangu na direção nordeste, Mbata na direção sudeste, Mbamba na direção sudoeste e Sonyo na direção oeste;[17] cada uma delas governada por um *mani*. Os *mani* eram escolhidos pelo rei do Congo, reforçando assim o controle do soberano em toda a extensão do reino. A província de Mbata era governada pelo *mani Mbata*; a de Mbamba, pelo *mani Mbamba*, e assim por diante. Todos os *manis* deviam obediência direta ao rei do Congo, formando uma rede de poder que facilitava o controle e a atuação de uma administração mais centralizada.

No reino do Ndongo não existiam governadores provinciais. Também este era formado por províncias, cada uma delas dividida por um número variado de sobados. Cada um desses sobados era governado por seu soba, que tinha como único soberano o rei do Ndongo, o *ngola*, sem intermediários nessa hierarquia. Entre as principais atribuições do *ngola* estavam: a administração da Justiça e a liderança militar das guerras.

Essa organização caracteriza-se por uma maior descentralização política quando a comparamos com a realidade no reino do Congo. Nenhuma das províncias do Ndongo, nem Ilamba, nem Musseque, nem Quissama, possuía autoridade regional, os sobas eram os poderes locais responsáveis pelo go-

[16] PARREIRA, Adriano. Op. cit., p. 87. *Ntotela*, o mesmo que *mani congo*, ou rei do Congo. Analisando o vocábulo *ntotela*, identificamos a relação com o termo *ntinu*, que "pode ser traduzido como rei, senhor, monarca, soberano, imperador e governador. *Ntinu* aparece como sinônimo de soberania". Em sua mesma obra, Adriano Parreira cita Cavazzi para explicar a origem do vocábulo *ntimu: "*Na história do reino do Congo, pode-se ler que *ntimu* se tornou no título 'honroso e de excelência' dos reis do *mani congo*, vocábulo que derivou, segundo a mesma fonte, de Motino-Bene (Ntimu Wene), fundador lendário do Congo", p. 87. MONTECÚCCOLO, Giovanni Cavazzi de. *Descrição dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 2 vols., 1965.

[17] BIRMINGHAM, David Birmingham. Op. cit., p. 18. De acordo com o autor, a província de Mbata era a mais poderosa, e os governadores de todas as províncias do reino do Congo deviam ser membros da antiga família real de Mbata. Esse poder teria origem no fato de Mbata ter sido um importante reino no tempo em que os clãs do Congo ainda não tinham se unificado totalmente em torno de um único soberano.

verno de suas frações territoriais.

Os sobas reproduziam os mecanismos e os ritos de poder do *ngola*, em uma dimensão reduzida e proporcional ao governo de seus sobados. Para Beatrix Heintze, a autonomia desses líderes era grande, e não se viam com frequência intervenções do *ngola* nas decisões dos sobas.[18]

Os sobas gozavam de grande independência junto ao rei, já que suas relações eram firmadas em acordos que se baseavam no pagamento e no envio de tributos ao *ngola* e no compromisso de ajuda mútua em caso de guerras. Entre os direitos dos sobas estava a possibilidade de decretar as sentenças dentro de seus sobados, como a pena de morte por determinados crimes, e a venda de culpados como escravos. As guerras entre os sobas do reino, teoricamente, deveriam ter a aprovação do *ngola*, mas muitas vezes, em função da independência desses chefes, isso não ocorria.

O reino do Ndongo tinha como singularidade essa organização política mais descentralizada, e os sobados representavam para os portugueses uma maior facilidade para a viabilização de seus projetos nos territórios africanos, já que os sobas gozavam de uma considerável autonomia/independência junto ao poder real do Ndongo. A própria geografia do reino permitiu que muitos sobas se mantivessem independentes do *ngola*, pela distância e dificuldade de comunicação entre os embaixadores que representavam o *ngola* e seus sobados.

Os portugueses passaram a apoiar as conquistas do primeiro soberano do Ndongo, evidenciando uma estratégia que tinha como meta fincar as bases e estabelecer alianças com o novo soberano da região. A expectativa era obter vantagens nos negócios escravistas, na obtenção de metais preciosos, vislumbrados nas minas de Cambambe, e na exploração de sal nas minas de Quissama.[19]

A origem do Ndongo como reino independente do Congo é, portanto, produto da emancipação de um conjunto de províncias, que até então legitimavam o rei congolês como principal autoridade; não foi, como se vê, um movimento de contestação de um reino frente a outro. O próprio Ndongo era mais uma dessas províncias, e com o passar do tempo passou a denominar o reino por se evidenciar como centro político da região. Várias pro-

[18] "O rei raramente se imiscuía em questões locais." HEINTZE, Beatrix. Op. cit., p. 230.
[19] BIRMINGHAM, David. Op. cit., p, 59.

víncias se emanciparam do Congo, e a principal delas, o Ndongo, passou a sediar um novo reino.

Joseph Miller[20] analisa esse processo como produto de transformações políticas e de adaptação à nova realidade em função da presença de europeus na região alterando de forma significativa o funcionamento dessas sociedades, principalmente a distribuição e o equilíbrio de tais poderes, tendo como consequência a formação de um novo reino.

O primeiro rei do Ndongo — o primeiro *ngola* — foi, portanto, aquele que conseguiu legitimar sua autoridade frente aos outros sobas das províncias. "Com o tempo o *ngola* que na origem fora provavelmente apenas um chefe de linhagem ou um soba foi conquistando a supremacia sobre esses chefados." [21]

Além disso, os *ngolas* eram cercados de mística, que exerciam no imaginário coletivo a função de conferir a esses homens poderes sobrenaturais, diferenciando-os dos outros homens. De acordo com Joseph Miller, o primeiro *ngola* dos mbundus não era uma pessoa concreta, mas "o princípio abstrato da organização política baseada no *ngola*".[22] Essa definição recebeu o nome de *ngola Inene*, definido no *Dicionário glossográfico e toponímico da documentação sobre Angola*[23] como "uma figura etiológica Mbundu" e "o mesmo que *ngola Musuri*", ressaltando que o termo *musuri* se refere ao ofício de ferreiro e ao título do herói civilizador mbundu. Essa análise de vocábulos reforça a associação entre a figura do líder ferreiro e a de um soberano monarca idealizado como herói entre os fundadores mbundus do reino do Ndongo.

Esse mito é descrito por Cavazzi no século XVII, como citado por David Birmingham:

> os mbundus, nos primeiros tempos, estiveram divididos num grande número de chefados autônomos, com modo de vida simples e que sabiam pouco ou nada acerca do ferro, usando pedra e madeira nos utensílios e nas aramas. Por fim, um ferreiro chamado Mussuri, que aprendera o ofício, ganhou impor-

[20] MILLER, Joseph. Op. cit., p. 88.
[21] HEINTZE, Beatrix, O. cit., p. 230.
[22] MILLER, Joseph C.. Op. cit., p. 63. De acordo com Adriano Parreira, Op. cit., *Ngola Inene*, p. 85.
[23] PARREIRA, Adriano. Op. cit., pp. 80 e 85.

> tância entre eles, permutando os seus produtos de ferro com alimentos. Quando a fome tocou os mbundus, distribuiu sua riqueza e, como gratidão, o povo fê-lo rei.[24]

A figura do *ngola* passou, então, a ser associada a um emblema de linhagem, moldado em um pequeno pedaço de ferro. Essa simbologia de poder, por sua vez, passou a representar um ícone vinculado ao reconhecimento do soberano, fundamental para a formação de uma nova identidade do reino do Ndongo, recém-emancipado do reino do Congo. Por fim, esse emblema de ferro deu origem à tradição do rei ferreiro e à posterior valorização dos artesãos que lidavam com ferro dentro da sociedade mbundu.

Durante o século XVII o Ndongo conseguiu manter sua independência em relação ao Congo com numerosas batalhas, que também contribuíram para a gestação de uma identidade entre seus grupos. Os auxílios militares dos portugueses pela manutenção do Ndongo como reino independente do Congo tiveram como efeito o estabelecimento político desses europeus na região. O Ndongo deixava ser submisso ao Congo e se tornava território marcado pela presença portuguesa, num processo de transformação política que influenciaria todo o processo de definição de traços culturais, econômicos e políticos do reino de Angola. "Toda a história do Ndongo continuou a ser determinada pelo conflito ideológico, político e militar com os portugueses." [25]

Durante o período da União Ibérica (1580-1640), após o fim do modelo de capitanias privadas,[26] implementado por Paulo Dias Novais por um determinado tempo, a Coroa passou a nomear governadores para a região,[27] assumindo diretamente o controle, sem intermediações. O objetivo dessa medida, segundo Beatrix Heintze,[28] era a implementação de uma relação baseada nos contratos de vassalagem estabelecidos com os sobas. O governador não contestava a autoridade do *ngola*, nem dos sobas, mas se fazia presente de-

[24] BIRMINGHAM, David Birminghan. Op. cit., p. 35.

[25] HEINTZE, Beatrix. Op. cit., p. 236.

[26] A tentativa de estabelecer um modelo de capitania nos territórios angolanos, sob a liderança de Paulo Dias, fracassou. David Birmingham aponta alguns fatores para esse fato: a alta taxa de mortalidade dos colonos europeus, a resistência de africanos, o clima impróprio para a agricultura e o fato de os colonos portugueses se dedicarem exclusivamente ao comércio de escravos, preterindo outros tipos de atividades. BIRMINGHAM, David, Op. cit., p. 62.

[27] Durante o período da União Ibérica os portugueses idealizaram vários projetos para a colonização de Angola, baseados nos relatos de Domingos de Abreu e Brito *Um inquérito à vida administrativa e econômica de Angola e do Brasil, em fim do século XVI*. Coimbra: Felner, A. A., Imprensa da Universidade de Coimbra, 1931.

[28] HEINTZE, Beatrix, Op. Cit., p. 387.

fendendo os interesses comerciais dos portugueses. Os sobas avassalados passavam a ser tributários da Coroa portuguesa, e eram obrigados a pagar o chamado *baculamento*,[29] engordando os cofres da Fazenda Real. Pagar esse imposto voluntário, também citado como *futa*, significava legitimar a figura do governador e tê-lo como aliado.

O singular dessa relação vassálica era o caráter fundamentalmente mercantil que norteava e sustentava essa aproximação entre os poderes locais e destes com os administradores portugueses. "Os sobas tinham de se comprometer a prestar auxílio militar aos portugueses, abrir os seus territórios ao comércio português, isto é, sobretudo ao comércio de escravos, pagar um tributo anual e ainda converter-se ao cristianismo. A Coroa, por sua vez, prometia defendê-los dos seus inimigos." [30]

Em 1626 o aliado português *ngola Are* assumia o reino do Ndongo, firmando uma importante aliança com os colonizadores. Os *ngolas-fantoches*, como passaram a ser chamados esses reis vassalos africanos, não eram legitimados por toda a população do reino, tendo sua soberania questionada. Mesmo assim, essa prática de nomeação de aliados para ocupar o principal cargo político do Ndongo passou a ser utilizada como uma estratégia pelos agentes da Coroa, além de representar um significativo passo na definição e implementação de seu processo de colonização multissecular. O Ndongo perde definitivamente sua autonomia no ano de 1671, com a vitória dos portugueses na batalha pela conquista de Pungo Andongo — fortaleza natural que se tornou sede do rei do Ndongo no século XVII —, marcando o fim da condição do Ndongo como reino independente.[31]

Ngolas*, sobas,* tandalas *e macotas: hierarquia e distribuição de poder no antigo reino do Ndongo*

Para esta etapa do trabalho, a obra de Cadornega,[32] é nossa principal

[29] De acordo com o *Dicionário glossográfico e toponímico da documentação sobre Angola,* nos séculos XV e XVII, baculamento era "tributo pago voluntariamente pelos sobas avassalados à Coroa portuguesa"; e *futa* "corresponde em português à oferta que o inferior dá ao seu superior, como reconhecimento do seu estatuto". PARREIRA, Adriano. Op. cit., pp. 27 e 47.

[30] HEINTZE, Beatrix. Op. cit., p. 280.

[31] A luta pela conquista do Ndongo se insere no cenário internacional marcado pelos seguintes acontecimentos: o início da Guerra dos Trinta Anos, o apogeu do comércio espanhol com a América, a ascensão da Holanda como potência e o crescimento do comércio português.

[32] CADORNEGA, Antônio, O. *História geral das guerras angolanas: 1639-1678.* Três volumes,

fonte de pesquisa sobre os poderes locais da região.

Charles Ralph Boxer[33] foi pioneiro nos estudos sobre os cenários africanos que antecederam o cativeiro nas Américas. Ele apresentou personagens até então desconsiderados nas análises da presença europeia em Angola, contribuindo para descaracterizar esse grupo de africanos como vítimas estáticas do colonialismo europeu. Em sua obra, apresenta os sobas como personagens decisivos para a aquisição de escravos destinados ao mercado atlântico, enfatizando também a já citada relevante autonomia desses chefes locais. "Era muito grande a autoridade dos chefes das tribos (chamados sobas, ou sovas, em Angola), chegando a ser, em certos casos, absoluta." [34]

O livro de Beatrix Heintze[35] também nos forneceu informações essenciais para a compreensão da história do Ndongo e de suas características políticas essencialmente descentralizadas. O *Dicionário glossográfico e toponímico* escrito por Adriano Parreira[36] também nos foi de grande auxílio, esclarecendo sobre origens, significados e sinônimos dos vocábulos kimbundus.

O Ndongo era dividido em províncias, que por sua vez eram divididas em sobados. Não existia um governador de província, a administração desses territórios era de responsabilidade dos sobas.[37]

Várias versões, muitas delas míticas, surgiram sobre esse primeiro soberano mbundu, sendo o mais recorrente o mito do rei ferreiro. Nele, associa-se o poder ao domínio das técnicas metalúrgicas, que garantiria a fabricação de melhores armas e a expectativa de melhor defesa e maiores possibilidades de conquistas. Várias insígnias também acompanham a imagem desse primeiro soberano; os sinos duplos, por exemplo, são citados por Beatrix Heintze como um símbolo de autoridade, também cercado de poderes sobrenaturais.

Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1972. O autor foi um militar que viveu em terras angolanas, em Massangano, tendo convivido com vários grupos africanos diferentes. Chegou à região no ano de 1639 e sua obra é datada de 1680. Seus escritos são caracterizados pela narrativa da história dos portugueses em Angola, não especificamente sobre a história de Angola, mas ainda assim nos fornece informações fundamentais para a compreensão das sociedades angolanas no século XVII.

[33] BOXER, Charles Ralph. *Salvador Correia de Sá e a luta pelo Brasil e Angola. 1602-1686*, São Paulo: Cia Ed. Nacional/USP, 1973.

[34] Idem, p. 239.

[35] HEINTZE, Beatrix. Op. cit., p. 169.

[36] PARREIRA, Adriano. Op. cit.

[37] BIRMINGHAM, David. Op. cit., p. 52 e HEINTZE, Beatrix. Op. cit., p. 190.

O *ngola* era uma figura misteriosa, raramente aparecia em público e vivia isolado. Poucas pessoas tinham contato com o soberano, reforçando ainda mais as múltiplas versões sobre essa figura. O rei se fazia presente por intermédio de seus embaixadores, os *macunzes* ou *mocunges*, que o representavam e preservavam o mistério em torno de sua figura.

O séquito do *ngola* era formado, em sua maioria, por membros de sua família.

> Para além da autoridade do rei, as pessoas que detinham um estatuto mais elevado eram os membros da família real (parte da qual vivia na corte e cujos homens aptos para o serviço militar formavam uma ala especial do exército, os dignitários e conselheiros do rei e os chefes); e ainda os sacerdotes, adivinhos e curandeiros que, a maior ou menor distância, o rei mantinha sempre à sua volta, em grande número. Também os ferreiros gozavam de um prestígio especial, porquanto estavam ligados a poderes sobrenaturais.[38]

Os sobas acreditavam que o *ngola* possuía poderes sobrenaturais junto às forças da natureza, como por exemplo, o controle da chuva. A função do *ngola* de fazer chover era de extrema responsabilidade e criava grande expectativa junto aos seus súditos. Era comum sobas pagarem impostos em troca de chuva.[39]

A rainha do Ndongo, esposa principal do *ngola*, era chamada de *Mu-ala Inene*, termo que teria origem no nome da primeira esposa do primeiro *ngola* do Ndongo, *Ngana Inene.*[40] Entre as várias esposas do *ngola*, essa era a que tinha mais poder e direitos, e a que ostentava o título de rainha. A segunda esposa recebia o nome de *Sambanjila*.

---

[38] HEINTZE, Beatrix, p. 233.

[39] Jan Vansina cita o papel das lideranças bantos como intermediário entre a população do Ndongo e as divindades associadas à natureza. VANSINA, Jan. *Paths in the rainforests. Toward a history of political tradition in Equatorial* Africa. Madison, The University of Wincosin Press, 1990, p.74.

[40] De acordo com os relatos de Cavazzi, apropriados por David Birmingham em seu livro, Mussuri, o primeiro líder do Ndongo, o rei ferreiro, se casou com Ngana Inene que lhe deu três filhas: Zunda ria Ngola, Tumba ria Ngola e uma terceira cujo nome foi esquecido. O rei teria sido morto por um de seus escravos, que lhe tomou o poder, mas depois sua filha Zunda ria Ngola recuperou os direitos do pai e governou os mbundus, até que o marido de sua irmã, um guerreiro e caçador chamado Ngola Kiluanji Kia Samba, se tornou rei do Ndongo, fundando a dinastia dos *ngolas*. BIRMINGHAM, David. Op. cit., p. 35.

De acordo com Cadornega,[41] o herdeiro sucessor do *ngola* e o sucessor do soba deveriam ser filhos da esposa principal – a *Muala Inene.* No caso de esta mulher não ter filhos, o herdeiro poderia ser o filho da segunda esposa – *Sambanjila*. A ordem de poder e prestígio vigente entre as esposas não era relacionada com a ordem dos casamentos. A esposa principal não era necessariamente a mulher com quem o *ngola* se casou primeiro.

Quanto à sucessão, valia, de modo geral, a mesma regra. O herdeiro do soba deveria ser filho de sua "esposa principal", mas não podemos esquecer a grande influência exercida pelos macotas – conselheiros do *ngola* e dos sobas. Os relatos de Cavazzi[42] sugerem que a sucessão seguia uma linha bilateral: o sucessor era escolhido de forma alternada entre membros do lado materno e do lado paterno, da mesma forma como ocorria no reino do Congo.[43] A cerimônia do *undar* era o rito que marcava a posse do novo soba, o rito de passagem, de sucessão do poder dentro dos sobados.

Undar é cerimônia que usam os sobas, quando sucedem nas Terras por morte do último senhor da Terra, ou quando por causas justas conforme as suas leis e costumes lançam o senhor fora da terra, e elege *macotas*, que são os do Conselho, outro senhor, o qual costuma ser sobrinho do morto, filho de sua irmã, porque estes tem por legítimo senhor, e não o filho, que diz saber ao Governador, pedindo-lhe que o haja por bem, e que o queira *undar*, que é o mesmo que confirmá-lo na terra.[44]

Esse trecho evidencia a preocupação do novo soba em ser reconhecido pelo governador português, comprovando a legitimidade do poder dos funcionários da Coroa portuguesa junto às autoridades locais do Ndongo. O mesmo termo *undar* também é utilizado para marcar o avassalamento dos sobas junto aos portugueses:

> ... os sobas se têm por vassalos enquanto não os *undam*, que é uma cerimônia a que chamam *undar*, e é mandar o governador em sua presença lançar um pouco de farinha sobre o soba que se avassala, e ele corre com ela pelos braços e peitos e logo se lança por terra em sinal de vassalo, que é o mesmo que cativo,

[41] CADORNEGA, Antônio. Op. cit., p. 30.

[42] MONTECÚCCOLO, Giovanni Cavazzi de. Op. cit., p. 413.

[43] As regras de sucessão podiam variar de acordo com as regiões do reino do Ndongo, até mesmo entre os sobados. Joseph Miller e Chatelain afirmam que os mbundus eram matrilineares.

[44] Citado por PARREIRA, Adriano. Op. cit., p. 106.

> a que chamam de peça, e então se faz o assento no livro pelo qual se obriga a pagar por si, e todos os seus sucessores a Vossa Majestade, e a Real Fazenda o que promete.[45]

Os sobas aliados dos portugueses eram chamados de *kilambas,*[46] e por essa relação de parceria também obtinham vantagens comerciais, já que colaboravam com esses estrangeiros facilitando o trânsito dos traficantes em seus territórios e mesmo fornecendo escravos em troca de mercadorias, que passavam a ser sinônimo de status entre as lideranças mbundus. A cerimônia do *undar* era uma prática africana, utilizada como rito de sucessão, que foi reinventada pelos portugueses para registrar a subordinação dos sobas junto à Coroa portuguesa.

Os sobas eram cercados de funcionários responsáveis pelas mais variadas atribuições, desde conselheiros e embaixadores até funções relacionadas aos cuidados pessoais, como por exemplo, um responsável por suas vestimentas e outro por sua alimentação. Analisando essa teia, descobrimos uma quantidade surpreendente de tarefas, muitas vezes sobrepostas e que por vezes se confundiam com as próprias obrigações dos sobas.

A figura do *mani* Ndongo era de extrema importância na corte do *ngola*, pois representava o sacerdote supremo, responsável por todas as funções religiosas, de doutrina e cerimônia. Após o estabelecimento efetivo dos portugueses, o *mani* Ndongo também passou a ser responsável pelo acolhimento dos missionários que chegavam ao Ndongo com suas de conversão.

Os macotas eram os conselheiros do *ngola*[47]. Em geral eram homens mais velhos, e exerciam grande influência junto ao *ngola* e também junto

---

[45] Citado por HEINTZE, Beatrix. *Fontes para a história de Angola do século XVII*, vols I-II, Stuttgart: Franz Steinar Verlag, Wiesbaden, 1985, 1988. Trecho da obra citado na já mencionada obra de PARREIRA, Adriano.Op. cit., pp. 106 e 107.

[46] PARREIRA, Adriano. Op. cit., p. 58. De acordo com o autor, o termo *kilamba* também era utilizado para designar os capitães assalariados da guerra preta, e também os sobas aliados dos portugueses, com quem colaboravam no comércio de escravos. O termo também se referia aos cabos de guerra e aos *empacaceiros*, que eram membros das tropas regulares africanas que usavam armas de fogo e que acompanhavam o exército português nas campanhas militares pelo interior de Angola.

[47] O Dicionário Glossográfico cita as seguintes definições para o termo *macota*: indivíduo importante num sobado, designação dos conselheiros dos sobas, cidadão do conselho de paz e da guerra de uma autoridade, indivíduo mais idoso de uma linhagem mbundu. PARREIRA, Adriano. Op. Cit., p. 67.

aos sobas. Jan Vansina[48] denomina de *mbombog* a associação desses "grandes homens". Existiam macotas especialistas para determinados tipos de assuntos.

Entre os macotas existiam aqueles principais, chamados *tandalas* ou *tendalas.*[49] Segundo Cadornega,[50] esse cargo era geralmente ocupado por um escravo, com o objetivo de evitar o abuso de autoridade e prevenir qualquer tentativa de tomada de poder, já que sua posição social não permitiria que esse ato fosse legítimo. Segundo o *Dicionário glossográfico* de Adriano Parreira, o termo *tendala* se refere ao administrador da Justiça, que deveria dar assistência aos sobas avassalados, e também assumia a função de intérprete, assistindo às embaixadas na resolução de assuntos referentes a tratados, guerras e queixas.

A figura do *tandalas* e sua possível origem escrava apontam, a princípio, para uma relação atípica: pessoas sem liberdade que exerciam os cargos de principais conselheiros do *ngola* e dos sobas, interferindo até em questões sucessórias. O caso dos *tandalas* é o exemplo de uma hierarquia social complexa que permitia que pessoas de um grupo social não privilegiado pudessem ocupar cargos de confiança, quebrando assim o modelo de uma sociedade estamental, ao menos no que diz respeito às funções exercidas por membros de segmentos sociais distintos. Homens da "nobreza da terra", que exerciam poder e autoridade sobre pessoas, sendo aconselhados por escravos.

Vale ressaltar que os *tandalas* faziam parte do grupo dos *kijikus*, nome dado à população escrava do reino do Ndongo. Eram escravizados de acordo com os métodos que predominavam antes da mercantilização dos escravos. Escravos eram pessoas que haviam contraído algum tipo de dívida e que por razões variadas não conseguiam quitá-las: filhos de escravos, ou prisioneiros de guerras, ou seja, bem diferente da noção de "peças" que passou a prevalecer quando a escravidão se tornou um lucrativo negócio. Quando os *kijikus* eram filhos de escravos, não podiam ser vendidos, embora portugueses achassem que os reis e os sobas tivessem direito de fazê-lo.

Desviando da hierarquia africana, outro cargo foi criado para servir aos

[48] VANSINA, Jan. Op. cit., p. 134.

[49] O termo tandala também é citado em algumas obras como Tendala, ambos se referindo ao *macota* principal dos *ngolas* e dos sobas. Adriano Parreira, Op. cit., p. 103.

[50] CADORNEGA, Antônio. Op. cit., p. 180.

interesses dos portugueses: o *tandala-português*. A expressão *tandala* foi adotada pelos portugueses para denominar os comandantes africanos de seus exércitos, já que, além de servirem como guias, também exerciam a função de intérpretes. Os portugueses criaram também o cargo dos *sambas--tandalas*, que eram os subordinados aos *tandalas-portugueses*.

Na hierarquia do Ndongo, abaixo dos *tandalas* vinham os *ngolamboles*, também escrito como *ngola ambole*. Esses homens representavam a principal autoridade militar, o chefe supremo dos exércitos do *ngola*. De acordo com Beatrix Heintze,[51] os exércitos do Ndongo, os exércitos mbundus, eram geralmente divididos em três partes. O *ngolambole* era o comandante do contingente do meio, e havia também um quarto grupo, liderado por parentes do *ngola*, o que relacionava a nobreza à função militar.

O termo *ngolambole* deriva de *ngola a mbole*, que significa *ngola* da caça. Com o passar do tempo, e com o aumento das guerras e da importância dessas conquistas, os *ngolamboles* passaram a ter mais prestígio, podendo até mesmo alcançar mais poder que os *tandalas*. Os *ngolamboles* representavam o braço militar do *ngola* e dos sobas, e podiam inclusive exercer o cargo de governante interino até a nomeação do novo sucessor local.

Cadornega descreve outros cargos com funções específicas na corte do *ngola*, como, por exemplo, o *mwene lumbu*, funcionário que exercia as funções de mordomo; o *mwene musete*, que cuidava das roupas do *ngola*; e o *mwene quizoula*, responsável pela alimentação do *ngola*. Analisando esses cargos podemos constatar que o termo *mwene* está associado aos funcionários que lidavam diretamente com o *ngola*, assessores diretos que cuidavam do cotidiano do rei.

Outro cargo de muita importância entre os mbundus eram os *macunzes* ou *mocunges*, homens que faziam às vezes de embaixadores do *ngola* e dos sobas, e que viajavam para resolver problemas com outros reinos representando as autoridades do Ndongo. Esse termo aparece grafado também de outras formas, como: *moçungo*, *mussungo, musungo* ou *muçunge*.[52]

Os *ngola amboles*[53]*,* termo que também aparece transcrito como

[51] HEINTZE, Beatrix. Op. cit., p. 223.

[52] Em função das dificuldades na transcrição das fontes e do fato de a cultura africana ser predominantemente oral, muitas expressões do kimbundu podem induzir a erros. Não confundir esses termos com *makunge*, que era o tributo que deveria ser pago aos respectivos sobas por todos aqueles que atravessassem suas terras. PARREIRA, Adriano. Op. cit., p. 75.

[53] Idem, p. 85.

chiamboles eram os responsáveis pela defesa do *ngola*, os chefes de seus exércitos.

Os portugueses também utilizaram a população da região para obter informações estratégicas junto às autoridades do Ndongo. Esses espiões que trabalhavam para a Coroa portuguesa receberam o nome de *funantes*.[54] Eram africanos ou africanizados que comunicavam os portugueses a respeito de acordos, tréguas e pactos militares firmados entre os sobas. Também trabalhavam como guias dos portugueses em suas expedições rumo ao interior dos territórios do Ndongo.

O reino do Ndongo teve sua história determinada pela presença portuguesa em seus territórios. Os interesses mercantis da Coroa portuguesa foram cruciais para a elaboração das estratégias adotadas por esses colonizadores junto aos poderes locais na região. A existência do reino dos mbundus é anterior à chegada dos portugueses do Ndongo, mas a presença desses estrangeiros na região transformou consideravelmente a geografia do reino — fomentando sua expansão para a costa atlântica, suas relações econômicas —, em função da mercantilização dos escravos, e sua hierarquia política — com a interferência de funcionários portugueses junto ao séquito do *ngola* e dos sobas.

A presença portuguesa na região também fomentou a emancipação do reino do Ndongo, anteriormente subordinado ao do Congo. Com a gradativa aquisição de conhecimentos sobre a distribuição de poderes nos reinos centro-ocidentais africanos, os portugueses constataram que a monarquia do Congo era governada por um poder efetivamente mais centralizado do que aquilo que ocorria na administração dos *ngolas* no reino do Ndongo. Essa característica sinalizava que os poderes locais deste último eram mais permeáveis e mais vulneráveis às negociações e as alianças comerciais tão desejadas pelos portugueses. A autonomia dos sobas foi uma das vantagens que conquistaram a preferência pela região do Ndongo, e teve como um de seus desdobramentos o aumento da rivalidade dos mbundus com os habitantes do Congo em função de disputas pelas vantagens comerciais obtidas com as atividades de captação e venda de escravos.

[54] O termo *funante* é citado por Roy Glasgow: "Embora pequenos comerciantes, os *funantes* agiam como espiões dos portugueses, trazendo-lhes informações estratégicas acerca dos movimentos das tropas africanas, tréguas e pactos projetados ou vigentes de caráter militar entre os chefes, e preparativos de guerra. Eles também agiam como guias para as tropas portuguesas em regiões desconhecidas e perigosas." GLASGOW, Roy. Nzinga. *Resistência africana è investida do colonialismo português em Angola 1582-1663*. SP, Ed. Perspectiva, 1982, p. 73.

Os interesses mercantis da Coroa portuguesa determinaram as estratégias de ocupação de seus territórios, e levaram os colonizadores a adotar métodos singulares para estabelecer relações com as autoridades locais da região. A não contestação das autoridades locais não significou uma menor interferência na política local; pelo contrário: essa aproximação aumentou a complexidade das instituições políticas locais.

O reino do Ndongo se tornou mais interessante para os portugueses em função de sua original organização política, essencialmente descentralizada. Com a aquisição de conhecimentos, os portugueses puderam comparar a situação política dos dois reinos e constataram que o poder centralizado do *mani* Congo oferecia mais obstáculos aos interesses portugueses do que o rei e os sobas do reino do Ndongo.

A cooperação dos mbundus foi essencial para o estabelecimento da presença portuguesa na região. As estratégias adotadas pelos portugueses foram bem-sucedidas, embora em alguns momentos os colonizadores tenham se questionado sobre qual seria a melhor opção: a guerra ou os acordos. A história do Ndongo foi produto do equilíbrio das tensões e dos anseios entre as autoridades locais e os portugueses.

Misericórdias africanas no século XVII: a Misericórdia de Massangano*

Ingrid Silva de Oliveira°*

As Misericórdias foram instituições que surgiram em Portugal no final do século XV, imbuídas do ideal de devoção e caridade. A fé na salvação do homem após a morte era o que norteava as ações daqueles indivíduos. A crença numa profecia salvadora, segundo Max Weber, leva os homens a "dirigir o modo de vida para a busca de um valor sagrado."[1] Nesse sentido, a profecia teria criado uma comunidade social inserida numa ética religiosa de *caritas*, o amor ao sofredor, o amor ao próximo.

Segundo Isabel Sá, as Misericórdias "significavam (...) a persistência do vocabulário medieval da caridade, expresso na formulação das 14 obras de misericórdia, sete espirituais e as outras corporais".[2] Praticamente qualquer serviço de assistência podia ser enquadrado nas obras da Misericórdia, porém essas 14 eram as fundamentais. As obras espirituais asseguravam que os membros da Misericórdia se comportariam como bons cristãos e as corporais abrangiam os deveres para com os necessitados.[3]

Pertencer à Misericórdia e auxiliar em suas atividades era, portanto, uma atividade do "bom cristão". Apesar disso, obviamente, essas atividades não estavam isentas de interesses políticos, afinal as essências teológica e política são aspectos que não se dissociavam naquele momento. Nesse sentido, as Misericórdias logo se transformaram em espaços que demarcavam o lugar que cada um ocupava na-

---

* Parte desse texto foi publicada em 2009. Cf. OLIVEIRA, Ingrid Silva de. "Misericórdias africanas no século XVII: a Misericórdia de Massangano". *Revista África e Africanidades. Especial - Afro-Brasileiros: construindo e reconstruindo os rumos da História*, v. n. 7, p. 1-11, 2009.

°* Mestranda em História (UFRRJ) e bolsista do CNPq. É historiadora formada pela UFRJ e especialista em História da África e do Negro no Brasil pela UCAM

[1] WEBER, Max. "Rejeições religiosas do mundo e suas direções". In: *Ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1946, p. 375

[2] SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre: misericórdias, caridade e poder no império português, 1500-1800*. Lisboa: CNCDP, 1997, p. 51.

[3] Sete espirituais: ensinar os simples (no sentido de doutrinar), dar bom conselho a quem o pede, castigar com caridade os que erram, consolar os tristes, perdoar a quem o ofendeu, sofrer as injúrias com paciência, rogar a Deus pelos vivos e pelos mortos. Sete corporais: visitar os presos, curar os enfermos, cobrir os nus, dar de comer aos famintos, dar de beber aos que têm sede, dar abrigo aos peregrinos e pobres, enterrar os finados. Cf. *Compromisso da Confraria da Misericórdia*, Lisboa, Valentim Fernandes e Hermão de Campos, 1516.

quela sociedade. Tratando do recrutamento de confrades para as misericórdias, Isabel Sá diz que apenas homens poderiam ocupar cargos nessas instituições e que várias leis ajudaram a reforçar a proibição do ingresso de cristãos-novos, por meio da exigência da limpeza de sangue, pelo menos até o período pombalino. Esses homens tinham de saber ler e escrever, além de ter tempo disponível para se dedicarem aos afazeres da confraria. Tais requisitos reduziam muito o número de possíveis eleitos, assegurando a especificidade e a participação de apenas homens pertencentes à nobreza.

Estamos nos baseando nas características da Misericórdia de Lisboa porque, apesar de cada Misericórdia atuar com certa autonomia, todas se propunham a seguir os moldes daquela instituição lusitana. Ainda segundo Isabel Sá, a documentação existente referente à criação e ao funcionamento da Misericórdia de Goa, por exemplo, nos faz admitir uma declarada intenção de cópia da Misericórdia de Lisboa, assim como a grande maioria das demais Misericórdias do ultramar português. Nesse sentido, a falta de documentação para tratar do caso da Misericórdia de Massangano nos obriga também a acreditar nessa hipótese e a recorrer a esse tipo de aproximação.

O fato de as Misericórdias do ultramar terem se espelhado na instituição lisboeta nos faz acreditar, a princípio, na forte centralização da administração portuguesa. Segundo Russell-Wood, à primeira vista a administração do império português aparenta ser bastante centralizada e hegemônica. Um exemplo disso é que, durante muito tempo, as decisões finais sobre nomeações, dentre elas militares e eclesiásticas, eram tomadas em Lisboa e submetidas à confirmação real.[4]

Mas isso não passava de aparência. O próprio Russell-Wood trata da "difusão da autoridade em rivalidades e tensões entre indivíduos e entre agências de governo" que acabavam por "enfraquecer a efetividade da ação do governo", abrindo espaços para que "colonos participassem da estrutura administrativa e da formulação ou implementação das políticas da Coroa".[5]

Embora Russel-Wood trate dessas questões tendo como objetivo as relações entre Portugal e a América Portuguesa, tais reflexões podem ser estendidas para as áreas de influência portuguesa na África Centro-Ocidental, durante o século XVII. Principalmente no que tange a um certo "reconhecimento do centro" pela periferia, indicado pelas correspondências e petições enviadas à Coroa portuguesa pelos

[4] RUSSELL-WOOD, J. "Centro e periferia no mundo luso-brasileiro, 1500-1808". *Revista Brasileira de História,* vol. 18, n° 36, 1998, pp. 187-249. Disponível em: www.scielo.br.

[5] RUSSELL-WOOD, J. Idem, p. 192.

seus agentes da colonização desses territórios africanos, solicitando mercês e autorizações para atividades militares e religiosas, mostrando uma tendência muito semelhante com a que parece ocorrer na América Portuguesa do mesmo período. Ou seja, ao mesmo tempo em que podemos identificar um reconhecimento do "centro", podemos apontar também para uma certa autonomia de atuação dessas "periferias". O que observaremos no caso da fundação da Misericórdia de Massangano é um exemplo dessa "tensão" entre os indivíduos, da qual Russell-Wood trata, além de mostrar a participação desses homens do ultramar na implementação das políticas da monarquia administrativa portuguesa.

Do continente europeu, as Misericórdias se espalharam para o ultramar português. Algumas surgiram concomitantemente com a fundação de várias naquele continente, outras posteriormente, após um maior amadurecimento administrativo português e após adquirir uma maior importância econômica, ou militar, de determinados territórios ultramarinos. No caso da Misericórdia de Massangano, veremos que sua fundação foi uma espécie de recompensa aos moradores daquela vila, que teriam exercido fundamental contribuição para a vitória dos portugueses contra os holandeses durante a década de 1640.

As Misericórdias são objeto de diversos estudos, e, justamente por estarem presentes remotamente em várias regiões, inúmeras são as fontes documentais às quais se tem acesso. Para as Misericórdias do império português no Oriente, por exemplo, existem estudos primorosos, principalmente no que tange às Misericórdias de Goa e Macau.[6] No entanto, algumas Misericórdias não são tão estudadas devido à falta de fontes, como é o caso daquelas do continente africano.

O texto de maior referência para tais instituições nessas regiões, mais propriamente para as angolanas, é o do padre Antonio Brásio, intitulado "As Misericórdias de Angola".[7] Nele, Brásio aborda a fundação e o funcionamento das Misericórdias de Luanda e de Massangano. O esforço de Brásio é notável, uma vez que, apesar da escassez de fontes, consegue reunir informações muito importantes.

Seu texto abrange, em maior parte, a Misericórdia de Luanda, obviamente

[6] Para a Misericórdia de Goa ver: SÁ, Isabel dos Guimarães. "Charity and Discrimination. The Misericórdia of Goa". *Itinerario*. Vol. XXXI. 2007. nº 2. pp. 51-70; GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da fé; andarilhas da alma na época barroca.* Rio de Janeiro: Rocco, 2006. Para a Misericórdia de Macau ver: SÁ, Isabel dos Guimarães. "Ganhos da terra e ganhos do mar: caridade e comércio na Misericórdia de Macau (séculos XVII-XVIII)". *Ler história*. V. 44 (2003). pp. 45-57.

[7] BRÁSIO, António. "As Misericórdias de Angola". *Studia*, nº4, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa, 1959. pp. 106-49.

por ter se tornado a mais importante daquele território. Para o caso de Massangano, teve de recorrer a correspondências oficiais de governadores daquele território para o procurador-real. Brásio também faz uso de alguns trechos da obra de Antonio Cadornega, que foi o fundador e primeiro provedor da Misericórdia de Massangano.

Buscando dialogar com o texto de Brásio e, ainda que timidamente, contribuir para um maior conhecimento sobre o surgimento, funcionamento e trajetória das Misericórdias no território africano, o objetivo desta apresentação é abordar alguns aspectos da Misericórdia de Massangano e sua relação com a trajetória de seu primeiro provedor, Cadornega. Para tal, utilizaremos, tal como Brásio, o texto de Antonio de Oliveira Cadornega intitulado *História geral das guerras angolanas*, que foi escrito entre 1680 e 1681, mas publicado apenas na década de 1940.[8]

Segundo Beatrix Heintze, são poucos os dados conhecidos sobre a vida de Antonio de Oliveira Cadornega. Esse teria nascido em Portugal no ano de 1610. Sua mãe e irmã foram processadas pela Inquisição sob a acusação de práticas religiosas judaicas.[9] Devido a essa provável ascendência, Cadornega partiu para a África na esperança de não ser perseguido pela Inquisição. Partiu para Angola com o novo governador Pedro César de Meneses. Chegou a Luanda em 1639, onde assumiu a função de soldado raso. Lá, seguiu na carreira militar até ocupar o posto de capitão – provavelmente nomeado em 1649 – e, posteriormente, assumiu funções na administração pública.

Ainda segundo Beatrix Heintze, Cadornega viveu em Massangano durante 28 anos, onde exerceu o cargo de juiz ordinário em 1660. No fim desse ano, Cadornega teria fundado a Irmandade da Misericórdia daquela cidade, assumindo a função de provedor da mesma. Após tanto tempo em Massangano, Cadornega teria passado a viver em Angola, lugar provável de seu falecimento, em 1690.

O texto da *História geral das guerras angolanas* foi publicado em três volumes. Os dois primeiros descrevem as campanhas portuguesas em Angola até 1680. O terceiro volume trata mais de aspectos geográficos e etnográficos da Angola portuguesa. O próprio Cadornega, no início do primeiro

[8] CADORNEGA, Antonio de Oliveira de. *História Geral das Guerras Angolanas*. Agência-geral do Ultramar. Vols. II e III, Lisboa, 1972.

[9] HEINTZE, Beatrix. *Angola nos séculos XVI e XVII: estudos sobre fontes, métodos e história*. Luanda: Kilombelombe, 2007, p. 136.

volume, afirma que seu texto tem a intenção de não deixar cair no esquecimento a história da conquista portuguesa em Angola. Nesse sentido, tal obra é riquíssima para compreendermos um pouco mais sobre o passado daquele território. No entanto, nossa análise se deteve apenas nos trechos em que Cadornega faz menção à Misericórdia de Massangano.

Antes da análise dessa fonte, tracemos um panorama geral das Misericórdias fundadas fora do continente europeu, na época da expansão portuguesa. Segundo Laurinda Abreu, as Misericórdias no ultramar foram instituições de importância fundamental para garantir o sistema de assistência pública, além de servirem como elemento moralizante das populações as quais atendiam e se configurarem como "núcleos de poder local e, portanto, estruturas homogeneizadoras de um império espacialmente descontínuo e com especificidades tão diversas como as que se refletem nos modelos institucionais e administrativos adotados".[10]

O padroado português – combinação de direitos e deveres concedidos pelo papado à Coroa portuguesa – era o grande responsável pelas missões no ultramar durante os séculos XVI e parte do XVII. Nesse sentido, cabia ao rei de Portugal a responsabilidade pela organização religiosa desses territórios, o que incluía a construção de dioceses e de conventos e o financiamento dessas estruturas eclesiásticas, por meio do pagamento de côngruas ao clero secular daqueles lugares e esmolas aos frades e missionários.

Ainda de acordo com Laurinda Abreu, a disseminação das Misericórdias no ultramar indica o grande interesse da monarquia portuguesa na expansão dessas instituições, caso contrário não as teria financiado, e que "só o apoio régio ajuda a explicar a rápida disseminação dessas instituições pelos diferentes espaços do império".[11] No entanto, como bem lembra Isabel Sá, "essas [as Misericórdias] se desenvolveram segundo lógicas de afirmação local autónomas e dentro de um espírito que era fortemente devedor da tradição medieval".[12]

Sobre as Misericórdias africanas, Laurinda Abreu defende que, diferentemente das Misericórdias do Brasil e do Oriente, foi só após o território adquirir

[10] ABREU, Laurinda. "O papel das Misericórdias dos 'lugares de além-mar' na formação do império português". In: *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*, vol. VIII(3), 2001. pp. 591-611, p. 591. Disponível em: www.scielo.br.

[11] ABREU, Laurinda. Idem, p. 595.

[12] SÁ, Isabel dos Guimarães. Idem, 1997, p. 51.

algum valor, por meio de um maior retorno econômico, e após a instalação de uma estrutura administrativa e institucional é que surgiu a preocupação portuguesa em fundar esses espaços. As Misericórdias eram leigas, mas em sua retaguarda estava a Coroa. Eram espaços que estreitavam as relações entre os órgãos dos poderes locais com a Coroa, que, segundo Laurinda Abreu, "apesar de nem sempre estar presente, não se escusava a acudir às suas confrarias quando 'outros' poderes as ameaçavam, pondo em causa o poder régio".[13]

Algumas observações sobre a história da Misericórdia de Massangano estão disponíveis nas observações de José Matias Delgado, citadas na edição da obra de Antonio de Oliveira de Cadornega, de 1972. Segundo Delgado, a obra do edifício que servia como casa e hospital à Misericórdia em Massangano foi iniciada em fins de 1660, com licença do cabido – clérigos pertencentes à diocese – do Congo, tendo sido criada na mesma data também a irmandade, com provedor e mais ofícios. A Misericórdia de Luanda, que já existia, foi contra essa fundação e tentou dissuadir o povo de Massangano do seu intento.

Antes de tratarmos da oposição da Misericórdia de Luanda à fundação da de Massangano, é fundamental pensarmos na importância de sua criação para aquele que tinha intenção em ser seu provedor, Cadornega. Nesse sentido, é possível traçar um paralelo entre a vida desse homem e a história da Misericórdia de Massangano.

Segundo João Fragoso, Maria de Fátima Gouvêa e Maria Fernanda Bicalho, a dinâmica da governança do império português, assegurando a conquista, o povoamento e a defesa das suas colônias, se dava por meio de uma "economia política de privilégios". Essa economia se constituía de cadeias de negociação e redes pessoais de poder que, interligadas, viabilizavam o acesso de homens das colônias a cargos de prestígio, hierarquizando esses indivíduos e serviços em espirais de poder que garantiam a coesão e tornavam possível o governo desse império. A distribuição dessas mercês – cargos e títulos em troca de serviços à monarquia –, portanto, possibilitou a formação de uma verdadeira "elite ultramarina".[14]

Nesse sentido, analisando a trajetória individual de Cadornega, podemos pensá-lo como um homem membro de uma "elite ultramarina", que

[13] ABREU, Laurinda. Idem, p. 599.

[14] FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima S.; BICALHO, Maria Fernanda. "Uma leitura do Brasil colonial: bases da materialidade e da governabilidade no Império". *Penélope. Revista de História e Ciências Sociais*, n° 23, 2000, pp. 67-88. Disponível no site: www.penelope.ics.ul.pt.

precisava se afirmar cada vez mais como súdito fiel do rei português. Cadornega utilizou-se de vários meios para provar essa fidelidade, afinal, lembremos que, caso permanecesse em Portugal, sua ascendência judaica, comprovada pela condenação de sua mãe e irmã nos tribunais da Inquisição, implicaria grande possibilidade de ele também ser denunciado.

Logo, partindo como militar para o continente africano, Cadornega conseguiu ascender na hierarquia militar portuguesa e chegou a ser nomeado juiz ordinário de Massangano, alto cargo da administração daquela localidade. Dessa forma, podemos dizer que o ultramar foi a grande oportunidade vista por Cadornega de ascender socialmente, sem chamar a atenção de alguém que pudesse denunciá-lo à Inquisição.

Como bom cristão, fiel aos preceitos da Igreja católica, Cadornega criou a Irmandade e a Misericórdia de Massangano, por volta de 1660, tornando-se seu provedor. Ora, como já dissemos, o pertencimento e prestação de serviços a uma Misericórdia proporcionavam status ao indivíduo na sociedade. Podemos imaginar o valor do prestígio social conferido ao provedor de uma Misericórdia e o quanto significava seu empenho cristão em satisfazer as necessidades de culto.

Sobre a questão da objeção da Misericórdia de Luanda à criação da de Massangano, o provedor de Luanda pediu ao governador de Angola que se opusesse. Conseguiram o apoio do governador e da câmara, que aconselharam o fechamento da Misericórdia concorrente. Em 9 de abril de 1661, escreveram para a rainha regente, alegando que não convinha haver Misericórdia em Massangano. Essa preocupação devia-se ao fato de que a presença de uma outra Misericórdia tão perto acarretaria uma diminuição das esmolas e proventos oriundos da Coroa para a Misericórdia de Luanda.

Segundo a consulta de correspondências oficiais da época, realizado por Brásio, a Misericórdia de Massangano teria sido criada no antigo presídio daquela vila sem a autorização régia. Segundo o autor, a petição solicitando essa autorização foi escrita após o início das obras do hospital, fato que foi o grande argumento utilizado pelos que eram contra sua fundação, que acusaram os habitantes da vila de Massangano de não respeitarem a jurisdição da Misericórdia de Luanda – que sempre teve uma administração precária, já que contava com poucas fazendas – e de não reconhecerem a autoridade do rei de Portugal.[15]

[15] BRÁSIO, António. "As Misericórdias de Angola". In: *Studia*, nº4, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa, 1959. pp. 106-149.

Essas críticas eram muito graves, principalmente se considerarmos que os holandeses tinham sido derrotados em Massangano apenas vinte anos antes. Ao acusar os habitantes de Massangano de "conluio" contra o rei de Portugal, os luandenses levantavam suspeitas sobre uma possível lealdade daqueles a outros interesses que não os da Coroa.[16]

Brásio cita uma carta datada de 12 de junho de 1661, provavelmente escrita por Cadornega, em que é solicitada à rainha a autorização para a criação da Misericórdia de Massangano. No documento, Cadornega diz que Luanda ficava distante cerca de 40 léguas e que Massangano tinha um grande número de pobres enfermos, além de viúvas necessitadas que não estavam sendo atendidas pela Misericórdia de Luanda. Na carta, ele reitera a lealdade dos habitantes de Massangano à Coroa portuguesa e seu exclusivo interesse em prover caridade àqueles indivíduos. A defesa das acusações dos luandenses é feita sob a alegação de que o governador de Luanda (João Fernandes Vieira) se opunha à fundação da instituição de Massangano porque alguns dos seus desafetos políticos seriam membros daquela Misericórdia.

O Conselho Ultramarino indeferiu esse pedido, a resposta negativa tendo sido dada pelo procurador da Coroa. Segundo Brásio, a Misericórdia de Luanda escreveu em agradecimento no ano de 1663. A querela se estendeu até julho de 1675, quando os membros de Massangano escreveram à rainha solicitando novamente autorização para o funcionamento da Misericórdia. Dessa vez, novamente crendo que Cadornega foi o responsável pela escrita da carta, foi alegado o papel daquela população durante o domínio holandês naquela região e reafirmada a obediência de seus habitantes à Coroa portuguesa:

> Sendo nós, moradores desta Vila da Vitória de Massangano deste Reino de Angola, e já netos e bisnetos daqueles primeiros Conquistadores que tanto fizeram pelo serviço de V. Majestade e dos Reis portugueses e sendo esta Vila de seu princípio povoada e regada com o sangue daqueles portugueses que tanto ampliaram e estenderam o crédito das armas e de seus Reis, fazendo-lhes tão grandes e assinalados serviços e estendendo a fé em tão remotas

[16] Luiz Felipe de Alencastro trata da "paranóia lusitana", se referindo à desconfiança com a qual a monarquia portuguesa observava a presença de espanhóis e holandeses nas regiões africanas durante esse período. Cf. ALENCASTRO, Luis Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII.* São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 261.

> partes (...). porque suposto que esta Casa que se trata de fazer assim para serviço de Deus como de V. Majestade para que nos faça mercê dar licença para que uma obra tão caritativa e que será muito aceita a Deus tenha o fim que estes vassalos obedientes a V. Majestade desejarem, e mais quando a queremos fazer e sustentar com nossas próprias fazendas (...)[17]

Segundo Matias Delgado, nas notas da obra de Cadornega da edição de 1972, essa petição foi indeferida por despacho emitido pelo príncipe em 3 de setembro de 1675. No entanto, em 15 de março do ano seguinte de 1676 Massangano teve, finalmente, aprovada uma provisão concedendo-lhe Misericórdia com os mesmos privilégios da de Luanda.

Pela escassez de fontes referentes à Misericórdia de Massangano, podemos fazer uso dos "privilégios" concedidos à instituição luandense. Em privilégio, datado de 16 de setembro de 1616, o rei Filipe II concede ao provedor e irmãos dessa instituição os mesmos "privilégios e liberdades" da Misericórdia Lisboeta.[18] Apesar de não sabermos da existência de privilégios posteriores concedidos à Misericórdia de Luanda – visto que a concessão real à Massangano ocorreu sessenta anos depois —, e de admitirmos que existissem pequenas mudanças nos privilégios de uma Misericórdia para outra, essa análise nos indica a significativa importância que a criação de tal instituição em Massangano representava para seu provedor e demais membros.

Sobre seu funcionamento, temos informação na obra de Cadornega, que, realizando uma descrição de Massangano, faz menção a essa Misericórdia.

> Há nesta nobre villa caza e irmandade de Santa Mizericórdia, agora novamente fabricada com mais apparato e perfeição e confirmada por provizão real do Príncipe nosso Senhor, como protector e Provedor mor das Santas Cazas da Misericórdia, herdade esta grandeza do Sereníssimo e felecissimo Rey Dom Manoel, seu fundador, como consta de sua vida escrita por seu Chornista Damião de Goes, em que fazem ditos moradores em aquella benta caza muitas caridades com os pobres e enfermos desemparados, que a esta villa vão, assim infantaria, como passageiros e estravagantes, mandandoos curar da doença da terra e de suas enfermidades, assistindolhe com os medicamentos e sustento necessário,

[17] BRASIO, Antonio. Idem, p. 138-139.
[18] Lisboa, A.N.T.T., Chancelaria Filipe II, *Privilégios*, Livro 4, fl. 181.

> mandando visitar muitas mulheres pobres, filhas de homens conquistadores, com o sustento e o para vestir, mandando ter conta algumas, pondoas em cazas de pessoas honradas, para que se não percão, até as cazarem com ajuda de suas esmolas; o que he para louvar a Deos em terras tão remotas e de conquista haver tanta caridade e dispêndio com os pobres dezemparados: tendo seu capellão pago pella irmandade com bastante partido celebrandose os officios divinos como todo o aparato necessario, com sepulcro nas Endoenças apparatos ; enfermaria com bastantes camas e sua caza de despacho, sendo a invocação da caza do Senhor da Piedade.[19]

Nessa citação, observamos que Cadornega faz um relato sobre o bom funcionamento da Misericórdia de Massangano ressaltando a importância da sua atuação no amparo de "filhas de homens conquistadores", com os "enfermos desamparados da infantaria" e na celebração dos "ofícios divinos". Segundo ele, essa Misericórdia cumpria com todas as funções prescritas e funcionava de modo similar àquelas de Portugal.

No entanto, Laurinda Abreu, ao se referir às Misericórdias de Luanda e de Massangano, diz que:

> Em Luanda, a concorrência da Misericórdia de Massangano apenas piorara o que era uma situação calamitosa. Os moradores recusavam-se a servir a instituição, e o bispo da diocese aproveitava o momento para estender até ela o seu poder. Os soldados queixavam-se dos maus-tratos e da fome que passavam no hospital, que se refletiam nos elevados índices de mortalidade. Só a ameaça de perderem o controle a favor dos jesuítas travou, ainda que apenas por uns tempos, a ruína da confraria. Por seu turno, a própria Misericórdia de Massangano, também ela reduzida a hospital militar, sentia os mesmos problemas, agravados pelo isolamento da povoação, que fazia com que não houvesse médicos ou cirurgiões dispostos a servi-la.[20]

Concordamos com a hipótese do funcionamento precário da Misericórdia de Massangano defendida por Laurinda Abreu e Antonio Brásio. Os poucos documentos referentes a essa instituição nos faz acreditar que não pode ter sido diferente. O relato de Cadornega tem de ser observado muito criticamente, uma vez que,

[19] CADORNEGA, 1972, vol. III, pp. 121-122.
[20] ABREU, Laurinda. Idem, p. 604.

como provedor daquela Misericórdia, dificilmente relataria seus aspectos negativos e as dificuldades de funcionamento.

Para concluir, podemos dizer que a fundação da Misericórdia de Massangano foi uma das várias estratégias utilizadas por Cadornega para galgar uma posição de prestígio naquela sociedade, e para provar e demonstrar publicamente ser um cristão exemplar e súdito fiel da Coroa portuguesa. Por ser um cristão-novo, Cadornega não estaria apto a integrar nenhuma Misericórdia em Portugal. No caso de Massangano, o fato de seu provedor ser justamente um cristão-novo demonstra a autonomia dessas instituições no ultramar.

Entendendo que religião e política não se dissociavam naquele momento, ressaltamos que não queremos desprover essa atitude de um cunho religioso, apenas enfatizar a necessidade do uso crítico desse texto de Cadornega como fonte e tentar estabelecer uma hipótese de como a Misericórdia e o prestígio social também eram considerados importantes nas regiões do ultramar do Império português. Dessa forma, corroboramos a ideia de que, nas colônias portuguesas, alguns homens conseguiam cargos de prestígio, garantindo a coesão e tornando possível o governo desse império pela monarquia lusitana.

Tal hipótese se comprova não apenas no interesse de Cadornega em se tornar provedor de uma Misericórdia, mas também na preocupação que o governador de Angola, João Fernandes Vieira, tinha em dificultar que seus desafetos fossem membros fundadores daquela instituição. Considerando que "o grupo que integra as Misericórdias coincide regra geral com os indivíduos que detêm o poder no espaço político considerado",[21] pertencer às Misericórdias africanas era marcar sua importância política e compor aquela "elite ultramarina". Mostrar seus serviços ao rei de Portugal era fundamental para dar continuidade às possibilidades de conseguir mais benefícios nessa "economia de privilégios" existente entre o monarca lusitano e seus súditos.

[21] Sá, Isabel dos Guimarães. Idem, 1997, p. 100.

Eram de Cabinda e de Molembo? Uma análise sobre as viagens negreiras do norte de Angola para a Bahia nas primeiras décadas do século XIX presentes no banco de dados The Trans-Atlantic Slave Trade

Alexandre Vieira Ribeiro*

Dentre os diversos assuntos analisados pelos historiadores nos últimos anos, o tráfico atlântico de escravos é um dos que tem sido mais revisitado. Na historiografia africanista, o impacto causado pelo comércio de africanos constitui uma questão crucial para o entendimento das sociedades africanas da era moderna. Do mesmo modo, a enorme quantidade de africanos desembarcados no Novo Mundo ainda repercute cotidianamente em muitos países americanos. Na América Portuguesa, para além do aspecto sociocultural resultante da densa imigração, os escravos africanos representavam a principal força motora de um complexo sistema econômico. Invariavelmente, a reposição dessa mão de obra se dava via tráfico atlântico. Dentro de tal lógica econômica, o porto de Salvador, na Bahia, desempenhou papel primordial na importação de africanos e no abastecimento de escravos aos mercados regionais do nordeste e às demais áreas do interior do Brasil, tornando-se um dos principais portos negreiros das Américas.

Nas primeiras três décadas do século XIX, o fluxo no desembarque de escravos africanos no porto baiano era bastante elevado. Segundo estimativas obtidas a partir do banco de dados The Trans-Atlantic Slave Trade (doravante TSTD2), o número de desembarcados foi de 303.856, o que corresponde a 23% do volume total de cativos africanos que aportaram em Salvador durante a vigência do comércio negreiro.[1]

A procedência desses cativos em relação às diferentes partes da África era diversificada. Contudo, como podemos observar no quadro 1, nos primeiros decênios dos oitocentos duas grandes áreas se destacaram como locais privilegiados para o embarque de escravos: a baía do Benin e a região costeira da África Centro-Ocidental.

* Professor de História da Universidade Federal Fluminense (UFF).

[1] Sobre o movimento histórico do comércio de escravos em Salvador ver RIBEIRO, Alexandre V. "The Trans-Atlantic Slave Trade to Bahia (1582-1851)", in ELTIS, David; RICHARDSON, David (orgs.). *Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database*. New Haven: Yale University Press, 2008, pp. 130-154.

Quadro1: Região de origem dos escravos desembarcados na Bahia, 1801-1830

Década	Senegâmbia	Serra Leoa	Costa do Ouro	Baía do Benin	Baía de Biafra	África Centro-Ocidental	Sudeste Africano	Outros	Total
1801-10			479	60.526	13.035	20.816	353		95.209
1811-20	596		412	49.793	8.636	39.508	8.870	4.907	112.722
1821-30	325	277		12.638	246	79.931	1.727	781	95.925
Total	921	277	891	122.957	21.917	140.255	10.950	5.688	303.856

Fonte: www.slavevoyages.org

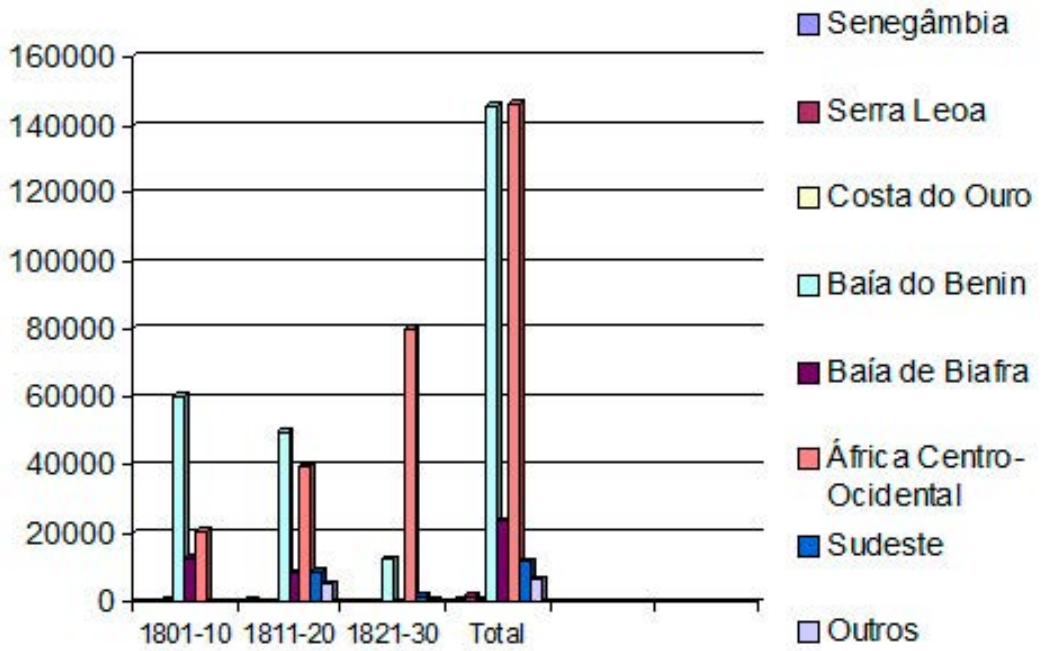
Historicamente, o porto de Salvador esteve atrelado aos portos situados na baía do Benin. Dessa região africana vieram aproximadamente 60% dos escravos que aportaram na capital baiana durante todo o período do tráfico internacional. As relações comerciais dos baianos com portos situados nessa área iniciaram-se em finais do século XVII, quando um surto de varíola dificultou a boa consecução dos negócios nos mercados angolanos, notadamente em Luanda, região que anteriormente recebia com frequência os navios saídos de Salvador. Desde então, a região da África Centro-Ocidental foi relegada a segundo posto no que tange ao fornecimento de escravos para a capital baiana.

No século XIX, contudo, a demanda por escravos na Bahia passou a se alimentar não apenas da economia, mas igualmente da política. Houve pressão por parte dos ingleses pelo fim do tráfico de escravos desde a primeira década do século. Várias embarcações baianas foram apreendidas pela Marinha britânica no litoral africano. Tais pressões resultaram na assinatura de um tratado entre Portugal e Inglaterra, no ano de 1815, que determinava a abolição do comércio de escravos em portos africanos ao norte da linha do Equador. Assim, a partir desse ato tornava-se proibido o tráfico na baía do Benin, principal região fornecedora de escravos para a Bahia.

A interdição do comércio na região da baía do Benin poderia levar muitos comerciantes de Salvador à bancarrota. Era necessário encontrar, o mais breve possível, uma solução para manter o bom andamento dos negócios negreiros. Desta forma, os baianos tiveram de buscar novas fontes de escravos na África. A opção pela região Centro-Ocidental parecia óbvia. Mas havia um complicador. Nos principais portos dessa área, Luanda e Benguela, o comércio de cativos estava nas mãos

dos cariocas e de seus sócios africanos.[2] Embora presentes nessas localidades, o número de comerciantes baianos era diminuto. Muito provavelmente, a oferta de cativos não seria suficiente para atender a grande necessidade por mão de obra existente nos dois principais portos brasileiros. As ligações comerciais consolidadas entre agentes cariocas e angolanos dificultaria a inserção de negociantes baianos. O comércio não seria tão vantajoso como o era na região da baía do Benin. Assim, os bons dividendos advindos com o tráfico negreiro sediado em Salvador estavam em risco. Era preciso expandir os negócios para áreas pouco exploradas. Buscar novos negociadores, representantes e sócios em áreas africanas pouco visitadas por comerciantes de Salvador tornava o negócio um pouco mais arriscado. Mas entre fazer um mau negócio ou não fazer negócio algum, prevaleceu a primeira ideia. Dessa forma, os baianos passaram a pedir licença para fazer o resgate de escravos em portos da região da África Centro-Ocidental.

Gráfico 1: Total de escravos desembarcados na Bahia por região africana, 1801-30



Fonte: www.slavevoyages.org

[2] Sobre a atuação de negociantes brasileiros nos portos de Luanda e Benguela ver: FERREIRA, Roquinaldo. *Transforming atlantic slaving: trade, warfare and territorial control in Angola, 1650-1800.* University of California (Los Angeles), PH.D teses, 2003; CÂNDIDO, Mariana. *Enslaving Frontiers: Slavery, Trade and Identity in Benguela, 1780-1850*. York University, (Toronto), PH.D. teses, 2006.

O incremento dessa área como fornecedora de escravos para a capital baiana pode ser mensurado observando o quadro 2. Pelos valores apontados, verificamos o influxo constante a cada década no desembarque de africanos originários da região Centro-Ocidental. Esses dados reforçam a ideia de uma reconfiguração do tráfico internacional em Salvador.

Embora possamos observar uma equivalência entre os embarques de escravos originários tanto da baía do Benin quanto da região Centro-Ocidental, a trajetória dessas áreas ao longo das primeiras três décadas do século XIX são diferentes, conforme podemos verificar no gráfico 1. Enquanto observamos que a cada decênio o tráfico da região ao norte do Equador diminuía, o oposto se verificava na região angolana.

Quadro 2: Volume de escravos desembarcados na Bahia por portos da África Centro-Ocidental, 1801-1830

Década	Ambriz	Benguela	Cabinda	Molembo	Luanda	Outros
1801-10		4.977			15.839	
1811-20	633	2.278	19.404	2.178	12.747	2.268
1821-30	7.288	130	20.579	40.217	6.292	5.425
Total	7.921	7.385	39.983	42.395	34.878	7.693

Fonte: www.slavevoyages.org

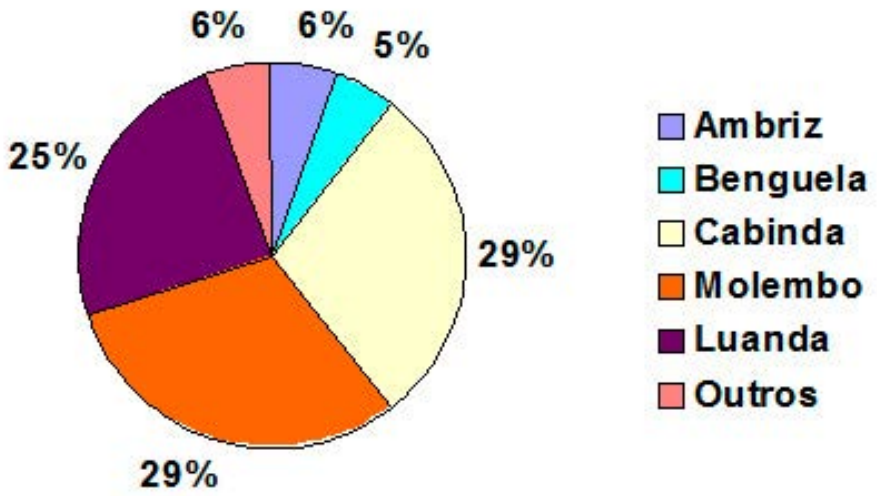
A dificuldade, já observada, para se estabelecer em portos tradicionais de comércio negreiro, como Luanda e Benguela, e deles obter-se a demanda necessária de mão de obra, fez com que muitos comerciantes pleiteassem, junto à Alfândega da Bahia, licenças para direcionar seus navios para portos onde até então era diminuta a presença de comerciantes brasileiros. Dessa forma, os destinos preferenciais de navios saídos de Salvador passaram a ser Molembo e Cabinda, embarcadouros situados ao norte de Angola, como nos apontam os dados reunidos no quadro 2.

De ambos os portos, não chegou escravo algum em Salvador entre 1801 e 1810. Mas, na década seguinte, de Molembo desembarcaram 2.178 e de Cabinda, 19.404, superando os tradicionais portos de Luanda, cujo número recuou de 15.839 para 12.747, e de Benguela, que também teve uma diminuição, de 4.977 para 2.278. O aumento da participação desses portos tornou-se ainda mais expressivo na terceira década do século XIX, quando, de Molembo, desembarcaram 40.217 cativos e de Cabinda, aproximadamente a metade desse volume. Nesse mesmo período, Luanda retrocedeu para a metade dos números referentes ao decênio anterior, enquanto Benguela quase extinguiu sua conexão com Salvador.

Assim, num período de cerca de vinte anos, segundo dados apontados no TSTD2, Molembo tornou-se o principal porto da região Centro-Ocidental a fornecer escravos para a Bahia, seguido por Cabinda.

Ao conjugarmos todos os dados relativos ao comércio entre os portos da região Congo-Angola e a cidade de Salvador para os primeiros trinta anos do século XIX, verificamos uma grande participação de Molembo e Cabinda, como observamos no gráfico 2. Ambos os portos, cada um representando cerca de 30% do volume, suplantaram a participação de Luanda, tradicional porto que foi responsável por cerca de 25% dos escravos desembarcados. Se levarmos em consideração que as relações comerciais dos baianos em Molembo e em Cabinda iniciaram-se apenas após o Tratado de 1815, chegamos à conclusão de que se tratou de um êxito notável realizado pela comunidade mercantil de Salvador, que para tanto deveria possuir uma incrível capacidade para negociar mesmo diante de situações não favoráveis.

Gráfico 2: Percentual de escravos desembarcados na Bahia por porto da região Centro-Ocidental, 1801-30



Fonte: www.slavevoyages.org

Dessa forma, ao acreditarmos fielmente nos dados obtidos no TSTD2, o panorama constituído nos sugere que a solução encontrada pelos baianos foi uma substituição geográfica que pudesse atender a sua contínua demanda por braços africanos. Primeiramente, eles teriam optado por fazer comércio na região Centro-

-Ocidental africana, acatando a nova diretriz que havia proibido o comércio de escravos em portos africanos ao norte da linha do Equador. Em segundo lugar, dentre os portos da região angolana, escolheram aqueles nos quais ainda não havia a consolidação da presença de um coeso grupo mercantil, o que possibilitaria uma negociação franca com chefes africanos locais. Mesmo aqueles que já se dirigiam para Angola abandonaram os portos tradicionais e passaram a fazer comércio nos "novos" portos do norte.

Entretanto, seria enganoso acreditar que os comerciantes baianos teriam se conformado com as interdições impostas ao seu comércio com a região da baía do Benin. Mesmo com o forte aparato repressivo, representado pela intensa vigilância da Marinha britânica, os negociantes da Bahia mantiveram o trato negreiro, agora de maneira ilícita, ao norte da linha do Equador.

Muitos negociantes baianos assumiram o risco de ir aos antigos e tradicionais portos da baía do Benin para efetuar o comércio de cativos, mesmo de maneira ilegal. Segundo dados apontados no TSTD2, após o acordo luso-inglês, 84 capitães cujos navios continham escravos foram arrastados junto com suas respectivas embarcações por marinheiros ingleses para Serra Leoa.[3] Em um tribunal local, foram julgados e classificados como atuantes de práticas ilícitas, resultando na libertação dos africanos que haviam sido resgatados nos navios e na apreensão das embarcações. Mas o risco de se fazer o tráfico em latitudes proibidas era calculado. A maior parte dos navios estava segurada no Rio de Janeiro. O valor da indenização cobriria a eventual captura por cruzadores ingleses. E mesmo para aqueles descobertos por agências seguradoras, o lucro conseguido por uma expedição bem-sucedida compensaria a apreensão de até três navios, segundo relato do cônsul inglês William Pennell.[4]

O tráfico em portos como Onim, Badagri, Porto Novo e Uidá tornou-se mais ágil por conta do perigo que os comerciantes baianos passaram a se expor. Da mesma maneira, os marinheiros estavam atentos à possibilidade de navios britânicos surgirem de surpresa. Devido à perspicácia de sua tripulação, o navio *Henriqueta* livrou-se do arresto no ano de 1825, em Onim. Antes da averiguação empreendida pelos ingleses, os cativos que já se encontravam a bordo foram enviados de volta ao continente. Após a partida dos britânicos, a escravaria foi novamente embar-

[3] www.slavevoyages.org Voyages

[4] Relatório do cônsul inglês William Pennell para o ministro dos Assuntos Estrangeiros em Londres, 04 de julho de 1827, apud VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a baía de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX.* São Paulo: Corrupio, 1987, p. 407.

cada. Já em alto-mar, o *Henriqueta* foi perseguido pelos cruzadores ingleses, mas conseguiu escapar chegando são e salvo ao porto de Salvador, onde procedeu com o desembarque de sua carga, em novembro de 1825, atestando que procedia do porto de Molembo![5] Estratégias empreendidas pelo dono do *Henriqueta* explicam o aumento brutal da participação de escravos vindos de Cabinda e Molembo no desembarque em Salvador após 1815.

Muitos foram os comerciantes que usaram de expedientes que driblavam a letra fria do acordo luso-britânico, bem como a diligência inglesa no oceano. Segundo Pierre Verger, uma das artimanhas utilizadas pelos captores baianos era pleitear junto aos órgãos administrativos de Salvador passaporte para comercializarem escravos em portos localizados ao norte de Angola, como Molembo e Cabinda. Esse subterfúgio foi utilizado pelo proprietário do *Henriqueta*, José Cerqueira Lima, um dos mais distintos e importantes traficantes da cidade de Salvador.[6] De posse dessas licenças, os negociadores partiam, na verdade, em direção aos tradicionais embarcadouros da baía do Benin. O bom desfecho de tal empreendimento passou a estar mais dependente da sorte. Se antes outras ameaças, como possíveis revoltas dos cativos embarcados, surto de doença em alto-mar e pirataria, atormentavam os capitães e marujos, agora um novo fator fazia-se presente: a Marinha inglesa. Se um navio fosse abordado em águas ao norte da linha do Equador carregado de escravos, seu destino certo seria o Tribunal de Serra Leoa, mesmo que os responsáveis pelo carregamento tentassem alegar que tais cativos haviam sido adquiridos nos portos de Cabinda e Molembo.

Ainda para escapar ao cerco de uma possível captura na viagem de retorno com os porões abarrotados de homens e mulheres escravizados, os ardilosos traficantes da Bahia refinaram sua estratégia para burlar a repressão britânica. Alguns obtinham, junto à administração baiana, passaportes destinados a comerciar cativos em Molembo ou Cabinda com menção de fazer escala durante a viagem de retorno no arquipélago de São Tomé e Príncipe, fosse para a compra de víveres ou para o pagamento da antiga taxa de transporte de escravos, que durante décadas fora combatida e burlada pelos comerciantes de Salvador. Mediante esse documento, aqueles que eram apreendidos no hemisfério Norte com ou sem escravos portando licença para Molembo ou Cabinda podiam mais facilmente justificar sua presença em águas interditas, caso fossem avistados e detidos nas proximidades das ilhas. Mas essas licenças não funcionavam como salvo-conduto para o comér-

[5] Relatório do cônsul inglês William Pennell para o ministro dos Assuntos Estrangeiros em Londres, 16 de novembro de 1825, apud VERGER, op. cit., p. 406; TSTD2, voyageid 571.

[6] VERGER *op. cit.,* cap. 11.

cio ilegal. O risco de ser capturado traficando ilegalmente em portos da baía do Benin era elevado, e essas licenças não serviriam como desculpas. Disso teve certeza o capitão do navio *Estrela*, que possuía permissão para traficar em Molembo podendo fazer parada em São Tomé e Príncipe, mas ousadamente rumou para Onim, onde, após encher seus porões infectos com africanos, foi capturado logo após ter deixado o embarcadouro.[7]

O requinte dos traficantes baianos para fraudar o acordo efetuado entre as Coroas lusitana e britânica chegou ao ponto de se conseguir para uma mesma embarcação dois passaportes distintos para ir à África fazer comércio. Uma das licenças seria destinada a portos situados ao sul do Equador a fim de realizar o trato negreiro e a outra, com nome de outro navio, pertencente ao mesmo dono, para a baía do Benin, com objetivo de efetuar negócios de produtos legais (marfim, óleo de palma, ouro e tecidos). Essa segunda embarcação nunca deixava a Bahia. Dessa forma, o capitão zarpava de Salvador munido de dois passaportes. No caso de apreensão em águas proibidas, mostrava a licença para o comércio legal e teria o caminho liberado. Segundo o Tratado de 1815, a Inglaterra poderia apenas apreender e posteriormente julgar os navios que estivessem ao norte do Equador com cativos a bordo. Assim, reduziam-se os riscos dos negreiros a apenas o período em que estavam ancorados negociando na costa africana e o tempo da viagem até cruzar a linha do Equador. Isso explica também o porquê da escolha por Cabinda e Molembo. Eram portos localizados bem próximos ao limite imposto pelos ingleses. Assim, muitos baianos puderam, com passaportes emitidos para essa região, comerciar em portos da baía do Benin e depois navegar pelo litoral africano até a costa angolana, de onde alçavam o oceano. Se o embarque de escravos na baía do Benin fosse ágil o suficiente para não ser flagrado pelos ingleses e a navegação até a região angolana, igualmente rápida, aumentavam-se as chances de o empreendimento resultar em sucesso. Ao retornar ao Brasil com escravos obtidos de maneira ilegal, apresentava aos funcionários da alfândega a licença que permitia o resgate de escravos em regiões abaixo da linha equatorial, Cabinda e Molembo. Assim, a atividade ganhava um caráter legal, resultando em vultosos lucros para os negociantes soteropolitanos, apesar dos grandes riscos embutidos em tal atividade.

Quando os ingleses os interceptavam em portos como Onim, seus respectivos comandantes apresentavam licenças para o comércio legal. Logo os britânicos perceberam que se tratava de algum estratagema para burlar a proibição, pois eram navios notoriamente conhecidos como sendo negreiros. O vice-cônsul inglês

[7] Carta de Chamberlain, cônsul-geral britânico no Rio de Janeiro, para Luís José de Carvalho e Mello, secretário dos Assuntos Estrangeiros do Brasil, em 10 de setembro de 1825, apud VERGER, op. cit., p. 416.

na Bahia fez o levantamento de todos os pedidos para licenças de comércio de escravos ao sul do Equador e para o de comércio lícito ao norte. Teriam sido 85 licenças emitidas, 43 e 42, respectivamente, mas somente 53 embarcações haviam partido de Salvador no período. Quase a totalidade dos navios que não haviam saído tinha retirado licenças para realizar o comércio de produtos africanos em áreas ao norte. Para o vice-cônsul, os passaportes que "sobravam" tinham sido levados por aqueles navios que possuíam licenças para a compra de escravos nas regiões ao sul, mas cujo intuito era fazê-lo na baía do Benin. Assim, quando localizados ao norte, apareciam sob um falso nome que constava na guia para o negócio lícito e, ao cruzar o Equador, retomavam sua identidade original. Foi o que fez Anacleto José Barbosa, proprietário dos brigues *Leal Portuense* e *Furão*. Ambas as licenças foram retiradas em 18 de julho de 1829. O primeiro navio, que nunca saiu de Salvador, tinha licença para o comércio legal na baía do Benin. Já o *Furão* voltou em 06 de novembro de 1829, a princípio de Cabinda, com 568 escravos.[8]

O risco mais uma vez era ser capturado, entre o momento de embarque dos cativos e a viagem de retorno, ainda em águas do hemisfério Norte. Não é de se estranhar, pois, que alguns navios com licenças para efetuar o comércio de produtos legais e que não saíram de Salvador figuravam entre aqueles arrastados e condenados em Serra Leoa nos anos de 1829 e 1830.

Mediante o que foi exposto, é preciso que tenhamos cuidado com os dados referentes ao comércio entre Bahia e a região angolana, após a assinatura do Tratado de 1815. Se, por um lado, os comerciantes baianos precisaram buscar novas áreas fornecedoras de escravos, como atesta o aumento do volume de cativos trazidos do sudeste africanos observado no quadro 1, por outro é preciso alertar que por parte desses mesmos traficantes prevaleceu o sentimento de descontentamento frente à arbitrariedade dos ingleses em relação aos seus negócios, o que redundou na elaboração de uma série de estratagemas cujo objetivo era burlar a lei. Uma análise mais cuidadosa das fontes e da bibliografia pode relativizar o peso demográfico dos escravos africanos vindo de áreas ao sul do Equador. Provavelmente, grande parte da escravatura que deu entrada em Salvador procedente de Molembo e Cabinda pode ter vindo, na verdade, de portos mais ao norte, localidades onde passara a ser proibido o comércio de pessoas mas com as quais os negociantes baianos tinham grande familiaridade. Sem dúvida, mais do que constituir novas conexões mercantis, a capacidade dos comerciantes da Bahia em lidar com situações desfavoráveis residia na possibilidade de manterem seus postos-chave para a boa consecução de seus negócios.

[8] www.slavevoyages.org. Voyages ID 1123.

O "comércio de carne humana" no Rio de Janeiro: o negócio do tráfico negreiro de João Rodrigues Pereira de Almeida e da firma Joaquim Pereira de Almeida & Co., 1808-1830 - primeiros esboços

Carlos Gabriel Guimarães*

> Após a partida do embaixador [duque de Luxemburgo, embaixador francês na corte do Rio de Janeiro em 1816], um homem generoso a quem eu fora recomendado, o senhor comendador J. Rodrigues Pereira de Almeida, me propôs acompanhá-lo até a sua habitação, situada próxima ao rio Paraíba e cerca de 25 a 30 léguas do Rio de Janeiro: aceitei com sofreguidão e reconhecimento (...).[1]

Na sua primeira viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais, August de Saint-Hilaire, acompanhado pelo "generoso" comendador João Rodrigues Pereira de Almeida, conheceu a região do médio do vale do rio Paraíba. Entre as fazendas que pernoitou, estavam os famosos engenhos de Pau Grande e de Ubá, sendo este último propriedade do dito comendador. Em outras passagens do relato de sua viagem, Saint-Hilaire agradece ao comendador por arcar com as despesas da mesma e indicá-lo aos amigos que contribuíram para que a viagem fosse proveitosa. Uma questão então surge: quem foi o comendador João Rodrigues Pereira de Almeida?

Filho do negociante e contratador José Pereira de Almeida, um dos maiores negociantes de grosso trato (homem de negócio) português do reinado de D. Maria I, além de sobrinho do senhor de engenho de Pau Grande José Rodrigues da Cruz e do negociante Antonio Ribeiro de Avellar, o comendador da Ordem de Cristo (1810), depois conselheiro de Sua Majestade (1821) e barão de Ubá (1828) João Rodrigues Pereira de Almeida foi um dos mais ricos e poderosos negociantes portugueses no Rio de Janeiro durante os reinados de D. João VI e de D. Pedro I. Contratador do dízimo do Rio Grande, do quinto dos couros e do gado em pé nas décadas de 1790 e 1800, em sociedade com seus irmãos organizou a firma comercial Joaquim Pereira de Almeida & Cia. em Lisboa, que foi autorizada pelo príncipe regente D. João,

* Departamento de História da UFF.Pesquisador do CNPq.

[1] SAINT-HILAIRE, August. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000, p. 17.

em 1808, a funcionar no Rio de Janeiro. Com negócios no comércio de cabotagem ligando esta mesma capitania até Rio Grande de São Pedro, importante porto na capitania de mesmo nome, negociante e firma atuaram também nas carregações de escravos na África, seja em Angola, seja em Moçambique.

O trabalho que apresentamos versa justamente em analisar a atividade comercial do tráfico negreiro desenvolvida pelo negociante e pela firma no período de 1808 a 1830. Não se trata de fazer uma biografia, mas de reconstruir, dentro dos limites do trabalho, a trajetória comercial desse importante traficante de escravos. No dizer de Bourdieu:

> ... não podemos compreender uma trajetória (isto é, envelhecimento social que, embora o acompanhe de forma inevitável, é independente do envelhecimento biológico) que tenhamos previamente construído os estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou e, logo, o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado - pelo menos em certo número de estados pertinentes - ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontados com o mesmo espaço dos possíveis.[2]

A trajetória do negociante João Rodrigues Pereira de Almeida e da firma Joaquim Pereira de Almeida & Cia.

Nos últimos anos temos presenciado uma série de trabalhos com ênfase em trajetórias de comerciantes e do tráfico negreiro no Rio de Janeiro.[3] A partir da forte influência da micro-história italiana, particularmente de Giovanni Levi, os estudos têm privilegiado aspectos como a ação dos indivíduos, dos grupos e das famílias, bem como das redes sociais (e de sociabilidade) para compreender o funcionamento da sociedade carioca.[4]

---

[2] BOURDIEU, Pierre. *A Ilusão Biográfica*. In: FERREIRA, Marieta de Moarais e AMADO, Janaína (orgs.). *Usos e abusos da História oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996, p. 190.

[3] Conferir FLORENTINO, Manolo (org.). *Tráfico, cativeiro e liberdade: Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005; FRAGOSO, João Luis R. (et al.). *Nas rotas do Império: eixos mecantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Vitória: EDUFES, 2006; FRAGOSO, João Luis R. (et. al). *Conquistadores e negociantes: história de elites no Antigo Regime nos trópicos. América Lusa, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

[4] A respeito da micro-história italiana, cf. LIMA, Henrique Espada. *A micro-história italiana: escalas, indícios e singularidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. Com relação aos trabalhos de Giovani Levi, podemos destacar, entre outros, os seguintes: LEVI, Giovanni. *Centro e periferia di uno stato absoluto. Tre saggi su Piemonte e liguria in età moderna*. Torino. Rosemberg

As primeiras notícias sobre o negociante João Rodrigues Pereira de Almeida na cidade do Rio de Janeiro datam de 1794, quando ele apareceu como alferes no "**1º Terço de Infantaria Auxiliar denominado da Candelária, na Rua da Direita**".[5] No inventário do seu pai, o negociante de Lisboa José Pereira de Almeida, constava que João Rodrigues, então com a idade de 21 anos (em 1795), vivia no Rio de Janeiro "em casa do tio Antonio Ribeiro de Avellar".[6] Essa proximidade permitiu compreender a associação dele com o tio e outro negociante da praça do Rio de Janeiro, Antonio dos Santos,[7] que era sócio de Antonio Ribeiro de Avellar na firma comercial Antonio dos Santos & Cia., participando da arrematação dos principais contratos na capitania do Rio Grande do Sul, juntamente com seus irmãos em Lisboa.[8]

Em 1799, João Rodrigues apareceu como negociante e capitão no Corpo de Milícias, 1º Regimento de Milícias de Infantaria, da Freguesia da Candelária, 1º de Fuzileiros.[9] Além dos negócios dos contratos reais, ele cruzou, juntamente com seu tio José Rodrigues da Cruz e o major Ignácio de S. Werneck, o rio Paraíba do Sul, criando o aldeamento de Nossa Senhora da Glória de Valença em 1801. Tal con-

---

& Sellier, 1986; LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII.* Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2000.

[5] João Rodrigues não aparece na lista dos negociantes. Já seu tio Antonio Ribeiro Avelar aparece como capitão, e com loja de atacado na Rua da Direita (em 1792, a loja era na Rua dos Pescadores). Almanac Historico da Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro composto por Antonio Duarte Nunes de 1792 e 1794. Apud: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico*, Vol. 266, jan/março de 1965. Rio de Janeiro: Imp. Nacional, 1965, p. 233. A respeito da presença e da importância do cargo nas tropas auxiliares e milícias para os negociantes cf. MELLO, Cristiane Mello P. de. *Os corpos de auxiliares e de ordenanças na segunda metade do século XVIII – as capitanias do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais e a manutenção do Império Português no centro-sul da América*. Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense/PPGH, 2002; GOMES, José Eudes A. Barroso. *As milícias d'el rey: tropas militares e poder no Ceará setecentista*. Dissertação de mestrado, UFF/PPGH, 2009.

[6] ANTT. FEITOS FINDOS. Inventário Orfanológico. Letra J, maço 243, n. 4, José Pereira de Almeida. 1795. f. 12. A respeito do negociante Antonio Ribeiro Avellar cf. FRAGOSO, João Luis R. *Homens de grossa aventura: acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro (1790-1830).* Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1993. p. 295.

[7] Negociante com loja na Rua dos Pescadores. *Almanac Historico da Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro,* composto por Antonio Duarte Nunes, de 1792 e 1794. Op. cit., p. 276.

[8] A respeito da arrematação dos principais contratos na capitania do Rio Grande do Sul cf. OSÓRIO, Helen. "As elites econômicas e a arrematação dos contratos reais: o exemplo do Rio Grande do Sul (século XVIII)". In: FRAGOSO, João Luis R., BICALHO, Maria Fernanda e GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII).* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. pp. 107-138.

[9] *Almanac Historico da Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro* composto por Antonio Duarte Nunes de 1799. Apud: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico*. Tomo XXI, 1º trimestre de 1858. Rio de Janeiro: Typ. Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1858. pp. 85 e 169.

quista em nome de el-rei,[10] que possibilitou "domar" os índios botocudos e cruzar o Paraíba do Sul, foi relevada por D. Rodrigo de Sousa Coutinho, ministro da Marinha e do Ultramar.[11]

No tocante à firma Joaquim Pereira de Almeida & Cia., como não encontramos, até o momento, o registro da sociedade nos Livros de Notas e Registros dos cartórios de Lisboa, nem na Real Junta de Comércio, não podemos afirmar se os irmãos Pereira de Almeida eram sócios entre si.[12] Mesmo sem tal registro, no entanto, tudo indica que a firma iniciou seus negócios no início do século XIX. José Acúrcio das Neves, ao analisar o comércio português na Ásia, menciona a firma Joaquim Pereira de Almeida & Cia. como proprietária de navios que fizeram comércio na Ásia nos anos de 1804 e 1806.[13] Na *Gazeta de Lisboa* de 1º de abril de 1806, na seção Avisos, constava o seguinte:

> No dia 24/03 proximo pasado começou a ter exercicio huma nova copanhia de seguros de mar e terra, estabelecida na Praça desta cidade, debaixo da firma d Salgado, barros, pedra, Sousa e Companhia. Todos os sócios respondem em sólido por todos os seus bens. São Directores Joauim Pereira de Almeida & Cia, e Joaquim José da Cunha; e caixa José Pereira de Souza; o que se faz publico para utilidade do Commercio.[14]

---

[10] A respeito dos exércitos de particulares, guerras e conquistas cf. FRAGOSO, João Luis R. "A nobreza vive em bandos: a economia política das melhores famílias da terra do Rio de Janeiro, século XVII _ algumas notas de pesquisa". *Tempo - Revista do Departamento de História da UFF,* Niterói, v. 8, n. 15, pp. 11-35, 2003.

[11] "Memória histórica e documentada das aldeas de índios da província do Rio de Janeiro", in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico*. 3ª série, n. 14, 2º trimestre de 1854. pp. 251-253.

[12] No testamento do irmão mais velho Joaquim Pereira de Almeida, este deixou um terço da fortuna para cada um dos irmãos vivos (Antonio Ribeiro pereira de Almeida, João Rodrigues Pereira de Almeida e Matheus Pereira de Almeida) e um terço para dividir entre as duas irmãs. O outro irmão, José Rodrigues Pereira de Almeida, já tinha falecido. Alegou Joaquim Pereira de Almeida que as "casas" da sua residência, localizadas na Rua da Emenda, eram de sua prorpiedade e de seu irmão Antonio Ribeiro Pereira de Almeida. Eram nessas casas que se encontrava a firma Joaquim Pereira de Almeida & Cia. ANTT. *Registro Geral deTestamento* (RGT). Livro 374, Fl. 290, v. Testamento de Joaquim Pereira de Almeida.

[13] NEVES, José Acúrcio das. "Observações sobre o comercio da Ásia", in idem. *Variedades sobre objectos relativos ás artes e manufacturas consideradas segundo os princípios da economia política*. Tomos I e II. Introdução crítica de António Almodovar e Armando Castro. Porto: Afrontamento, s.d. pp. 282-283 . A respeito de José Acúrcio ds neves cf. ALMODOVAR, António, "O pensamento político-económico de José Acúrsio das Neves: uma proposta de leitura", in *Obras Completas de José Acúrsio das Neves*. Vol. I. Porto: Afrontamento, s.d., pp. 15-60.

[14] Avisos, p. 3. *Gazeta de Lisboa*. 1° de abril de 1806. p. 4. (Manteve-se a ortografia da época.)

A chegada da corte no Rio de Janeiro, em 1808, possibilitou ascensão, tanto econômica quanto política, a João Rodrigues Pereira de Almeida e à firma Joaquim Pereira de Almeida & Cia. Além de ser nomeado diretor do Banco do Brasil e deputado da Real Junta do Comércio, Agricultura Fábricas e Navegação deste Estado do Brasil e seus Domínios Ultramarinos, João Rodrigues recebeu a mercê da Ordem e da Comenda da Ordem de Cristo.[15] Durante o período regencial do príncipe João, que, com a morte da mãe, a rainha D. Maria I, assumiu o trono português como D. João VI em 1816, João Rodrigues, assim como outros grandes negociantes e traficantes de escravos, tais como Fernando Carneiro Leão e os irmãos Amaro e Manuel Velho da Silva, prestaram serviços à Coroa, ganhando em troca mercês e prestígio. No caso de João Rodrigues Pereira de Almeida, além dos donativos para a Coroa combater os revoltosos pernambucanos em 1817, foi credor do Erário Régio face à crise financeira e política do reino em 1821. Nomeado por D. João VI Conselheiro pela Fazenda Real e membro da Comissão da Junta Governativa do Estado do Brasil (decreto de 23 de fevereiro de 1821), foi enviado pelo rei, com apoio do ministro Silvestre Pinheiro Ferreira,[16] para não só negociar com as cortes um empréstimo para o Estado do Brasil[17] como também para tomar ciência da receptividade do retorno da família real para Portugal. Tal importância diplomática ficou explícita na carta de Silvestre Pinheiro endereçada ao Fr. Francisco de São Luis Saraiva,[18] um dos principais membros da Junta Provisional do Supremo Governo do Reino, de 24 de Agosto de 1820, e Membro do Conselho da Regência, 26 de janeiro de 1821:

> (...) Contudo, não são occultas a sua magestade as difficuldades que occorrem na verificação da **sua entrada n'esse reino**, por isso que, de uma parte, nem a elle, nem á nação está bem o deixar de exercer, ..., tanto o **poder executivo** na sua plenitude, como a **parte do legislativo**, que lhe compete segundo os principios communs a toda e qualquer constituição de uma **monarchia representativa** (...).
>
> Cumpre portanto que sua magestade regule a sua viagem e a entrada n'essa corte pelo que ahi se houver antecipadamente accordado ao mencionado respeito.
>
> Tenho pois a rogar a v exc. que, além de instruir ao portador d'esta o Sr. João Rodrigues Pereira de Almeida , um dos meus

[15] Ver a respeito MATTOS, Walter de Mattos. *A Real Junta do Comércio, Agricultura Fábricas e Navegação deste Estado do Brasil e seus Domínios Ultramarinos: um tribunal de Antigo Regime na corte de Dom João (1808-1821).* Dissertação de mestrado, UFF/PPGH, 2009.

[16] Ministro dos Negócios Estrangeiros e da Guerra desde 26 de fevereiro de 1821, em substituição do conde de Palmela.

[17] Idem. p. 99.

[18] Futuro cardeal Saraiva, o 8º cardeal patriarca de Lisboa em 1843.

> melhores amigos, e muito digno de confiança de v. exc., ..., me informe do mais que convem avisarme para governo de quem deseja salvar a honra da nação e decoro do throno, tanto no assunto de que tenha fallado, como em quaesquer outro de que v exc. entenda que cumpra que eu esteja de accordo, (...)[19] (grifos meus)

Com relação à firma Joaquim Pereira de Almeida & Cia, além da autorização para funcionar no Rio de Janeiro,[20] no endereço comercial de João Rodrigues na Rua da Direita nº 52, a firma, com sede em Lisboa e localizada na Rua da Emenda, 11, freguesia N. S. da Encarnação, se tornou representante do Banco do Brasil em Portugal. O crescimento da firma pareceu evidente no período joanino. Se em 1809 a companhia estava no prédio 11, em 1823 aparece como proprietária dos prédios de 9 a 12 na referida Rua da Emenda.[21] Após 1823, porém, com a morte de Joaquim Pereira de Almeida e de Antonio Ribeiro Pereira de Almeida, desapareceria.[22]

Entretanto, o fim da firma comercial não impediu que João Rodrigues continuasse nos negócios de comércio (cabotagem e escravos) e de produção de açúcar e de café, esses últimos na fazenda de Ubá. Retornando ao Brasil em 1823, e resgatando seus bens sequestrados pelo governo brasileiro,[23] o negociante apoiou, com recursos financeiros e navios, D. Pedro I na Guerra de Independência. Os serviços prestados à Coroa brasileira rendeu-lhes fruto: indicado por seu amigo e ministro do reino José Clemente Pereira, recebeu a mercê de barão de Ubá em 12 de outubro de 1828. Foi o primeiro barão de café da região do Médio do Vale do Paraíba Fluminense.

O comércio de carne humana do traficante João Rodrigues Pereira de Almeida e da firma Joaquim Pereira de Almeida & Cia.

Os primeiros registros das atividades negreiras de João Rodrigues e da firma Joaquim Pereira de Almeida e Cia. apareceram em 1806 e 1805, respectivamente.

---

[19] *Memorias da Academia Real das Sciencias de Lisboa: Classe de Sciencias Moraes, Politicas e Bellas Lettras*. Nova Serie, tomo III, parte II. Lisboa: Typografhia Acadêmica, 1865. p. 60.

[20] BNRJ. Annuncio. p.4. *Gazeta do Rio de Janeiro*, n. 3, 21 de setembro de 1808. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_periodicos/gazeta_rj/gazeta_rj_1808/gazeta_rj_1808_003.pdf

[21] AHTC. *Livro da Décima de Lisboa*. 1809-1823.

[22] Em 1824, aparece o irmão mais moço de João Rodrigues, Matheus Pereira de Almeida, como proprietário dos prédios de nº 9 a 12. AHTC. *Livro da Décima de Lisboa*. 1824.

[23] RIBEIRO, Gladys Sabina . *A liberdade em construção: identidade nacional e conflitos antilusitanos no Primeiro Reinado.* Rio de Janeiro: FAPERJ/Relume Dumará, 2002. p. 65.

Segundo José Capela, os dois eram proprietários dos navios *Animo Grande* e *Telemaco*, que fizeram carregação de escravos vindos de Moçambique.[24]

Analisando os periódicos *Gazeta do Rio de Janeiro*, *Diário do Rio de Janeiro* e *Jornal do Commercio*, conseguimos mapear 16 carregações de africanos realizadas por João Rodrigues Pereira de Almeida e pela firma Joaquim Pereira de Almeida & Cia. no período de 1811 a 1829 (quadro 1). Nessas carregações chamou a atenção a mudança geográfica no tocante ao mercado negreiro africano. Se na década de 1810 as carregações foram exclusivas na região do Congo e de Angola, principalmente no rio Zaire e em Cabinda, depois de 1821 a região privilegiada foi Moçambique, destacando-se a ilha de Moçambique e Quilimane.[25] As conjunturas do tráfico na África e as ações dos ingleses, principalmente após a assinatura do Tratado de 1815 com o Reino de Portugal, que abolia o tráfico atlântico de escravos ao norte do Equador, regulamentado pela Convenção de 1817, permitiram compreender as mudanças.[26]

---

[24] Joaquim Pereira Almeida proprietário do navio *Animo Grande*, que esteve em Moçambique a carregar escravos. O documento tem a data de 24 de abril de 1805. Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa, Moçambique, 1ª secção, caixa 111, capilha 67.
João Rodrigues Pereira d'Almeida negociante do Rio de Janeiro e proprietário do navio *Telémaco*, Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa, Moçambique, 1ª secção, caixa 114, capilha 92, 25 de fevereiro de 1806. Informações cedidas gentilmente pelo Prof. José Capela.

[25] A respeito do comércio negreiro em Angola e Moçambique cf. MILLER, Joseph. *Way of Death Merchant Capitalism and the Angola Slave Trade 1750-1830.* Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1988; FLORENTINO, Manolo Garcia. *Em costas negras: uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995, CURTO, José C. *Álcool e escravos: o comércio luso-brasileiro do álcool em Mpinda, Luanda e Benqguela durante o tráfico atlântico de escravos (c. 1480-1830) e o seu impacto nas sociedades da África Central Ocidental.* Lisboa: Vulgata, 2002; AMARAl, FERREIRA, Roquinaldo. *Transforming Atlantic Slaving: Trade, Warfare and Territorial Control in Angola, 1650-1800.* Tese de Doutorado. UCLA, 2003; CAPELA, José. *O tráfico de escravos nos portos de Moçambique, 1733-1904*. Porto: Afrontamento, 2002.

[26] A respeito da pressão inglesa sobre o tráfico cf. BETHELL, Leslie. *A abolição do tráfico de escravos no Brasil: a Grã Bretanha, o Brasil e a questão do tráfico de escravos de 1807 a 1869.* Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: Edusp, 1976; CONRAD, Robert. *Tumbeiros: o tráfico escravista para o Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985; TAVARES, Luís Henrique Dias. *O comércio proibido de escravos.* São Paulo: Ática, 1988; RODRIGUES, Jaime. *O infame comércio: propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850).* Campinas: Editora da Unicamp/CECULT, 2000; SANTOS, Guilherme de Paula Costa. *A convenção de 1817 : debate político e diplomático sobre o tráfico de escravos durante o governo de D. João no Rio de Janeiro.* São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2009. 155 p. (Produção acadêmica premiada.)

Quadro 1: Carregações de escravos de João Rodrigues Pereira de Almeida e da firma Joaquim Pereira de Almeida & Cia. (1811-1829)

Data de chegada no RJ	Origem do embarque (dias de viagem)	Nome do navio	Carregação
3/07/1811	São Tomé (39 dias)	*Bergatim Pequena Ventura*	219 escravos
27/08/1811	Rio Zaire (40 dias)	*Bergatim Vasco da Gama*	310 escravos (3 mortos e 1 doente)
4/05/1812	Cabinda (38 dias)	*Galera 7 de Março*	238 escravos (1 morto) e fazendas
24/06/1812	Rio Zaire (35 dias)	*Bergatim Vasco da Gama*	305 (2 mortos) escravos
29/05/1813	Cabinda (35 dias)	*Galera 7 de Março*	escravos
18/04/1814	Cabinda (35 dias)	*Bergatim Vasco da Gama*	escravos
21/11/1817	Cabinda (41 dias)	*Bergatim Pequena Ventura*	escravos
16/03/1819	Bahia (12 dias)	*Galera Voador*	escravos
3/08/1819	Cabinda (50 dias)	*Bergatim Pequena Ventura*	escravos, cera e marfim
16/02/1821	Moçambique (48 dias)	*Galera 4 de Abril*	escravos e tartaruga
30/10/1821	Hambriche (48 dias)	*Bergatim 6 de Fevereiro*	escravos
25/01/1826	Quilimane (58 dias)	*Bergatim Nacional (?)*	340 escravos (10 mortos)
18/03/1826	Moçambique (67 dias)	*Navio 4 de Abril*	807 escravos (4 mortos)
02/03/1827	Quilimane (48 dias)	*Bergatin Nacional 6 de Fevereiro*	419 escravos (21 mortos)
31/01/1829	Quilimane (50 dias)	*Bergatin Nacional 6 de Fevereiro*	430 escravos (26 mortos)
3/02/1829	Quilimane (?)	-	901 escravos (213 mortos)

Fonte: *Gazeta do Rio de Janeiro* (1811-1821), *Diário do Rio de Janeiro* (1825-1827) e *Jornal do Commercio* (1827-1830)

É importante destacar que, no período de 1821 a 1823, João Rodrigues Pereira de Almeida estava em Portugal, e quem recebeu as carregações para ele no Rio de Janeiro foi José de Carvalho Ribeiro. Segundo Helen Osório, João Rodrigues Pereira de Almeida e José de Carvalho Ribeiro eram credores de vários negociantes no Rio Grande do Sul, "e o comércio dos produtos gaúchos nas duas primeiras décadas do século XIX".[27]

Comparando os dados extraídos da documentação brasileira com aqueles levantados pelo Data Base do Slave Trade dos professores David Eltis e David Richardson, estes últimos apresentam um maior número de carregações, total de vinte, e uma nova rota africana: West Africa (África Ocidental) e St. Helena (quadro 2).

Quadro 2: List of Voyage - Vessel owner: João Rodrigues Pereira de Almeida

Voyage identification number	Vessel name	Year arrived with slaves*	Principal region of slave purchase*	Principal region of slave landing*
403	*Quatro de Abril*	1824	Southeast Africa and Indian Ocean islands	Southeast Brazil
610	*Bela Americana*	1827	West Central Africa and St. Helena	Southeast Brazil
613	*Vinte e Oito de Março*	1827	Southeast Africa and Indian Ocean islands	Southeast Brazil
615	*Seis de Fevereiro*	1827	Southeast Africa and Indian Ocean islands	Southeast Brazil
623	*Amália*	1827	Southeast Africa and Indian Ocean islands	Southeast Brazil
743	*Quatro de Abril*	1828	Southeast Africa and Indian Ocean islands	Southeast Brazil
818	*Seis de Fevereiro*	1828	West Central Africa and St. Helena	Southeast Brazil
832	*Dezenove de Março*	1828	Southeast Africa and Indian Ocean islands	Southeast Brazil
858	*Quatro de Abril*	1829	Southeast Africa and Indian Ocean islands	Southeast Brazil

[27] OSÓRIO, Helen. "Comerciantes do Rio Grande de São Pedro: formação, recrutamento e negócios de um grupo mercantil da América Portuguesa". *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 20, nº 39, p. 110, 2000. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/rbh/v20n39/2983.pdf

979	*Seis de Fevereiro*	1829	West Central Africa and St. Helena	Southeast Brazil
1022	*Dezenove de Março*	1829	Southeast Africa and Indian Ocean islands	Southeast Brazil
1054	*Seis de Fevereiro*	1830	West Central Africa and St. Helena	Southeast Brazil
1057	*Quatro de Abril*	1830	Southeast Africa and Indian Ocean islands	Southeast Brazil
3339	*Quatro de Abril*	1826	Southeast Africa and Indian Ocean islands	Southeast Brazil
3353	*Trajano*	1826	Southeast Africa and Indian Ocean islands	Southeast Brazil
7019	*Pequena Aventura*	1811	West Central Africa and St. Helena	Southeast Brazil
7220	*Pequena Aventura*	1819	West Central Africa and St. Helena	Southeast Brazil
49066	*Sete de Março*	1812	West Central Africa and St. Helena	Southeast Brazil
49995	*Pequena Aventura*	1811	Bight of Biafra and Gulf of Guinea islands	Southeast Brazil
900068	*Telêmaco*	1806	Southeast Africa and Indian Ocean islands	Southeast Brazil

Fonte: http://www.slavevoyages.org/tast/database/search.faces

A rota de carregações de escravos empreendida por João Rodrigues na região da África Ocidental surpreendeu, pois vai de encontro à pressão inglesa contra o tráfico, existente após a Convenção de 23 de novembro de 1826, que abolia o tráfico de escravos, tendo sido "firmada no Rio de Janeiro, ratificada pelo Brasil no mesmo dia e pela Grã-Bretanha em 28 de fevereiro de 1827".[28]

A maior pressão inglesa significou um maior patrulhamento sobre o tráfico e os traficantes. Nas correspondências dos comissários britânicos relatando o tráfico de escravos de 1829 (Anexo), mais especificamente na lista dos navios e dos proprietários no período de março a setembro de 1829, apareceram três carregações em que o proprietário dos navios era o barão de Ubá. Acreditamos que tais informações da documentação inglesa foram as mesmas que estão no *Trans-Atlantic Slave Trade Database*.

[28] ALMEIDA, Paulo roberto de. *Formação da diplomacia econômica no Brasil*. São Paulo: SENAC, 2001, p. 128.

Considerações finais provisórias

Consoante o título do trabalho, e face ao número limite de páginas para o texto ser publicado, apresentamos os primeiros resultados da pesquisa sobre a atuação do negociante e traficante João Rodrigues Pereira de Almeida, o barão de Ubá, e da firma Joaquim Pereira de Almeida e Cia.

Embora esteja faltando não só um maior refinamento acerca das informações sobre as carregações, como também o cruzamento dos dados quantitativos com os qualitativos, documentação esta ainda em fase de levantamento embrionário, foi crescente a atuação política e econômica do negociante e traficante no período joanino. Com importantes cargos no Império Luso-Brasileiro com sede no Rio de Janeiro, o negociante João Rodrigues Pereira de Almeida uniu a política aos negócios, beneficiando-se da proximidade com o aparelho estatal para seus fins privados, atuação típica de uma sociedade de Antigo Regime. Um exemplo disto, e que precisa ser melhor explorado, foi a criação da Real Estrada do Comércio; como destacou Walter Mattos, tal rodovia,

> cujas obras iniciaram-se em 1811 e terminaram em 1822, com uma extensão de 10 léguas (66 quilômetros), começando na Vila de Iguaçu e indo até o porto de Ubá, e de lá para Minas Gerais, foi a primeira estrada de escoamento do café, e atravessava as adjacências das propriedades de Pereira de Almeida, conseguiu junto ao Tribunal da Real Junta financiamento para sua construção, fazendo prevalecer seus interesses pessoais.[29]

A referida estrada não só exportava café como também possibilitou o comércio de escravos em direção ao Vale do Paraíba fluminense depois de 1822. É bem possível que a estrada tenha se tornado uma rota de africanos moçambicanos para as fazendas da região.[30]

[29] MATTOS, op. cit., p. 103.

[30] No seu trabalho mais recente, Ricardo Sales, analisando os plantéis de escravos em Vassouras, destacou uma forte presença de africanos de Moçambique. SALES, Ricardo. *E o Vale era o escravo: Vassouras, século XIX.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

Anexo

Correspondance with the British Comissioners at Sierra Leoa, the Havana, RJ and Surinam, relating to slave trade 1829

BRAZIL. 77

Third Enclosure in No. 63.

List of Brazilian Vessels to which Passports have been granted for the Slave-trade in Moçambique.—March to September 1829.

	Names and Description of the Vessels.	Ports to which they are bound.	Names of the Masters.	Names of the Proprietors.
1829.				
March 21	Brig Maria - -	Moçambique, Porto de Natal, Lourco. Marquez, Inhambane, and Quillimane. - -	Francº. Nunes Porª. Madrgª. - -	Domingos Roiz Guimªº.
" "	Brig 19th of March	Moçambique, Inhambane, Bahia de Lourenço Marquez, and Cabo Delgado. -	Jozé Maria Falção -	Barao do Ubá.
April 7	Brig 28th of March	Moçambique, Quillimane, Inhambane, Lourcº. Marquez -	Manoel José Lopez da Costa - - -	Antonio Clemente Pinto e Bernardo Antonº. Duarte.
" 9	Ship Industria - -	Moçambique, Inhambane and Bahia de Lourcº. Marquez -	Manoel Jozé Simoes da Fonsª.	Francº. Jozé dos Stos.
May 4	Brig Industria - -	Moçambique, Inhambane, and Bahia de Lourcº. Marquez -	Januario Francº. Mizª. -	Francº. Jozé dos Santos.
" 15	Brig 6th February	Quilimane and Moçambique - - -	Francª. dé Assis Mendonça	Barao de Ubá.
" 16	Brig Formosura - -	Moçambique, Quilimane, Inhambane and Bahia de Lourcº. Marquez - -	Antonio José Bondozo -	Feliciano Alexandrino Gomez.
" 20	Navio Conde de Souzel - -	Moçambique, and Quilimane, touching at Bahia - - -	Alexandre Cardozo Correa Monteiro -	Manoel dos Passos Correa.
" 22	Bark Novo Paquete	Moçambique, Inhambane, and Bahia de Lourcº. Marquez. -	Joaquim de Souza Fontes.	Jozé Gomez de Olivrª. e Sª.
June 5	Ship 4th of April -	Moçambique - -	Rafael Ignaº. da Fonsª. Lonha -	Barao de Ubá.
" "	Ship 30th of March	Moçambique, Quilimane. - -	Luiz Jose Soarez Pinhrº.	Jozé Ferrª. da Rocha e Arº. and Joaquim Climaco.
" "	Brig Aurora do Cabo	Moçambique, and Quilimane, touching at Inhambane and Bahia de Lourenço Marquez - - -	Antº. Joaqm. da Sª. Rapozo - -	Francº. da Costa Guimªº.
" 20	Brig Vulcano - -	Quilimane and Moçambique - - -	Jozé de Freitas Chavez -	Jozé Freire de Andrade.
" 27	Bark Eliza - -	Moçambique, Lourenço Marquez, Inhambane and Quilimªº. -	Francº. Jozé da Sª Ericeira - - -	Joao Alzª. da Silva Porto.
July 1	Brig Polifemo - -	Moçambique, Inhambane and Lourenço Marquez. - -	Joaquim Gervazio - - -	Francº. Jozé dos Stos. Deusº. Carvalho de Sá
" 11	Bark Amizade - -	Quilimane, and Moçambique. - -	Joaquim Martins - -	Jozé Freire de Andrade
" 24	Ship Incomparavel	Malabar, returning by Moçambique and Ports of Brazil -	Estevao Jozé Alves - -	Antonio Jozé d'Amorim.
" 30	Logger Santo Antonio -	Moçambique, Inhambane, Cabo Delgado, and other Ports of the same Coast -	Jozé Caetano Malho - -	Jozé Antonº. Olivrª. e Sa.
Aug. 5	Brig Minerva - -	Quilimane, and Moçambique - -	Antonº. Jozé d'Olivrª. Barª. - -	Zeferino Jozé Pº. de Magª.
" 19	Schooner Dafné -	Moçambique by Quilimane, Sofala, and Bahia de Lourcº. Marquez - -	Jozé Maria Meira - -	Luiz Carlos Adolfo da Souza, and others.
" 29	Ship Imperio do Brazil - -	Moçambique, Quilimane, by Inhambane and Bahia de Lourcº. Marquez. - -	Jozé Maria Meira -	Luiz Carlos Adolfo de Souza, and others.

(continued.)

20

As relações entre a cidade egba de Abeokuta e a Inglaterra no período final do tráfico atlântico de escravos

Alexsander Gebara*

O início da história de Abeokuta costuma ser dado, com relativa precisão, como por volta do ano de 1830. O surgimento da cidade pode ser considerado um dos resultados da dissolução do império oyo, ocorrido ao longo das décadas anteriores, e que teve consequências importantes sobre toda a região ioruba.

Segundo G. Oguntomisin, várias foram as causas que contribuíram para a derrocada do império oyo, entre elas lutas internas pelo poder e, principalmente, o jihad dos fulani, que se localizavam ao norte das fronteiras do império e passaram a invadir e dominar as cidades ioruba, assumindo o controle de Ilorin em primeiro lugar, de onde continuaram a expansão em direção ao sul. Essa invasão fulani provocou, por sua vez, o deslocamento do exército oyo também para o sul, causando a destruição e a fuga da população das cidades existentes pelo caminho, entre elas a população egba.[1] Esse "grande movimento populacional" em direção ao sul transformou a geopolítica regional, remodelando cidades antigas e dando origem a assentamentos totalmente novos, e assim reformulando, ao mesmo tempo, as estruturas básicas tradicionais de governo das populações ioruba de acordo com as novas circunstâncias.[2]

O conjunto da população ioruba apresenta uma clara afinidade de elementos culturais, linguísticos e religiosos, além de tradições comuns sobre sua origem. Apesar disso, essa população pode ser dividida em vários subgrupos (oyo, ijebu, ife, owu, egbado, egba, e awori), que nunca estiveram reunidos sob um governo

* Prof. História da África, Departamento de História UFF.

[1] Oguntomisin, G. O. "Political Change and Adaptation in Yorubaland in the Nineteenth Century". *The Canadian Journal of African History,* vol. 15, n. 2, 1981, pp. 223-237.

[2] Oguntomisin menciona três tipos de cidades resultantes deste movimento populacional: a primeira delas era composta por soldados oriundos do antigo exército oyo que tomaram algumas cidades onde se estabeleceram; a segunda eram cidades que receberam influxos populacionais muito grandes, formadas por grupos com identidades predefinidas por sua localidade de origem, tornando-se complexas reuniões de várias cidades em uma; e, enfim, as cidades cujas localidades eram totalmente novas, como Abeokuta, que também contavam com populações diversas, embora aparentadas, que desenvolveram organizações políticas próprias a partir dos elementos culturais preexistentes. Oguntomisin, G. *Political Change and Adaptation...*

único.[3] Antes do século XIX, entretanto, as organizações políticas das diferentes cidades ioruba também apresentavam alguns elementos comuns, quais sejam: a instituição monárquica; a sucessão hereditária ao trono; a indicação para cargos políticos pelo parentesco mais do que pelo mérito; a natureza essencialmente civil do governo; e as salvaguardas adequadas contra autocracia e despotismo.[4] Dessa forma, as populações egba que compunham a maior parte do contingente populacional presente na fundação de Abeokuta, apesar de terem vivido anteriormente em cidades diferentes, possuíam um substrato cultural comum – língua, tradições religiosas, economia majoritariamente agrícola – que constituiu um ponto de partida para a organização da nova cidade.[5]

As organizações sociais dessas populações eram semelhantes aos demais grupos ioruba, baseadas em comunidades familiares patrilineares, com relativa autonomia. A relação entre tais grupos era mediada por sociedades religiosas chamadas *ogboni*. Supostamente, todos os homens adultos faziam parte dessa sociedade, que era bastante hierarquizada, e a ascensão aos postos mais altos dava-se por meio da idade e da riqueza de seus participantes.

Essa sociedade tinha propósitos reguladores; determinava penas aos criminosos e efetuava julgamentos de disputas eventualmente ocorridas entre os diferentes grupos familiares. Além disso, tinha função de eleger o chefe principal da cidade, intitulado *Oba.* As ações deliberadas pela sociedade *ogboni* eram executadas por outra sociedade religiosa conectada a esta, chamada *oro.*[6] Além destas, cada uma das diferentes populações egba tinha uma estrutura militar, de menor importância antes das guerras do início do século XIX, chamadas *olorogun*, que desempenharam um papel fundamental, como se verá, no desenvolvimento de Abeokuta.

Como foi possível notar, o acontecimento chave para o surgimento de Abeokuta foi a situação de guerra generalizada que se deu com a dissolução do império oyo, cujas consequências incluem o desalojamento das populações egba, as quais, sob a liderança militar de Sodeke, fugiram em direção à costa. Nesse percurso encontraram, a cerca de 100 quilômetros do litoral, uma localização relativamente bem protegida e conseguiram, a partir dali, resistir às tentativas de invasão para, enfim, fundarem Abeokuta.

---

[3] Palinder-Law, Agneta. *Government in Abeokuta, 1830-1914, With Special Reference to the* Egba *United Government 1898-1914*. Tese de Doutorado, Universidade de Götemborg, 1973, p.2.

[4] Atanda, J. A. "Government of Yorubaland in Pre-Colonial Period", *Tarik*, vol. 4, n. 2, 1973. pp. 1-9.

[5] As populações egba são apresentadas no plural pois contêm vários subgrupos, tais como *ake*, *oke, ona*, e *agura*. Palinder Law, *Government in Abeokuta...*, p. 2.

[6] Palinder-Law, *Government in Abeokuta…,* p. 6, Gailey, Harry. *Lugard and the Abeokuta Uprising, the Demise of* Egba *Independence.* Londres, Frank Cass, 1982. p. 7.

A população que originalmente encontrava-se em Abeokuta não se fundiu numa única comunidade. Ao contrário, continuou como um compósito das diversas subdivisões dos egbas, que com o tempo foram se instalando em localidades específicas dentro da cidade, recriando suas próprias sociedades *ogboni* e elegendo seus próprios oba. Além disso, outras populações, mesmo as que não de origem egba, também se juntaram à cidade, tornando ainda mais complexa a correlação de forças internas de Abeokuta. Segundo Biobaku, a política de Sodeke era a de admitir qualquer refugiado durante a era de "anarquia e irrupção", que havia dominado a região naquele período, com o objetivo de tornar a cidade cada vez mais forte.[7]

Com o fortalecimento da cidade, expedições militares começaram a partir para as regiões adjacentes, especialmente para o sul, visando assegurar uma rota de comércio para a costa. Como resultado – além do estabelecimento de uma rota de saída para o mar via Badagry –, muitos cativos de guerra foram levados para a cidade, onde passaram a ser considerados escravos domésticos, sendo portanto incluídos nos diversos grupos familiares.

No final de sua primeira década de existência, Abeokuta estava configurada, portanto, como uma cidade bastante populosa e forte, e sua fama espalhara-se por toda a região, atingindo inclusive a área costeira, onde alguns serra-leoneses já atuavam como mercadores. Tais mercadores fizeram a informação alcançar Freetown, e alguns habitantes dali, de origem egba, começaram a migrar para o interior, indo se instalar em Abeokuta. Esses habitantes eram em sua grande parte egbas que haviam sido capturados e embarcados como escravos no auge da dissolução do império oyo, tendo sido mais tarde recapturados pelo esquadrão britânico e deixados em Serra Leoa. Segundo Biobaku, a "sociedade heterogênea" que se formava era sustentada apenas pela forte personalidade e liderança de Sodeke. Graças a ele, os egba assumiram "uma posição dominante no interior próximo a Lagos", região que seria de grande importância para os desenvolvimentos políticos das décadas seguintes.[8]

A situação de guerra quase ininterrupta durante a primeira década de existência de Abeokuta acabou resultando, de acordo com Oguntomisin, no desenvolvimento de formas institucionais de governo relativamente diferentes daquelas tradicionais anteriores à dissolução do império oyo. A principal característica ressaltada por este autor sobre tal transformação é a grande predominância das instituições militares – as chamadas *olorogun* – sobre as civis, as já mencionadas *og-*

[7] Biobaku, *The* Egba *and Their Neighbors 1842-72.* Oxford, Clarendon Press, 1857, p. 18.
[8] Biobaku, *The* Egba *and Their Neighbors…*, 26.

boni.[9] Apesar de Biobaku creditar a manutenção da unidade em Abeokuta à figura de Sodeke, Oguntomisin argumenta que o que ocorreu de fato foi que a necessária presença e organização do aparato militar durante aqueles primeiros anos fez com que as *olorogun* tivessem sucesso em desenvolver uma organização central que englobava as diversas estruturas militares das diferentes populações da cidade, enquanto as *ogboni* não conseguiram o mesmo objetivo.[10] Dessa forma, uma *olorogun* central ficou sob comando de Sodeke. A proeminência desta estrutura militar sobre as organizações civis conferiu o caráter expansionista de Abeokuta, mesmo quando suas fronteiras deixaram de ser realmente ameaçadas.[11]

Na estrutura política e social de Abeokuta, a interferência inglesa começou a se fazer sentir, ainda que de forma indireta, a partir de meados da década de 1840. De fato, já se notou que ainda no final da década anterior havia se iniciado um movimento de migração de serra-leoneses cristianizados de origem egba para Abeokuta, e com isto as sociedades missionárias não tardaram em segui-los, com o objetivo de fundar missões permanentes no local. Os primeiros visitantes com esse intuito foram muito bem recebidos por Sodeke – que, aparentemente, vislumbrava no intercurso com a Inglaterra a possibilidade do fortalecimento de uma hegemonia regional. Dessa forma, Henry Towsend aceitou a incumbência de estabelecer uma missão da Church Missionary Society e, acompanhado de Samuel Crowther, inaugurou-a em 1846.[12]

Entretanto, no momento da fundação da missão, uma disputa sucessória em Lagos resultou na expulsão do então governante Akintoye, que mantinha boas re-

---

[9] Oguntomisin, *Political Change and Adaptation…*, 229. De fato, este autor sugere que a proeminência das estruturas militarizadas foi uma feição de praticamente todas as comunidades na região ioruba pós-derrocada do império oyo, em razão da insegurança generalizada decorrente dessa conjuntura.

[10] De fato, uma reunião das *ogboni* só veio a acontecer depois da morte de Sodeke.

[11] Oguntomisin. *Political Change and Adaptation…*, 230. Apesar disto, o autor enfatiza que não se tratava de um despotismo militar, uma vez que, apesar da proeminência, as *olorogun* ainda tinham certos limites de ação frente às *ogboni*, especialmente em situações internas.

[12] Henry Towsend foi o primeiro missionário a estabelecer-se em Abeokuta. Ele permaneceu na cidade durante as décadas seguintes servindo como forma de interlocução entre os egbas e a Inglaterra, frequentemente clamando pela ajuda inglesa para a sustentação da facção civil e antitráfico escravo da cidade. Biobaku, *The* Egba *and Their Neighbors*…. Crowther, por sua vez, cresceu em Serra Leoa, filho de pais egbas, estudou na Inglaterra e tornou-se o primeiro bispo negro anglicano da história. Ele defendia a penetração da cultura europeia como forma de "civilizar" os africanos, de acordo com sua própria experiência. Por outro lado, defendia também que, uma vez educados, os africanos deviam estar em posições de controle na África. Herskovits, Jean. "The Sierra Leoneans of Yorubaland"*,* in: Curtin, Phillip, *Africa and the West.* Madison: University of Wisconsin Press, 1972.

lações com os ingleses e aparentemente não se opunha ao fim do tráfico. O líder escravista Kosoko teve sucesso em alcançar o poder, e o rei anterior fugiu para Abeokuta, onde os ânimos também estavam divididos.

A morte de Sodeke, em 1845, levou a uma disputa interna que por sua vez resultou em uma postura diferente dos líderes militares e civis. Apati, o líder militar, colocou-se ao lado do novo governo de Lagos, demandando a cabeça de Akintoye, refugiado em Abeokuta. Já o líder civil mais proeminente, o Okukenu, forneceu asilo a Akintoye, desafiando a autoridade de Apati.[13] Dividiu-se então a cidade em duas facções que podiam ser caracterizadas por anti e pró-escravistas, e por consequência anti e pró-missionários e ingleses.[14] Mas a influência de Okukenu não foi suficiente, e o antigo regente de Lagos foi obrigado a sair da cidade e refugiar-se em Badagry. Por outro lado, depois desse episódio houve uma vitória da facção favorável à instalação das missões em Abeokuta, que tornou possível a fundação da primeira delas, como se viu, em 1846. Esse episódio teve repercussões significativas na história regional. A presença de missionários em Abeokuta tem sido considerada como um elemento muito importante na dinâmica política da cidade, especialmente a partir da década de 1850. Segundo Earl Phillips, os missionários

> não apenas assumiram um papel de crescente influência em Abeokuta mas, com os contatos influentes da Church Missionary Society em Whitehall, o governo britânico por 15 anos apoiou ativamente o movimento Egba em direção ao mar e promoveu sua tentativa de atingir a hegemonia na região Ioruba.[15]

Junto com esse apoio à proeminência regional de Abeokuta, a interferência de interesses britânicos tendeu a alterar o equilíbrio político da cidade em favor dos governantes civis. Como exemplo dessa interferência, pode-se mencionar o fato de Towsend, que estava em Abeokuta desde 1846, ter retornado para a In-

---

[13] *Okukenu* era o *oba* da população . Em 1854, ele assumiu o título de *alake,* teoricamente um governante civil que unificava as *ogboni*. Entretanto, relatos contemporâneos, Burton entre eles, sugerem que o *okukenu* mantinha apenas o título, mas não dispunha de poder de fato para exercer a função.

[14] Biobaku, *The* Egba *and Their Neighbors…*, p. 33. De qualquer forma, segundo este autor, o partido escravista parecia estar ganhando força neste momento em Abeokuta. Interpretações mais recentes, no entanto, sugerem que a questão não era exatamente de uma oposição entre escravistas e não escravistas, sendo que Kosoko não era bem visto pelos ingleses em razão de "determinação em excluir os mercadores europeus do comércio entre Lagos e o hinterland Ioruba próximo". Nwaubani, E. "Kenneth Onwuka Dike, 'Trade and Politics' and the Restoration of African History", in *History in Africa,* vol. 27 (2000), pp. 229-248. p. 234.

[15] Phillips, Earl, "The Egba at Abeokuta: Acculturation and Political Change, 1830-1870". *Journal of African History,* vol. 10, n. 1, 1969, pp. 117-131. p. 121.

glaterra dois anos depois, com uma carta das autoridades civis locais solicitando a ajuda inglesa no combate ao tráfico, para a instalação de escolas e também para abrir a navegação do rio Ogum até a costa – cuja foz era controlada por Lagos –, como forma de incrementar o comércio.[16] A carta refletia exatamente o desejo dos missionários em Abeokuta de uma intervenção ativa da Inglaterra para a proteção da cidade e a sustentação de seu governo civil, favorável à sua presença.

A interferência inglesa aumentou ainda mais quando da indicação de John Beecroft como cônsul para as baías de Benim e Biafra, em 1849. Em correspondência com lorde Palmerston, então no Foreign Office, Beecroft sugeriu, no início de 1851, que Lagos era realmente a posição principal na costa, a partir da qual era possível concretizar várias intenções inglesas, quais sejam: acabar com o tráfico escravo na região e fortalecer a facção antiescravista em Abeokuta e, portanto, o trabalho missionário desenvolvido ali, além de ampliar a participação inglesa no comércio.[17] De fato, a intervenção inglesa em Lagos ocorreu no final desse mesmo ano. A substituição do regente local, Kosoko, por outro mais amigável aos ingleses foi efetivada para cumprir esses objetivos.[18]

A dinâmica da relação entre Inglaterra e Abeokuta durante a década de 1850 caracterizou-se por uma constante ajuda europeia para a consolidação da cidade africana como maior poder no interior próximo à costa de Lagos, e contou inclusive com o envio de armas e treinamento de guerra, para evitar uma derrota durante as tentativas de invasão daomeanas. Isso ocorreu apesar de esporádicas suspeitas de que a facção escravista em Abeokuta manejava para exportar escravos por outros portos que não Lagos.[19]

---

[16] A questão do fluxo de mercadorias no rio Ogum neste momento, além de pequenas guerras expansionistas de Abeokuta, diz respeito a disputas internas. A organização comercial tradicional da cidade, *parakoyi*, forçou a interrupção do comércio pelo rio, lutando, dessa forma, contra a interferência cada vez maior dos *saros* – imigrantes serra-leoneses –, que começavam a dominar grande parte do mercado graças às suas conexões com os missionários ingleses e, consequentemente, com o consulado inglês em Lagos. Phillips, *The* Egba *at Abeokuta…*, p. 123.

[17] Biobaku, *The* Egba *and Their Neighbors…*, p. 41.

[18] É importante ressaltar que a substituição do regente em Lagos não se deu de maneira tranquila. Houve bombardeamento da cidade pelo navio Inglês *Bloodhound*, com Beecroft e Akintoye a bordo. resistiu o quanto pôde em fortificações no litoral, e finalmente fugiu para uma localização próxima, de onde continuou resistindo. Sobre a resistência, ver Smith, Robert. "The Lagos Consulate, 1851-1861: An Outline", in *The Journal of African History,* vol. 15, n. 3, 1974, pp. 393-416.

[19] Novamente é importante lembrar que a polarização entre os egbas não é tão simplista quanto a expressa por escravistas versus não escravistas, aproximando-se muito mais de uma disputa pelo poder internamente, com o apoio dos ingleses tendo um papel decisivo. Dessa forma, a facção que eventualmente granjeasse o apoio inglês frequentemente se comprometia, ao menos

Com o consulado britânico estabelecido em Lagos, comerciantes de óleo de palma começaram a afluir e estabelecer-se na cidade, principalmente para realizar negócios com Abeokuta e o interior. Pouco tempo depois, a partir de 1852, a African Steamship Company começou o serviço de vapores entre a costa africana e a Inglaterra. Lagos era uma das paradas, e, com isso, pequenos comerciantes serra-leoneses passaram a dirigir-se também para Lagos.[20] A cidade era considerada o "porto de Abeokuta", e o aumento do fluxo comercial era um dos objetivos explicitamente perseguidos pelo governo inglês. De acordo com a concepção dos missionários e filantropos ingleses, o aumento do "comércio lícito" era uma das formas de diminuir o tráfico escravo e desenvolver a "civilização" na África.

No final da década de 1850, entretanto, Abeokuta envolveu-se numa guerra regional com a cidade de Ibadan. As motivações não são claras na historiografia. Segundo Biobaku, questões sobre a manutenção da proeminência regional eram as mais importantes para os africanos. Já observadores europeus contemporâneos, inclusive Burton, creditavam as escaramuças a questões sobre o domínio de rotas comerciais. Mas a guerra na realidade diminuía o fluxo de comércio do interior, em grande parte pela ação de Abeokuta, que bloqueava rios e outras rotas, impedindo a cidade de Ibadan de comercializar com a costa. Essas ações despertaram o acirramento dos ânimos entre os egbas e os representantes governamentais ingleses na costa. A animosidade aumentou ainda mais quando a Inglaterra assumiu formalmente o controle de Lagos, tornando a cidade uma colônia *de facto* e gerando apreensão em Abeokuta pelo receio de uma possível intervenção inglesa também ali. Outro resultado dessa intervenção foi o início da diminuição da influência missionária na cidade, que atingira seu ápice durante a década anterior.[21]

Em busca de retomar o fluxo comercial, a atuação dos governadores britânicos em Lagos assumiu, a partir de 1861, características cada vez mais intervencionistas, a despeito da resistência oficial do Colonial Office em permitir interferência direta em localidades fora da jurisdição de Lagos.[22]

Dentro desse contexto, mostra-se interessante analisar três documentos referentes ao período do início da década de 1860 – um relatório oficial, uma carta à Royal Geographical Society e uma carta pessoal – escritos por Richard Francis

em parte, com os ideais europeus de pôr fim ao tráfico atlântico de escravos, surgindo assim, nas fontes, como antiescravista.

[20] Smith, R. *The Lagos Consulate…*, p. 401.

[21] Biobaku, *The* Egba *and Their Neighbors…*, capítulo 6.

[22] Um interessante artigo que avalia a atuação dos governadores de Lagos em assuntos e guerras internas durante a década de 1860 é: McIntyre, W. D. *"*Commander Glover and the Colony of Lagos 1861-73*". The Journal of African History, vol. 4, n 1, 1963, pp. 57-79.*

Burton, cônsul britânico para as baías de Benim e Biafra naquele momento, com intuito de refletir sobre seu projeto político para a África Ocidental.

Documentos do cônsul britânico

Em 28 de outubro de 1861, cerca de um mês após ter assumido seu posto consular, Burton partiu para uma viagem à cidade egba, acompanhando uma comitiva chefiada pelo comandante Bedingfield. O cônsul realizou essa incursão mesmo sem ter recebido autorização do Foreign Office para tal. Foi preciso cerca de três semanas no total para chegar a Abeokuta, e o relatório de Burton relativo à viagem foi enviado a Londres no dia 20 de novembro.

A relação entre Abeokuta e Inglaterra, como se viu, estava passando, naquela altura, por um momento de transformação. Uma dinâmica de auxílio iniciara-se cerca de vinte anos antes, com a instalação das primeiras missões entre os egba, buscando o aumento do intercurso comercial, bem como o "desenvolvimento civilizado" da região, ou seja, a cristianização dos africanos, argumento obviamente defendido pelos missionários. Assim, os missionários e, em menor escala, os comerciantes consideravam Abeokuta como um ponto de difusão da "civilização" na África, significando, respectivamente, cristianismo e comércio "lícito". Contudo, a guerra com Ibadan causou uma série de consequências negativas para essa relação, entre elas prejuízos comerciais, dado o bloqueio do rio Ogum, e uma efêmera revivescência do tráfico escravo, levado a cabo com os prisioneiros de guerra. Essas consequências, principalmente a diminuição do comércio, tornaram as relações com a Inglaterra cada vez mais estremecidas nos anos seguintes.

O relatório que Burton enviou ao Foreign Office baseava-se nas considerações do autor a respeito das possibilidades da produção de algodão para exportação na cidade de Abeokuta e na região circundante. Segundo ele, o aumento na incipiente produção algodoeira era possível, pois a localidade apresentava características bastante favoráveis, quais sejam: solo e clima apropriados, além de um contingente populacional apto ao trabalho na lavoura e em número suficiente para evitar a necessidade de um programa de imigração.[23] Contudo, nem todas as condições eram favoráveis. A primeira das desvantagens sugeridas por Burton diz respeito à situação do governo. Em suas palavras:

> Presentemente há muita liberdade, ou ainda falta do devido controle. O alake não tem nem o poder nem o status do menor

[23] Segundo Burton, os egba eram uma "raça de fazendeiros, apta ao trabalho moderado". *PRO, F.O.* 84/1176, 20 de novembro de 1961.

> dos rajás indianos... Todo homem é rei em sua própria casa. Isto de todo modo cessará. Assim que a riqueza e importância aumentar, algum homem fará de si mesmo rei.[24]

Sendo assim, Burton parecia ver na ausência de uma autoridade central definida, com poder para impor-se aos demais, um impedimento ao desenvolvimento da produção de algodão para exportação. Para ele, a situação também estava ligada à guerra com Ibadan e ao tratamento dispensado pela Inglaterra a Abeokuta. Almejar sempre uma posição de intermediários de comércio, para que pudessem viver sem trabalhar, seria um impulso "tipicamente africano". Em sua linha de raciocínio, decididos a tornarem-se beneficiários dos tributos dos povos que viviam mais ao interior, bem como dos lucros comerciais, os egba "(...) consideravelmente inflados pelas atenções da Inglaterra e por lidar com missionários, mercadores e outros, que a cortejam, resolveram constituir a si mesmos como o único canal de comércio entre o interior e as regiões marítimas."[25]

Enfim, o relatório de Burton apresentava de forma breve os termos do tratado proposto pela Inglaterra e assinado pelo *alake*, que previa o fim da exportação de escravos – mesmo que prisioneiros de guerra –, o fim dos sacrifícios humanos e a abertura irrestrita do rio Ogum para o comércio. Burton, no entanto, permanecia bastante cético quanto à possibilidade de cumprimento dos termos do tratado, em especial quanto aos sacrifícios humanos. Segundo ele, o *alake* não tinha poder para impor-se aos outros chefes locais. Um sacrifício havia ocorrido antes mesmo que tivessem chegado de volta a Lagos após a assinatura do tratado.

É significativo que a parte final do relatório não tenha sido publicada nos *Parliamentary Papers*.[26] Nela, Burton sugeria a solução para acabar com os problemas da guerra na região – a guerra "tão desprezível e tão prejudicial para nossos intentos" –, que seria uma intervenção militar inglesa para forçar os termos de um tratado de paz entre as duas regiões beligerantes, iniciando assim um tratamento igual dos ingleses para com todos os chefes da terra ioruba. Os egbas, segundo ele, respeitavam os ingleses como marinheiros, mas nunca tinham visto uma atuação por terra. Com oficiais ingleses e um corpo de cavalaria e artilharia composto de nativos de outras regiões, Burton acreditava que seria possível acabar, com relativa

[24] *PRO, F.O.*, 84/1176, 20 de novembro de 1961.

[25] PRO, *F.O.* 84/1176, 20 de novembro de 1961.

[26] Os *Parliamentary Papers* são a versão publicada das atividades parlamentares inglesas ao final de cada ano. Como se pode imaginar, havia uma seleção prévia dos relatórios e cartas consulares das mais diversas partes do império inglês e também uma edição antes de serem apresentados ao Parlamento.

facilidade, com as guerras que atrapalhavam os interesses comerciais ingleses.[27]

O ímpeto intervencionista de Burton não parece fora do lugar quando se observa a atuação inglesa nos anos anteriores. A Inglaterra havia substituído o regente de Lagos a força, no início da década anterior. Simultaneamente à troca de regentes em Lagos, a Marinha britânica havia bloqueado de forma ostensiva boa parte dos portos da costa, visando impedir o tráfico escravo, e chegara até mesmo a bombardear a cidade de Porto Novo, que acabou aceitando assinar um tratado antiescravista.[28] Mesmo assim, a sugestão de Burton para uma intervenção militar direta em Abeokuta foi simplesmente retirada do relatório apresentado ao Parlamento.[29]

Ao final do documento percebe-se o encadeamento de assuntos no despacho de Burton. Em primeiro lugar, o documento assegurava o interesse econômico da Inglaterra na região, afirmando a possibilidade de desenvolver a produção de algodão. Em seguida, criticava a falta de organização e poder do governo local e o estado de guerra como fatores que impediam esse desenvolvimento. Por fim, propunha a intervenção direta inglesa, usando uma força terrestre para acabar com a guerra, e ficava subentendido que apenas dessa maneira o interesse econômico inglês poderia ser garantido.

O documento seguinte a ser analisado sobre essa viagem é a carta escrita por Burton para a RGS. Os temas apresentados são praticamente os mesmos descritos acima, mas o tom da narrativa é bastante diferente, o que nos leva a compreender por que o editor dos *Proceedings of the RGS* mencionou a carta como "característica do capitão Burton", que apresenta os selvagens "numa visão menos favorável do que o usual".[30]

Em forma de diário, embora bastante curta, a carta apresenta caracterizações tais como:

---

[27] PRO, *F.O.* 84/1176, 20 de novembro de 1961.

[28] Newbury, C. B. *The Western Slave Coast and Its Rulers: European Trade and Administration Among the Yoruba and Adja Speaking Peoples of South Western Nigeria, Southern Dahomey and Togo.* , Clarendon Press, 1961, capítulo 3.

[29] Esse tipo de edição sugere que, apesar de o FO tolerar as ações intervencionistas de seus representantes na África Ocidental, não tinha condições de sustentar um discurso aberto de intervenção frente ao Parlamento.

[30] Para uma avaliação da posição de Burton quanto à postura inglesa na costa africana ver Gebara, Alexsander. *A África no discurso de Richard Francis Burton, uma análise da construção de suas representações.* Tese de Doutorado, FFLCH, USP, 2006.

> O dia seguinte nos levou a uma massa miserável de cabanas no lado esquerdo do rio, Mabban – um ótimo espécime da África costeira – tudo era lama miasma e mosquitos.[31]

Ao descrever a cidade de Abeokuta nesta carta, Burton comparou sua visão com a imagem retratada na capa do livro *Sunrise Within the Tropics*, de Sarah Tucker, publicado em 1853. Esse livro apresentava Abeokuta sob o ângulo das missões cristãs e o desenho em sua capa representava uma cena bucólica com uma paisagem de plantações e vilas camponesas. A autora do livro na verdade nunca havia estado na África, e utilizava-se em seu texto de comentários realizados por missionários e por oficiais da Marinha britânica que conheciam Abeokuta. O tom geral do relato é de elogios, não apenas à atuação missionária, mas também à capacidade do povo egba e ioruba em geral de compreender os valores do cristianismo e à vontade manifesta por parte de vários nativos de converter-se ao cristianismo.[32] Mais do que isso, entretanto, o livro parece ter sido escrito para granjear o apoio britânico para a causa de Abeokuta contra o exército daomeano, que ameaçava constantemente a cidade. Segundo a autora atestava, citando Samuel Crowther:

> "Este", disse Mr. Crowther, "é o único lugar onde a luz do evangelho brilha. Com certeza, Deus não o deixará ser esmagado, nem permitirá Ele que os trabalhos da Inglaterra para a destruição do tráfico escravo e conversão da África seja frustrado por um tirano sedento de sangue."[33]

John Forbes, oficial do esquadrão britânico na costa ocidental que havia escrito um livro sobre sua visita a Daomé em 1851, parecia concordar por completo com essa afirmação. Discutindo a então possível invasão de Abeokuta pelo exército de Gezo, Forbes imaginava o pior para a Inglaterra e afirmava que "a queda desta cidade nobre e quase cristã demanda a nossa mais profunda atenção".[34]

O que transparece no livro de Sarah Tucker é justamente essa oposição maniqueísta entre Abeokuta, como a representação do bem – da cristandade, da luz do Evangelho –, e Daomé, por outro lado, como o mal, o paganismo. Além disso, a visão expressa é de que Deus estava não somente ao lado de Abeokuta como

---

[31] *Proceedings of Royal Geographical Society* , vol 6, 1861-62, p 65.

[32] Tucker, Sarah. *The Sunrise Within the Tropics, na outline of the origin and progress of the missions in Yoruba.* London: James Nisbet and Co., 1853.

[33] Tucker, Sarah, *The Sunrise...*, p. 208.

[34] Forbes, John. *Dahomey and the Dahomans: Being the Journals of Two Missions to the King of Dahomey, and Residence at his Capital in the Years 1849-1850.* Londres: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1851.vol. 1, p. 8.

também da própria Inglaterra e, por meio de suas ações, fazia ver aos egbas a dimensão de seu poderio.[35]

Entretanto, de acordo com Burton – bastante cético com relação ao relato de Tucker –, o desenho que o encimava deveria ser acompanhado da inscrição "como Abeokuta *deveria* ser". No final da pequena carta à RGS, Burton voltou a mencionar que a viagem o deixara em dúvida se "o nascer do sol já teria acontecido nos trópicos", mas apenas para acalmar um pouco os ânimos e dizer que sem dúvida "ele **poderia** nascer".

As opiniões emitidas por Burton nos dois documentos apresentados até agora não estão de acordo com os comentários que ele mesmo enviou a Richard Milnes.[36] Para seu amigo, certos juízos sobre Abeokuta foram mantidos, principalmente a análise da região como potencial produtora de algodão. Contudo, nesta carta a razão para a possibilidade do desenvolvimento da cultura do algodão não estava no fato de os egbas de Abeokuta serem "uma raça de fazendeiros apta ao trabalho moderado", e sim porque "o povo é, em sua maioria, composto de escravos (**como você sabe, um grande requisito para a indústria na África)** e os chefes são gananciosos".[37] Ou seja, o fato de a produção de algodão em grande escala só poder ser executada por *escravos* não podia ser expresso em outros suportes que não correspondência pessoal.

Outra diferença entre a carta pessoal mencionada acima e os documentos anteriores está na abordagem da ideia de que o "nascer do sol", um eufemismo para "civilização cristã", poderia ter lugar na África tropical. Em sua correspondência com Milnes, Burton revelou que uma de suas principais intenções ao visitar Abeokuta era observar esta "raça" que estava sendo tão valorizada pelos missionários como capaz de absorver os preceitos cristãos. A conclusão não se parece nada com a opinião apresentada anteriormente de que o caminho para a civilização po-

[35] Ao final da descrição da batalha entre Abeokuta e Daomé que teve lugar em 1850, Sarah Tucker atinge o auge dessas suposições ao afirmar que "mesmo os pagãos abertamente reconheciam que eles deviam [a vitória] ao deus dos cristãos". p. 214.

[36] Richard Molkton Milnes, ou lorde Hougton, era membro do Parlamento britânico, conservador, e viria a ser também participante do Club*,* clube que em suas reuniões organizava e financiava a publicação de obras eróticas que não podiam contar com o nome de seus autores ou tradutores, em função do moralismo da sociedade inglesa vitoriana.

[37] Burton para Milnes, 01 de dezembro de 1961, Hughton Archives, Trinity College, Cambridge. Negritos meus. Embora este juízo seja uma consideração sobre a população ioruba como um todo, incluindo as regiões adjacentes a Abeokuta. Já sobre Abeokuta propriamente dita, Burton menciona em seu relato que um quinto da população era escrava. Burton, Richard, *Abeokuta and the Cameroon Mountains.* Londres: Tynsley Brothers, 1873. vol. 1, p. 299.

deria ser alcançado, nem que fosse sob tutela militar inglesa. Segundo Burton, o caminho também não passava pelas missões cristãs, ao contrário: "A quantidade de bobagem [missionária] a respeito de Abeokuta é monstruosa. O fato é que **não há salvação para a África a não ser o islã.**"[38]

Ora, fica bastante claro que, mesmo não podendo afirmar em documentos oficiais ou públicos, o projeto político de Burton para a região da África Ocidental era de intervenção direta, para *forçar* o aumento da produção de algodão, insumo de extrema importância para a Inglaterra e que sofria grande baque em razão do início da Guerra de Secessão nos EUA. De certa forma, essa postura ainda se confirmaria no relato do autor sobre a viagem, publicado em 1863. Já no prefácio, o autor apresenta com clareza seu objetivo com o texto: "por bem ou por mal", a "influência britânica" sobre toda a região ioruba.

Sem referências diretas à invasão militar ou à escravidão, uma vez que tais opiniões inviabilizariam a publicação do relato, Burton faz uso, então, de outra estratégia de representação que de alguma forma resultaria nos mesmos resultados. Os africanos começariam a aparecer em seus textos cada vez mais como seres inferiores, cuja inferioridade deveria ser creditada não a algum fenômeno histórico ou geográfico, mas a características raciais imutáveis, que justificassem, mesmo que indiretamente, a inclusão do trabalho forçado no menu de políticas inglesas para com a África.[39]

[38] Grifos meus. Burton parecia realmente ansioso para ver o avanço do islã na África, pois na mesma carta a Milnes comenta: "encontrei um jovem árabe de Bornu e lhe perguntei em sua própria língua por que ele negligenciava o dever do jihad", questionando-se por que motivo os islâmicos ainda não haviam cumprido *seu dever,* atacando a região. Parece inclusive que Milnes também tinha certo interesse e simpatia pela religião islâmica. Ao final da carta Burton pergunta: "ê já se tornou verdadeiramente islâmico?"

[39] Para uma análise mais detida das representações populacionais de Richard Burton, ver: Gebara, Alexsander. "As representações populacionais de Richard Francis Burton: uma análise do processo de constituição do discurso sobre populações não europeias no século XIX". *Revista de História (USP).*, dez. 2003, n.149, pp.181-209.

As festas negras pela Abolição. Sambas, batuques e jongos no 13 de Maio (1888-1898)*

Matheus Serva Pereira°*

Quando ficou sabendo da apresentação na Câmara do projeto de abolição imediata da escravidão no Brasil, "o povo em grande massa, tendo a sua frente as bandas de música dos Remédios e Permanentes, e em *marche aux flambeaux,* percorreu as ruas da cidade [São Paulo] em estrondosa e entusiástica manifestação de alegria".[1]

> O projeto de lei que estava prestes a dar um fim definitivo à escravidão no Brasil foi colocado em pauta e aprovado pela Câmara dos Deputados no dia 10 de maio de 1888. A continuidade dos trabalhos parlamentares para a aprovação da abolição chegou ao seu auge no dia 13 de maio de 1888, que caprichosamente caiu num domingo, ótimo dia para se iniciarem os festejos pela Abolição e um indicativo da crescente pressão popular pela rápida aprovação do projeto que poria um fim imediato ao cativeiro.

Se o pós-abolição se apresentou como um momento decisivo na reconfiguração das hierarquias sociais e raciais,[2] no momento imediato da aprovação da Lei Áurea e no decorrer do mês de maio de 1888 a população das cidades brasileiras invadiu as ruas com passeatas, marchas, fogos e todos os demais tipos de regozijos pela aprovação da lei que abolia a escravidão no Brasil. Como salienta Eduardo Silva, "a validade instantânea da lei, a rapidez do telégrafo e a reação popular, por meio da festa, revelaram-se golpes fundamentais na desarticulação de qualquer possível – e até previsível – movimento de resistência".[3]

---

* O presente texto é um trecho do capítulo 3 que apresentarei na qualificação para o mestrado em setembro de 2010.

°* Mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História - UFF. Bolsista CNPq.

[1] *A Província de São Paulo,* 9 de maio de 1888. O *Diário de Santos* publicou esta mesma notícia no dia seguinte e noticiou a formação de comissões na cidade de Santos para a organização das festas em prol da aprovação da lei. Coleção Costa e Silva Sobrinho, volume 102, p. 47. Fundação Arquivo e Memória de Santos.

[2] Nessa perspectiva, ver: ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *O jogo da dissimulação. Abolição e cidadania negra no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

[3] SILVA, Eduardo. "Integração, globalização e festa. A abolição da escravatura como história cultu-

Rio de Janeiro, Bahia, Espírito Santo: todas as províncias tiveram suas ruas tomadas por grandes festejos, e na província de São Paulo não poderia ter sido diferente.[4] Assim que correu a notícia da sanção da Lei Áurea, as "manifestações de regozijo foram tantas e tão grandes" que para os jornais "[foi] difícil noticia[r] todas as pequenas minudencias".[5]

Chegado o grande dia, as ruas das diversas cidades de São Paulo ficaram encharcadas de gente celebrando e expressando regozijos nas proporções de um carnaval de rua atual. Os mais exaltados diriam em proporções até maiores, pois apenas os três dias reservados para a festa de Momo não seriam suficientes para descarregar tamanha alegria.[6] Para o *Diário de Santos*, as ruas da cidade litorânea paulista "apresentavam um aspecto deslumbrante. Nem mesmo no tempo dos mais ricos carnavais o povo de Santos assistiu a uma iluminação tão importante. Simplesmente esplendido e notável".[7]

Atualmente, o 13 de Maio e as festas em sua comemoração assumem significações diferentes, não apenas relacionados à Abolição. Como explica Antônio Nascimento Fernandes, líder da Comunidade de Remanescentes de Escravos São José da Serra, localizada no interior do Rio de Janeiro,

> o 13 de Maio é uma tradição muito antiga que com o tempo nós viemos assim desativar um pouquinho na comunidade, porque através do conhecimento que a gente vem fazendo... então a

ral", in PAMPLONA, Marcos A. (org.). *Escravidão, exclusão e cidadania.* Rio de Janeiro: Access, 2001, p. 111.

[4] Para uma análise das festas ocorridas em Salvador e na região do Recôncavo, ver: FILHO, Walter Fraga. "13 de maio e os dias seguintes", in *Encruzilhadas da liberdade.* São Paulo: Unicamp, 2006. Ou ALBUQUERQUE, Wlamyra R. "'Não há mais escravos, os tempos são outros': abolição e hierarquias raciais no Brasil", in . cit*,* 2009. Para algumas considerações sobre as comemorações no Espírito Santo, ver MARTINS, Robson. "A História continua...", in *Os caminhos da liberdade*: *abolicionistas, escravos e senhores na província do Espírito Santo, 1884-1888.* Campinas: Unicamp/ CMU, 2005.

[5] *Diário de Santos.* Coleção Costa e Silva Sobrinho, vol. 102, p. 43. Fundação Arquivo e Memória de Santos.

[6] Não sou o único a realizar tal associação entre as festas pelo 13 de Maio com a euforia que todo ano, quarenta dias antes da Quaresma, ganha as ruas do Brasil. Para uma interpretação semelhante à minha, mas voltada para a análise das festas pelo 13 de Maio no Rio de Janeiro, ver: PEREIRA, Camila Mendonça. "As comemorações pela abolição na Corte Imperial: política e cidadania", in: *A abolição da escravidão e a construção dos conceitos de liberdade, raça e tutela nas Américas.* Simpósio Temático organizado por Enidelce Bertin e Maria Helena Machado. XXV Simpósio Nacional de História. História e Ética. Fortaleza, 2009.

[7] *Diário de Santos,* 27 de maio de 1888. Coleção Costa e Silva Sobrinho, vol. 103, p. 21. Fundação Arquivo e Memória de Santos.

> gente comemora o 13 de Maio é por causa do Preto Velho não porque é o dia da libertação dos escravos.
> Então, no 13 de Maio na comunidade serve comida, dança o jongo, mas por causa dos Pretos Velhos.[8]

Porém, se hoje o jongo é uma memória do tempo do cativeiro que empresta significados ao presente e abre caminhos para o futuro,[9] no final do século XIX ele apareceu nas páginas dos jornais paulistanos como uma prática cultural de ex-escravos, negros em geral, realizada nos momentos de celebração, em especial nas festas em comemoração pela Abolição entre os anos de 1889 e 1898, corroborando a antiguidade de sua prática no dia 13 de Maio, a que Antônio Nascimento Fernandes se refere.

Dificilmente os festejos realizados pelos próprios libertos e homens de cor aparecem nas notícias que abordam as festas pela Abolição. As referências são sempre dispersas e muito breves. Qualquer historiador sente que está atrás de uma agulha em um palheiro e percebe que é necessário ficar de olho nas entrelinhas. Os libertos são sempre mencionados rapidamente, mas já se percebe a preocupação dos principais beneficiados pela Abolição de tentar manifestar-se de maneira singular. Os libertos de Campinas, por exemplo, "em favor pela libertação total do Império, (...) mandaram rezar uma missa (...) na Capela de S. Benedito".[10] Em Cunha, apesar de ter sido recebida com ¡°indiferentismo e frieza (...) nesta cidade a noticia da sanção da lei, declarando extinta a escravidão no Brasil¡", os libertos mandaram "cantar a 13 de junho próximo uma missa, com procissão à tarde, na Igreja de Nossa Senhora do Rosário".[11]

Na capital paulistana, os libertos estavam tentando se organizar para promover festas que lhes agradassem, pois na seção livre do *A Província de São Paulo* circulou o convite "a reunirem-se [os libertos], no domingo, 27 [de maio de 1888], às 3 horas da tarde, em a casa n. 12 Rua do Hospício, para tratar-se da nossa festa em regozijo à libertação".[12] Assim como na capital, os homens de cor se reuniram em Santos, onde "cerca de quinhentos pretos, [deliberaram] mandar-se tirar o retrato a óleo de Luiz Gama, a fim de ser colocado na sala da

---

[8] Depoimento de Antônio Nascimento Fernandes retirado do filme historiográfico *Memórias do cativeiro,* 2005.

[9] Sobre esta perspectiva para o jongo atualmente, ver: RIOS, Ana Lugão e MATTOS, Hebe. *Memórias do cativeiro. Família, trabalho e cidadania no pós-abolição.* **Rio de Janeiro:** Civilização Brasileira, 2005.

[10] *Correio Paulistano,* 23 de maio de 1888.

[11] *Correio Paulistano,* 27 de maio de 1888.

[12] *A Província de São Paulo,* 24 de maio de 1888.

Câmara daquela cidade".[13]

Porém, a primeira referência direta à participação dos libertos nessas celebrações, e que dá algumas dicas sobre como os homens de cor estavam celebrando a conquista da liberdade, só aparece no *Correio Paulistano* do dia 20 de maio, quando o jornal relata os festejos ocorridos em Jundiaí. Após a realização, nesta cidade, de uma *marche aux flambeaux* no dia 13 de maio de 1888, o préstito dissolveu-se "no largo da matriz, onde os pretos **sambaram** furiosamente toda a noite"[14] (grifo meu).

Silva Jardim, em suas memórias publicadas no ano de 1891, relatava que a cidade de Santos dava "gritos de *Viva a liberdade da Pátria! Viva a lei de 13 de maio! Viva a princesa Isabel!* [que] ecoavam por toda a cidade de Santos. Era a vitória da causa abolicionista, que ali se festejava como no país inteiro" (grifos no original). Apesar do mau tempo e da chuva fria e persistente, Santos parecia ter entrado em estado eufórico, em "delírio desde 13 de maio até o fim do mês", principalmente por ter sido "de longa data um foco abolicionista, sem distinção de partidos nem nacionalidades" e porque era lá que "se achava o célebre quilombo do Jabaquara, protegido pela população, ao qual muitos comerciantes forneciam mantimentos, a pedido do chefe negro Quintino de Lacerda".[15] Silva Jardim chegou a comemorar a Abolição num jantar realizado no quilombo e, por ocasião desse jantar, apresenta Quintino de Lacerda, em seu livro de memórias, "como um preto inteligente e honrado".[16]

---

[13] *A Província de São Paulo,* 23 de maio de 1888.

[14] *Correio Paulistano,* 20 de maio de 1888. *A Província de São Paulo* chega a publicar uma programação de festejos que teria sido organizada pelos libertos da capital. Porém, essa programação soa muito parecida com as feitas pelas comissões dos festejos oficiais e da "boa sociedade". No encarte, *A Província de São Paulo* afirma que "os libertos residentes nesta capital projetam também solenizar a abolição dos escravos, logo que estejam findas as festas atuais, e que organizaram o seguinte programa: 1º DIA - Procissão cívica com *marche aux flambeaux,* cumprimentando as redações, e os heróis da abolição; 2º DIA - Grande baile no teatro S. José, sendo convidadas as classes acadêmica, comercial e industrial; 3º DIA - Sessão literária no referido teatro, ou em qualquer outro edifício apropriado, distribuindo-se nessa ocasião um jornal redigido pelos libertos, e na qual tomarão parte alguns como oradores. Bonito efeito da liberdade! A áurea lei igualou o direito dos brasileiros, e ei-os todos em união fraternal a saudar a era da soberania popular. Muito bem!" *A Província de São Paulo,* 17 de maio de 1888.

[15] JARDIM, Silva. *Memórias e viagens I: campanha de um propagandista (1887 – 1890).* Lisboa: Typ. da Companhia Nacional Editora. 1891, pp. 82-87. Para uma análise do quilombo do Jabaquara e sua relação com o movimento abolicionista de Santos, ver: ROSEMBERG, André. *Ordem e burla: processos sociais, escravidão e justiça, Santos, década de 1880.* São Paulo: Alameda, 2006.

[16] _____. Op. cit, p. 86.

Silva Jardim foi um dos que mais discursou na cidade litorânea paulista e, quando foi realizar mais um de seus diversos pronunciamentos, no largo da Coroação, dirigiu-se "ao encontro de Quintino de Lacerda, abraç[ando-o] como prova de reconhecimento aos seus serviços à causa dos escravizados".[17] A cena toda soa um tanto excessiva, mas mostra como as lideranças populares, como a do quilombo do Jabaquara, foram lembradas e ovacionadas nas manifestações de regozijo que ocorreram em Santos.

A participação dos homens de cor nas festas pela Abolição em Santos foi narrada por Silva Jardim com uma mistura de preconceito e melodrama, algo bastante característico dos escritos do fervoroso republicano:

> as passeatas dos pretos, bandeiras à frente, com seus grosseiros instrumentos musicais, suas grosseiras roupas, endomingados alguns, esfarrapados outros, que me vinham despertar às vezes, convidando-me a segui-los, e entre os quais se encontravam alguns que com a eloqüência do sofrimento narravam as dores passadas em discursos tristes, enquanto os mais velhos e as mulheres choravam comovidos.[18]

Apesar dos "choros comovidos" enfocados por Silva Jardim, os homens de cor pareciam estar participando das festas pela Abolição com muita música e dança, principalmente com seus "sambas" e seus "grosseiros instrumentos musicais".

A presença do quilombo do Pai Felipe e do quilombo do Jabaquara na cidade litorânea paulista parece ter dado um colorido especial às manifestações de regozijo pelo novo tempo. Ao préstito realizado no dia 13 de maio de 1888 juntou-se "o batalhão de voluntários de Jabaquara, comandados por Quintino de Lacerda, trazendo bandeiras brancas com datas gloriosas e os nomes de Rio Branco, Luiz Gama, Euzébio de Queiroz e outros ilustres mortos",[19] e nos festejos pela Abolição os "dois quilombos desta cidade [Santos] foram (...) reunidos, acompanhados de **seus batuques**, e seguidos do povo cumprimentar o Sr. Francisco de Paula Ribeiro (...). Voltando, andaram a **dançar e a tocar** em frente de várias casas até o amanhecer"[20] (grifos meus).

---

[17] *Diário de Santos.* Coleção Costa e Silva Sobrinho, vol. 102, p. 28. Fundação Arquivo e Memória de Santos.

[18] Jardim, Silva. Op. cit**.,** p. 86.

[19] Diário de Santos. Coleção Costa e Silva Sobrinho, vol. 102, pp. 31-32. Fundação Arquivo e Memória de Santos.

[20] *Correio de Santos,* Coleção Costa e Silva Sobrinho, vol. 114, p. 129. Fundação Arquivo e Memória de Santos.

Os batuques dos quilombolas foram presença marcante nas celebrações de regozijo em Santos. Como atesta o valioso testemunho de Carlos Victorino mais uma vez será útil. Segundo o memorialista,

> A data de 13 de maio de 1888 foi recebida com a maior pompa possível. De cada casa, soltavam ao ar centenas de foguetes. Os navios surtos no porto embandeiravam os mastros, músicas percorriam as ruas; o povo, entusiasmado, dava vivas à Lei Áurea; de Vila Mathias, lá do quilombo de pai Felipe, **os libertos vinham ao largo do Carmo, munidos de "adufes e tambaques", dançar o samba**, no qual os rapazes entravam também, dançando com os pretos, na mais íntima cordialidade... (grifos meus)[21]

A imagem pintada por Victorino, com a presença harmônica de pretos e rapazes, que por oposição imagina-se serem brancos, com certeza agradaria Gilberto Freyre e os defensores da ideia de uma democracia racial brasileira. Para o presente texto, o que vale ser retirado deste depoimento é a maneira como os quilombolas de Santos festejaram o advento da Abolição, claramente diferenciado da "boa sociedade". Os foguetes, as bandeiras, o entusiasmo popular, tudo isso que Victorino menciona ocorreu em praticamente todas as cidades da província de São Paulo. Porém, o seu testemunho vai além disto ao referir-se aos sambas e os instrumentos – adufes e tambaques – que os quilombolas de pai Felipe tocaram no dia 13 de maio.

Os quilombolas do Jabaquara fizeram algo semelhante no dia 27 de maio de 1888, quando foram realizadas as celebrações da Comissão Santista dos Festejos

---

[21] VICTORINO, Carlos Santos. *Reminiscências, 1875-1898.* São Paulo: Typ. Modelo, 1904, pp. 73. Em outra passagem de seu livro de memórias, Victorino faz uma descrição do quilombo do Pai Felipe que enfatizava a presença do samba no interior do quilombo e da relação entre os quilombolas e a elite abolicionista santista: "Num dos recantos da Vila Matias existia o 'quilombo' chefiado por Pai Felipe, um preto já velho, mas de um tino aguçado, comandando com muita prudência o 'seu povo'. (...) Pai Felipe, aos domingos, franqueava o seu 'quilombo' aos rapazes e homens conhecidos como abolicionistas (...) Enquanto ele fazia narrações, a 'sua gente' dançava o samba no terreiro, ao som do 'tambaque', pandeiro e chocalho, a cuja cadência, mulatinhas ainda novas e crioulos robustos, bamboleavam o corpo, meneavam as cadeiras, picavam com o pé, fazendo um circulo vagoroso até encontrarem-se os pares que se esbarravam numa proposital umbigada certeira, cheia, fazendo o corpo dar meia volta". VICTORINO, Carlos Santos. Op, cit., pp. 64-67. Para uma análise sobre o destino dos quilombolas do Jabaquara no pós-abolição, ver: MACHADO, Maria Helena. *De rebeldes a fura-greves: as duas faces da experiência da liberdade dos quilombolas do Jabaquara na Santos pós-emancipação.* In: CUNHA, Olívia Maria Gomes da & GOMES, Flávio dos Santos. **Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil.** Rio de janeiro: Editora FGV, 2007.

pela Abolição. Segundo o *Diário de Santos*: "Compactamente com os festejos da comissão, o grupo do Jabaquara associou-se à multidão, dando certo brilho às festas com **suas danças originais**"[22] (grifo meu).

Agora cabe uma pergunta: como seriam essas "danças originais"? Já sabemos da utilização de determinados instrumentos, do fato de que tais danças eram associadas aos homens de cor brasileiros do final do século XIX, os praticantes dessas danças, e que comumente eram chamadas de "samba". As festas realizadas todo dia 13 de maio entre os anos de 1889 e 1898 em frente à casa de Antonio Bento, em São Paulo, talvez possam dar cores mais definidas às "danças originais" dos habitantes do Jabaquara.

Tendo sua casa constantemente ocupada por procissões, sendo sempre muito solicito com os manifestantes e recebendo variados presentes, como buquês de flores naturais e de porcelana, Antonio Bento foi, definitivamente, a liderança abolicionista paulista viva mais lembrada no momento da abolição da escravidão.[23] Nos anos subsequentes ao de 1888, porém, o redator principal do jornal *A Redenção* e líder dos caifazes[24] foi perdendo paulatinamente a fama e o prestígio que

[22] *Diário de Santos,* 27 de maio de 1888. Coleção Costa e Silva Sobrinho, vol. 103, p. 22. Fundação Arquivo e Memória de Santos.

[23] As marchas em comemoração pela abolição da escravidão selecionavam os locais por que iriam passar, dando preferência às redações dos jornais e às residências dos indivíduos que haviam lutado pela causa abolicionista, o que dava a essas marchas um caráter nitidamente político. Notícias que relatavam visitas à casa de Antonio Bento e a entrega de presentes foram recorrentes: "Anteontem os estudantes de preparatórios fizeram uma passeata pelas ruas da cidade complementando diversas corporações, indo saudar o ilustre abolicionista Dr, Antonio Bento em sua residência." *Correio Paulistano,* 17 de maio de 1888. Ou: "A classe tipográfica residente nesta capital também quis manifestar o júbilo de que estava possuída pela extinção da escravidão no Brasil, escolhendo para alvo dessa manifestação o popular cidadão Dr. Antonio Bento. Assim é que, precedidos de uma banda de música, foram os trabalhadores da imprensa à residência do ilustre cidadão e ofertaram-lhe um lindíssimo ramo de flores naturais, falando por essa ocasião em nome da classe o distinto moço Sr. Julio Garcia, e em nome da Associação Tipográfica o simpático Sr. José R. Martins. O Dr. Antonio Bento agradeceu comovido mais essa prova de consideração pela classe tipográfica paulista." *Correio Paulistano,* 17 de maio de 1888. Outro exemplo: "Ontem à tarde, os alunos do Colégio Moretz-Sohn, precedidos de uma banda de música, foram cumprimentar o Dr. Antonio Bento, em sua residência, pela extinção da escravatura. Falaram alguns alunos. Retiraram-se e em seguida cumprimentaram as redações dos jornais." *A Província de São Paulo,* 15 de maio de 1888.

[24] Para uma análise do jornal encabeçado por Antonio Bento, ver: SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Retrato em branco e negro. Jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX.* **São Paulo:** Círculo do Livro, 1987, pp. 80-91. Segundo a autora, *A Redenção* "tratava-se de um jornal ligado ao grupo dos caifazes, que praticavam o que na época era denominado 'abolicionismo ilegal', já que seus membros não se apoiavam só nos 'benefícios da lei', mas antes buscavam, através de

possuía, embora continuasse sendo lembrado pelos jornais paulistanos e, principalmente, pelos ex-escravos, todo 13 de Maio.

Já em maio de 1888 *A Província de São Paulo* informava que "os pretos libertos, residentes nesta capital [São Paulo], vão oferecer uma pena e tinteiro de ouro ao Dr. Antonio Bento".[25] Contudo, até o ano de sua morte, uma década depois, o presente dos ex-escravos a Antonio Bento deixou de ser material e lhe era entregue todo dia 13 de maio no largo e na rua de nome sugestivo: Liberdade, onde se localizava sua casa.

Foi assim que, em 1889, as festas comemorativas pela Abolição começaram na noite de 12 de maio, quando "diversos **jongos de negros**, em grande alarido, percorreram o largo e a rua da Liberdade, estacionando diversas vezes em frente à casa do Dr. Antonio Bento"[26] (grifo meu). Esses "jongos de negros" parecem ter tido bastante repercussão, pois uma nota no *Diário do Comércio*, publicado no Rio de janeiro, de 14 de maio de 1889 fazia referência aos alegres jongos realizados em São Paulo pelo aniversário da lei de abolição.[27]

O ano de 1889 é importante para a história do jongo. É neste ano que surge, mesmo que de forma muito rápida, as primeiras referências letradas, diretas e explícitas ao jongo, identificando-o com a população escrava e/ou africana.[28] Segundo Martha Abreu e Hebe Mattos,

> No dicionário de Macedo Soares (1839-1905), publicado em 1889, a expressão *jongo* aparece como sinônimo de *batuque,* embora receba um verbete próprio. Neste verbete, encontra-se uma sumária e lacônica definição: "dança de negros da costa". Definição, aliás, equivocada, já que todas as evidencias mostram

formas mais diretas, como o incitamento à fuga, chegar à libertação total de grupos de escravos". SCHWARCZ, Lilia Moritz. . cit. 1987. P. 81. Já para uma análise do movimento caifaz, ver MACHADO, Maria Helena. "Cometas, caifazes e o movimento abolicionista", in *O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da abolição.* de Janeiro: Editora UFRJ, EDUSP, 1994.

[25] *A Província de São Paulo,* 20 de maio de 1888.

[26] *A Província de São Paulo,* 14 de maio de 1889. Infelizmente os exemplares do *Correio Paulistano* dos anos de 1889, 1890 e 1891, localizados na Biblioteca Nacional, ainda não foram microfilmados e, por isso, não estão disponíveis para consulta. Portanto, para esse período trabalharei exclusivamente com o *A Província de São Paulo.*

[27] RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. *O jongo.* **Rio de Janeiro:** Ministério da Educação, Secretaria da Cultura, Funarte, 1984, p. 61.

[28] ABREU, Martha & MATTOS, Hebe. "Jongo, registros de uma história", in LARA, Silvia Hunold & PACHECO, Gustavo (orgs.). *Memória do jongo. As gravações históricas de Stanlei J. Stein. Vassouras, 1949.* Rio de Janeiro/ Campinas: Folha Seca; CECULT, 2007.

> ser o jongo "uma dança de negros" da África Central... [29] (grifos do original)

O importante folclorista brasileiro Renato Almeida, em um enorme esforço para caracterizar a cultura nacional como mestiça, buscava enfatizar sempre que os "dois grandes troncos de todos os ritmos brasileiros [seriam]: o negro e o português". Por isso mesmo caracterizou o jongo como "uma dança dos negros nas fazendas, espécie de candomblé, dançado ao som de instrumentos ruidosos e percutidos com tambores, puítas etc." e marcadamente africana, porém teria sofrido "desde logo o influxo português, através do mulato, ganhando em languidez e perdendo em barbaria".[30]

Produções de intelectuais brasileiros de finais do século XIX e início do XX, como as de Macedo Soares e Renato Almeida, buscaram registrar as contribuições dos africanos para o processo de construção e fundação de uma base para a nação brasileira em termos culturais, linguísticos e musicais; afinal, ambos entendiam que suas tradições estavam fadadas ao desaparecimento devido ao caldeamento populacional e cultural que formaria a nação brasileira, de preferência culturalmente mestiça.[31]

As festas populares, principalmente a partir do final do século XIX, fizeram parte de um importante campo de luta intelectual em torno da questão nacional. Ao estudar a Festa do Divino ao longo do século XIX, Martha Abreu percebeu que

> por um lado, as festas eram consideradas valorosos indicativos de uma nação com história e cultura, formada por uma raça mestiça, de inegável influência portuguesa e africana; por outro, essa mesma formação populacional, cultural e histórica, mestiça e festeira, era avaliada como portadora de evidentes limites para a construção de uma determinada civilização e progresso.[32]

Talvez pelo fato de a Lei Áurea não representar necessariamente esse mode-

---

[29] Idem. P. 80.

[30] ALMEIDA, Renato. *História da música brasileira.* Rio de Janeiro: F. Briguiet e Comp. Editores, 1926, pp. 46-47.

[31] Sobre este esforço dos folcloristas – que tinha a tendência de tentar prever o futuro das manifestações que estudavam –, ver: ABREU, Martha & VIANNA, Carolina. "Música popular, folclore e nação no Brasil, 1890-1920*",* in CARVALHO, José Murilo de (org.). *Nação e cidadania no Império: novos horizontes.* de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

[32] ABREU, Martha. *O império do Divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900.* Rio de Janeiro/ São Paulo: Nova Fronteira/ Fapesp, 1999, p. 141.

lo de civilização e progresso que os intelectuais e as elites gostavam de propagar, principalmente após o fim do cativeiro e a entrada do Brasil no regime republicano –,considerado "cientificamente superior" ao monárquico –, os periódicos registraram a ausência de grandes comemorações pela Abolição no ano de 1890. Para *O Estado de São Paulo*, neste ano "não houve (...) verdadeiramente festas comemorativas da gloriosa data 13 de Maio".[33] O jornal apenas deu ênfase às poucas celebrações realizadas pela "boa sociedade", como a promoção de um te-déum na Igreja de Nossa Senhora dos Remédios[34] e a encenação da peça *O gato preto* – que teve como seus espectadores mais ilustres o governador do estado e sua família –, representada pela companhia Guilherme da Silveira no teatro São José.[35]

Cabe perguntar por quem o 13 de Maio foi modestamente comemorado, pois, graças à crônica semanal que era publicada pelo jornal em 1890, sabe-se que os ex-escravos da capital paulistana comemoraram a data da mesma maneira que haviam comemorado no ano anterior. Como revela Filindal, autor da crônica,

> A festa de 13 de Maio foi **modestamente celebrada** na rua mais própria para ela – na Rua da Liberdade. Foi nessa rua, em frente à casa do Dr. Antonio Bento e defronte da minha janela, que à noite se reuniram **algumas centenas de libertos** para festejarem o seu dia com **danças e cantos característicos, batuques ensurdecedores, sons ásperos de chocalhos, umbigadas entusiásticas e convictas**[36] (grifos meus).

A tônica da visão do *Estado de S. Paulo* permanecia na crônica: os festejos pela Abolição estariam tendo pouca adesão por parte da população. Porém, se a ideia era de ofuscar ou não levar em consideração qualquer manifestação de celebração pelo 13 de Maio que não tivesse sido promovida pela "boa sociedade", a afirmação de existirem "algumas centenas de libertos" comemorando o fim do cativeiro em 1890 na Rua da Liberdade contradiz as afirmações do jornal e sugere outra interpretação. Mesmo caracterizando de maneira preconceituosa as "danças e cantos característicos" dos libertos, o cronista acaba por revelar o surgimento de uma maneira – com jongos/batuques – de se celebrar o fim da escravidão para os homens de cor. Portanto, o mês de maio no pós-abolição havia se tornado um mês propìcio para a organização e a união da antiga população cativa.

---

[33] *O Estado de S. Paulo,* 14 de maio de 1890. O jornal *A Província de São Paulo* adotou esse novo nome após a proclamação da República.

[34] Idem.

[35] *O Estado de S. Paulo*, 15 de maio de 1890.

[36] *O Estado de S. Paulo,* 19 de maio de 1890.

Depois de 1890, *O Estado de S. Paulo* simplesmente parou de noticiar qualquer manifestação popular pela data da Abolição, contentando-se, entre os anos de 1891 a 1895, a publicar as celebrações oficiais e da "boa sociedade", algumas notas sobre festas ocorridas em municípios do interior e pequenos textos em que o jornal demonstrava suas opiniões sobre a data. Em 1896 não foi muito diferente, porém o jornal noticiou a realização de "um *samba,* com enorme concorrência do povo"[37] (grifos no original), ocorrido na noite de 13 de maio, no largo 7 de Setembro. No ano seguinte, as festas em frente à casa de Antonio Bento voltaram a ser notícia. Como informa *O Estado de S. Paulo*,

No largo da Liberdade, próximo a casa do Dr. Antonio Bento, desde anteontem à noite que **os homens de cor, como em todos os anos**, festejaram o dia 13 de maio.

> Organizaram um **samba** que durou até a madrugada de hoje.[38]
> (grifos meus)

Ou seja, os homens de cor organizavam-se todo ano para celebrar de uma maneira marcadamente negra o fim da escravidão, mesmo *O Estado de S. Paulo* não dando muita relevância a esses sinais de regozijo.

Também é possível perceber essa forma de os libertos e homens de cor do final do século XIX celebrarem o fim da escravidão por meio do *Correio Paulistano*. Segundo o jornal, no ano de 1893 a festa pela Abolição foi finalizada com "um animadíssimo SAMBA, na frente da residência do conhecido abolicionista Dr. Antonio Bento"[39] (grifo no original). O mesmo teria ocorrido nos dois anos seguintes, quando o jornal salienta que "houve as festas do costume",[40] com "ruidosas manifestações de regozijo",[41] no largo da Liberdade em frente à casa do ex-chefe abolicionista, e que, nas festas ocorridas em 1898, "esteve muito animado o **samba***,* na Rua da Liberdade, notando-se ali **grande número de pretos**"[42] (grifos meus).

---

[37] *O Estado de São Paulo,* 14 de maio de 1896.
[38] *O Estado de S. Paulo,* 14 de maio de 1897.
[39] *Correio Paulistano,* 16 de maio de 1893.
[40] *Correio Paulistano,* 15 de maio de 1894.
[41] *Correio Paulistano,* 14 de maio de 1895.
[42] *Correio Paulistano,* 14 de maio de 1898.

Essa maneira de se festejar a Abolição pelos homens de cor e a forma como o jongo realizado nas comemorações do 13 de Maio funciona como uma maneira de esses homens se mobilizarem politicamente foram muito bem exploradas por Jaime de Almeida em um caso por ele estudado que ocorreu nos anos de 1916 e 1917, em São Luís do Paraitinga. Ver: ALMEIDA, Jaime de. *Foliões e festas em São Luís do Paraitinga na passagem do século, 1888-1918.* Tese de doutora-

Porém, o leitor mais atento já percebeu que existe uma diferença, nítida ainda que sutil, nas notícias que relatavam as celebrações dos homens de cor no largo da Liberdade. A festa era sempre lembrada como uma realização de homens de cor, mas, em sua caracterização, ganhou nomes diferentes a cada ano. Num primeiro momento foram chamadas de jongo, depois batuques e, por fim, a maneira que mais apareceu: samba.

Muitos sambistas atualmente atribuem a paternidade do samba carioca ao jongo. Para eles, o samba que produzem seria um ritmo resultante das transformações sofridas pelo jongo após processos migratórios de populações que partiram das regiões rurais do interior do estado do Rio de Janeiro para os morros urbanos cariocas.[43] Em *Slave Life in Rio de Janeiro,* Mary Karash considera que, dentre as danças escravas, aquela conhecida como "batuque" no século XIX seria a mais próxima do samba carioca moderno[44] e que os viajantes estrangeiros que passavam pelo sudeste brasileiro, não interessados em saber como os próprios praticantes definiam suas danças e músicas e com olhares viciados por uma ideia de civilização e progresso europeu, viam tais manifestações culturais, a que faziam questão de assistir, com estranheza e preconceito, classificando-as com o nome genérico de "batuques".[45] Uma reação semelhante à que é percebida nas notícias de jornais citadas anteriormente neste texto.

Apesar da impossibilidade de circunscrever um tipo específico de gênero musical aos homens de cor,[46] os observadores "externos" nomeavam as danças e os gêneros musicais negros utilizando-se de termos genéricos, sendo o "batuque", ao longo de todo o século XIX, e o "samba", no final do oitocentos, os que apareciam com mais frequência, formando um grande guarda-chuva que englobava as diversas danças dos homens de cor de então.

---

do. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1988, partes I e III.

[43] Dentre outros, ver: Campos, Alice Duarte Silva e, Gomes, Dulcinéia Nunes, Silva, Francisco Duarte & Matos, Nelson (Nelson Sargento). **Um Certo Geraldo Pereira.** Funarte/Instituto Nacional de Música/Divisão de Música popular, Rio de Janeiro, 1983. Ou, Mangueira, Xangô da & Lopes, Nei. **Xangô da mangueira. Recordações de um velho batuqueiro.** Cooperativa de artistas autônomos, Rio de Janeiro. 2005. Ou, Costa, Haroldo. **Salgueiro: A academia do samba.** Record, Rio de Janeiro. 1984.

[44] KARASH, Mary. **Slave life in Rio de Janeiro. 1808-1850.** Princeton, Princeton University Press. 1987. P. 244 e 245.

[45] Ver: ABREU, Martha. **Op. Cit.** 1999.

[46] Ver: Idem. P. 288 e 289.

Como explicam Martha Abreu e Hebe Mattos,

> *Batuque* [acrescento também o termo *samba*] foi o termo genérico que a maioria dos viajantes utilizou para qualquer reunião de "pretos". Sem dúvida, foi o nome usado pelos "de fora". O termo é encontrado também nos códigos de repressão e controle, como nas posturas municipais de várias cidades do Brasil, ao longo do século XIX, e nos jornais da corte, que costumavam reclamar dos incômodos que tais práticas causavam à vizinhança e ao trabalho.[47] (grifo no original)

Tendo demonstrado como o jornal tratava essas festas e como elas vinham sendo realizadas anualmente – revelando um grau de organização por parte da antiga população cativa que buscava celebrar da sua maneira o fim do cativeiro e entendia Antonio Bento como um real representante da defesa do direito à liberdade dos escravos, deixando subentendida uma plausível conexão entre as senzalas e o movimento abolicionista urbano organizado –, cabe fazer uma pergunta: os principais participantes dos jongos comemorativos da Abolição eram os libertos e os homens de cor; porém, como era realizada essa festa? Como esse jongo/batuque/samba era praticado todo 13 de maio?

Só com uso de jornais seria praticamente impossível responder a essas interrogações. Felizmente, o *Correio Paulistano* de 1893 publicou um texto muito interessante que descrevia a figura e a atuação na campanha abolicionista de Antonio Bento e revelava algumas pistas que nos ajudam a dar forma às respostas.

Nesse texto o autor exalta a figura de Antonio Bento, descrevendo-o como "um tipo característico da sociedade paulista". O texto prossegue exaltando sua figura, afirmando que ele ocupava um lugar especial na história do abolicionismo em São Paulo por ter liderado os caifazes e por ter sido sua casa um local "onde se acoitavam aqueles [escravos] que fugiam ao mando dos seus senhores" e de lá "eram (...) enviados para diferentes partes ignoradas de todos os 'senhores' (só os senhores), levando todos eles – escravos – um sumiço completo".[48]

Ainda segundo o jornal, após o ano de 1888, quando foi ovacionado pela população, o líder caifaz "começou de entristecer e de sentir no coração uma nostalgia profunda", porém no

---

[47] ABREU, Martha & MATTOS, Hebe. Op. cit., 2007, p. 73.
[48] *Correio Paulistano,* 13 de maio de 1893.

> primeiro aniversário de 13 de Maio foi um rasgão de luz nas trevas de sua tristeza. **Os ex-cativos reuniram-se e dançaram a sua porta, cantando uma coisa muito semelhante àquela cantiga dos pretos no romance *A carne*, de Julio Ribeiro** (...)
> Que alegria para o ex-abolicionista! Sentiu-se ele então reviver naquela cantiga triste e monótona como a vida dos ex-escravos nas fazendas.
> Mas o seu júbilo durou apenas um dia! Sucederam-se outros dias, outras semanas, outros meses... Novo aniversário. Nova alegria de Antonio Bento.[49] (grifos meus)

A passagem confirma que as festas organizadas pelos ex-cativos vinham ocorrendo regularmente, porém, o mais importante aqui é a pista que nos é deixada para conseguir aprofundar e, quem sabe, descobrir como eram realizadas essas festas. Se quando os ex-cativos se reuniam e dançavam na porta de Antonio Bento o autor do texto citado acima percebeu uma semelhança com a cena descrita por Júlio Ribeiro em seu famoso livro, cabe agora citar essa passagem referida para melhor a visualizarmos.

Nos desloquemos ao livro de Júlio Ribeiro:

> No terreiro, varrido, em frente às senzalas, uma fogueira crepitava alegre, espancando a escuridão com seu brasido, candente, com suas línguas de chamas multiformes, irrequietas.
> Os negros tinham acabado uma carpa nesse dia, e o coronel dera-lhes permissão para folgar, mandando ao mesmo tempo que o administrador lhes fizesse uma larga distribuição de aguardente.
> Ao som de instrumentos grosseiros dançavam: eram esses instrumentos dois atabaques e vários adufes.
> Acocorados, segurando os atabaques entre as pernas, encarapitados, debruçados neles, dois africanos velhos, mas ainda robustos, faziam-nos ressoar, batendo-lhes nos couros, retesados, às mãos ambas, com um ritmo, sacudido, nervoso, feroz, infrene.
> Negros e negras formados em vasto círculo agitavam-se, palmeavam, compassadamente, rufavam adufes aqui e ali. Um figurante, no meio, saltava, volteava, baixava-se, erguia-se, retorcia os braços, contorcia o pescoço, rebolia os quadris, sapateava em um frenesi indescritível, com uma tal prodigalidade de movimentos, com um tal desperdício de ação nervosa e muscular, que teria

[49] Idem.

> estafado um homem branco em menos de cinco minutos.
> E cantava:
> (...)
> A voz do cantor, fresca, modulada, de um timbre sombrio, coberto, tinha uma doçura infinita, um encanto inesprimível.
> Fechando-se os olhos, não se podia crer que sons tão puros saíssem da garganta de um preto, sujo, desconforme, hediondo, repugnante.
> A resposta coral, melopeia inarmônica, mas cadenciada em quebros de uma tristeza suavíssima, repercutia pelas matas no silêncio da noite, com uma grandiosidade melancólica e estranha.
> A letra nada dizia; a toada, o canto era tudo.
> E os atabaques retumbavam, rufavam os adufes, desesperadamente.
> O dançarino, sempre a cantar, sempre naquela agitação, naquela coreomania estupenda, percorria a roda sem sustar-se para tomar alento, sem dar mostras de cansado. Em sua testa baça não brilhava uma baga de suor.
> (...)
> Os que não dançavam, que não tomavam parte no *samba,* agrupavam-se, aos magotes, acotovelando-se; olhavam em silêncio, enlevados, absortos.
> Do solo batido pelo tripudiar de tanta gente erguia-se uma nuvem de pó, avermelhada pelo clarão da fogueira.
> A garrafa de aguardente andava de mão em mão: não havia copos; bebiam pelo gargalo.
> Ao cheiro de terra pisada, de cachaça, de sarro de pito, sobrelevava dominante um cheiro humano áspero, aliáceo, um odor almiscarado forte, uma catinga africana, indefinível, que doía ao olfato, que cortava os nervos, que entontecia o cérebro, sufocante, insuportável.[50]

Começo a explorá-la por intermédio do autor da citação. Júlio Ribeiro é corriqueiramente apresentado "com discrição, e até com desprezo (...), quando não como autor de obra fracassada ou mesmo ridícula"[51] pela historiografia literária brasileira. *A carne,* publicado no emblemático ano de 1888, é sua principal obra e foi recebida de forma polêmica e ambivalente à época de sua publicação.[52] O ro-

[50] RIBEIRO, Júlio. *A carne.* São Paulo: Ateliê Editorial, 2002, pp. 145-148.

[51] BULHÕES, Marcelo. "Apresentação. Leituras de um livro 'obsceno'", in RIBEIRO, Júlio. *A carne.* São Paulo: Ateliê Editorial, 2002, p. 9.

[52] Ver: idem, p. 10.

mance se passa no interior da província de São Paulo no ano de 1887 e representa o apogeu a que se chegou a entrada dos métodos científicos na literatura brasileira. O autor não se cansa de citar as máximas dos grandes cientistas de então, como Darwin, Haeckel, Von Martius, entre outros,[53] e constrói seus personagens reduzindo-os às "leis naturais" que as ciências construíam.[54]

Depois dessa breve apresentação, fica mais fácil entender a caracterização que o autor faz do negro, descrito como um indivíduo "sujo, desconforme, hediondo, repugnante" e que emanava uma "catinga sufocante e insuportável", sendo difícil para o narrador imaginar "sons tão puros sa[indo] da garganta de um preto" habituado ao trabalho forçado na lavoura. Para além desse preconceito escancarado, a fonte mostra mais uma vez como os "de fora" utilizaram termos genéricos, como a palavra *samba,* para classificar diferentes danças praticadas pelos escravos.

O problema da visão preconceituosa dos "de fora" continua quando o narrador sentencia que a letra "nada dizia". Porém, será mesmo que a letra nada dizia ou era o branco, proprietário de escravos, que não conseguia entender o que estava sendo dito? Os versos e cantos dos jongos/sambas foram durante muitos anos negligenciados; Luciano Gallet chegou a sentenciar que "a letra d[esse] canto não tem importância".[55] Em oposição a essas visões, prefiro pensar o falar e o cantar dos escravos e libertos de maneira semelhante à observada por Benjamin Botkin, em 1945. Para o folclorista,

> a fala [dos ex-escravos entrevistados nos Estados Unidos durante a Grande Depressão] é fala matreira, carregada d[e] significados argutos e humor astucioso (...) [de gente que aprendeu] a arte do subterfúgio e da ironia como um meio-termo entre a submissão e a revolta.[56]

Depoimentos de descendentes dos últimos escravizados no sudeste brasileiro revelam uma memória do jongo associada ao jogo de subterfúgios do escravo

---

[53] Ver como exemplo: RIBEIRO, Júlio. . cit., p.95.

[54] Para uma análise da literatura naturalista a partir desse prisma, ver: SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930.* **São Paulo:** Companhia das Letras, 1993, pp. 150-155.

[55] GALLET, Luciano. *Estudos de folclore.* Rio de Janeiro: Carlos Wehrs e Cia., 1934. Apud RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. . cit., 1984, p. 16.

[56] BOTKIN. Benjamin A. (org.). *Lay My Burden Down: A Folk History of Slavery.* [1945]. 10ª reimpressão. Chicago: University of Chicago Press, 1973, p. 1. Apud, SLENES, Robert W. "'Eu venho de muito longe, eu venho cavando:' Jongueiros cumba na senzala centro-africana", in: LARA, Silvia Hunold & PACHECO, Gustavo (orgs.). . cit., 2009, p. 112.

com o senhor, pela busca de uma vida livre; pode-se expandir, portanto, essa característica da fala dos ex-escravos para além dos Estados Unidos. Como conta Marilda de Souza, moradora do quilombo do Bracuí, em Angra dos Reis (RJ), "na época dos escravos o pessoal dizia que eles até combinavam fuga cantando no ponto de jongo e o sinhozinho deles lá não sabia".[57] Afinal, uma comunicação cifrada entre os escravos era fundamental para que seus planos de fuga não fossem descobertos e, consequentemente, frustrados.

A dificuldade de se entender os versos de jongo, chamados pelos jongueiros de "pontos", pode estar associada à utilização de metáforas e pressupostos cosmológicos oriundos das Áfricas Central, Ocidental e Oriental. Essas áreas, correspondentes à floresta tropical e à região ao sul, até o norte da Namíbia, incluindo a savana oriental e Moçambique,[58] foram majoritariamente a região geográfica responsável pelo fornecimento de africanos novos trazidos ao sudeste brasileiro. Pesquisas estipulam a proporção dos escravos oriundos dessas áreas entre os que vieram para o Brasil com números que giram em torno de 93%, entre 1795 e 1811, e 75%, entre 1811 e 1850.[59] Essas mesmas pesquisas apontam tais grupos "como mediadores na redefinição de preceitos sagrados, práticas rituais e léxicos sacros, gente da zona atlântica [que] provavelmente exercia um papel mais importante no Brasil do que sua simples presença demográfica indicaria".[60]

Ao longo do século XX, folcloristas, sempre preocupados em buscar as origens das manifestações que estudavam, não se cansaram de apregoar uma suposta ascendência africana do jongo. Alceu Maynard Araújo afirmou ser o ritmo "uma dança de origem africana" que em poucos lugares do Brasil teria "sobrevivido", sendo que nos "núcleos, onde houve maior densidade de população negra escrava, possivelmente oriunda de Angola, ainda o jongo exerc[ia] uma função derivativa, recreacional para os habitantes do meio rural".[61]

---

[57] Depoimento de Marilda Souza presente no capítulo 2 do filme historiográfico *Jongos, calangos e folias: música negra, memória e poesia.* Direção geral, Hebe Mattos e Martha Abreu, 2007.

[58] Ver: BIRMINGHAM, David & MARTIN, Phyllis (orgs.). *History of Central Africa, 2 vols.* Londres: Longman, 1983, vol. 1, pp. 1-2.

[59] Ver: FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*. **São Paulo:** Companhia das Letras, 1997, pp. 222-229 e 234. E também: KARASH, Mary. . cit., 1987, pp. 12-13 e apêndice A.

[60] SLENES, Robert W. "'Eu venho de muito longe, eu venho cavando': Jongueiros cumba na senzala centro-africana"," in LARA, Silvia Hunold & PACHECO, Gustavo (orgs.). . cit., 2009, p. 121.

[61] ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore nacional. Danças, recreação e música, volume II.* São Paulo: Edições Melhoramentos, 1954, p. 201. Em outro livro, Alceu Araújo afirma que um de seus informantes de Cunha, município do interior de São Paulo, teria lhe contado que "seu pai era africano, sabia o jongo e que o dançava em Angola Afirmou também que, primeiramente, 'só os negros é que dançavam, porém hoje alguns brancos aprenderam e

Se, como citei poucas páginas atrás, Martha Abreu e Hebe Mattos afirmam que todas as evidências mostram ser o jongo "uma dança de negros" da África Central, tal afirmação deve muito a Robert W. Slenes. Em um recente e belíssimo trabalho, a partir de uma vasta bibliografia referente à África Central e por meio de um estudo etimológico sistemático dos versos de jongo, o historiador da Unicamp deu continuidade aos estudos dos folcloristas do século XX e realizou um esforço pioneiro na tentativa de associar o papel dos jongueiros à formação de uma comunidade cativa, do jongo, especialmente do "jongueiro cumba" – aquele que é o "mestre do feitiço" –, com a religiosidade escrava do século XIX e, principalmente, com pressupostos cosmológicos oriundos da África Central. Como afirma o autor: "'cumba' evocava para os escravos do século XIX um rico conjunto de significados, enraizado na cultura centro-africana", o que, dentre outras coisas, corroboraria "a hipótese de que uma identidade centro-africana ressignificada caracterizava uma proporção substancial dos escravos de *plantation*"[62] (grifo no original).

Com a ajuda de Slenes posso continuar a explorar o livro *A carne*.

Não me parece ser mero acaso que Júlio Ribeiro lembre a presença africana na escravaria das plantations exatamente no momento em que se refere aos tocadores dos tambores do "samba". Os "dois africanos velhos" que faziam "ressoar [os atabaques], batendo-lhes nos couros, retesados", são emblemáticos. Afinal, os "guardiões dos tambores" eram sempre os mais velhos das senzalas e tiveram um lugar proeminente na liderança escrava.[63]

---

dançam'" (grifo meu). : ARAÚJO, Alceu Maynard. "Jongo". Revista do Arquivo Municipal, ano XVI, volume CXXVIII, outubro de 1949,p. 45. Nessa perspectiva, Maria de Lourdes Borges Ribeiro, ao estudar a cultura do café nas serras da Mantiqueira e do Mar, entendia que a "região de povos de cultura banto (angolas, congos, cabindas, moçambiques, macuas, angicos) eram negros que a bocarra de Angola nos enviava, sempre e sempre, e aos quais se juntavam outros, em sua maioria também angolenses, vindos de Pernambuco, Bahia e Minas carreados do açúcar para o ouro, do ouro para o café", sendo que escravos de cultura banto tiveram seu primado no vale do Paraíba na época do café. RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. "influência da cultura angolense no vale do Paraíba", in Revista Brasileira de Folclore, Brasília, vol. 8, n. 21, maio/ago de 1968.

[62] SLENES, Robert W. "'Eu venho de muito longe, eu venho cavando': jongueiros cumba na senzala centro-africana",.in: LARA, Silvia Hunold & PACHECO, Gustavo (orgs.). Op. cit., 2009, pp. 110 e 124. Nessa mesma perspectiva, ver outros trabalhos de Slenes, como "A árvore de nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no sudeste brasileiro (século XIX)", in LIBBY, Douglas Cole & FURTADO, Junia Ferreira (orgs.). *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX.* São Paulo: Annablume. 2006. Ou "Malungu, Ngma Vem!: África coberta e descoberta no Brasil", in: X. (org.). Catálogo da exposição Brasil 500 Anos Artes Visuais. São Paulo, 2000.

[63] SLENES, Robert W. "'Euvenho de muito longe, eu venho cavando': jongueiros cumba na senzala centro-africana", in LARA, Silvia Hunold & PACHECO, Gustavo (orgs.). . cit., 2009, pp. 154-155.

Como nos conta Ribeiro, a música que ele chamou de "samba" ecoava basicamente de dois tipos de instrumentos: dois atabaques – tambores – e vários adufes – pandeiros quadrados de madeira. A narrativa afirma que a fogueira servia para "espancar a escuridão", porém poderia ter outras funções vinculadas aos espíritos territoriais e ancestrais e aos cultos de aflição, que os "de fora" dificilmente notariam. Talvez Júlio Ribeiro até tenha notado alguma conexão entre a dança e a religião escrava. A continuação do capítulo em que ele narra a festa no terreiro é sobre Joaquim Cambinda, "escravo octogenário", o que nos leva a imaginar um cativo africano que morava sozinho no paiol velho abandonado e "ao pé de um fogo de lenha de perova". Ele era chamado de "mganga" pelos "pretos e pretas" que "entravam [no paiol], davam louvado ao velho e, silenciosos, acomodavam-se sobre cepos, ao pé do fogo" até iniciar-se o ritual religioso.[64]

A referência ao fogo de lenha existente na casa de Joaquim Cambinda e a existência de uma fogueira nessas festas são extremamente importantes. No jongo, após se "temperar" o couro com a cachaça – lembremos que o administrador da fazenda distribuía aguardentes[65] –, era ela que afinava os tambores, chamados pelos jongueiros não de atabaque, mas de *ngoma*. Como explica Fu-Kiau Kia Bunseki-Lumanisa para a região do Kongo, localizada na África Central: "dentro do tambor *ngoma*... há um espírito secreto (*ndinga bakulu*), uma voz ancestral, que responde em litígio (*mambu*), ou em outras situações de crise, aos problemas das pessoas vivas"[66] (grifos no original), e, ao afinar-se o tambor, o mundo espiritual melhor escutaria as preces realizadas pelo mundo dos vivos.[67]

Contudo, é preciso ter cautela com as conexões entre os dois lados do Atlântico que venho fazendo. Realmente é possível provar uma ligação do jongo com uma maneira de interpretar o mundo centro-africano a partir de um estudo etimológico de seus versos ou do estudo de semelhanças formais, como a dança e os instrumentos, entre práticas culturais centro-africanas e o jongo. Entretanto, ao privilegiar o estudo das origens, correndo o risco de beirar a velha questão fol-

[64] RIBEIRO, Júlio. . cit., pp. 148-154.

[65] Sobre a importância da pinga – aguardentes em geral – para práticas religiosas da região da África Central, ver: JANZEN, John & MACGAFFEY, Wyatt. "Anthology of Kongo Religion: Primary Texts from Lower Zaire", KU Publ. in Anthropology # 5, Lawrence, 1974, p. 6. Ver também o depoimento de Dona Eva, jongueira moradora de Barra do Piraí, no filme historiográfico *Jongos, calangos e folias: música negra, memória e poesia.* Direção geral de Hebe Mattos e Martha Abreu, 2007.

[66] THOMPSON, Robert Farris & CORNET, Joseph. *The Four Moments of the Sun: Kongo Art in Two Worlds.* Washington, D.C.: National Gallery of Art, 1981, p.80. (Citação de entrevista com Fu-Kiau Kia Bunseki-Lumanisa). apud SLENES, Robert W. . cit., 2009, p. 137.

[67] _____. . cit., 2009, pp.137-138.

clorista da autenticidade cultural[68] e/ou das formas culturais, não das múltiplas possibilidades criadas por situações relacionais, pode-se gerar análises estáticas, que deixam de lado o processo, o movimento, algo fundamental para a disciplina História.

Como alertam Sidney W. Mintz e Richard Price,

> As semelhanças formais (...) não constituem (...) um mero indício do que foi mantido e sobreviveu estático, mas são produtos de um desenvolvimento e inovação independentes, dentro de conjuntos historicamente correlatos e superpostos de ideias estéticas gerais.[69]

Considerando-se os objetivos deste texto, não cabe aqui uma discussão pormenorizada acerca dos longos debates sobre a diáspora africana e entre os opositores e defensores da chamada crioulização ou do processo de ladinização.[70] O que interessa dizer é que os escravizados vindos da África Central e seus filhos *forjaram* uma cultura no Novo Mundo, ou seja, a partir de uma "matéria bruta" criaram-se formas e práticas culturais que tiveram de se enquadrar a relações sociais e de poder características das sociedades de plantation das Américas.

A própria passagem do livro de Júlio Ribeiro que nos abre caminhos para associar as festas realizadas em frente à casa de Antonio Bento todo dia 13 de maio

---

[68] Sobre essa busca dos folcloristas por práticas culturais "autênticas", ver: ABREU, Martha. "Outras histórias de Pai João: conflitos raciais, protesto escravo e irreverência sexual na poesia popular, 1880 – 1950", in *Revista Afro-Ásia*, vol. 31, Rio de Janeiro, 2004.

[69] MINTZ, Sidney W. & PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana. Uma perspectiva antropológica.* Rio de Janeiro: Pallas-Universidade Candido Mendes, 2003, p. 78.

[70] Crioulização e ladinização são termos/conceitos utilizados pelos estudiosos da escravidão africana nas Américas para explicar o processo de formação das culturais afro-americanas e/ou de trajetórias de vida de africanos escravizados nas Américas. Os debates entre esses dois conceitos está em aberto, bastante vivo e acalorado. Para aprofundar-se nesses debates, ver, dentre outros textos, PRICE, Richard. "O milagre da crioulização: retrospectiva", in *Estudos Afro-Asiáticos.* Ano 25, n. 3, 2003, pp. 383-419. ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. "From Slave to Popular Culture: The Formation of Afro-Brazilian Art Forms in Nineteenth-Century Bahia and Rio de Janeiro", in *Ibero Americana. América Latina – España – Portugal, n. 12.* **Berlim:** Instituto Ibero-Americano, 1998. GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência.* São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos. 2001. HALL, Stuart. "Identidade cultural e diáspora", in *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.* N. 24, pp. 68-75, 1996. _____. "Créolité and the Process of Creolization", in Okwvi Enwezor et al. Ostifieldern-Ruit (Alemanha): Hantje Cantz Publishers, 2003. REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX.* São Paulo: Companhia das letras, 2008.

a pressupostos cosmológicos oriundos da África Central revela as dificuldades e outros aspectos das relações de poder que envolviam as práticas culturais escravas. O festejar dos escravos, por exemplo, só podia ser realizado após terminarem o trabalho na lavoura, porque "o coronel dera-lhes permissão para folgar". Permitir ou não a festa escrava, aliás, foi uma questão delicada para as elites imperiais ao longo de todo o século XIX.[71]

Mais uma vez os versos de jongo são um importante aspecto a ser analisado. A comunicação cifrada realizada pelos jongueiros com seus "pontos" é passível de inúmeras interpretações, quase todas plausíveis. Os "pontos" podem sim trazer palavras em "língua africana", como falam os jongueiros de hoje, e ser interpretados de maneira que os conecte a metáforas e pressupostos cosmológicos centro-africanos. Porém, viajantes que percorreram o sudeste no século XIX e descreveram inúmeros batuques com traços que hoje poderiam ser identificados como de jongos não observaram nenhum aspecto religioso nessas práticas.[72] Outro problema está presente na forma de se cantar os "pontos", pois a maioria dos versos registrados é cantada exclusivamente em português e pode expressar simplesmente o ambiente rural dos trabalhadores negros antes e depois da Abolição.[73]

Entretanto, não há como negar a conexão entre o praticar o jongo – a festa negra em geral – e a necessidade dos escravos e libertos de forjar novas práticas culturais devido a determinadas conjunturas históricas e regionais, numa disputa de poder com seus senhores e ex-senhores e abordando aspectos das realidades sociais de seu cotidiano.

Stanley Stein levanta essa questão quando expõe que

> [as turmas] de escravos geralmente trabalhavam a uma distância em que pudessem escutar o canto d[a] outr[a], e, para ritmar suas enxadadas e fazer comentários sobre o mundo limitado em

[71] Para uma análise sobre o proibir ou não as práticas culturais escravas no século XIX e a relação entre a atitude paternalista senhorial e as formas de "tirar proveito" dos escravos dessas atitudes, ver: REIS, João José. "Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX", in CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). . cit*.,* 2002. Ou SILVA, Eduardo & REIS, João José. "Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do accú", in SILVA, Eduardo & REIS, João José. *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista.* São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

[72] Para uma análise sistemática dos viajantes que assistiram a batuques ao longo do século XIX e a associação desses batuques ao jongo, ver: ABREU, Martha & MATTOS, Hebe. . cit., 2007.

[73] Nesta linha de análise dos "pontos" de jongo, ver: DIAS, Paulo. "A outra festa negra", in JANCSÓ, Instván & KANTOR, Iris (orgs.). *Festa. Cultura e sociabilidade na América Portuguesa. Volume II.* São Paulo: Hicitec Ltda, 2001.

> que viviam e trabalhavam – suas próprias fraquezas e as de seus senhores, feitores e capatazes –, o mestre cantor de [uma turma] iniciava o primeiro "verso" de um desafio, um jongo.[74]

Desassociando-se de suas possíveis características originárias da África Central, de canto de trabalho ou de descanso após um dia capinando na lavoura, mantendo apenas o seu aspecto de troca de informações e de comunicação entre os escravos e os libertos, a prática do jongo no dia 13 de maio, com a organização de festas pelo fim do cativeiro para "algumas centenas de libertos", trazia um novo aspecto ao jongo: a utilização da festa negra de maneira claramente política e integrada à realidade nacional.

Os registros dos folcloristas da primeira metade do século XX são recorrentemente recheados de comemorações pelo 13 de Maio com encontros regados a jongo "Desde as informações de Macedo Soares, no final do século XIX, até muito recentemente a data da Abolição, ao lado dos dias de santos, sempre foi um bom motivo para os encontros festivos."[75] São vários os pontos de jongo que indicam a construção de uma memória da Abolição por parte dos ex-escravos. Como explica Stanley Stein,

> Jongueiros recorreram aos acontecimentos de 13 de maio para inspiração, referindo-se à atitude vacilante do imperador ("pedra") em relação à abolição, elogiando o ato de sua filha ("rainha"): *Eu pisei na pedra, pedra balanceou / Mundo tava torto, rainha endireitou*[76] (grifos do original).

Os jongos/batuques/sambas todo 13 de maio, entre 1889 e 1898, junto às diversas festas pela abolição da escravidão realizadas no calor do momento em que a Lei Áurea foi aprovada, funcionaram como um momento propício de transgressão, questionamento e dissolução dos códigos sociais interiorizados por séculos de sistema escravista, como ideal para a "arraia miúda" pressionar o Estado imperial a comprometer-se com a nova liberdade ou, como define Eduardo Silva, com "a emergência explosiva de uma cultura alternativa, a cultura nova da liberdade"[77], além de servir como elo entre o Brasil do passado e o que se pretendia para o seu futuro. As festas em frente à casa de Antonio Bento parecem ter servido exata-

---

[74] STEIN, Stanley J. *Vassouras: um município brasileiro do café, 1850-1900.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990, pp. 199-200. Apud SLENES, Robert W. . cit., 2009, p. 114.

[75] ABREU, Martha & MATTOS, Hebe. Op. cit., 2007, p. 91.

[76] STEIN, Stanley J. *Vassouras: um município brasileiro do café, 1850-1900.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990, p. 302.

[77] SILVA, Eduardo. "Integração, globalização e festa. A abolição da escravatura como história cultural", in PAMPLONA, Marcos A. (org.). *Escravidão, exclusão e cidadania.* Rio de Janeiro: Access, 2001, p. 114.

mente para celebrar o fato de o "mundo ter endireitado", para pressionar a permanência desse mundo e para exigir o cumprimento de promessas realizadas pelos abolicionistas.

O famoso abolicionista André Rebouças defendia a "abolição imediata, instantânea e sem indenização alguma", o que foi cumprido pela Lei Áurea. Porém, ele complementava sua luta pelo fim do cativeiro com a defesa "da destruição do monopólio territorial, o fim do latifúndio".[78] A promessa não cumprida e a esperança não concretizada do acesso à terra acabaram sendo expressas pelo principal meio de comunicação dos cativos e ex-cativos deste modo: "Ahi, não me deu banco p'ra nos sentar/ Dona Rainha me deu cama, não deu banco p'ra me sentar."[79]

[78] REBOUÇAS, André. *Confederação abolicionista. Abolição imediata e sem indenização.* Rio de Janeiro: Typ. Central, 1883. Para uma análise do pensamento de André Rebouças, ver: PESSANHA, Andréa Santos. *Da abolição da escravatura à abolição da miséria: a vida e as ideias de André Rebouças.* Rio de Janeiro: Quartet; Belford Roxo-RJ: UNIABEU, 2005.

[79] STEIN, Stanley J. Op. cit., 1990, p. 305. Vale a pena ressaltar que a pesquisa de Stein foi realizada na década de 1940 no município de Vassouras, onde conseguiu realizar entrevistas com indivíduos que haviam vivido durante o período de vigência da sociedade escravista no Brasil.

Imprensa Negra e África no Brasil (1920-1960)

Rael Fiszon Eugenio dos Santos*

As linhas que seguem são uma pequena reflexão que compõe meu projeto de pesquisa a ser desenvolvido nos próximos semestres no curso de mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. O que se verá a seguir, portanto, são algumas indicações e possibilidades a serem aprofundadas no futuro.

Na última década intensificou-se na sociedade brasileira a discussão sobre as relações raciais no Brasil e sobre a importância histórica da África para o país. Tais discussões ganharam impulso, sem dúvida, a partir da adoção do sistema de cotas para negros em algumas universidades públicas[1] e da lei federal que obriga colégios públicos a tratar da África e da cultura afro-brasileira.[2] Essas medidas são reivindicações antigas do movimento negro brasileiro, que as vê como forma de combate à exclusão social e de valorização dos negros.

Como apontou Florestan Fernandes[3] na década de 1960 – e vemos que tal afirmação ainda se aplica aos dias atuais –, um dos pilares de certo conservadorismo brasileiro é o racismo, ou melhor, a negação do racismo, ou a afirmação de que não constitui no Brasil problema relevante. Tal problema, como constatado por Florestan, sem dúvida dialoga com as visões estereotipadas que temos dos africanos. O antigo esquema "Europa-Brancos-Civilização x África-Negros-Barbárie" ainda vive. Portanto, parece coerente a linha dentro do movimento negro contemporâneo que une luta antirracista à difusão de conhecimento e quebra dos estereótipos sobre a África.[4]

Assim sendo, o momento é propício para darmos uma perspectiva histórica às relações entre Brasil e África tendo como foco de análise o movimento negro. Concentraremos nossa investigação no período 1920-1960, momento anterior à valorização do continente africano como parte da mobilização negra.

---

[1] A Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) foi a primeira universidade do Brasil a utilizar o sistema de cotas, no vestibular de 2002.

[2] Lei 10.639/03.

[3] FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos.* 2ª Edição. São Paulo: Global Editora, 2007, pp.41-43.

[4] ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo. "Qual África? Significados da África para o movimento negro no Brasil", in *Estudos Históricos*, n. 39, Rio de Janeiro, 2007.

Em 1961, José Honório Rodrigues comentou sobre o afastamento histórico de Brasil e África a partir de meados do século XIX, a partir da extinção oficial do comércio de escravos entre as duas partes.[5] O Brasil, que durante mais de trezentos anos manteve intensas relações econômicas, culturais e políticas com regiões principalmente da África Atlântica, iniciou então um processo de afastamento que dura até meados do século XX.

Esse processo desenvolveu-se também no plano das ideias, com base na ideologia do branqueamento, cujo corolário foi a política imigratória de europeus levada a cabo pelo Estado brasileiro desde meados do século XIX até início do XX. O plano era simples: partindo da ideia, predominante à época, de que o desenvolvimento das sociedades humanas se dá pelas características biológicas (raciais) dos grupos que a compõem,[6] desenvolver o Brasil, civilizá-lo, passaria necessariamente pela imigração de europeus brancos e pela consequente diminuição do elemento negro em solo brasileiro.[7]

Tais ideias só seriam realmente desconstruídas com Gilberto Freyre e sua visão positiva sobre a miscigenação e a valorização do que ficou conhecido como *matriz africana* da formação brasileira.[8] Curiosamente, entretanto, essa concepção não evoluiu para uma valorização da África ou do africano. Pelo contrário, perpetuou-se o processo de afastamento. O que se valorizou não foi a África, mas o africano no Brasil, o escravo, a mestiçagem brasileira, a capacidade brasileira – segundo Gilberto Freyre, capacidade herdada do colonizador português – de misturar-se. Este novo viés ideológico valorizou o elemento negro do povo brasileiro e abriu espaço para o desenvolvimento de uma autoestima da população negra. Porém, repetindo o comentário feito por Honório Rodrigues, a África continuou um continente estranho, malvisto, terra do atraso.

Foi a partir da década de 1960 que o Brasil experimentou maior aproximação com a África. No Estado brasileiro, a Política Externa Independente (governos Jânio Quadros e João Goulart – 1961-1964) iniciou um processo de aproximação estratégica, principalmente da África Atlântica (como Nigéria, Angola, África do Sul). Flávio

---

[5] RODRIGUES, José Honório. *África e Brasil: outro horizonte.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961, p.6 e pp.195-202.

[6] Sobre as teorias raciais que circularam no Brasil, ver: SCHWARCZ, Lilia M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930.* 7ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

[7] Sobre as tentativas de embranquecimento da população brasileira e as disputas em seu entorno no século XIX e início do XX, ver: LESSER, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil.* São Paulo: Editora UNESP, 2000.

[8] FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala.* 19ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1978.

Sombra Saraiva nos mostra como esse processo foi acompanhado pela utilização de um discurso da africanidade brasileira – *o discurso culturalista e as ilusões da africanidade brasileira*, como coloca Saraiva –,[9] cuja elaboração teórica deve muito a Gilberto Freyre e José Honório Rodrigues.

Também o movimento negro "descobriu" a África ao longo da década de 1960 e, sobretudo a partir dos anos 1970, ajudou na afirmação das relações entre o Brasil e o continente. As instituições que foram criadas tendo como foco essa aproximação – como a Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (1974), ou o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (1973) – devem muito a militantes negros. Segundo Amílcar Pereira e Verena Alberti, a busca por informações sobre a África foi um dos pilares da mobilização negra a partir da década de 1970.[10]

Antes de irmos às fontes, pensávamos que desde sua formação o movimento negro brasileiro, de forma geral, tinha na identificação com a África um de seus pilares. Apesar de sabermos do fosso material e ideológico que separava a sociedade brasileira do continente africano, acreditávamos que de alguma forma a mobilização negra pré-1970 agia buscando a corrente oposta. Para nossa surpresa, ao analisarmos alguns jornais e revistas da imprensa negra da década de 1920 à de 1950, constatamos que essa hipótese inicial não se confirmava.

Portanto, em nossa pesquisa, tomaremos os jornais e revistas que compõem a imprensa negra como referência primeira de análise da relação do movimento negro com a África. Esperamos iniciar dessa forma a investigação da presença/ausência desse continente em tal meio.

Que relação existe, na imprensa negra, entre a sociedade brasileira e a África? E entre o negro brasileiro e a África? O que aparece sobre a África, e como aparece, nos periódicos do movimento negro? Qual o papel da África na mobilização negra do final da década de 1920 até a de 1950? Estas são algumas questões que colocamos e esperamos responder ao longo da pesquisa.

Inicialmente, concentraremos nossa investigação em três dos mais importantes periódicos surgidos num contexto de mobilização política negra: o *Clarim da Alvorada* (1924-1932), o *A Voz da Raça* (1933-1937) e o *Quilombo* (1948-1953). O *Clarim da Alvorada* é considerado por muitos autores o primeiro jornal a assumir

[9] SARAIVA, Flávio Sombra. *O lugar da África: a dimensão atlântica da política externa brasileira (1945-1996).* Brasília: Editora UnB, 1996, pp. 89-96.

[10] ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo. "Qual África? Significados da África para o movimento negro no Brasil", in *Estudos Históricos*, n.39, Rio de Janeiro, 2007, p.25-56.

um caráter claramente político na mobilização "dos homens de cor". Seu principal editor, José Correia Leite, foi um dos marcantes militantes do movimento negro brasileiro do período e circulou por diversos periódicos. O *Voz da Raça* é o jornal oficial da primeira grande organização do movimento negro – a Frente Negra Brasileira. Já o *Quilombo* era editado por membros do Teatro Experimental do Negro, organização de mais destaque dentre as voltadas para o negro no pós-1945. Suas atividades reuniam boa parte das principais lideranças do movimento no período,[11] tendo Abdias Nascimento à frente. Além desses três importantes periódicos que atraíram nossa atenção inicial, também procuraremos analisar outros jornais e revistas do período, com o intuito de formar um quadro mais aprofundado.

Nossa investigação se concentrará, em princípio, nos periódicos do movimento negro das cidades de São Paulo e Rio de Janeiro. Mais especificamente, estudaremos *intelectuais* do movimento, pois são os agentes sociais envolvidos diretamente na produção desses periódicos. Buscando responder às nossas questões, não nos restringiremos à análise dos periódicos, fazendo, também, um estudo biográfico desses intelectuais e levantando os círculos sociais pelos quais transitavam.

Segundo Antônio Pires Liberac,[12] a primeira geração da imprensa negra foi desenvolvida, no fim do século XIX e início do XX, dentro de *associações de homens de cor* de caráter recreativo. O conteúdo dos jornais era voltado para eventos das associações e para a preocupação com a inserção do negro na sociedade brasileira por meio dos bons costumes, da educação e da instrução. Pouco se via nesses jornais sobre aspectos do conjunto da sociedade que não estivessem estritamente ligados a eventos da associação.

Foi a partir da década de 1930, ainda segundo Liberac, e mais aprofundadamente no período pós-1945 que houve uma nítida mudança no caráter da imprensa negra. O surgimento de organizações políticas voltadas para os problemas dessa parcela da população negra – destaque aí para a Associação dos Negros Brasileiros (ANB), a Frente Negra Brasileira (FNB) e o Teatro Experimental do Negro (TEN) – trouxe consigo uma geração de periódicos com perfil claramente político e reivindicatório.

---

[11] OLIVEIRA, Laiana Lannes. *Entre a miscigenação e a multirracialização: brasileiros negros ou negros brasileiros? Os desafios do movimento negro brasileiro no período de valorização nacionalista (1930-1950) – A Frente Negra Brasileira e o Teatro Experimental do Negro.* Niterói: Tese de doutorado, UFF, 2008, p.134.

[12] PIRES, Antonio Liberac Cardoso Simões. *As associações dos homens de cor e a imprensa negra paulista: movimentos negros, cultura e política no Brasil Republicano (1915-1945).* Belo Horizonte: Fundação Universidade Federal de Tocantins, 2006.

Laiana Lannes de Oliveira estuda as estratégias de ação do movimento negro, da década de 1930 à de 1950, visando à construção de uma identidade negra.[13] Brasileiros negros ou negros brasileiros? Esta é a questão analisada por Oliveira e que, segundo a autora, permearia a mobilização negra na época. Como conciliar uma identidade negra com uma identidade brasileira num contexto de crescente nacionalismo? Ou seja, como forjar uma identidade para o grupo sem colocar em risco o reconhecimento deste como parte integrante do todo nacional? Oliveira analisa o jornal *Voz da Raça*, da Frente Negra Brasileira, e o *Quilombo*, do Teatro Experimental do Negro. Segundo a autora, no *Voz da Raça* a construção de uma identidade racial se dava a partir de uma base nacionalista. Não havia postura alguma de solidariedade racial com os povos africanos – o negro era, antes de tudo, brasileiro. Já no *Quilombo*, a autora vê um nacionalismo baseado na percepção da singularidade das relações raciais brasileiras, o que se encontrará também em muitos outros periódicos. Entretanto, percebe-se uma exaltação da negritude, um contato com lideranças negras norte-americanas e a luta por ações afirmativas, o que diferencia o *Quilombo* da geração anterior de "periódicos da raça negra".

Florestan Fernandes publicou no início da década de 1960 um estudo profundo sobre o negro na sociedade brasileira.[14] Em "A integração do negro na sociedade de classes", o autor nos oferece algumas interpretações sobre a mobilização negra. Ele vê o surgimento de uma imprensa negra num contexto de inquietações e esperanças políticas, que culminaram com a Revolução de 1930. A mobilização seria consequência, antes de tudo, da exclusão do negro do processo de desenvolvimento da sociedade capitalista industrial que ocorria no sudeste. Tal mobilização surgia, nesse contexto, como uma "vanguarda intransigente do radicalismo liberal", pois se concentrava na exigência do fim das barreiras raciais que impossibilitavam a mobilidade social.

Como Florestan Fernandes, Roger Bastide também se debruçou sobre o estudo do negro e da imprensa negra de 1915 a 1945.[15] Segundo Bastide, a imprensa negra da época buscava agrupar os "homens de cor", dar-lhes senso de solidariedade, encaminhá-los, educá-los para lutar contra o complexo de inferioridade. Sendo assim, tal imprensa aparece como um órgão de educação e de protesto. Com relação à África, Bastide comenta que a valorização que se faz do negro jamais chega à África. O glorificado jamais é o africano, mas o afro-brasileiro, ou o negro

[13] OLIVEIRA, Laiana Lannes. op. cit.

[14] FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes.* 3ª edição. São Paulo: Ática, 1978, vol. 2.

[15] BASTIDE, Roger. *A imprensa negra do Estado de S. Paulo.* São Paulo: Perspectiva, 1973, pp.129-156.

ocidentalizado.[16] Nas palavras do autor: "A valorização do preto se resume, definitivamente, em mostrar a capacidade de assimilação total do preto à cultura do branco."[17] Assim, serão valorizados na imprensa negra até 1945 os bons costumes, o combate ao alcoolismo, a boa aparência etc.

Miriam Nicolau Ferrara realizou um estudo sobre a imprensa negra paulista em sua dissertação de mestrado defendida em 1986.[18] Ela vai de encontro à tese de que a imprensa negra tinha um caráter de defesa da integração do negro na sociedade a partir da ideologia dominante. Sobre a África, a autora coloca que o destaque era a visão do continente como exótico; mencionavam-se, nos jornais e revistas, principalmente aspectos da cultura africana. Só a partir dos anos 1960 começaram a surgir registros dos movimentos de independência africanos. Ferrara não aprofunda sua análise sobre a presença da África na imprensa negra, mas chega a levantar a hipótese de que "a pouca referência de África na imprensa negra explica-se, até certo ponto, pela falta de conhecimento sobre esse continente, o que era comum no Brasil da época".[19]

A partir da leitura de trechos de periódicos da imprensa negra que estão transcritos na dissertação de Ferrara e que podem ser encontrados também na seção de periódicos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro sob o título *Jornais da raça negra*, podemos realizar alguns comentários preliminares: o jornal *Getulino* nega veementemente a possibilidade de aderir ao movimento dos negros americanos ("a África para os negros"). Segundo o periódico, a casa do negro brasileiro é o Brasil e o negro brasileiro nada tem a fazer na África; além disso, fazia sentido o negro estadunidense querer transferir-se para a África, já que era rejeitado em seu país, porém não fazia sentido o negro brasileiro ter a mesma vontade. Tal passagem do *Getulino* mostra como o nacionalismo dentro do movimento negro barrou aproximações com a África.

Já no *Clarim da Alvorada* vê-se maior abertura ao continente africano. Aliás, José Correia Leite, editor deste jornal e de alguns outros posteriormente, além de colaborar com outros tantos, tem como marca o interesse pelo continente africano. Destaco a seguir algumas passagens presentes no *Clarim da Alvorada*:

A Libéria e a Abyssimia são muito desconhecidos principalmente

[16] Idem. p.148

[17] Idem. P.149.

[18] FERRARA, Miriam Nicolau. *A imprensa negra paulista (1915-1963).* São Paulo, Dissertação de mestrado, USP, 1986.

[19] Idem, p. 182.

> na América do Sul. A sua cultura, o seu comércio, a sua indústria, a sua civilização e a sua educação permanecem ignorados(...).[20]
>
> A sagrada terra dos nossos avós, tão injustamente considerada como um imenso matagal cheio de feras e negros imbecis, foi objeto de elogiosas considerações por parte do notável jurisconsulto alemão Dr. Mendelssohn Bantholdy.(...)
>
> A história completa e sincera do que foi a África está oculta aos povos modernos pela considerável influência americana.[21]

Estas duas passagens do *Clarim da Alvorada*, do início da década de 1930, mostram que, a despeito de a África não estar no centro das atenções do movimento negro até a década de 1960, ela não estava ausente. Havia, sim, certo interesse e identificação, por parte de alguns militantes, em se aproximar daquele continente.

Portanto, buscaremos entender a ausência da África na mobilização negra no período 1920-1960, porém também nos debruçaremos no entendimento da presença de referências à África e aos africanos, que, como vimos, existiam – apesar de não ser um pilar de tal mobilização como seria a partir da década de 1970.

[20] Idem, p.183
[21] Apud Ferrara, Idem, pp.184-185.

Mihangas e o espírito bampeve em tempos de independência – RDC século XX

*Larissa Oliveira e Gabarra**

Resumo: Esta exposição pretende arejar possibilidades de pesquisas que envolvem um estudo sobre tradições religiosas na África Central e suas relações com a ideia de preservação de bens culturais pelo colonizador. Em 20 de junho de 1960, às voltas com a independência do Congo (ex-Belga), o padre Maurice Colas, da Missão Católica em Kisangi e Gungu, vende para o Museu Real da África Central em Tervuren, na Bélgica, 74 *mihangas* – cajados utilizados na *palabre*, instituição de decisão coletiva para resolução de problemas sociais ou pessoais –, alegando valor artístico moderno das peças e incompetência dos nativos na guarda do patrimônio histórico. Essas *mihangas*, segundo o padre, foram compradas a um preço maior que o seu valor justo, pois são exemplos de artesões conhecidos na comunidade bapende e seriam dispensadas na floresta para expurgar uma onda de má sorte, denominada espírito *bampeve*, que estaria vinculada a uma seita conhecida como *lupambulu*. A partir da análise desse fato, busca-se compreender a posição do padre e da Igreja diante da independência do Congo e o crescimento de um mercado de relíquias e peças exóticas de valor artístico do Congo para a Bélgica, como também evidenciar a necessidade de entender a função das mesmas peças na tradição local e as consequências de suas ausências no cotidiano dos congoleses.

A República Democrática do Congo – R.D.C. – é hoje um dos maiores países no continente africano. Foi colonizada, inicialmente, para atender uma vontade pessoal do rei Leopoldo II da Bélgica, aparentemente sem apoio de seus ministros. Em 1882, o rei concretizou sua meta criando cidades independentes da Bélgica no entorno do rio Congo. Stanley,[1] no comando da Sociedade de Comércio e Navegação, torna-se seu braço direito na África Central e, assim, o ajuda a constituir o Estado Independente do Congo. A partir de 1910, após a morte de Leopoldo II, toda a região ocupada torna-se a colônia da Bélgica, mantendo a mesma estrutura de dominação, baseada nas diretrizes da *Charte Colonial*[2] imposta por Leopoldo II,

* Profª. Dra. do Departamento de História da UERJ-FFP.

[1] Stanley fica conhecido depois de sua viagem a Brazza, em 1874-1877, que resulta no artigo "Through the Dark Continent", publicado em dois jornais, um americano e um inglês (países patrocinadores da viagem). Essa viajem foi incentivada pelo governo inglês, que havia contratado Staley para procurar o pesquisador Livingtone, que estava desaparecido há dois anos, cujo encontro se deu próximo ao lago Tanganika, nas vésperas da morte do pesquisador. Desse ponto Stanley inicia a viagem acompanhando o rio Congo até Brazza.

[2] Ato de autenticidade dos direitos e privilégios, geralmente acordados por um suserano.

que permaneceram válidas até 1958. Em 1960 (conhecido como ano da África, pois 17 países africanos tornaram-se independentes) o Congo faz sua independência.

Os ideais políticos, econômicos e culturais do colonizador, de maneira geral, sem ser reducionista, pouco se modificaram desde o início da colonização até seu fim, pois é possível verificar a manutenção da visão do africano como uma criança, incapaz de se autogovernar. Foram aproximadamente 60 anos durante os quais as ideias de exploração e aculturação acompanharam o tempo da colonização, ganhando novos contornos mas sem perder sua essência. No entanto, uma resistência significativa passou a criar discursos e práticas importantes nos setores políticos, mas também, e principalmente, nos culturais, a partir dos anos 1930. É o caso da revista *Présence Africaine,* fundada por Leopold Sedar Senghor, Leon Damas, Alioune Diop e Aimé Césaire, entre outros colaboradores: Cheik Anta Diop, Sartre, Dubois. Com seu posicionamento literário, esse grupo de intelectuais defendia o fim da inferiorização do negro em relação ao branco como ideologia, ou melhor, como uma consciência ampliada de humanidade por parte do que denominaram a negritude.

Segundo Sibusisu Bengu, educador sul-africano, "a cultura demonstrou ser a própria base dos movimentos de libertação. Somente as sociedades que preservam a sua cultura são capazes de se mobilizar e organizar, e lutar contra o domínio e os cultos estrangeiros".[3] Mesmo que Leopold Sedar Senghor seja malvisto por alguns de seus pares devido à forma como se apropria da cultura para fins políticos, o seu caso é exemplar para comprovar como a afirmação cultural é instrumento de luta política, já que do movimento da negritude ele entra na luta de independência e se torna o primeiro presidente do Senegal.

É nesse mesmo momento histórico, de perturbação do sistema colonial, que se encontra a compra de inúmeras peças etnográficas, as *mihangas,*[4] pelo Museu Real da África Central – MRAC –, localizado em Tervuren, Bélgica. O interessante desse fato são as descrições que acompanham o dossiê dessas peças. Sob a voz do reverendo Maurice Colas é possível visualizar o momento político, o discurso colonial ainda baseado nos ideais das missões filantrópicas em contraposição à permanência de alguns costumes dos denominados nativos. Nessa perspectiva, duas questões são colocadas: a primeira diz respeito ao posicionamento do Museu como salvaguarda do patrimônio histórico da sua quase ex-colônia; e a segunda é o interesse que se suscita por se saber a visão dos próprios congoleses, já que

[3] BENGU, Sibusisu. Integrando mundos. Disponível em: www.viamagia.org/centro/caderno/port/caderno_003.pdf Acessado em 03 de julho de 2010.

[4] Dossier Etnographique R.P.Maurice Colas, MRAC, Tervuren.

o fato interfere diretamente nos seus rituais religiosos e políticos. As respostas a essa segunda questão são mais difíceis de se alcançar neste momento do estudo, pois é preciso uma pesquisa local, baseada na História Oral, para obtermos uma melhor compreensão do que seriam essas *mihangas* para os bapende,[5] já que a historiografia sobre religião, arte, salvaguarda e heranças culturais está voltada para estudos bibliográficos e de documentação oficial que acabam apresentando apenas um dos lados da História.

Recorte do Mapa Estético e Etnográfico do século XIX da República Democrática do Congo.

Bruxelas: Tribal Arts SPRL, 2005.

A questão da simbologia das *mihangas* no cotidiano bapende abre um horizonte para a compreensão da religiosidade (e não da religião) desse povo, e também de como essa religiosidade se apropriava das concepções e instrumentos católicos e era também apropriada por tais missionários cristãos. Essa simbologia religiosa no cotidiano africano, entendida pelo colonizador como fetichismo e fei-

[5] Povo pende originário da região sudeste do litoral da República Democrática do Congo.

tiçaria, é responsável por uma tendência de animalizá-lo ao interpretar-se sua história. O estudo do outro lado da História, a partir do olhar micro para o ambiente dos bapende, é de enorme importância para quebrar esse preconceito. A relação dessa religiosidade com a Igreja Católica teve início no século XVI, porém o estudo do momento histórico de luta de independência nessa perspectiva vem ajudar a entender o processo de longa duração de contatos entre os povos e os possíveis vínculos dessa relação com a construção de uma história política do país RDC.

O estudo de História local e oral no caso das *mihangas* da *palabre* entre os bapende e das intenções da Missão Católica e do padre Colas pode partir da enumeração dos escultores que o próprio reverendo cita no dossiê do MRAC que acompanha as peças compradas. São eles: Kamba de Kibengedi, Kisandi de Kibengedi, Kukula Mupende de Ngadu, Pidika de Mbomo, Kilaba de Kobo, Ngudianganga de Mwenilemba e Kimwanga de Kisend. A partir dessas pessoas ou seus familiares e discípulos podemos começar a reconstruir a ideia do lugar social que as *mihangas* ocupavam naquela sociedade, para quê foram produzidas e onde e como foram utilizadas.

É importante destacar que os artesões da forja, da madeira, do couro etc. estão classificados como tradicionalistas. Estes são, nas palavras de Ammadou Hampatê Ba,[6] as tradições vivas. São eles especificamente os melhores homens para dar depoimentos sobre a sociedade, pois cada um na sua especialidade tem uma memória gigantesca, na medida em que faz parte de seu saber a possibilidade de armazenar conhecimento. Segundo Carlos Lopes, historiador guineense, são protetores dos segredos da origem cósmica e das ciências da vida.

> … o tradicionalista, comumente dotado de uma memória extraordinária, normalmente é o arquivista de acontecimentos passados transmitidos pela tradição ou de fatos contemporâneos. Uma história que se quer fundamentalmente africana deverá essencialmente, deste modo, apoiar-se no depoimento indispensável de africanos qualificados.[7]

O autor continua apresentando a natureza sagrada ou oculta, que rege especialmente as atividades que consistem em agir sobre a matéria e transformá-la, uma vez que tudo é considerado vivo nas sociedades de tradição oral. Essa

[6] BA HAMPATE, Ammadou. *Tradição viva. História geral da África*. Vol.1. São Paulo: UNESCO/Ática, 1989.

[7] LOPES, Carlos. "A pirâmide invertida. Historiografia africana feita por africanos", in *Atas do Colóquio: Construção e ensino da História de África*. Lisboa: CCDP, 1995.

perspectiva mítica na obra do artesão é muito diferente dos valores ocidentais judaico-cristãos e foi pouco compreendido pelo colonizador. A maneira como o colonizador enxergava as tradições africanas representa a primeira possibilidade de pesquisa a partir do dossiê de Maurice Colas do MRAC.

A questão que se levanta a partir do fato de as 74 *mihangas* terem sido compradas pelo Museu Real da África Central nas vésperas da independência do país pode ser um pouco mais trabalhada neste momento, pois a discussão perpassa um lugar de registros escritos – oficial, bibliográfico e literário – que ainda hoje é o espaço privilegiado da academia. A discussão que se propõe fazer é analisar partes do discurso do padre Colas e propor estudos a partir dos indícios e contradições históricas que surgem desse testemunho, arraigado na visão eurocêntrica.

O caso da expressão "Partilha da África" é emblemático para tratar dessa visão. Apesar de ter se formalizado a partir de interpretações sobre as consequências da Conferência de Berlim, que é entendida como um acordo entre europeus que traçaram linhas divisórias no continente africano sem nenhum conhecimento específico sobre as áreas em questão, essa é a ideia mais difundida sobre a colonização africana. Hoje, sabe-se que desde o início do século XIX várias missões científicas e militares, como as de Stanley, penetraram nas terras do interior africano para conhecer as riquezas dali e fazer contato com os chefes locais, com as intenções de exploração e domínio político justificadas pela missão civilizatória.

H. L. Wesseling não é o único intelectual a entender a conquista do continente africano pelos europeus como mero fato casual, sem significância. Para ele, os europeus dominaram a África mais pelo prazer diplomático que pela necessidade de acumular riquezas.

> Os europeus empreenderam guerras mais importantes entre si do que na África, e cometeram ultrajes recíprocos mais graves do que contra os africanos. Mas também parecem ter levado esses ultrajes mais a sério. Talvez a coisa mais chocante em relação à divisão da África não tenha sido o que foi feito, mas a maneira casual como aconteceu.[8]

Jean Stengers, clássico historiador belga sobre o Congo, é partidário dessa mesma ideia de causalidade da colonização,[9] mas contradiz-se, pois deixa claro o

[8] WESSELING, H. L. *Dividir para dominar. A partilha da África 1880-1914.* Rio de Janeiro: UFRJ/Revan, 1998, p.14.

[9] Idem, Stengers é citado no prefácio de H. L.Wesseling como amigo e profissional, junto

investimento de Leopoldo II para conhecer as terras no entorno do rio Congo e suas possibilidades de exploração. Stengers acaba por mostrar que o sonho do rei belga de colonizar toda a África Central, do ocidente ao oriente, não foi feita casualmente, mas teve inúmeras incursões, investimentos e estratégias para estruturar-se como um bom negócio, pensado desde 1861, quando, ainda como duque de Bradant, o rei leu o artigo de Money no *Times* sobre a lucratividade das colônias.[10]

Leopoldo II também foi conhecido como um grande filantropo. O rei belga foi o grande incentivador e financiador de entrepostos de comércio e transporte pelas margens do rio Congo, o discurso oficial baseava-se na criação de postos de saúde e escolas. As despesas com pesquisa sobre raças, estudos lingüísticos e educação eurocêntrica, desenvolvidas nas missões religiosas, militares e cientificas, foram grandes, mas são pouco faladas para embasar o argumento da causalidade diplomática da conquista da África. Essas missões fortaleceram o espectro infantil em torno dos povos do Congo. Diante desse espectro eles necessitariam de cuidados e controle, tornavam-se pessoas frágeis, sem instrução e sem possibilidade de autogovernança. Essa estratégia de inferiorização se deu em todo o continente africano por parte dos outros continentes e possibilitou, lentamente e a cada dia tornando-se mais sólida, a hegemonia europeia e norte-america.

A ideia que acompanha essa da Partilha diplomática da África em Berlim é a de que as organizações sociais locais não tiveram nenhuma resposta negativa nem participação nessa divisão territorial e aceitaram a subalternidade política e a aculturação; ela não pode se sustentar hoje. Se não se tem notícias das várias sedições advindas da parte africana, é mais por uma omissão da historiografia do que por uma real conformidade.

Essa colonização, que começou em fins do século XIX e durou até terminar a Segunda Guerra Mundial,[11] foi extremamente repressora e exploratória, como também promotora de um projeto de aculturação que nem sempre teve sucesso, mas conseguiu afetar, principalmente, a cultura dos habitantes dos grandes centros comerciais. Do seu início ao seu fim, a tríade (exploração, repressão e aculturação) se manteve com pouquíssima diferença por parte do colonizador, porém por parte do colonizado não poderia se manter. Como disse Steve Biko, o líder sul-africano,

---

com outros: Henri Brunschwing, Jonh Hergreaves, Jean Louis Miege, Wolfgang Mommsen, Ronald Robinson.

[10] STENGERS, Jean. *Congo: mythe et realité*. Bruxelas: Racine, 1983.

[11] Esse recorte cronológico no tempo da colonização africana tem como marca as ocupações europeias na África Ocidental e Central às vésperas da Conferência de Berlim e os movimentos africanos de libertação nacional promovidos por uma elite intelectual local que se constitui no entre-guerras e se consolida pós-Segunda Guerra.

ao sair da prisão pela primeira vez em 1972: gOu você está vivo e orgulhoso ou você está morto (...) morrer pode ser em si mesmo uma coisa politizadora h.[12] Ou seja, ou lutavam contra a morte de sua cultura, ou já nasciam mortos. Esse lugar da consciência da opressão racial na mentalidade do próprio oprimido foi ganhando força nos movimentos de negritude, pan-africanismo e da luta contra o apartheid, que recebiam apoio dos movimentos negros norte-americanos e de outros países da diáspora. Entende-se como os movimentos intelectuais e artísticos tornaram-se movimentos políticos, principalmente no pós-Segunda Guerra, e deflagraram a luta pela independência nas colônias africanas.

Incutir os valores culturais e sociais europeus era essencial para um bom desenvolvimento econômico das metrópoles, por isso a filantropia acompanhou o domínio territorial. A relação colonial implica uma relação de dependência entre ambas as partes envolvidas, mesmo que desigual. Por esse motivo, ao fim das lutas pela independência os investimentos e lucros obtidos pelas metrópoles não se desvincularam de imediato. As potencias europeias não deixaram seu quinhão africano sem substituí-lo por outra droga visceral do mesmo continente. A França, após a independência das suas ex-colônias, propôs uma União Franco-Africana, que não foi aceita pelos recém-formados países francófonos. Mas se mantém no continente graças a, por exemplo, uma política paternalista que proporciona ajudas financeiras em várias áreas, inclusive no cinema. O festival de filmes mais antigo do continente, que ocorre na antiga capital do Alto Volta (hoje Burquina Fasso), Ouagadougou, desde 1969 é financiado pelo *Fond Sud du Cinema*, fundo de investimento francês para os países do hemisfério Sul, basicamente os africanos.

Na Bélgica, o Museu Real da África Central pode representar esse lugar paternalístico. Um vício de se manter de alguma forma no continente africano como o portador de um mundo melhor em troca de migalhas financeiras – para ironizar a tese de H. L. Wesseling. O Museu foi um grande investimento pessoal do rei Leopoldo, construído no jardim da sua própria casa de campo em Tervuren, em 1897, para apresentar a seus súditos as riquezas de sua empreitada. Ali ele fez a 1º Exposição Colonial e, a partir do material recolhido, começou a montar a primeira coleção do MRAC. A obra do prédio principal, de criação do arquiteto francês Charles Girault (criador do *Petit Palais* em Paris), só ficou pronta em 1910, na época do sucessor de Leopoldo, o rei Albert I. Durante todo o período colonial foi centro de documentação, pesquisa e divulgação da colônia do Congo nas áreas de geologia, geografia, biologia, zoologia, etnologia, história, floresta e economia agrícola, e serviu como, entre outras obras monumentais, entre elas o *Cinquentenaire,* de memória do imperialismo colonial.

[12] WOODS, Donald. *Biko. A história do líder negro sul-africano Steve Biko*. São Paulo: Best Seller, 1987, p.14.

Nas vésperas da independência do Congo, 1958, ocorreu a 3º Exposição Colonial, e dessa vez os congoleses foram convidados como pessoas e não como objetos etnológicos, como havia sido na primeira edição. Para a hospedagem deles foi construído o prédio CAPA – *Centre d' Accueil du Personnel Africain* –, que é onde hoje fica a maior parte das coleções e os laboratórios de restauro. As coleções contam com : 10 milhões de espécies animais, 250 mil exemplares minerais, 180 mil objetos etnográficos, 20 mil mapas, 56 mil exemplares de madeiras, 8 mil instrumentos de música e 350 fundos de arquivos.[13] A partir desse conjunto que forma a coleção do Museu é possível inferir a importância que era dada à coleta de materiais para estudos vinculados a economia agrícola e exploração de mineral, em comparação com o número de peças das coleções etnográficas, sonora e escrita.

Ao fazer um recorte apenas no interesse etnográfico, incluindo o sonoro e a documentação escrita que os acompanha, pode-se entender como a coleta era feita indiscriminadamente e como não se atentava para o fato de aqueles objetos serem parte de um ritual ou cerimonial, ou de utilidade cotidiana, ou ainda as duas funções (como é a maior parte dos casos, por uma questão cultural da África). Algumas coleções de fundos de documentação escrita são pouco expressivas diante do número de objetos. Se junto à coleta dos objetos tivesse ocorrido uma pesquisa etnográfica que os identificasse, a extensão da documentação escrita seria muito maior. Tal fato traz várias consequências atualmente para a utilização dessas peças em estudos, para a escrita da história dessa região e para a própria história da relação entre ex-metrópole e ex-colônia. Muitas não chegam a ter nenhuma referência sobre sua origem ritual. A partir de 1940 os objetos passaram a chegar com a indicação da localidade onde haviam sido recolhidos, mas isso não é suficiente como indício da história de sua população.

É nesse formato de coleta que se insere o caso das 74 *mihangas* da *palabre* vendidas pelo reverendo padre Maurice Colas. O padre dá informações sobre as peças conforme necessidade de argumentar sobre o custo e a salvaguarda pelo MRAC do patrimônio congolês. Quando cita o nome dos escultores, é para explicar "que se trata de um bom escultor, [e, portanto,] prefere-se adquirir de um local longínquo e frequentemente num preço mais elevado".[14] Justifica, assim, os cinco mil francos que ele pede ao MRAC pelas peças. No entanto, o elogio ao bom artista vem acompanhado de traços de selvageria. Assim continua o texto:

---

[13] Cf.: Disponível em http://www.africamuseum.be/home. Acessado em 05 de julho de 2010.

[14] *Lorqu'il se trouve un bon sculpteur, on préfére aller en acquérir dans le lointain et souvent à un prix supérieur* (tradução livre). Dossier Ethnographique R P.Maurice Colas, MRAC, Tervuren.

> (...) ainda atualmente aparecem frequentemente num ou noutro vilarejo homens que não conhecem nem a língua de seus cidadãos. Alguns falam tshilub [língua dos lubas, que são originalmente da região do Kasai oriental] e outros kitshok [originalmente do sul, povo tshokowe]. Quando se pede explicação dessa anomalia, as pessoas respondem: sua mãe foi vendida num outro momento como escrava, mas é um dos nossos homens e ele retornou.[15]

A questão da escravidão aparece como um dos responsáveis pela anomalia do cidadão, nesse caso expressa na falta de conhecimento da língua francesa. No entanto, apesar de a escravidão explicar a ausência do vocabulário francês entre os moradores das cidades Kisangi e Gungu – espaços de civilização –, o inverso também funciona. Ou seja, a falta de capacidade (encontrado no sentido pejorativo da palavra anomalia) de aprender a língua do colonizador justifica a escravidão, ou melhor, nesse momento justifica o jugo belga sobre os nativos.

Lendo-se o dossiê, infere-se que a negociação parte de uma atitude individual, Maurice Colas, em relação com a instituição, o MRAC, o que poderia não ser óbvio, já que as missões católicas no Congo tinham caráter oficial, eram subsidiadas, enquanto que as missões protestantes eram tratadas como estrangeiras.[16] As missões católicas também tinham o costume de criar ateliês de escultura para, por meio dessa arte, pregar o Evangelho.[17] Muitas imagens de santos católicos são encontradas nessa área, mesmo que com características bastante próprias. Outro motivo para as peças serem valorizadas é o nível de aculturação, traduzida muitas vezes pela expressão de beleza e modernidade.

> Essas figuras, que são repletas de interesse documental, marcam o tempo de uma evolução longa da escultura nessa parte da África Central (...) ilustram perfeitamente o processo de aculturação que se desenvolve há muito tempo entre os pende.[18]

---

[15] *(...) encore actuellement apparaissent souvent dans l'un ou l'autre village des hommes ne connaissent même pas la langage de leurs concitoyens. Certains ne parlent que le tshilub d'autres le kitshok Quand on demande l éxplication de cette anomalie les gens répondent -'sa mére avait été vendu autrefois en esclavage mais c'est un des nos hommes et il est revenu'* (tradução livre da autora). Dossier Ethnographique R. P.Maurice Colas, MRAC, Tervuren.

[16] STENGER, Jean. Op.cit.

[17] Cf. *Revwe L'artisan Liturgique*. n. 4, XVIIe Annee. Bélgica: Editée par l' Apostolat Liturgique de l'Abbaye de Saint André, par Lophen, 1949.

[18] Ces figurines qui sont démunie d'intéret documentaire, marquent le terme d'une évolution déjà longue de la sculpture dans cette partie de l'Afrique Central (...) illustrent parfaitemente

Essas informações nos são dadas em um bilhete assinado pelo diretor do museu Albert Maesen (c.1953-1974), um dos maiores coletores de peças etnográficas do Congo, integrado à ficha de entrada ao Museu dos Objetos. Esse caráter de aculturação na região dos bapende, como disse o próprio Maesen, é antiga.

Essa área é do interior, mas intrinsecamente ligada a ela há uma região de passagem do comercio atlântico desde os primeiros contatos, em 1493, com os portugueses. Localiza-se pouco acima de Mbanza Congo, a capital do antigo reino do Congo, região que não está na borda do oceano, mas pode ser entendida como uma faixa interiorana vinculada economicamente ao litoral onde a monarquia portuguesa procurou constituir seus primeiros portos e feitorias na África. Para alguns historiadores, como Selma Pantoja[19] e Linda Heywood,[20] a presença europeia anterior às expedições de exploração do período imperialista muda, na longa duração, a relação cultural entre uma missão católica e a população local. Para as autoras, criou-se uma cultura luso-africana, baseada num outro que não europeu, nem africano, mas cujas características misturam-se a vários aspectos, principalmente simbólicos. Essa recriação cultural foi muito utilizada pelas elites (branca e negra) para legitimação dos interesses comerciais diante da maioria da população.

Por exemplo, entre as insígnias de poder real no Congo, a partir do século XVII, começa a ser incorporada a coroa e o manto europeu nas cerimônias de entronização, ou de apresentação pública do *maniCongo* (rei), além das suas tradicionais: o sino (ganzá), os cordões cruzados, os bordados, as penas; também torna-se marcante a presença do padre e do *kitome* (feiticeiro ou conselheiro espiritual). Os cajados, ou *mihangas* de *palabre,* entram nesse lugar das insígnias de poder, tradicionalmente tanto políticas como religiosas. Não são objetos católicos incorporados pelos nativos e sim objetos tradicionais utilizados nos lugares de poder.

"As *mihangas* são normalmente ligadas a rito de fetiche que expõe o chefe a condenação pura e simples a tudo que está contaminado de *kindoki* ou malefício..."[21]. Como se pode constatar nas palavras de Colas, o lugar das *mihangas* é definido pelo lugar do feiticeiro. Sabe-se que a denominação "feiticeiro" é embutida de preconceito e não significa, para quem diz, o mesmo que para o prati-

---

le processus d'acculturation qui se dévéloppe depuis longtemps déjà chez les Pende (tradução livre). Dossier Ethnographique R.P.Maurice Colas, MRAC, Tervuren.

[19] PANTOJA, Selma. *Nzinga Mabandi: mulher, guerra e escravidão.* Brasília: Thesaurus, 2000.

[20] HEYWOOD, Linda M. (org.). *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Heywood University Cambridge Press, 2002.

[21] *Les mihange a été souvent liées à des rites fétichistes encouraient de ce chef la condannation pure et simple de tout ce qui était entâché de kindoki ou de maléfice* (tradução livre). Dossier Ethnographique R.P.Maurice Colas, MRAC, Tervuren.

cante. Esse lugar do exótico, da magia negra, retoma o sentido anterior dado aos escultores, que, por mais contato que tenham tido com os portugueses, franceses, holandeses e, por último, com os belgas, não foram capazes de apreender a cultura europeia, "civilizada" e supostamente superior. Tanto o homem que utiliza as *mihangas* como os tradicionalistas são vistos como inferiores, seja porque são feiticeiros, seja porque são filhos de escravos.

As peças chamadas de *mihangas* são cajados, todos esculpidos, principalmente na parte do apoio da mão. Chegaram, em 1960,[22] junto com mais 17 máscaras (algumas utilizadas na circuncisão, conforme descrição no dossiê, enquanto outras são de uso feminino),[23] um aparelho de adivinhação e 14 estatuazinhas (*bapende* e *tshokwe*). No dossiê desse material está inscrito: "Durante a onda da seita *lupambulu* entre os bapende, muitas *mihangas* foram destruídas ou jogadas na floresta, onde perimiram no fogo da mata ou comidas pelas formigas."[24] Em 20 de junho de 1960, portanto dez dias antes da independência do Congo, uma carta de Kisanji ao diretor do Museu para acordar o preço dos objetos enviados repete a informação acima e destaca a importância da acolhida dos objetos pela instituição:

> Quando nós compramos esses objetos era o momento da onda dos *bampeve* (espíritos). Cada um se desembaraçava de todas as peças antigas e mesmo as dos chefes. A maior parte desse testemunho do passado foi jogada na mata, queimada e perdida para sempre. Eu penso que se o Museu de Tervuren não fizesse depois de longo tempo o ofício de conservar todo esse patrimônio, poderia-se reunir dentro de um balde de lixo tudo que sobreviveu. Deve-se constatar que o que não muda é a crença nos ancestrais e tudo o que de longe ou de perto pode trazer uma conjuntura de má sorte. Nesse momento nós assistimos a um extraordinário reviver do fetichismo e da bruxaria (...) da maioria de envenenamento de *ndoki*. Se nós não tivermos um governo energético e forte, isso é o retorno da barbárie e da anarquia, pior que antes da chegada dos brancos, já que não tem mais os chefes costumeiros com sua autoridade e seu prestígio. Na minha opinião, é um crime abandonar essas gentes a elas mesmas, as pessoas das vilas pressentem e vivem depois de

[22] O bilhete do diretor do Museu, Maesen, data de 24 de outubro, quatro meses após a independência do país. Dossier Ethnographique R.P.Maurice Colas, MRAC, Tervuren.

[23] As fichas das fotos desse material têm uma pequena legenda com poucas informações.

[24] *Lors de la vogue de la secte du lupambulu chez les bapende beaucoup de mihango furent détruits ou jetés en brousse où ils périrent dans les feux de brousse ou par les fourmis.* Dossier Ethnographique R.P.Maurice Colas, MRAC, Tervuren.

> um ano o terror. A democracia supõe um grau avançado de civilização e se querer assegurada antes de se jogar o país no caos.[25]

O primeiro aspecto marcante do texto é a contradição em vender as peças justificando serem elas caras por causa da fama dos escultores, mas que por duas vezes ele repete que teriam se perdido para sempre, já que possuíam para os nativos o *ndoki*, espírito de má sorte, e que seriam descartadas na mata. Resta, então, uma dúvida: se Maurice Colas comprou as peças que seriam jogadas fora ou se ele recuperou as peças na floresta.

De qualquer forma, o reverendo vende as peças ao Museu. Essa prática de compra de objetos etnográficos como obras de arte pelos europeus era costume. Em um artigo de jornal da época foi possível verificar um mercado de peças etnográficas/artísticas advindas de um antigo conselheiro colonial, Sr. Pareyn,[26] que movimentou para tal fim 2 mil francos. Percebe-se um afã de agarrar nos últimos minutos de colonização aquilo que lhes escapavam às mãos pois pensavam lhes pertencer.

Não se pode esquecer que o contexto da compra e venda dessas *mihangas* se dá literalmente durante a independência do Congo. A primeira carta de contato do padre com o Museu é de dez dias antes da independência, e a entrada das peças no Museu é de quatro meses depois. O aspecto cultural vinculado a uma condição política fica nítido no argumento da compra das peças explicitado por Colas. Tanto o papel do governo belga como o do MRAC são de conseguir levar a civilização a esse povo. O governo, com sua mão energética, deve conter a prática da feitiçaria e eliminar o caos social próprio dos costumes do povo. Contrariamente à essa

---

[25] *Lorque nous avons acheté ces objets de collection c'était lors de la vague des bampeve (les esprits). Chacun se débarassait de toutes les pièces anciennes et même d'insignes de chefs. La plupart de ces témoins du passé ont été jetés dans la brousse, brûles et perdus à jamais. Je pense qui si le Musée de Tervuren n'avait fait depuis très longtemps l'office de conservateur de tout ce patrimoine on pourrait réunir dans une corbeille tout ce qui aurait survécu (...) on doit constater que ce qui ne change pas c'est la croyance en ce ancestrale et tout ce qui deloin ou deprès peut servir à conjurer le mauvais sort. Pour le moment nous assistons à un revival extraordinire du fetichisme et de la sorcellerie. (...) de plusieurs empoisonnement de « ndoki » ... Si nous n'avons pas un gouvernment énergique et fort c'est le retour certain à la barbarie et à l'anarchie pire qu'avant l'arrivée des blacs car il y avait encore alors les chefs coutumiers avec leurs autorité et leur prestige... À mon avis c'est criminel d'abandonner ces gens à eux mêmes, les gens des villages le pressentent et vivvent depuis un an dans la terreur. La démocratie suppose en dégré avancé de civilisation et voiloir l'intaurer avant c'est jeter le pays dans le chaos* (tradução livre). Dossier Ethnographique R.P.Maurice Colas, MRAC, Tervuren.

[26] Dossier Ethnographique 378. Sobre objetos sonoros, tais como MO.0.0.21280. Cf. sobre o Sr. Pareyn, Dossier Ethnographique 200 – M.Pareyn, MRAC, Tervuren.

política belga de desvalorização da cultura africana, inferiorização dos seus costumes e formas de sociabilidade, o Museu se compromete a salvaguarda os objetos artísticos desse povo, símbolo dos valores bárbaros. Essa atitude aparentemente nobre, na verdade, reafirma por outra via, a inferioridade do africano, baseando-se na sua incapacidade de preservação da sua própria cultura material. A última frase desse discurso é emblemática, pois o sujeito histórico é a própria democracia que está prestes a perder sua seguridade. "A democracia supõe um grau avançado de civilização e se quer assegurada antes de se jogar o país no caos." Simplesmente por esse motivo ainda é válida a dominação belga no Congo.

Por outro lado, o reverendo apresenta o fortalecimento das práticas ancestrais ao afirmar que "neste momento assistimos a um extraordinário reviver do fetichismo e da bruxaria (...) da maioria de envenenamento de *ndoki*". Pode-se constatar que a presença ampliada da barbárie, na visão do padre, é um indício de luta contra a dominação belga. É no silêncio do texto de Colas que reside a presença da luta pela libertação dos congoleses. O padre não queria crer que "a cultura fornece às pessoas tanto o motivo quanto o veículo para a luta pela liberdade".[27]

A democracia no Congo no período colonial foi uma construção complicada na sua elaboração e prática. A forma de governo do conselho colonial belga mantinha todas as decisões políticas em Bruxelas. Os administradores coloniais tinham apenas poder administrativo. Como ensinar a prática democrática se essa não era exercida nem pelos seus próprios representantes na colônia? Ainda assim, alguns autores acreditaram que existiria uma fórmula de simbiose local, de solidariedade, necessárias para a sobrevivência de ambas as partes, o que na própria metrópole, no entanto, não existia. Stengers esclarece a distância estabelecida entre as leis coloniais e seus exercícios: "Ninguém do Ministério Colonial tomava um drinque num fim de tarde com um colono. Viam-se os problemas de uma maneira abstrata e doutrinal."[28]

Mesmo que alguns administradores quisessem valorizar as práticas dos colonos e sua capacidade de entendimento e produção, foram focos isolados que não tiveram repercussão nem social nem política. O dossiê de Pecheur (1927-1928), administrador da cidade de Gemena, aponta uma vontade por parte dele de apresentar o indígena com características positivas na produção agrícola, pela qual era responsável. Dizia: "... é totalmente inútil tentar fazer o administrador admitir em

[27] BENGU, Sibusisu., op.cit.,p.88.

[28] « *Personne au Ministère des Colonies ne choquait le soir un verre de whisky avec des colons. On voyait le problème d'une manière plus abstraite, doctrinale*» (tradução livre. STENGERS, Jean. Op.cit.

seu cérebro que observando como os indígenas vivem e tentando compreender alguma coisa é possível chegar a bons resultados."[29] Esse depoimento é de 1939. Pecheur tinha razão quanto à indisposição do administrador. Mesmo que esse tomasse um drinque no fim da tarde com o colono, não poderia admitir que o africano, seu empregado tivesse capacidade de gestão da produção agrícola.

Em 1960, nas vésperas da independência, o padre Maurice Colas ainda não admitia a capacidade africana de produção artística e de salvaguarda de seus patrimônios históricos. Além do quê, acreditava que o terror vivido nos últimos tempos em Gungu e Kisangi era causado pelo aumento da crença nos rituais de tradição africana e não pelo fato de a opressão do colonizador estar chegando ao fim.

[29] « *Il est parfeitement inutie d'essayer de faire admetre par des Cervaux Administratifs, qu'en regardant vivre l'índigènes et en essayant d'y comprendre quelque chose... il est possible d'arriver également à de bons resultats!*» Dossier Ethnografique M.Pecheur, MRAC, Tervuren.

Elites africanas, a circulação de ideias e o nacionalismo anticolonial

Leila Leite Hernandez

O tema da circulação de ideias centrado na construção do nacionalismo anticolonial sempre foi de meu particular interesse. Por ocasião do doutorado, na pesquisa sobre a construção do Estado-nação em Cabo Verde, e, na livre-docência, quando pesquisei alguns processos de resistência e os movimentos de independência na África.

Essa problemática é na realidade um dos grandes desafios que a História propõe em diversos aspectos à teoria, atualizando a questão da formação e do desenvolvimento de conhecimentos e de saberes das elites africanas, em particular, nas áreas das Ciências Humanas. Há interessantes estudos que têm como eixo temático o projeto ocidental de domínio cultural, nos quais a África seria um entreposto de artefatos culturais provindos do exterior.

Sugiro retomar essa problemática, constante nos estudos de temas contemporâneos da África, e recolocá-la nos termos em que as ideias de toda uma época foram lidas pelas elites intelectuais e políticas africanas, sobretudo a partir da Segunda Guerra Mundial. Na África – e não foi diferente na Ásia e na América Latina –, o conhecimento, o saber e a cultura política revelavam afinidades com leituras homogeneizadoras do Iluminismo, que estão presentes nos artigos da Constituição norte-americana e na Declaração dos Direitos do Homem. A ênfase, nos dois documentos, é na ideia afirmadora de que todos os homens nascem com os mesmos direitos, a começar pelo direito a ter direitos, o que confere legitimidade à luta pelo direito à vida.

Outras duas ideias foram incorporadas pelas elites intelectuais e políticas africanas: a de autonomia e a de nação, consagradas pela desagregação dos impérios dos Habsburgos, dos Holenzolern, dos Romanov e do Otomano no contexto do pós-Primeira Guerra Mundial, dando lugar a pequenos Estados nacionais na Europa Central e Meridional que não tardaram a entrar na Liga das Nações, unindo-se aos grandes Estados. Cerca de três décadas depois, o embate entre democracia e nazi-fascismo conferiu legitimidade à bipolarização do poder no mundo e marcou a formação dos nacionalismos anticoloniais que, à luz de concepções marxistas, alimentaram o combate radical ao princípio não razoável da desigualdade como inerente à condição humana.

Este conjunto de temas, as questões dele derivadas e os valores abstratos que carregavam foram substantivados, com maior amplitude, pela literatura colonial e nas exposições e feiras universais. Assim, naturalizaram-se as contradições entre as nações europeias, representadas como espaços do direito, da liberdade e da igualdade, e a reafirmação dos princípios de classificação e hierarquização justificadores do imperialismo colonial dos séculos XIX e XX.

Os "estudantes peregrinos" que se deslocavam para completar sua escolaridade formal nas capitais europeias sofreram o impacto e as influências das formas de pensar e das representações mais caras ao mundo ocidental. Ora, desde o momento em que, mesmo que na língua do colonizador, os africanos começaram a escrever sobre si, essas influências foram convertidas em produções textuais de resistência e protesto, articularam-se às ideias sobre a diversidade de suas realidades histórico-sociais e deram continuidade a um tipo de produção intelectual com feições próprias.São indiscutíveis as influências de abordagens do Iluminismo, que, acompanhado por um vago republicanismo próprio da virada do século XIX para o XX, permearam as ideias expressas pelas elites letradas, expostas ao ocidentalismo e apreendidas pela educação oferecida na língua do colonizador. Entretanto, ao manterem a cabeça no Ocidente e os pés na África, suas escrituras ganharam um discurso particular que utilizava as ideias da Europa e das Américas, transformadas pelos desafios postos devido à especificidade de processos históricos, de dinâmicas sociais e de culturas em movimento.

Argumento que desde os primeiros jornais e revistas, da literatura – poesia e romance – da recolha do folclore e das memórias, fez-se presente a interconexão de ideias de várias proveniências, possibilitando a criação de novos espaços para a imaginação política. Essas escrituras permitem compreender que a oposição e a resistência fizeram parte de um processo longo, contínuo (com avanços e recuos), complexo e variado, resultando em diferentes formas de expressão da identidade cultural interna aos territórios africanos.

De algumas dessas escrituras nós, brasileiros, tivemos notícia por excertos publicados num jornal do Rio de Janeiro, *O patriota.* De outras, sabemos por meio de pesquisas e estudos sobre variadas dimensões da oposição, da resistência e também da formação, sequências e descontinuidades – com ambiguidades e alguns conflitos de ideias – de um pensamento de resistência que apresenta, desde a segunda metade do século XIX, uma crescente consciência da raça e a busca de uma personalidade cultural coletiva.

Cito como exemplo os artigos de Joaquim Cordeiro da Matta contra a imposição do português como língua oficial (pelo decreto de agosto de 1845) e pela afirmação da língua quimbundo, da oralidade, de manifestações culturais dos ambundos, e também do crioulo falado em Santiago de Cabo Verde. Sobre este mesmo tema, aliás, discorreu A. de Paula Brito, em 1887. Lembro ainda José de Sennna Barcelos, que, com a colaboração de Antonio Manuel da Costa Teixeira, Januário Leite e José Lopes, produziu o *Almanaque Luso-Africano*, obra em dois volumes sobre aspectos históricos, usos e costumes adjetivados como tradicionais; assim como a ruidosa Geração Angolana de 1880, que produziu vários escritos sobre discriminação racial, transpirando conflitualidade sócio-cultural, patriotismo e nativismo. Referências de outros importantes escritos de letrados das várias Áfricas foram apontadas por Mário Pinto de Andrade em *Origens do nacionalismo africano: continuidade e ruptura dos movimentos unitários emergentes da luta colonial portuguesa*, editado em 1991.

Pelo exposto, entendo as elites africanas como sujeitos de um pensamento que incorpora o ideário ocidental dando-lhe feições próprias, como atestam os textos, verdadeiros porta-vozes de queixas, descontentamentos e esperanças de escravos, rendeiros e trabalhadores assalariados das pequenas capitais e do seu entorno, assim como de críticas, reclamações e reivindicações que tornavam públicos os interesses de proprietários de terra, políticos, administradores e comerciantes.

Nesta provocativa e polêmica perspectiva de análise (proposta por John Thornton em seu estudo sobre o Congo), a abordagem escolhida para minha pesquisa requer alguns esclarecimentos. Considero que o discurso de resistência das elites africanas dos territórios sob dominação portuguesa acompanhou o diferenciado e crescente processo de exclusão e subordinação de um regime colonial que se modificava para garantir e justificar o exercício do poder. Não são poucos os registros de debates e de respostas às várias facetas das lutas de “pacificação” ou “domesticação”, à consolidação da administração colonial e às arbitrariedades, violências e crueldades perpetradas em nome de um controle e uma disciplina necessários para pôr em prática a ideia universal de que as raças inferiores só poderiam se elevar no contato com as superiores.

Assim se fizeram as resistências ao *Código do Indigenato* efetivado nas colônias/províncias portuguesas na África,com a conhecida exceção de Cabo Verde. . Parte do Estatuto Político, Cível e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique, promulgado em 1926 e estendido em 1946 para a Guiné e para São Tomé e Príncipe, este conjunto de leis disciplinadoras foi completado pelo Ato Colonial de 1930, reiterando a vocação coloniza-

dora e civilizadora de Portugal, expressa nas suas autoimagens de império ou de nação.

Nem por isso todos os escritos de intelectuais africanos foram mera extensão do pensamento ocidental. Esta é uma perspectiva reducionista, assim como a que surgiu nos anos 1950, elaborada por estudiosos das Ciências Humanas — sobretudo africanos ideologicamente comprometidos com os nacionalismos independentistas —, marcada pelo egipcianismo e pela glorificação dos heróis fundadores das nações.

Deve-se ressaltar: há espaços de construção de ideias e de esferas do debate intelectual que integram influências recíprocas e interdependências mútuas, com perspectivas e atores diversos A produção textual das décadas de 1950 e 1960 revela um pensamento complexo de tripla face: europeia, afro-novo-mundista e africana.

Quanto à face europeia, a produção e a circulação do conhecimento, na sua maioria carregada de eurocentrismo, estão conformadas por paradigmas do saber moderno, configuradores de uma consciência planetária, tendo como fundamento básico a razoabilidade das diferenças e desigualdades. Além disso, deram suporte às formas universalistas de conceber o mundo, ideologicamente comprometidas com a dominação colonial e o racismo, presentes em imaginários que se redefiniram ao longo do século XX. Sem apagar as ambivalências e contradições, as nações europeias proclamavam os princípios de direito, liberdade e igualdade entre os homens e entre as nações, ao mesmo tempo que reiteravam os princípios de classificação e de hierarquização dos homens e dos povos.

Não é demais reiterar que, paradoxalmente, o próprio processo histórico do Ocidente propiciou aos intelectuais e estudantes africanos e asiáticos que estudavam nas capitais europeias interpretar de forma criativa as conquistas das minoridades dos impérios que se desmancharam na Europa no pós-Primeira Guerra; os embates que opuseram a democracia ao nazismo e ao fascismo no pós-Segunda Guerra Mundial — sobretudo o de Mussolini e o da Etiópia, símbolo da "África acorrentada" —; e as noções de pátria, nação e Estado-nação, relevantes para a formação de um nacionalismo anticolonial com sentido e formas próprias.

As mesmas condições, características de um contexto de reivindicação e negação do imperialismo, do colonialismo, do racismo e das colonialidades, levaram as redes intelectuais comprometidas a responderem ao desafio de "reafricanizar as mentes" e "descolonizar o pensamento". O plano discursivo registra conhecimentos de diferentes naturezas, linguagens e objetivos, presentes na imaginação política e na imaginação histórica, convergindo para as diversas acepções – ambivalentes e não raro ambíguas – das noções de unidade, cultura e identidade, enlaçadas entre si.

A imaginação histórica se voltou para pensar metodologias e teorias para a construção discursiva de uma "história científica da África", destacando o protagonismo dos africanos, as identidades culturais, as diversas formas de resistência, as relações entre as diferentes partes do continente concebido como totalidade histórica e os vínculos com os demais continentes. Em um momento marcado por questionamentos sob a influência do "marxismo policêntrico", próprio de 1949 em diante, foram sublinhados temas próprios do Pan-Africanismo, com ênfase na noção de raça como princípio do corpo político e na negação do colonialismo, do capitalismo e do marxismo, já proclamados no V Congresso Pan-Africano.

Boa parte dessas inquietações fez parte dos artigos publicados na revista *Présence Africaine*, que desde seu lançamento, em 1947, foi um importante meio de expressão de africanos, antilhanos e europeus, como Alioune Diop, Lamine Senghor, Aimé Césaire, P.Azoumé; e Birago Diop, Jean-Paul Sartre, André Gide, Albert Camus, George Padmore e Roger Bastide. Não de menor importância foi a atuação do Movement for Colonial Freedom na coordenação de diversas organizações, como o Council for Freedom in Portugal and Colonies, que reiteravam as resoluções do V Congresso Pan-Africano, contestando fortemente a subordinação econômica e política imposta pelo imperialismo colonial europeu à Ásia e à África.

Esses temas ganharam o centro dos debates, acompanhados pelos conceitos de situação colonial, de história e de alienação como "essência do complexo colonial", elaborados por Balandier em 1951. Na esfera intelectual, a influência deste conjunto de temas tomou força no Primeiro Congresso de Escritores e Artistas Negros, em 1956, dando ensejo à criação da Sociedade Africana de Cultura como necessidade histórica. Dois anos depois, a Sociedade se tornou um órgão consultivo da UNESCO, que, concebendo o domínio da História e da cultura como elemento de transformação, deu suporte em 1962, ao I Congresso Internacional de Africanistas. Também abriu perspectivas para que fosse formado um comitê executivo responsável, entre 1965 e 1999, pela concepção, organização e publicação dos oito volumes da *História geral da África*, coordenados por pesquisadores africanos como Joseph Ki-Zerbo, Adu Bohaen, D.T.Niane, G.Mokthar e Ali Mazrui.

A heterodoxia de todas essas abordagens refletia a efervescência dos debates em torno de ideias que circulavam entre intelectuais, políticos e estudantes e debatidas, sobretudo, em locais criados pelos governos dos impérios nas capitais europeias, incluindo-se nestes a Casa dos Estudantes do Império Português. Esse local de encontro reuniu estudantes das várias províncias da África, Goa, Damão e Diu, os quais driblaram o controle do governo português e formaram uma rede de confiança africana e asiática, possibilitando trocas e acordos verbais que de-

notavam resgate de tradições e de traços do passado projetados no presente, e a construção de uma geografia imaginária do nacional futuro. Estabeleceram-se parâmetros identificadores para a construção política – mesmo que contingente – da nação como unidade homogênea pressuposta, sacrificando a multiplicidade. Elaborou-se o pensar ligado à busca de significados, o que levou à concretude substantiva das liberdades e dos direitos, acentuando a imprescindível ruptura do medo de ter medos.

Fruto de historicidades mutuamente condicionadas, as faces afro-novo-mundista e africana incorporavam, já nos anos 1950, a redescoberta cultural iniciada no século anterior por James Africanus Norton e Edward Blyden e prosseguida por Mensah Serbah e Casely Hayford. Desenvolvidas por Cheik Anta Diop, no âmbito da chamada Teoria da Negritude, tiveram como eixo as tradições culturais africanas – sobretudo as orais –, consideradas a essência do sentimento de unidade nacional. Suas obras também refletiam o garveysmo, as injustiças da discriminação racial contra os negros nos EUA, as bandeiras próprias das lutas contra o apartheid da África do Sul e o afro-asiatismo.

O resultado foi uma produção textual caracterizada pela disposição de "desvalorizar as paredes", na feliz expressão de Ho Chi Min. Como se verifica, o expurgo do eurocentrismo e de sua pretensa universalidade não significou repudiar a epistemologia, a filosofia e a teoria produzidas no Ocidente. Menos ainda a língua do colonizador. As elites africanas reelaboraram ideias da modernidade estreitamente associadas às transformações técnica e econômica segundo o que representavam para seus países. Porém, o maior desafio para a consecução das independências foi organizar os desorganizados, o que implicava construir identidades nacionais em termos ao mesmo tempo históricos e trans-históricos, unificando identidades múltiplas de várias comunidades étnicas e dos "assimilados". Estas identidades foram definidas na relação com o outro (colonizador, branco, português), nos momentos em que pareceram inalteráveis ou subsistentes na sucessão dos tempos.

No século XX e, de forma crescente, até as independências, o discurso de resistência evidenciava uma ambiência histórica em que as elites políticas das colônias portuguesas participaram da construção de campos de conhecimento e de saberes históricos sobre a África, dinamicamente conectados com o poder político e cultural. Isso influenciava o nacionalismo anticolonial e independentista, que resultou da interação múltipla e multiforme das ideias com a complexidade e a fluidez dos processos sociais locais.

Cabe destacar que as lideranças dos movimentos de libertação atuaram em

contextos cosmopolitas, participando de um universo comum de reivindicações políticas que podem ser identificadas nos relatórios e resoluções de encontros no continente africano e nos demais continentes, no âmbito de processos de articulação de interesses e de organização de solidariedades. Esses espaços de contato que permitiram identificar equivalências, homologias, ambiguidades e contradições contribuíram para alargar a imaginação política e nortear as ações com ênfase nas transformações revolucionárias em contextos particulares.

Os registros mostram que, não obstante as várias posições ideológicas e as coações políticas e institucionais, os colóquios foram palcos de discussão sobre táticas e estratégias para as lutas nacionais e a construção da soberania externa, em função das quais eram estabelecidas ações comuns como forma de impedir que a consecução do objetivo maior, a independência, se dissolvesse em protestos isolados.

Estas últimas considerações carecem de uma breve recapitulação dos fatos. Em 1952, de acordo com as disposições da Carta das Nações Unidas. Sobre os Acordos Regionais, estabeleceu-se na ONU o "grupo afro-asiático", que propôs a cooperação entre países africanos e asiáticos. Este foi o início de um movimento que se ampliou durante a Guerra da Indochina, à qual se somaram o confronto sino-americano pela disputa do estreito de Formosa e o pacto anticomunista pela defesa do sudeste da Ásia. Esses fatos levaram, em 1955, à Conferência Asiática para Alívio da Tensão Internacional (AAPSO) e à Conferência de Bandung. No ano seguinte, a Secretaria da Solidariedade Asiática decidiu ampliar sua área de ação, em uma conjuntura marcada pelo deslocamento dos movimentos independentistas – do Oriente, da Ásia e do Oriente Próximo – para a África.

Com um variado corpo de associados, a AAPSO contou com parlamentares, escritores, professores universitários e intelectuais se não engajados, ao menos simpáticos às táticas dos partidos comunistas e solidários ao "espírito de Bandung". A Associação também organizou conferências com regularidade, tornando possível o curso de uma ação política fortalecida, em 1957, pela criação do Movimento Anticolonialista, em Paris.

De todo modo, não há como negar que a Conferência de Bandung foi um marco na luta pela independência dos países asiáticos e africanos, consagrando a política de "não alinhamento". Note-se, em particular, que o Artigo 55 contido nas suas resoluções reafirmava a liberdade e a igualdade entre os homens e as nações como condições fundamentais na luta pela paz. Abrangiam, também, duas ordens de direitos que, embora de conteúdos diferentes, tinham vários pontos de conver-

gência e complementaridade, como a não discriminação individual e a autonomia coletiva, articulando os direitos dos homens aos direitos fundamentais dos povos.

Ao reconhecer a flexibilidade na interpretação e a liberdade quanto à prática política, o "não alinhamento" implicou a aceitação das diferenças ideológicas para garantir "o compromisso unânime" de lutar pela independência e pela ruptura com todas as formas de dependência. E destacou, ainda que de forma tímida, a importância de se pensar a soberania da nação e do Estado, sugerindo a elaboração de um programa ativo de política externa. Essa meta foi concretizada pelos movimentos na África e na Ásia registrados sete anos depois em documentos (resoluções, relatórios e conferências), na revista *Afrique-Asie* (em que Tomas Aquino Messias de Bragança se destacou como editor), na *Revista Partisans* e nos jornais-panfletos *PAIGC Attualités*. Nessas publicações, salientava-se a necessidade de encarar o futuro dos povos, sobretudo o das colônias portuguesas, lutando contra todos os inimigos e, quando preciso, "expulsando-os da África".

Ainda que com ênfase e direção política diferentes, os objetivos de Bandung foram destacados em várias outras ocasiões, em encontros que se mostraram lugares privilegiados de concordâncias, discordâncias, diferenças e ambivalências, decorrentes das variações ideológicas e da exigência explícita de uma "ação propositiva e positiva" para combater o colonialismo, o imperialismo e o racismo. Este foi o objetivo central do Movimento Anticolonialista, fundado em dezembro de 1957, em Paris, pelo Partido Africano da Independência da Guiné (PAI) e pelo Movimento pela Libertação de Angola (MPLA), com a participação de africanos das colônias portuguesas então residentes na Europa. Merece destaque a atuação de Cabral, Mário Pinto de Andrade, Marcelino dos Santos, Lúcio Lara, Viriato da Cruz e Guilherme do Espírito Santo, que levou a uma maior coesão dos grupos em torno de objetivos comuns.

Em 1960, a Declaração sobre a Concessão da Independência dos Países e Povos Coloniais, aprovada em sessão de dezembro de 1960 pela Organização das Nações Unidas, estendia o reconhecimento da legitimidade das independências africanas – numericamente expressivas ao longo daquele ano – às lutas ainda em curso. Contando com um cenário internacional favorável, em 1961 o MAC foi sucedido por dois centros coordenadores da luta, a Frente Revolucionária Africana para a Independência Nacional (FRAIN) e a Conferência das Organizações Nacionais de Libertação das Colônias Portuguesas (CONCP), com a destacada presença de Amílcar Cabral e a importante participação de Agostinho Neto, Tomás Medeiros e Maria Amália Fonseca, além do apoio de Pandit Nehru (Goa), Nsilo Swai (Tanganica), Keneth Kaunda (Rodésia) e Abdelkrim Khatib (Marrocos).

Da CONCP derivaram os grupos de Argel e de Casablanca, ambos próximos da Liga de Goa, representada por Tomás Aquino de Bragança. Estes grupos coordenaram a luta de libertação, não obstante as diferenças – entre um movimento e outro, e no interior de cada um – na lógica e na forma cultural de suas ideologias, presentes na configuração das ideias sobre nação e Estado. Lideraram ações políticas para transformações revolucionárias em contextos particulares, o que incluía providências de diversas ordens, como a obtenção de ajuda material e de treinamento militar, a reunião de "todas as organizações de massas e de todos os partidos políticos dos países africanos sob dominação portuguesa" e a mobilização e organização das sociedades em torno das lutas ainda em curso.

Esse conjunto de circunstâncias criou condições para que fossem pensados os diferentes processos de luta pela independência. Ainda em 1961, no pronunciamento na Conferência dos Povos Africanos, Cabral se distanciou da radicalidade de Fanon sobre a violência como fundamento do colonialismo e a "violência-resposta" ao conferir destaque especial às questões nacional e social, salientando como tarefa imediata construir uma aliança em torno da "união, da unidade e da vigilância" local, africana e afro-asiática. O mesmo foi reforçado nesse mesmo ano, na oficialização do Movimento dos Países Não Alinhados, do qual também participaram João Caraciolo Cabral (da "Goan League") e Viriato da Cruz. Esses três objetivos tão constantemente reiterados foram difíceis de concretizar, dadas alianças e a escolha de diferentes estratégias para alcançá-los, limitando-se às unificações pontuais para garantir a continuidade da luta pela libertação.

Paralelamente, no múltiplo processo de formação de redes, os encontros internacionais organizados pela AAPSO até a Terceira Conferência Geral – outubro de 1963, em Moshi, no Tanganica – foram marcados por uma importante inflexão que incluiu uma guinada à esquerda, pontuada pelos ecos de embates ideológicos entre a URSS e a China. Ainda que com rivalidades e problemas internos, foram realizadas conferências de *povos*, abrindo espaços para representantes de governos, de partidos políticos e de movimentos de independência, como o MPLA (representado por Mário Pinto de Andrade), o PAIGC (representado por Amílcar Cabral, uma das figuras de maior projeção na conferência) e a FRELIMO (representada por Marcelino dos Santos). Estava em jogo o fortalecimento de uma rede de solidariedade de africanos de todo o continente e de asiáticos (em especial indianos) que, a partir do passado colonial, fizesse uma "oposição implacável" ao colonialismo e ao imperialismo, denunciando as injustiças, crueldades e violências para públicos que sabiam muito pouco sobre as colônias portuguesas.

O fato é que rivalidades e disputas políticas acabaram levando o Movimento

de Solidariedade Afro-Asiática à cisão. Quanto à AAPSO, mesmo enfraquecida e cindida permaneceu centralizada no Cairo, coexistindo, a partir de dois anos depois, com a recém-formada Organização de Solidariedade dos Povos Afro-Asiáticos e Latino-Americanos, que, em 1966, realizou a Tricontinental de Havana. Esse encontro reforçou a articulação entre o processo de descolonização que se realizou na Ásia entre 1943 e 1951 e na África entre 1954 e 1963 e a produção de ideias sobre diferentes concepções da Nação. Cabral, passando do plano metodológico para o diagnóstico concreto, utilizou uma leitura própria do marxismo ao delinear sua estratégia de construir uma infraestrutura política a partir das particularidades e das complexidades culturais — em particular da variação linguística — das comunidades étnicas na Guiné e das diferenças regionais do arquipélago de Cabo Verde. Assim, pôde ainda considerar a situação colonial como forte impedimento para a constituição de "classes laboriosas", o que explicava porque na África não era a luta de classes e sim a "vanguarda revolucionária" a "força motriz da História". Por fim, analisou as independências dos países africanos e o neocolonialismo, apresentando diferenças entre uma "independência política artificial" e uma "independência nacional genuína".

Em termos sucintos, os relatórios e resoluções de congressos, colóquios e conferências internacionais realizados de 1955 a 1966 são formas de luta. Registram a cultura política presente em diversos níveis da ação coletiva, variando conforme as circunstâncias, os interesses e os parceiros do jogo político. Tendo no cenário os mesmos protagonistas — entre os quais Amílcar Cabral, Mário de Andrade, Marcelino dos Santos, Trovoada e Aquino de Bragança —, essas escrituras revelam a dinâmica da formação de solidariedades globais e as dificuldades para a construção da unidade nas lutas de libertação das províncias do Império Português. Como respostas políticas aos desafios comuns, deixam entrever diferenças e mesmo discrepâncias, embora as premissas teóricas sejam semelhantes. Estas fazem parte de "processos que se entrelaçam, se desdobram, se espalham e se transformam ao longo do tempo", reatualizando os temas da consciência histórica, da identidade (enfeixando unidade e diferença) e da nação, que são da maior relevância para a concepção de uma teoria política com aporte conceitual para compreender e analisar o nacionalismo anticolonial.

Missossos e makas: o inventário dos costumes angolanos na escrita de Óscar Ribas e Uanhenga Xitu

Simone Ribeiro da Conceição*

Uma abordagem da literatura escrita produzida em Angola requer menção aos nomes de Óscar Ribas e Uanhenga Xitu, escritores cujas obras se articulam por trabalhar a projeção de temas e valores culturais angolanos no século XX, fornecendo subsídios para a configuração de uma estética identificada com a angolanidade.

Nascidos nas primeiras décadas do século XX, os dois escritores tiveram formação tradicional, recebendo dos genitores e mais velhos instruções sobre os usos e costumes da terra. No entanto, cabe observar que, nesse século, a terra em questão vivia sob o regime colonial, período marcado pelos efeitos de uma aliança com os portugueses, firmada no século XVI pelo rei *Njinga a Nvemba* e responsável pela evangelização e educação ocidental oferecida à alguns angolanos. Em função desse quadro sócio-histórico, a formação de Óscar Ribas, nascido em 1909, e de Uanhenga Xitu, nascido em 1924, conjuga a transmissão de conhecimentos locais e a aquisição de valores culturais europeus, estes adquiridos pelos escritores durante a passagem por instituições educacionais dirigidas por missões evangélicas.

A educação escolarizada permitiu que Óscar Ribas e Uanhenga Xitu dominassem a escrita, legado do colonizador, para fazer dela o instrumento de suas criações literárias, nas quais retomam o valor da palavra e dos costumes tradicionais. Trata-se, portanto, de uma opção pela "tematização da tradição africana", tendência, apontada por Ana Mafalda Leite, que consiste no "registro das diferentes acepções da oralidade, tanto as linguísticas, as temáticas, as genológicas e as culturais".[1] A estratégia comum às narrativas dos escritores viabiliza o conhecimento e a preservação de traços culturais cada vez mais pulverizados em função da assunção de um modo de vida ocidentalizado. Óscar Ribas se pronuncia sobre a questão no artigo "Tradicionalismo", da obra *Temas da vida angolana e suas incidências*:[2]

> É com imensa satisfação que vimos assistindo ao ressurgimento de certas manifestações da cultura angolana. Ressurgimento –

* Mestranda do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal Fluminense.

[1] LEITE, Ana Mafalda. *Literaturas africanas e formulações pós-coloniais.* Lisboa: Edições Colibri, 2003, pp. 44-45.

[2] RIBAS, Oscar. *Temas da vida angolana e suas incidências.* Luanda: Chá de Caxinde, 2002, p. 137.

> repetimos – pois elas, em consequência da fogueira da civilização, cruelmente foram lançadas no monturo do desprezo, para depois sofrerem a resultante combustão.

A recriação literária de manifestações culturais angolanas é o que mais aproxima as obras ficcionais de Óscar Ribas e Uanhenga Xitu. Porém, a trajetória destes escritores é caracterizada por especificidades que os diferenciam quanto a esse "retorno às origens, à mãe terra", tema que serviu de apanágio para a "geração de 50", como faz saber José Carlos Venâncio.[3] Como será mostrado adiante, Ribas viveu parte de sua vida em Portugal e seu reencontro com as origens se deu pela pesquisa. Em sua escrita, ele descreve a sociedade angolana com distanciamento, tornando clara a intenção do escritor de ficcionalizar episódios que registram uma cosmovisão anterior ao colonialismo, o que lhe rendeu o reconhecimento como escritor folclórico. Já Uanhenga Xitu compartilha as ideias de intelectuais angolanos que, a partir da década de 1950, começaram a retomar a mãe terra em poemas e narrativas que demarcam características éticas, políticas e culturais abaladas pelo colonialismo. Compartilhando o discurso politizado dessa geração, o escritor investia na escrita como parte da ação de "consciencialiazação" do homem angolano sobre os abalos causado pelo colonialismo na identidade tradicional. Para realçar o distanciamento das identidades pós-coloniais da matriz cultural africana, ele retoma costumes tradicionais em suas narrativas. Assim, sua escrita recria cenas que permitem uma identificação cultural do angolano com a cultura tradicional, menos valorizada em função da ocidentalização.

Trajetórias divergentes, escritas convergentes

Para uma rápida apresentação de Óscar Ribas, diremos que o escritor nasceu em 17 de agosto de 1909, em Luanda, e publicou seu primeiro livro aos 19 anos, bem antes que a cegueira o atingisse, aos 36. Após este acontecimento, em parte devido às facilidades de tratamento, o escritor passou a viver em Portugal, onde deu continuidade a seu projeto literário, que soma 18 obras, até sua morte, em 2004. Ribas experimentava uma proximidade com o universo cultural europeu, iniciada na escolarização e ampliada com a vida na metrópole. Influenciado por esse universo, o escritor desenvolveu uma linguagem normativamente assemelhada à língua falada na colônia e o interesse pela pesquisa e descrição dos costumes "exóticos" de sua terra, assumindo posicionamento idêntico a alguns autores europeus. Nas obras produzidas por este mulato angolano, assume destaque uma "índole et-

[3] VENÂNCIO, José Carlos. *Uma perspectiva etnológica da literatura angolana.* Lisboa: Ulmeiro, 1987, p. 56.

nográfica", à qual se refere José Carlos Venâncio.[4] Ainda de acordo com este teórico, o projeto literário do autor divide-se em duas fases, sendo a primeira composta por publicações do período de 1927 a 1948, nas quais o foco é a narrativa ficcional de costumes transmitidos por sua mãe africana. Após essa fase etnográfica, o escritor publicou, em 1951, *Uanga* – romance histórico angolano. A obra marca o início de uma segunda fase, em que seu trabalho de recolha serve de base para uma recriação ficcional de algumas tradições e ritos angolanos. Nesta fase, o discurso de Óscar Ribas se aproxima do pensamento dos intelectuais angolanos, mas sua escrita compartilha a atitude de estudiosos europeus interessados no processo de renascimento cultural dos países colonizados.

Uanhenga Xitu nasceu em Calomboloca, interior de Luanda, no dia 24 de agosto de 1924. Em seu país natal, onde estudou, o escritor se envolveu com a luta anticolonial. Acirrada na segunda metade da década de 1950, dela fazia parte o projeto de formação de uma cultura nacional, liderado por Agostinho Neto, cuja poesia buscava transpor para a escrita uma substância nacional angolana conceituada como angolanidade. Essa substância nacional seria a mola propulsora da escrita de Xitu, integrante do movimento independentista angolano e ativamente engajado no reconhecimento e fortalecimento de uma identidade angolana pós-colonial, na qual se fizessem presentes os traços da cultura tradicional. O escritor iniciou a publicação de suas obras em 1974, quando foi posto em liberdade, depois de 12 anos detido em função de sua oposição ao regime salazarista. Após a independência angolana, conquistada em 1975, Xitu iniciou carreira política assumindo o cargo de ministro da saúde e, posteriormente, de deputado. No entanto, manteve a atividade literária, somando ao final de sua vida sete obras, nas quais são enfatizados os temas e formas literárias que contribuam para o combate à assimilação cultural.

As obras de Óscar Ribas e Uanhenga Xitu veiculam matérias-primas que possibilitam um reencontro com a identidade tradicional, fornecendo substrato para novas gerações de leitores e escritores angolanos. Transformadas em temas das narrativas, as práticas culturais como ritos de iniciação, festas e cerimônias fúnebres são dadas a conhecer pela voz de narradores e personagens angolanos. As tramas criadas por estes escritores registram imagens que se pretende salvar do esquecimento, consolidando a ligação entre a literatura e a identidade cultural que se (re)constrói no Estado pós-colonial angolano. Por isso as palavras de Stuart Hall,[5] acerca da construção de identidades, realçam um trabalho de

[4] Id., 1987, p. 50.

[5] HALL, Stuart. "Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior", in SOVIC, Liv (org.). *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, Brasília: Represen-

reforço da identidade cultural existente na produção literária dos escritores em estudo:

> o que esses exemplos sugerem é que a cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma "arqueologia". A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu "trabalho produtivo". Depende de um conhecimento da tradição enquanto "o mesmo em mutação" e de um conjunto efetivo de genealogias.

Os projetos literários de Óscar Ribas e Uanhenga Xitu se equivalem por buscar, na genealogia angolana, as fórmulas literárias cristalizadas pelas literaturas orais. Recorrendo às formas literárias orais africanas, os escritores integram os saberes tradicionais às suas narrativas. Com Raul Altuna,[6] podemos interpretar tal procedimento como uma reedição daquela ação dos mestres da literatura oral, que criavam contos, provérbios ou narrações quando suas sociedades eram abaladas por algo extraordinário. A produção de Ribas privilegia o *missosso*, enquanto Xitu investe mais na elaboração de narrativas curtas, de estrutura assemelhada aos contos populares, cujos temas se identificam com a *maka*. Na obra *Uma perspectiva etnológica da literatura angolana,* por nós já referida, José Carlos Venâncio apresenta o *missosso* como tipo de "histórias tradicionais de ficção, que contam algo de maravilhoso", e a *ma-ka* como tipo de "história verdadeira com fim instrutivo".[7]

Para a criação de suas obras, Óscar Ribas utilizou os conhecimentos provenientes de suas pesquisas sobre as línguas angolanas, os provérbios, as cantigas e as advinhas. Uma parte desse material foi recolhida pelo escritor em seu percurso por diferentes locais de Angola, e outra foi transmitida por sua mãe angola. A maior parte das narrativas deste escritor destaca os elementos simbólicos pertencentes ao imaginário tradicional, o que é obtido por meio do registro escrito de histórias tradicionais e da criação de narrativas ficcionais que reproduzem a atmosfera de magia inerente a esses contares tradicionais pontuados por descrições de feitiços e por seres fantásticos como cazumbis e calundus, além de fatos cuja explicação possível reside "na linguagem abstracta das coisas transcendentes".[8] Considerações da professora Yeda Pessoa de Barros[9] sobre a obra *Missosso* auxiliam na visualização

---

tação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 44.

[6] ALTUNA, Raul,. *Cultura tradicional banta*, 2ª ed. Luanda: Paulinas, 2004, p.41.

[7] VENANCIO, José Carlos. Op. cit., p. 47.

[8] RIBAS, Oscar. *Temas da vida angolana e suas incidências.* Luanda, Chá de Caxinde, 2002, p. 55.

[9] BARROS, Yeda Pessoa de. "Óscar Ribas, o kota maior da literatura angolana", in *Folha de S.Paulo.* São Paulo: publicado em 20 de setembro de 2009, Caderno 2. Disponível em: <http://caderno2mais.atarde.com.br/?p=853. Acesso em: 10 de maio de 2010.

do modo como Ribas realiza o trabalho com elementos tradicionais.

> *Missosso*, uma das mais conhecidas e consagradas dentre suas obras, traz uma coleção de contos populares baseada em provérbios, códigos, máximas e adivinhas que não são senão um conjunto de saberes que se transmitem de geração a geração e oferecem oportunidade para se conhecer melhor a função pedagógica e estética do texto oral e o papel dos gritos nas sociedades tradicionais africanas.

Observamos, como principal característica do *missosso*, serem as histórias dotadas de um fundo mágico. Tal característica passa a ser um traço estilístico em boa parte das criações ficcionais de Óscar Ribas, algumas delas reunidas na obra *Ecos da minha terra*, de onde extraímos o excerto de "A praga"*,* narrativa que aborda o feitiço presente no imaginário angolano e põe em cena elementos tradicionais como a figura do quimbanda e a prática do cubamento (ato de rogar praga; a palavra é uma forma aportuguesada do quimbundo, *kukuba*).

> Durante oito dias, pelos bairros da cidade, sua voz passeara sempre, primeiro, no gemido dos mendigos; depois, no ódio dos tresloucados. Prometera cubar, cubaria mesmo. Pena? Não, não sentiria pena! De quê? (...) Para buscar mal irremediável, Donana desloca-se a terras do Ambriz. Aí, segundo a fama, acharia quimbandas abalizados na arte do cubamento. Pelos jimbambi, era num ápice que se despachava o patife. Ai, era, era. [Disse Donana]
>
> – Venho ter com os anciãos que cortam conversas. Quero que mandes um *jimbambi* a quem apanhou um dinheiro que perdi. Com o teu poder, faz, pois, que esses anciãos actuem com rapidez; solicita a um intérprete dos espíritos justiceiros.[10]

O engajamento político de Uanhenga Xitu aproxima sua escrita dos temas que consolidam a crítica à condição colonial e à colonialidade que permanece após a conquista da independência, em 1975. No contexto de construção de um discurso independente, o escritor se vale das *makas* – histórias verdadeiras – para criar contos que têm por objetivo instruir e advertir o homem angolano sobre desafios pós-nacionais.

---

[10] RIBAS, Oscar. *Ecos da minha terra.,*Luanda: Edições Maianga, 2004, p. 127.

Ressaltamos que *maka* é um substantivo em kimbundu cujo significado, em português, corresponde a uma questão delicada, complexa ou grave, cuja abordagem gera constrangimentos ou problemas. Com base nessa concepção do vocábulo kimbundo, podemos inferir que Uanhenga Xitu elege algumas dessas *makas* como núcleo de suas narrativas ficcionais. Desenvolvidas a partir de episódios ligados ao contexto sócio-histórico real, as histórias contadas nas tramas de Xitu exploram *makas* derivadas do embate entre os valores tradicionais e os costumes assumidos em função do contato com a modernidade. Os personagens criados representam identidades tradicionais defendidas por sujeitos mais velhos e identidades forjadas a partir do contato com a cultura europeia, equivalentes aos indivíduos assimilados. Em *Mestre Tamoda e outros contos* (1974), o escritor cria o personagem que melhor representa os assimilados produzidos pela valorização excessiva da cultura do colonizador europeu. Dessa assimilação resultarão algumas *makas* exploradas ficcionalmente pelo autor e protagonizadas por Tamoda.

A obra *Os discursos do mestre Tamoda*, publicada em 2005, marca a segunda aparição deste personagem no projeto literário do escritor. O livro reúne contos protagonizados pelo mestre nos quais o assimilado encena o abalo na tradição, que é um abalo da identidade tradicional constituída a partir de uma religiosidade e de relações sociais e trabalhistas alteradas pela empresa colonial. Além das *makas* vividas na sanzala – ambiente tradicional –, na referida obra os contos compilados abordam *makas* vividas na cidade. Esse ambiente urbano se edifica com a chegada do trem, elemento da modernidade que rasga a paisagem ainda marcada pela agricultura, por rios, pássaros e outros elementos naturais característicos, como o imbondeiro, árvore cuja sombra abrigava as antigas assembleias africanas, além de ser *objeto de veneração religiosa.* A árvore tipicamente angolana é inserida na paisagem como um símbolo de resistência, por meio do qual a narrativa põe em questão o desmatamento, *maka* que tende a se intensificar com a mudança na relação do homem angolano com o meio ambiente.

> É o único ponto que, na área, ainda não foi atingido pelo desenfreado e sem protecção derrube de árvores, cipós, arbustos, para a lenha de Luanda, para a madeira de construção de casas de Luanda, para o carvão de consumo de Luanda. Por esse andar, a área, que já ressente, dentro de poucos anos fica deserta. Depois as consequências da *kikala* (estiagem, seca, falta de chuvas), a fome, a miséria, a emigração dos habitantes para Luanda. Escapam, por enquanto, os imbondeiros, que vaidosamente marcam sua presença secular. Escapam, enquanto não aparecer a técnica

que se lembrar um dia de explorá-los como matéria-prima (...)[11]

O cenário do pós-independência rende ao autor a discussão de novos hábitos, sempre confrontados com o antigamente das gentes angolanas, regido por um regime de costumes da terra que é dado a conhecer pela escrita, quase sempre em enunciados dos personagens mais velhos que, na matriz cultural africana de origem bantu, representam a sabedoria dos ancestrais e se encarregam da transmissão da tradição oral.

Circulando entre a camada popular, na qual nasceu, Uanhenga Xitu domina a linguagem descomplicada e próxima ao código sintático e semântico da oralidade. Utilizando esta linguagem na modelagem das *makas,* o escritor concebe um modo de narrar próximo aos angolanos ainda distanciados do letramento. Desse modo, é criada uma narrativa que comunica de forma clara os fatos dos quais se precisa ter consciência.

Considerações finais

Precursores da ficção angolana contemporânea, Óscar Ribas e Uanhenga Xitu assumiram o lugar de "mais velhos" – aqueles a quem a tradição oral reconhece como dotados de uma sabedoria ancestral, passível de ser transmitida às novas gerações de modo a perpetuar o legado cultural acumulado por seu grupo social. Pensando a formação da literatura angolana, queremos destacar o modo como esses escritores se assumem como produtores de uma cultura e tradição literária do país, assemelhando-se aos sujeitos da angolanidade referidos por Luís Kandjimbo.[12] Sobretudo, importa frisar que os escritores se assumem como sujeitos coletivos em diálogo com seu grupo para oferecer um material textual que disponibiliza conhecimento auxiliar na tarefa pós-colonial de produzir novos tipos e sujeitos, embora levando em conta os antigos saberes locais.

A análise desses escritores angolanos nos direciona ao dizer de Stuart Hall: "Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições."[13] É a partir das tradições que os escritores formulam imagens identitárias projetadas nos *missossos* e nas *makas* ligadas ao cotidiano angolano. Associadas, as estratégias narrativas adotadas por Ribas e Xitu

[11] XITU, Uanhenga. *Os discursos do mestre Tamoda.* Luanda: Editorial Nzila, 2005, p. 69.

[12] Luis Kandjimbo, *Angolanidade: o conceito e o pressuposto.* In: Apologia de Kalitanga, ensaio e crítica. Luanda, Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1997. Disponível em: http://www.nexus.ao/kandjimbo/kalitangi/

[13] HALL, Stuart. Op. cit., 2003, p. 44.

auxiliam na construção de uma sociedade angolana que reconhece sua pluralidade cultural. Considerando que essa pluralidade é inerente ao contexto de intensa troca cultural do século XXI, essas narrativas revestem-se de um caráter pedagógico, visto que nelas se divulga um manancial de saberes criados nas histórias vividas ao sul e postos em posição de subalternidade pela historiografia produzida pelo conhecimento hegemônico produzido ao norte. Por isso, consideramos que as narrativas criadas por esses escritores possuem a seguinte qualidade apontada por Walter Benjamin: "A utilidade da narrativa pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática ou numa norma de vida."[14]

Pelo exposto, descrevemos como Óscar Ribas e Uanhenga Xitu vêm inscrevendo no acervo cultural compartilhado pelas sociedades do século XXI as marcas das culturas tradicionais angolanas. Simultaneamente, procuramos indicar a existência de subsídios que transformam essas obras em ferramentas eficazes para uma introdução a algumas questões pertinentes para o (re)conhecimento de parte da cultura e da história africanas.

[14] BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 200.

As guerras de independência de Angola e Moçambique na memória de luso-africanos residentes no Brasil

*Isabel de Souza Lima Junqueira Barreto**

Introdução

No ano de 1975, o Brasil recebeu um grande contingente de imigrantes vindos das ex-colônias Angola e Moçambique, sobretudo da primeira. A causa desse grande fluxo migratório está nas independências das antigas colônias portuguesas e no início de suas guerras civis. Outro fator de importância é a Revolução dos Cravos, em Portugal. O dia 25 de abril de 1974 marcou o fim do Estado Novo em terras lusas.

> Em abril de 1974, com a queda do regime autoritário, são criadas as condições para uma rápida descolonização. O caráter abrupto das mudanças então desencadeadas, a incapacidade de o Estado português assegurar um controlo (*sic*) eficaz do processo de transição para a independência bem como, em alguns casos, a situação de guerra civil e o confronto racial visando a uma rápida "africanização" do poder econômico e político, vão provocar, durante o ano de 1975, o êxodo dos portugueses radicados nas colônias (...)[1]

As comunidades luso-africanas imigraram para três destinos principais: Portugal, Brasil e África do Sul. Os estudos acerca do tema, tanto no Brasil como em Portugal, são poucos. Para a inserção de luso-africanos no Brasil temos os estudos de Zeila Demartini e Daniel Cunha e a dissertação de mestrado de Cláudia Cardoso,[2] todos do Departamento de Sociologia da USP. Os primeiros apontam, em um de seus artigos sobre o tema, que, no período considerado, chegaram em torno de 20 mil Imigrantes. Muitos desses, na contramão dos que para cá vieram após um período na metrópole, se dirigiram para Portugal.

---

* Doutoranda do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense.

[1] PIRES, Rui Pena. "O regresso das colônias", in BETHENCOURT, Francisco e CHAUDURI, Kirti Chauduri (orgs.), *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998, p. 184.

[2] CARDOSO, Cláudia Raquel Espinha. *Diáspora e regresso: os imigrantes luso-angolanos no Brasil*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo, 2008.

> Embora não existam dados precisos sobre o número de colonos portugueses exilados e refugiados de Portugal e África para o Brasil nesse período, sabe-se que desembarcaram aos milhares em solo brasileiro (OITENTA ANOS, 1992). Como recordam alguns de nossos entrevistados vindos de Angola na altura das independências de Moçambique e Angola, em 1975 chegaram ao Brasil em torno de 20 mil pessoas fugindo dessas ex-colônias; muitos dos que para cá vieram decidiram depois ir recomeçar suas vidas na antiga metrópole ou em muitos outros países. A ausência ou indisponibilidade de dados oficiais no Brasil sobre tais fluxos é um grande problema.[3]

Na historiografia brasileira, não há notícias de trabalhos acerca dessa temática. A pesquisa que se inicia procura dar continuidade aos estudos iniciados em São Paulo. Como não há muitas fontes disponíveis sobre o tema, dado seu caráter recente, a pesquisa se pautará na história de vida desses imigrantes.

A colonização portuguesa

Propomo-nos a pesquisar esse grande fluxo migratório de portugueses e/ou seus descendentes para o Brasil, um dos seus possíveis lugares de destino, e recuperar a memória das guerras de independência e do êxodo. Nosso foco principal é a cidade do Rio de Janeiro. Em Portugal, os estudos de Margarida Calafate Ribeiro[4], Rui Pena Pires[5] e Cláudia Castelo[6] problematizam a história desse grupo. A primeira foca no retorno dos colonos a Portugal. A segunda, na imigração lusa para Angola e Moçambique em fins do século XIX até o início dos anos 1970. Vale a pena citar também a contribuição de Rui Pena Pires à história da expansão portuguesa[7] e um artigo da antropóloga portuguesa Cristiana

[3] DEMARTINI, Zeila de Brito Fabri e CUNHA, Daniel de Oliveira. "Os colonos da África Portuguesa sob o regime colonial e seu deslocamento para o Brasil no pós-independência", in *Cadernos CERU*, v. 19, n. 1, São Paulo, 2008, p. 122.

[4] RIBEIRO, Margarida Calafate. *Uma história dos regressos: império, guerra colonial e pós-colonialismo*. Porto: Edições Afrontamento, 2004.

[5] PIRES, Rui Pena. Os Retornados. Um Estudo Sociográfico, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, 1987; PIRES, Rui Pena. "O regresso das colónias", em Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (orgs.), História da Expansão Portuguesa, volume 5, Lisboa, Círculo de Leitores, 1999, pp. 182-196 e 212-213, entre outros.

[6] CASTELO, Cláudia. .*Passagens para a África: o povoamento de Angola e Moçambique com naturais da metrópole.* Porto: Edições Afrontamento, 2007. E CASTELO, Cláudia. *O modo português de estar no mundo. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961).* Porto: Edições Afrontamento, 1999.

[7] PIRES, Rui Pena. "O regresso das colônias", in BETHENCOURT, Francisco e CHAUDURI, Kirti.

Bastos sobre o princípio da colonização do planalto sul de Angola na década de 1880.[8] Assim sendo, para a melhor problematização do objeto da pesquisa é imperativo recorrermos à história da colonização branca, bem como à montagem da estrutura de dominação colonial após as "guerras de pacificação" de Angola e Moçambique, para que possamos compreender o êxodo e a escolha do Brasil como destino final de uma parte desses colonos.

A década de 1880 foi o primeiro período de grande fluxo migratório para as colônias africanas. Nessa década, migrantes empobrecidos foram mobilizados pelo governo português da Ilha da Madeira para ocuparem regiões de fronteira e garantir a Portugal a posse do território sul de Angola, mais especificamente as regiões de Moçamedes, Benguela, Malange e da Huíla, que, assim como Moçambique, era alvo de disputas entre Estados europeus na competição pela África,[9] Na década de 1920, deu-se o fim das "guerras de pacificação", como eram chamados os conflitos que visavam a conquista pelas autoridades portuguesas. Como uma consequência direta da ação militar promoveu-se a instalação de uma administração colonial efetiva. Esta, por sua vez, formulou políticas de colonização para o recebimento de colonos em caráter permanente. Angola e Moçambique eram as principais colônias portuguesas no continente africano a caracterizar-se como núcleos de povoamento. Juntas, as duas ex-colônias atraíam 90% da migração para todo o ultramar.[10] Nas décadas de 1950 e 1960,[11] que seriam o ápice do Terceiro Império Português (1825-1975), houve um aumento significativo do número de colonos imigrados devido a políticas de incentivo. Esta nova leva de imigração era diferente daquela que se destinava ao continente negro nas primeiras décadas do século XX, marcadamente camponesa e analfabeta. Diferente daquela, a mão de obra era agora em grande parte qualificada e imigrava não apenas por subsistência, mas também por oportunidades que prometiam realização pessoal. Para isso contribuiu a procura desse tipo de trabalhadores que se estendeu pela década de 1970.

Já a orientação da emigração para a África não era consensual. Embora tenha crescido no início do século XX, o contingente de imigrantes rumo ao ultramar nunca ultrapassou a corrente para o Brasil, permanecendo até meados dos Novecentos um destino secundário. Apesar das indecisões e ambiguidades da política

---

História da expansão portuguesa. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 5, 1998.

[8] BASTOS, Cristiana. "Maria Índia, ou a fronteira da colonização: trabalho, migração e política no Planalto Sul de Angola", in *Horizontes Antropológicos*, vol. 15, n. 31. Porto Alegre: Jan\jun. 2009, p. 51-74.

[9] Op. cit., p. 51.

[10] CASTELO, Cláudia. *Passagens para a África: o povoamento de Angola e Moçambique com naturais da metrópole.* Porto: Edições Afrontamento, 2007, p. 3.

[11] CASTELO, Cláudia. Op. cit., p. 5.

de colonização branca, entre meados do século XIX e 1920 a evolução do número de brancos em Angola (sobretudo) e em Moçambique foi positiva. Na década de 1920, o primeiro contava com 20.700 imigrantes e o segundo, com 11 mil.[12]

Após a Primeira Guerra Mundial, registrou-se um boom de colonização branca para ambas as colônias. Os imigrantes que para lá se dirigiram, num primeiro momento, eram no geral pessoas sem especialização, analfabetas e desprovidas de capital. Isso levou o governo de Lisboa a crer que eles deveriam ser sustentados pelo orçamento colonial.[13] Chegando ao seu destino, os colonos viam-se num meio desconhecido, enfrentando a hostilidade das populações locais e entrando em choque de interesses com a metrópole.

No caso de Moçambique, no primeiro dos projetos, da década de 1920, optou-se pelo plano de construção de uma barragem ao sul do rio Cuija, que ocasionaria a expansão do caminho de ferro até a Rodésia do Sul. Devido à crise econômica pela qual passava Portugal naquela década, o projeto foi substituído por outro, que previa a exploração de uma área de 70 mil hectares irrigados, a serem trabalhados por 150 famílias de colonos. O plano previa também a construção de uma central elétrica e 105 quilômetros de ferrovia, além das fábricas de transformação de arroz, cana-de-açúcar e algodão. Este segundo plano deveria ter sua execução iniciada em 1935, mas foi adiado por duas vezes. Na primeira, para ser incluído no plano de fomento do ano de 1937 — que também foi adiado, pois desenrolava-se então a Segunda Guerra Mundial. Com o fim do conflito, o primeiro dos dois projetos foi retomado.[14]

Formularam-se outros três projetos. Um deles previa o desenvolvimento do vale do rio Incomati, incluindo a irrigação de uma área de 95 mil hectares. Um outro projeto visava ao desenvolvimento da bacia do rio Revubwe, próximo à fronteira com a Rodésia, e seriam irrigados 30 mil hectares. O último previa a construção, na década de 1960, da barragem de Cabora Bassa, no rio Zambeze, ao norte. Todos esses projetos eram destinados a congregar vários aspectos do desenvolvimento. Forneceriam energia elétrica, sobretudo para a Rodésia e a África do Sul.

Como consequência, haveria a criação de uma infraestrutura de transportes, tais como estradas e ferrovias; a água seria empregada na irrigação e, por fim, as cheias desses rios poderiam ser controladas. Tudo seria impulsionado

[12] Ibidem, p. 56.

[13] NEWITT, Malin. *História de Moçambique.* Mem Martins: Biblioteca da História, Publicações Europa América, 1997, p. 404.

[14] NEWIT, Malin. Op. cit., p. 405.

com o emprego da mão de obra imigrante oriunda das regiões rurais da metrópole. Com isso, Salazar planejava reproduzir nas diferentes regiões de Moçambique a família católica portuguesa rural, que para ele era onde repousava a força do Estado Novo.[15]

Já na década de 1940, como não dispunham de meios para arcar com os custos da viagem, os colonos recebiam uma passagem gratuita. Com o desenvolvimento dos colonatos — como ficaram conhecidas as regiões onde foram implantados os projetos anteriormente mencionados —, na década de 1950, os colonos que lá chegaram receberam empréstimos e subsídios para se instalarem. Uma outra característica dessas áreas seria a não exclusividade do branco. Este conviveria com camponeses africanos. Ambos trabalhariam lado a lado. O objetivo disso era a propaganda, mostrar que não havia nas colônias portuguesas a discriminação étnica presente nas colônias britânicas da Rodésia e do Quênia. Outro objetivo era criar uma classe de agricultores oriundos das populações locais, que seriam, a longo prazo, defensores do regime após terem sido assimilados por meio da educação.

A sociedade colonial era hierarquizada. Os fundamentos desse regime se assentava, desde os tempos da Geração de 1895,[16] no trabalho como meio mais eficaz de "civilizar" o africano e, dessa forma, obter "gradualmente e com suavidade a transformação de seus usos e costumes, a valorização da sua atividade e a sua integração no organismo e na vida da colônia, prolongamento da mãe pátria".[17] Esses princípios foram recuperados no Acto Colonial de 1930, que era composto por quatro títulos principais: "Garantias Gerais", "Indígenas", "Regime Político e Administrativo" e "Garantias Econômicas e financeiras". O Acto iniciava-se com uma justificativa:

---

[15] NEWIT, Malin. Idem.

[16] Trata-se de um grupo de oficiais de carreira do Exército português que, no século XIX, atuavam juntos em Moçambique e foram responsáveis pela conquista do Estado de Gaza, sul do país, em 1895, após uma série de batalhas contra o Exército local, assim traçando as linhas do que viria a ser a política colonialista do Estado português por boa parte do período colonial do século XX. Entre os formuladores dessa política destaca-se: o oficial Eduardo Augusto Ferreira da Costa; Antonio Enes, o único civil do grupo, comissário régio no que é hoje Moçambique e autor do relatório Moçambique 1893, em que mostrava a melhor forma de administrar a colônia e suas populações; Joaquim Augusto Mouzinho de Albuquerque, o "herói de Chaimite", como ficou conhecido pelo evento da deposição e prisão do último grande soberano que não havia sido submetido pelos portugueses, na região de Gaza, sul de Moçambique; Aires de Ornelas; e Caldas Xavier. As ideias desse grupo eram marcadas pelo darwinismo social, corrente do racismo científico. Em sua essência baseavam-se na superioridade branca frente aos demais povos, vistos como natural e irremediavelmente inferiores.

[17] LÉONARD, Yves. "O império colonial salazarista", in BETHENCOURT, Francisco e CHAUDURI, Kirti. *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 5, 1998, p. 17.

> É da essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas que neles se compreendam, exercendo também a influência moral que lhe é atribuída pelo padroado do oriente.[18]

Esses princípios mantiveram-se intactos até 1954, quando foi adotado um "novo" estatuto, que seria revogado em 1961, pelo então ministro do Ultramar Adriano Moreira. Essa hierarquização, que é também um modo de assimilação fundada na prática num regime de trabalho forçado, que muito se assemelhava à escravidão, gerou ao longo de toda a primeira metade do século XX tensões entre colonialistas, colonos e as populações locais. Tais tensões eclodiram, na década de 1960, em forma de guerrilhas, que deram início à luta pela independência (1961 em Angola e 1964 em Moçambique).

No caso moçambicano, a imigração da população de origem europeia começou após dez anos de guerra, em 1974, como consequência direta do Acordo de Lusaca. Assinado em 7 de setembro de 1974, esse acordo marcou a data da independência formal de Moçambique para 25 de junho do ano seguinte, e foi assinado entre o novo governo português e a Frente para a Libertação de Moçambique, FRELIMO, reconhecida pelos portugueses como representante legítima do povo moçambicano. Essa postura deixou descontentes outros movimentos que lutavam pela independência, como a COREMO, a UDENAMO e, mais tarde, a RENAMO e movimentos formados por representantes da comunidade branca, como os Federalistas, a Convergência Democrática, a Frente Independente de Convergência Ocidental (FICO) e os Democratas de Moçambique, grupo que, após o abandono de vários fundadores, apoiou a FRELIMO. No fim de outubro, 15 mil colonos haviam se instalado na África do Sul, e calcula-se que, entre 1974 e 1977, dirigiram-se para Portugal cerca de 160 mil colonos.[19]

No caso angolano entre 1921 e 1924, período em que ocupou o cargo de alto-comissário da república em Angola, Norton de Matos procurou começar a pôr em prática um programa de povoamento mais efetivo da colônia. A missão histórica de civilizar os povos africanos, na sua visão, não era possível sem a implantação de colonos brancos naquelas terras, e não só em Angola, mas em toda a África

[18] Op. cit., p. 17.

[19] PINTO, Antonio Costa. "A guerra colonial e o fim do Império Português", in BETHENCOURT, Francisco e CHAUDURI, Kirti. *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 5, 1998, pp. 93 e 94.

Portuguesa. Enquanto não houvesse condições estruturais e econômicas para a instalação de famílias no interior, Norton de Matos defendia que se instalassem comunidades de pescadores no litoral, visto que o resultado econômico seria imediato. Tal projeto, entretanto, também exigia um grande investimento inicial por parte do Estado. A imigração defendida pelo alto-comissário não deveria ser um processo em massa, mas disciplinado e preparado na metrópole.

Um dos aspectos dos planos de Norton de Matos era a exclusão da mão de obra autóctone nas comunidades de imigrantes lusos. O povoamento branco deveria ser feito com famílias. O projeto imigrantista era defendido também por João de Almeida, ministro das Colônias por alguns dias em 1926, e anteriormente governador da região da Huíla. Por meio da imigração seriam levados também tradições, costumes e hábitos que transformariam Angola em um prolongamento de Portugal. A ocupação seria feita via colônias de exploração agrícolas, oficinas e feitorias comerciais, mediante a expropriação das terras das populações nativas. Mas pouco foi feito de prático. Em 1943, apesar da defesa da colonização branca por parte das autoridades coloniais em Angola, o processo ainda era muito incipiente.

Enquanto isso, em Portugal, na primeira metade dos anos 1950, cerca de 50% da mão de obra dedicava-se ao setor primário, realizando uma agricultura de semissubsistência. A indústria pesada e a produção manufatureira eram praticamente insignificantes, o setor consumidor, limitado e, no que se refere às exportações, predominavam produtos primários. Por conta disso, segundo dados apresentados por Carolina Peixoto, o nível de vida da população era o mais baixo da Europa Ocidental, a taxa de mortalidade infantil era a mais alta do continente e os analfabetos somavam mais de 40% da população.[20]

A imigração começou a apresentar-se como uma possibilidade de promoção social para o português pobre que vivia em uma situação de invisibilidade social na metrópole.[21] Nos anos 1950, entretanto, os brancos correspondiam a apenas 1,9% dos habitantes de Angola, sendo que representavam 58,2% da população "civilizada" em 1950.[22] Tal discrepância revela o caráter de fato discriminatório dos planos da administração portuguesa. Os habitantes locais, na prática, ficavam excluídos do sistema, não recebendo a tão propagandeada civilização da qual os colonos brancos deveriam ser o vetor.

---

[20] PEIXOTO, Carolina. *Limites do ultramar português, possibilidades para Angola: o debate político em torno do problema colonial (1951-1975)*. Dissertação de mestrado, Niterói: UFF, 2009.

[21] Idem, p. 27.

[22] Idem, p. 26.

Em Angola, a colonização branca com caráter de povoamento teve início efetivamente em duas regiões específicas: o colonato de Cela, no planalto central, e o de Matala, no sul. Na virada para a década de 1960, esse projeto tinha fracassado. A imigração ficaria sempre abaixo do pretendido. Apesar disso, na década de 1960 Angola contava com 172.529 colonos brancos. Os brancos somavam naquela ocasião 3,6% do total de habitantes da colônia, o que os tornava a terceira maior parcela branca da África Subsaariana, atrás da África do Sul e da Rodésia do Sul (atual Zimbabwe).[23]

A expropriação de terras das populações nativas gerou descontentamento e tensões étnicas graves naquelas regiões. Outro foco irradiador de conflitos étnicos entre colonos brancos e a população nativa era a disputa por postos de trabalho nos centros urbanos. Isso se deu porque uma parte dos colonos, ao chegar à colônia, não se dirigia para o campo, instalando-se, em vez disso, nas cidades. Assim, ao competir com as populações locais, num contexto colonial, em que o preconceito racial é decisivo, tais colonos levavam vantagem. No entanto, essa situação não duraria muito mais tempo, assim como em Moçambique, no caso angolano, após o acordo de cessar fogo entre os movimentos de libertação e as forças armadas portuguesas, a data da independência seria marcada para 11 de novembro de 1975.

A fuga

Ao longo de 1975, chegaram a Portugal por volta de meio milhão de portugueses ou descendentes vindos das ex-colônias. Destes, 61% vinham de Angola e 31% de Moçambique. No total, esse número representava 5% da população lusa. Não há, até onde sabemos, um levantamento estatístico desse tipo para os que aqui chegaram. No contexto das guerras de independência e repatriamento de europeus ou descendentes calcula-se que cerca de 4 milhões de indivíduos tenham voltado ao velho continente.[24] O movimento de "repatriamento" das antigas colônias portuguesas se encontra entre os mais importantes, por conta do volume populacional recebido pela metrópole. Em termos quantitativos, foi superado apenas pelo repatriamento dos cerca de 1,6 milhão de franceses retornados do Extremo Oriente, da África Ocidental e do Norte. Dentre estes, 1 milhão ficaram conhecidos como *pieds-noirs*, imigrantes saídos da Argélia no início dos anos 1960.

Outro fator que também contribuiu para esse movimento migratório da comu-

[23] PIMENTA, Fernando. Ideologia Nacional dos brancos angolanos (1900-1975), In: VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, 2004, p.05. Disponível em: http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel35/FernandoPimenta.pdf

[24] PIRES, Rui Pena, "O regresso das colônias", in BETHENCOURT, Francisco e CHAUDURI, Kirti. *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 5, 1998, p. 184.

nidade branca foi a fracassada tentativa desse grupo de intervir na definição e gestão da transição para a independência. Tal tentativa é explicada por dois fatores: pelo caráter recente da fixação da maioria dos colonos em ambas as colônias e pela possibilidade de participação política, da qual eram vetados no regime findo em 1974.[25]

A forma como foi conduzida a descolonização e a representação negativa de "retornados" ou portugueses de segunda classe definiram o comportamento de hostilização de muitos repatriados ao governo português no início do regime democrático. Essa experiência dificultou o processo de readaptação ou adaptação, levando à construção de uma identidade coletiva efêmera que girou em torno do trauma da perda e do sentimento de abandono. Em Portugal, a consequência direta disso foi a criação de duas associações, AEMO e AEANG − Associação dos Espoliados de Moçambique e Associação dos Espoliados de Angola, respectivamente −, que foram marcadas por duas questões:

> (…) em primeiro lugar, a referenciação coletiva quase exclusiva à memória do êxodo conduziu-as para a direita no espectro partidário; em segundo lugar ao definirem como objectivo central do movimento o problema das indemnizações, delimitaram um sentido de comunidade entre repatriados estritamente baseado no que Daniel Laconte designa de "solidariedade de espoliados".[26]

No Brasil não há notícias da formação de associações desse tipo entre os que aqui chegaram.

No início do artigo, dizíamos que as histórias de vida dos entrevistados são as maiores fontes de pesquisa para quem se dedica ao tema, visto que, como aponta Michel Pollack, destacam acontecimentos, personagens e lugares que, "(…) conhecidos direta ou indiretamente, podem obviamente dizer respeito a acontecimentos, personagens e lugares reais, empiricamente fundados em fatos concretos (…)".[27] O primeiro passo a ser dado é encontrar essas pessoas. Esta será uma fase longa, pois, achá-las é difícil, já que suas vivências são lembradas apenas no círculo fechado das relações familiares.

Opondo-se à mais legítima das memórias coletivas, a memória nacional, es-

[25] Idem, p. 184.
[26] Idem.
[27] POLLACK, Michel. "Memória e identidade social", *Estudos Históricos,* v.5, n. 10, Rio de Janeiro, 1992, p. 202.

sas lembranças são transmitidas no quadro familiar, em associações, em redes de sociabilidade afetiva e/ou política. Essas lembranças proibidas (caso dos crimes estalinistas), indizíveis (caso dos deportados) ou vergonhosas (caso dos recrutados à força) são zelosamente guardadas em estruturas de comunicação informais e passam despercebidas pela sociedade englobante.[28]

Cláudia Cardoso procura compreender as memórias guardadas e como essas propiciam a construção do futuro, que momentos remetem ao conflito e que momentos remetem a comemorações. Por meio das histórias de vida e do trabalho da memória, não só o passado é recuperado, mas também obtém-se uma colaboração na construção ou afirmação de uma identidade. Em seu trabalho ela pretende apontar memórias que retornam ao espaço colonial de uma "Angola idílica – terra ao mesmo tempo de liberdades, da infância, dos sonhos, mas também de enormes desigualdades sociais, de luta, de guerra, de estrangulamento das expressões individuais e coletivas, de ruptura".[29]

As pesquisas apontam que, para os que escolheram o Brasil como destino final, os motivos principais eram três: incentivos do governo brasileiro, uma rede de parentesco aqui estabelecida e a concepção de que o povo brasileiro guardava semelhanças com o povo angolano ou moçambicano. O primeiro desses motivos é válido apenas para os que vieram de Angola. Embora haja os que vieram diretamente para o Brasil, primeiro país a reconhecer a independência angolana, muitos são aqueles que antes de aqui chegarem estiveram por um período de tempo em Portugal. Havia no Rio de Janeiro uma força-tarefa, na galeria Prestes Maia, cujo papel era emitir documentos novos para aqueles que chegassem, como mostra um relato coletado por Zeila Demartini.

> (...) Aquela imagem está recente até hoje. Não vou esquecer o resto da minha vida. E eu chego ao Brasil, e o Antônio foi me pegar ao Rio, me diz que há uma força-tarefa, nas galerias Prestes Maia, que tratava de todos os nossos documentos; ele me diz que a Casa de Portugal tem algumas cartas de empresários brasileiros se propondo a dar-nos emprego. Então, eu cheguei num domingo e na quarta-feira eu estava trabalhando. (...) Isso para mim não tem preço. Eu jamais vou esquecer de fato aquilo que foi feito. Vão dizer assim: "Ah, te deram tudo!" Não! Deram a chance de eu construir a minha vida. Eu passei fome durante

[28] _____. "Memória, esquecimento, silêncio", in *Estudos Históricos,* v. 2, n. 3, Rio de Janeiro, 1989, p. 8.

[29] CARDOSO, Cláudia Raquel Espinha. Op. cit., p. 8.

> este tempo? Passei, porque o que eu ganhava era muito pouco, mas eu tive uma carteira de trabalho. (...) por isso eu te digo, eu considero o povo brasileiro um dos povos mais solidários que eu já conheci. É um povo solidário. Porque eles abriram-nos as portas deste jeito. Eu não parei de trabalhar em momento algum. Eles me deram uma carteira provisória, era um trabalho temporário, ganhava pouco? Era, mas tudo bem. (C.C.)[30]

Cláudia Cardoso aponta que os luso-africanos deixavam seus países de origem apenas com o que era possível carregar, que muitos tentaram despachar seus bens por navios que foram saqueados nos portos e que uma consequência do êxodo foi a separação de famílias.

> Muitas famílias separaram-se: circunstancial ou definitivamente. Recorrer em última instância à ponte aérea organizada pelas autoridades portuguesas era a tábua rasa de salvação. Comunicar-se com os familiares em Portugal, muitas vezes já de convivência longínqua devido à separação dos muitos anos de imigração, ou tentar um lugar ao sol em outros países, mesmo sem apoio familiar ou de amigos, seria prática comum para essas famílias. Levaram consigo o que era possível carregar. Muitos despacharam seus bens por navios, saqueados constantemente nos portos. A dada altura não houve possibilidade de transferir recursos. Recomeçar do zero foi palavra de ordem para muitos.[31]

Os entrevistados de Zeila Demartini, como relataram aos pesquisadores, ficaram conhecidos pelo nome pejorativo de "retornados". Tal denominação foi contestada por muitos, que em sua maioria nasceram em Angola, havendo também alguns vindos de Moçambique, e nunca haviam estado em Portugal. Para estes, a metrópole era apenas uma referência distante. Era a pátria de pais, avós e até mesmo bisavós. Os imigrantes entrevistados relatam que se veem como refugiados, mas não como retornados. Tratados como portugueses de segunda classe, tiveram grande dificuldade de inserção na sociedade lusa. Vejamos o relato de uma luso-angolana:

> (...) Era uma coisa que eu não sabia o que é que estava acontecendo. Só que eu vinha de uma guerra. E vindo de uma guerra, aquilo que você já presenciara, na televisão, que todo mundo

[30] DEMARTINI, Zeila de Birito Fabri. "Reconstruíndo identidades múltiplas: imigrantes portugueses e luso-africanos em São Paulo", in *Athenea Digital*, n. 10, pp. 139-153.

[31] CARDOSO, Cláudia Raquel Espinha. Op. cit., p. 22.

> presencia, das bombas e tal, eu vinha desse ambiente, então de repente, olha, acabou a guerra, o Antônio conseguiu um emprego, em Portugal ainda estava aquele... aquele, apesar de ter passado em Portugal, ainda aquele movimento da revolução, em que nós não éramos aceitos pelos portugueses, éramos retornados, e eu não conseguia entender o que era este "retornado", que eu não tinha saído de lá, como é que eu era retornada? Eu era refugiada, retornada jamais! Talvez alguns que fossem portugueses que morassem em Angola, estavam retornados. Eu não estava retornada para coisa nenhuma, não é? Então eu estava uma apátrida, a gente não sabia, não tinha emprego, em Portugal, não tinha lugar para ficar. (...) eu cheguei a Portugal e eu fui execrada, no sentido que logo na minha recepção, quando eu desembarquei no aeroporto em Lisboa, foi ter uma manifestação de comunistas, do PC, Partido Comunista Português, uns baderneiros, porque isto eu sei que eram, não é, em que gritavam: "Roubaram os negros, agora vão roubar os brancos! Vão embora para vossa terra!" Eu não tinha roubado ninguém, e eu não era retornada (...) (C.C.).[32]

Agora o de uma luso-moçambicana:

> (...) Usaram um termo que considero inapropriado. Chamaram-nos de "retornados", mas nós não éramos retornados. Eu vivi toda a minha vida em Moçambique, e Portugal para mim era uma coisa distante. A relação com a minha sogra foi difícil porque não tínhamos intimidade e para quem estava em Moçambique, chegar em Portugal é estranho, aquela deferência toda. (M.L.).[33]

No caso dos que vieram de Moçambique, os destinos anteriores ao Brasil foram Portugal e África do Sul. Os que se dirigiram para este segundo país tiveram três destinos possíveis: ou mais tarde retornaram a Moçambique, ou ali permaneceram (tendo sido a Suazilândia ponto de paragem para alguns) ou mudaram-se para o Brasil tempos depois. Vale a pena citar que, no caso moçambicano, o êxodo da comunidade branca foi menor que em Angola. Houve aqueles que permaneceram no país; mas a grande maioria se retirou.

---

[32] DEMARTINI, Zeila de Birito Fabri. "Reconstruíndo identidades múltiplas: imigrantes portugueses e luso-africanos em São Paulo", in *Athenea Digital*, n. 10, pp. 147-148.

[33] Idem, p. 145.

Em comparação com os luso-angolanos, vieram poucos luso-moçambicanos para o Brasil. Alguns destes eram empresários e funcionários públicos ou privados ligados aos interesses da alta burguesia de Lourenço Marques (hoje Maputo). Notamos que há em São Paulo muitas famílias oriundas do antigo colonato do Limpopo, que fora estabelecido no sul de Moçambique, mas também famílias vindas de outras regiões, como Nampula, ao norte daquele país.[34] Tal como em Angola, houve membros da comunidade branca moçambicana que se envolveram na guerra de libertação, lutando a favor da independência.

A vinda para o Brasil se deu porque houve a possibilidade de contar com o apoio e a solidariedade inicial de uma rede de parentesco. Outras questões que transparecem nos depoimentos são a mágoa contra o governo português por ter-lhes "virado as costas". Para um dos depoentes, o novo governo português tratou muito mal a descolonização. Passou a considerar, como únicos elementos para negociar a descolonização, os movimentos de libertação. A população local, branca, mestiça ou negra, não foi ouvida no processo.

> (...) Até hoje, a grande maioria do pessoal não aceita a maneira como Portugal tratou a emigração, a descolonização. Portugal não levou em consideração quem era angolano, que estava em Angola ou Moçambique ou Guiné Bissau, em qualquer lugar. Passou, até porque era o Partido Comunista que estava gerenciando Portugal, na época. Passaram a considerar como únicos elementos para negociar a descolonização, os movimentos ditos de libertação. A população local nunca foi escutada, nem branca, nem população local mesmo. Nunca foi ouvida no processo. Para você ter uma ideia... em 75, nenhum dos movimentos de libertação em Angola tinha mais do que cem, duzentas pessoas capacitadas e gabaritadas para tomar conta do país. (A.R.).[35]

O Brasil é identificado, dessa forma, como uma "pátria de adoção", onde foram acolhidos e tiveram a chance de um recomeço. E o povo era visto como solidário. O principal objetivo desta pesquisa é a reconstrução das memórias daqueles que aqui se instalaram devido à migração em massa. O destaque maior será dado à vida desses imigrantes na África, sobretudo às suas memórias das guerras de independência, às saídas de Angola e Moçambique e sua chegada no Brasil.

---

[34] DEMARTINI, Zeila de Brito Fabri e CUNHA, Daniel. "Os colonos da África Portuguesa sob o regime colonial e seu deslocamento para o Brasil no pós-independência", in *Cadernos CERU,* v. 19, n. 1. São Paulo, 2008, p. 132.

[35] _____. "Reconstruíndo identidades múltiplas: imigrantes portugueses e luso-africanos em São Paulo", in *Athenea Digital*, n. 10, pp. 150-151.

Conflitos, identidades e voto em Angola

*Marcelo Bittencourt**

Introdução

Vamos começar por um exercício de imaginação.[1] Se neste mês de agosto do ano de 2010 você, leitor, fosse levado a Luanda, a capital de Angola, às 10 da manhã, sem grande conhecimento prévio da cidade e do país e fosse deixado ou no Roque Santeiro — o maior mercado informal da África Austral, por onde circulam aproximadamente 1 milhão de pessoas por dia[2] — ou na marginal — uma das principais avenidas da capital, com imóveis de 200m² que alcançam o preço de 5 milhões de dólares, apesar da inexistência de um sistema de coleta de lixo minimamente eficiente —, ou ainda na Maianga – um largo que é um entroncamento importante da cidade e cada vez mais o endereço de importantes empresas prestadoras de serviço —, muito provavelmente teria dificuldade em entender o que estava acontecendo ao alcance dos seus olhos. Mas ainda assim, ao ser perguntado, responderia o que achou de Angola. É possível até que criasse uma teoria.

Sua fala poderia ser otimista, elogiando o dinamismo das pessoas, correndo de um lado para o outro com celulares ao ombro e pastas e chaves na mão. Destacaria a economia crescente, visível na quantidade e diversidade de produtos, com destaque para os sofisticados modelos dos automóveis. Mas, sobretudo, enalteceria os números expressivos emoldurados por uma taxa de crescimento em torno de 15% na média dos últimos seis anos, para um PIB de 80 bilhões de dólares. Talvez lembrasse, ainda, que no último ano da guerra (2001) Angola possuía um PIB de 9 bilhões. Nesse caso, fatalmente seria tocado pelo ritmo frenético da construção civil, que vem transformando a cidade num gigantesco canteiro de obras. Todo esse cenário comporia um quadro extremamente positivo.

Todavia, sua avaliação também poderia ser pessimista. Ficaria surpreso e depois irritado com o trânsito confuso e lento, como nunca imaginou. Perceberia de imediato a ausência de transporte público regular e a presença de carros em

* Professor do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense. Este texto é dedicado à memória de Ruy Duarte de Carvalho.

[1] Uma versão oral deste texto foi apresentada no **I Simpósio de Estudos Contemporâneos da UFRJ, em novembro de 2008.**

[2] O fim das atividades comerciais no Roque Santeiro está prevista para este mês de agosto de 2010. O governo provincial de Luanda propõe a mudança dos comerciantes para uma área mais afastada da cidade. Estes, por sua vez, dizem que vão resistir, pois não querem a transferência do mercado.

péssimas condições, ruas com asfalto ruim ou sem asfalto e a sensação incômoda de que grande parte daquelas pessoas que circulam pelas ruas parece não ter para onde ir — assim informando, de forma não tão sutil, o nível de desemprego que a cidade comporta. Nosso viajante, mesmo sendo brasileiro, ficaria chocado com o abismo financeiro e educacional existente entre a elite angolana e a esmagadora maioria dos habitantes. Teria grande dificuldade de entender como sobrevive grande parte dos angolanos assalariados, isso mesmo, os que possuem um vínculo formal de trabalho, num país com custo de vida tão alto e salários tão baixos. Diante desse cenário, sua avaliação dificilmente deixaria de ser negativa.

Como é possível tal disparidade de leituras? A resposta a essa pergunta é o que faz desse país um caso complicado e ao mesmo tempo instigante de se estudar. E o que é mais interessante é que, evidentemente, as duas leituras são possíveis. Podemos ver Angola de forma otimista ou pessimista, mas dificilmente podemos ficar indiferentes. O que eu proponho é que, ao olharmos para o recente processo histórico angolano, os últimos trinta anos, e partirmos para uma avaliação do presente, tenhamos uma postura que fuja aos dois extremos. Que deixemos de ser otimistas fervorosos ou pessimistas incrédulos.

Podemos até dar um nome a essa proposta quanto à forma de olhar para o passado, o presente e o futuro de Angola: realista ou processual. Confesso que o nome não me preocupa muito, e sim a ideia de fugir a uma postura determinada previamente de pensar que Angola não tem jeito, ou que Angola é o máximo. É importante escaparmos desse pré-enquadramento porque, do contrário, tudo que vermos, lermos e falarmos passará a ser orientado por essas ideias. Assumida a postura que acredito ser a mais consistente, passemos então à contextualização histórica que nos permitirá analisar as eleições, sobretudo relacionando-as ao tema dos conflitos e das identidades, que são o alvo deste texto.

A história recente

Angola foi uma colônia de Portugal até 1975. Sua luta anticolonial guarda importantes singularidades no cenário africano, em especial pela peculiaridade do fato de os movimentos de libertação não terem conseguido a unificação de seus esforços, o que fez com que a FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola), o MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola) e a Unita (União Nacional para a Independência Total de Angola) lutassem contra as tropas portuguesas, mas também entre si. Por isso, alguns historiadores afirmam que a guerra civil angolana começou antes mesmo da independência. Para complicar o contexto, existiam angolanos lutando pelo exército colonial e pelos movimentos de libertação, já que na

etapa final do conflito mais da metade das tropas que defendiam a permanência portuguesa era composta por angolanos.[3]

Iniciado o cessar-fogo, após a Revolução dos Cravos em Portugal, e abertas as negociações políticas para a independência, os militares portugueses e as lideranças angolanas dos três movimentos de libertação aprovaram a organização de um governo de transição com a participação dessas quatro forças. A alternativa encontrada previa ainda a realização de eleições presidenciais e legislativas para se encontrar a opção popular que promulgaria a independência no dia 11 de novembro de 1975. Entretanto, muito antes disso, já em maio, os embates violentos entre os três movimentos de libertação deixavam evidente a inviabilidade do processo e uma nova etapa se pronunciava: uma maior internacionalização do conflito angolano.

No período colonial, os embates já eram influenciados por agentes externos. As tropas portuguesas, em finais dos anos 1960, contaram com o apoio dos exércitos sul-africano e rodesiano, interessados em manter o "controle branco" no sul da África, para o combate vitorioso à guerrilha do MPLA no leste de Angola. Da mesma forma, os movimentos de libertação contaram com o apoio de países vizinhos no estabelecimento de bases de operação das guerrilhas. No entanto, em 1975, essa participação externa mudou radicalmente de patamar. Tropas sul-africanas avançaram sobre o território sul de Angola em apoio à Unita, em uma curiosa aliança entre o governo do apartheid e um movimento que defendera em seu início ideias maoístas. Ao norte, a FNLA incluía militares zairenses em suas tropas, com o apoio financeiro estadunidense. O MPLA, por sua vez, recebia soldados cubanos cujo papel seria fundamental nos confrontos que se realizariam entre agosto e novembro.

A batalha pelo controle de Luanda foi vencida pelo MPLA, que no dia previsto, quando das negociações entre os movimentos de libertação e os militares portugueses, 11 de novembro, proclamou a independência e a criação da República Popular de Angola. Todavia, o conflito ente os movimentos não cessou, apenas mudou de enquadramento. Teve início a guerra civil; de um lado, o governo angolano, numa sobreposição quase total com o MPLA, com apoio militar de Cuba e apoio financeiro, político e logístico do bloco soviético; de outro, a guerrilha da Unita, com apoio das tropas sul-africanas no terreno — ainda que bem mais discreto que o do ano de 1975 — e financeiro, político e logístico dos EUA. Ou seja, apesar do enfraquecimento e subsequente desaparecimento da força militar da FNLA, o quadro da internacionalização da guerra, mais do que permanecer, se intensificou. Angola passou a ser uma peça importante no tabuleiro da Guerra Fria.

[3] Sobre a guerra colonial ver MACQUEEN, Norrie. *A descolonização da África portuguesa. A revolução metropolitana e a dissolução do império*. Mem Martins (Portugal), Inquérito, 1998.

A guerra ganhou contornos mais duros nos anos 1980. A guerrilha da Unita avançou pelo interior do país, contando em certa medida com a crescente concentração do governo angolano nos espaços urbanos e sua fragilidade para implementar políticas que dessem conta do meio rural. Isso franqueou também um espaço de recrutamento para a Unita. O resultado foi que parte significativa das populações rurais ficaram à mercê dos embates entre os dois grupos militares. Pois, ainda que tivesse se profissionalizado, o exército angolano enfrentou grandes problemas de logística e de abastecimento, e numa situação como essa as populações rurais são o primeiro alvo dos que buscam saciar as diferentes fomes. Pelo lado da Unita, aconteceria o mesmo, com a extrema gravidade do sentimento de impunidade ampliado.

O final dos anos 1980 conheceria, no plano internacional, a ruptura do bloco soviético e, consequentemente, o derrubar da lógica da Guerra Fria. Sua repercussão no palco de embates armados da África Austral seria imediata. No ano de 1989 se estabeleceram os primeiros contatos para a articulação de uma alternativa pacífica, com a costura de um plano regional que buscaria dar conta do conflito angolano e dos demais que assolavam a região, como nos casos de Moçambique e Namíbia. Especificamente para o caso angolano, o plano de paz, que contaria com a participação do governo do próprio país, da Unita, dos EUA, da URSS, de Portugal, de Cuba e da África do Sul, pretendia associar a retirada das tropas cubanas de Angola à retirada das tropas sul-africanas da Namíbia e à consequente independência desta última, que ocorreria com a eleição de 1990, vencida pela Swapo.[4]

Um novo acordo, firmado na sequência do primeiro, estabeleceria um cessar-fogo entre o governo angolano e a Unita e a realização de eleições presidenciais e legislativas. O acordo previa ainda uma série de etapas para a desmilitarização e a aproximação entre os dois lados — mas que foram burladas por ambas as partes. Para os objetivos desse texto, o que importa é que o pleito ocorreu em 1992 e que, ainda que tenham sido denunciadas fraudes pela Unita, a ONU reconheceu as eleições como tendo sido livres e justas.

[4] A South-West Africa People`s Organization (Swapo), criada em 1960 com o objetivo de conquistar a independência do então Sudoeste Africano, lançaria, em 1966, sua ofensiva guerrilheira contra as tropas sul-africanas que ocupavam o território desde a derrota da Alemanha, seu primeiro colonizador, na 1ª Guerra Mundial. A independência da África do Sul só seria conquistada em 1990, consagrando a vitória eleitoral da Swapo.

As eleições de 1992

As previsões iniciais, elaboradas ainda sob o efeito dos acordos de paz e do cessar-fogo, eram de que a campanha seria marcada pela polarização entre o MPLA e a UNITA. A expectativa do surgimento de uma terceira força capaz de aglutinar os eleitores, cansados da guerra e também desconfiados da rápida transformação democrática por que passaram os dirigentes do MPLA e da UNITA, não se confirmou. Por outro lado, a "guinada democrática" das lideranças dos dois partidos foi responsável, em certa medida, por uma unanimidade quanto a uma perspectiva neoliberal e pacifista, contrária a toda a predisposição anteriormente demonstrada por seus respectivos movimentos, detentores de discursos socializantes e práticas belicistas.

Vários foram os partidos criados nesse período de regularização da vida política proporcionado pelos acordos de paz, mas nenhum deles conseguiu "decolar", devido, sobretudo, à falta de quadros e de recursos, quase todos concentrados nos dois grandes partidos. A ONU, responsável pela regulação de todo o processo, não obteve fundos suficientes nem mesmo para a supervisão do acantonamento das tropas, o que comprometeria desde o início todo o processo.

Nas previsões eleitorais, elaboradas em fins de 1991, destacavam-se, invariavelmente, dois critérios de avaliação: o componente étnico e a ideia de que chegara a vez de a UNITA assumir o poder, pois o governo já tivera sua chance. Ambos proporcionavam total favoritismo à Unita, o movimento de Jonas Savimbi. Entre os principais defensores dessa leitura estava a imprensa internacional e, de uma forma mais específica, os periódicos portugueses.

O critério étnico era favorável à UNITA, pois, segundo os dados estatísticos disponíveis sobre Angola, a população ovimbundo representava 35% do total, sendo a principal base de apoio ao movimento, enquanto os mbundu compunham 25%, sendo o principal grupo de apoio ao MPLA. Essa perspectiva de análise levantava outra questão: qual dos dois partidos conseguiria atrair o eleitorado bakongo, cerca de 15% da população e principal base de apoio da FNLA, aquele antigo movimento da luta anticolonial que ressurgira, ainda que combalido, para a disputa das eleições? O pressuposto, portanto, era o da existência de um vínculo estreito, sem grande margem de erro, entre grupo étnico e partido político, entre identidade étnica e voto.

A outra variante constantemente destacada — a de que, após 16 anos de governo do MPLA, chegara o momento de a UNITA comandar as rédeas do país —

era reforçada pelo fracasso da administração do MPLA, envolvido numa série de casos de corrupção e desmandos, e pelo resultado nas eleições realizadas em São Tomé e Príncipe e Cabo Verde — que foram parte do quadro geral de democratização instalado no continente africano e em que saíram vencedores os partidos de oposição.

Vale referir, também, que o reforço desses componentes de análise ocorreu em grande parte devido ao esvaziamento do debate ideológico, resultado da aproximação entre as propostas apresentadas pelos dois grandes partidos. Os pronunciamentos oficiais, por parte dos respectivos responsáveis, referentes às questões econômicas e até mesmo sociais eram extremamente próximos. Ambos compartilhavam uma mesma visão quanto ao caráter "milagroso" do mercado, capaz de proporcionar uma "proliferação" dos recursos materiais para a população.

As projeções passaram a sofrer alteração em meados do ano de 1992. Pesaria para isso uma maior exposição dos candidatos e uma grande repercussão interna e externa do pleito previsto para os dias 29 e 30 de setembro do mesmo ano. A insistência de Jonas Savimbi, assessorado por uma empresa de marketing político estadunidense que contava com técnicos sul-africanos, em jogar o jogo da etnicidade ganharia novas cores. O líder da Unita passou a enfatizar a defesa "em primeiro lugar dos angolanos", já que havia chegado a sua "hora" e a de sua luta pela "maioria negra do povo oprimido de Angola", o que gerou um clima de inquietação nas principais cidades angolanas, como Luanda e Benguela, locais de maior concentração de mestiços e brancos que ocupavam, como ainda ocupam, posições importantes no meio intelectual e na mídia. A questão racial e o tom de revanche foram alimentados ainda pelo fato de Savimbi apresentar versões diferentes sobre a chamada "legitimidade" que a "africanidade" proporcionaria, variando conforme o seu pronunciamento fosse feito em português ou umbundo, língua dos ovimbundo. Evidentemente, a Unita pretendia explicitar a ideia de que a existência de um elevado número de mestiços e brancos apoiando o MPLA era indicadora da ausência de "legitimidade" e responsável pelo fracasso administrativo e pelos casos de corrupção no governo do MPLA.

O MPLA, por sua vez, escolheu os serviços da empresa brasileira PROPEG e direcionou a campanha para a ideia de busca da manutenção da paz no momento pós-eleitoral, numa demonstração de percepção quanto ao sentimento popular de saturação com a guerra. Acrescente-se a isso a estratégia de centralizar o marketing político na figura de José Eduardo dos Santos, o presidente da República e presidente do MPLA, capaz de demonstrar ponderação e simpatia se comparado a Savimbi. Outra importante manobra foi aproveitar a passagem do papa João Paulo

II por Angola para transformar o antigo ateu José Eduardo em homem de imagem cristã, impulsionador de uma aliança com a Igreja católica — que ele também passou a defender como uma das mais importantes instituições angolanas.[5]

Esses fatos corroboram a ideia de uma maior diversificação dos possíveis artifícios de campanha por parte do MPLA, em oposição a um afunilamento da estratégia da Unita nos temas étnico/racial e militar, já que duas semanas antes das eleições Jonas Savimbi declarou que, caso ele e seu partido não vencessem o pleito, isso se explicaria pela ocorrência de fraudes, que gerariam reação de seu potente exército. Enquanto isso, o MPLA insistia num discurso pacificador e nacional, ao mesmo tempo que se mantinha como governo, o que entre outras vantagens lhe proporcionava o uso privilegiado da televisão e da máquina administrativa.

A Unita demonstrava, portanto, sua incapacidade de transformar-se num partido político ao manter uma estrutura de organização militar e um discurso que rapidamente voltou ao seu formato original de confrontação e valorização explícita das suas forças, com destaque para seu exército e sua ligação com os ovimbundos. A estratégia parecia funcionar para uma parte significativa do eleitorado, mas produzia, em simultâneo, o temor dos demais eleitores. Logo, o estratagema da Unita de apelar à identidade étnica funcionaria também às avessas.

Em função desse quadro, as análises dos resultados das eleições de 1992 tendem a destacar, nem sempre de forma conjunta, dois aspectos como os principais responsáveis pelas vitórias de José Eduardo dos Santos, nas presidenciais, e do MPLA, nas legislativas: o fator étnico e os inúmeros erros de Jonas Sabimbi e seu partido, que teriam se transformado em "cabos eleitorais" do MPLA.

Sobre o resultado eleitoral e sua relação com a identidade étnica, isso tanto pode ser observado por um ângulo que fortalece o vínculo entre partido político e grupo étnico, perceptível na votação expressiva da Unita nas províncias do centro-sul, região dos ovimbundos, como Bié (84,2%) e Huambo (81,8%), como também pode ser analisado em outra perspectiva, quando olhamos para outra província da mesma região, Benguela, onde Savimbi angariou 60,1% dos votos, reduzindo bastante os 80%. Esse último caso insinua que o voto étnico da Unita perdeu fôlego em áreas mais urbanizadas, com maior contato com a capital e com maior experiência de convívio entre negros e não negros. Outros casos podem ser lembrados para reforçar o peso do voto étnico, como, por exemplo, o expressivo número de

[5] Para um acompanhamento quase cotidiano do processo eleitoral ver ALBUQUERQUE, Carlos. *Angola. A cultura do medo*. Lisboa: Editora Livros do Brasil, 2002.

votos do Partido Renovador Social (PRS) na região do grupo tchokwe, não por coincidência etnia dominante no partido, ou ainda o caso das províncias do norte Zaire e Uíge, onde há forte presença bakongo e onde o candidato da FNLA, Holden Roberto, recebeu 35% dos votos, deixando em segundo lugar José Eduardo dos Santos. De qualquer forma, o que nos interessa salientar é que tanto nesses casos dos tchokwe e dos bakongo quanto nos números nacionais da Unita (40%), concentrados em grande parte nos ovimbundos, todos eles confirmam o peso do voto étnico, ao mesmo tempo que informam os limites desse voto e até mesmo sua rejeição.[6]

Reinício da guerra, mas em novo formato

Após ter sido apontada a vitória do candidato José Eduardo dos Santos e do MPLA no primeiro turno, sem obter, no entanto, maioria absoluta, o líder da Unita acusou a ocorrência de inúmeras fraudes nas eleições e afirmou que não aceitava esse resultado. As chancelarias internacionais e a ONU investiram numa sequência de reuniões na tentativa de fazer Jonas Savimbi retomar o processo e participar do segundo turno. Infelizmente, no entanto, as negociações naufragaram e a guerra recomeçou, dessa vez com novas características.

A mais significativa delas foi o fim do elevado grau de participação externa. O governo não possuía mais o apoio cubano e soviético, nem a guerrilha o apoio sul-africano e estadunidense, em grande parte pelo fim da Guerra Fria, mas também pelas mudanças ocorridas na África do Sul, que levariam à libertação de Nelson Mandela. Isso significa dizer que a nova guerra seria paga pelos recursos internos do país sob controle das duas forças político-militares. O governo contaria, sobretudo, com os recursos do petróleo, e a Unita, com os dividendos auferidos pelo controle de minas de diamantes no nordeste do país.

Outra mudança importante de se mencionar é a existência de conflitos urbanos. Essa nova guerra foi a responsável pelas imagens que rodaram o mundo dando conta da destruição de inúmeros prédios e dos embates nas ruas das principais cidades angolanas. O que se explica pela presença da Unita nas áreas urbanas durante todo o período pré-eleitoral.[7]

Foram mais dez longos anos de guerra, que se encerrou em 2002, como

[6] Explorei com mais detalhes essas diversas possibilidades de análise em BITTENCOURT, Marcelo. "A questão étnica e racial nas eleições angolanas", in *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 25, Rio de Janeiro, dez. 1993, pp. 225-250.

[7] Para o período pós-eleitoral uma interessante análise é a de HODGES, Tony. *Angola. Do afro-estalinismo ao capitalismo selvagem*. Cascais (Portugal): Principia, 2002.

consequência do isolamento da Unita no cenário internacional — suas repetidas recusas de novas negociações cansaram até mesmo seus aliados históricos. A morte de Jonas Savimbi em combate com as tropas governamentais em fevereiro seria seguida pelo acordo de paz de abril.

Se o governo afirmava que a democracia seria uma consequência da paz, logo percebeu que também as eleições e os questionamentos o seriam. Antes, durante a guerra, tudo ficava para depois, pois havia algo mais importante a ser executado. O fim do conflito armado acabaria por chamar a atenção dos angolanos para as limitações do governo. Com a paz, as demandas passaram a ser bem maiores. A esperança por dias melhores fez o povo querer viver esses melhores dias. Foi nesse novo cenário que cresceu a reivindicação de eleições.

Nesse mesmo sentido, é com a democratização e, sobretudo, com a paz que passam a surgir organizações civis com o objetivo de defender os direitos e as aspirações de seus adeptos. Não somente as inúmeras ONGs, mas também associações como a dos desmobilizados, dos sem-teto, dos portadores de HIV, de amigos e doentes da anemia falciforme, de organizações trabalhistas por categoria e outras mais, ajudavam a demonstrar a extrapolação do político para outras esferas que não apenas a dos partidos. Esse era um novo cenário para Angola e para o poder público no país, que passou a sofrer maiores pressões por parte da sociedade organizada em luta por seus direitos. Foi nesse novo contexto que se realizaram as eleições legislativas de setembro de 2008.

As eleições de 2008

Nessa época eu estava em Angola. Em grande medida, é com base nessa experiência que posso analisar o ocorrido, já que a condição de observador no terreno muda por completo a forma de olhar e o acompanhamento do processo. Cheguei a Luanda no dia 1° de setembro pela manhã, uma segunda-feira aparentemente normal, sem grande alteração do clima agitado que marca a cidade. A única evidência da proximidade das eleições legislativas, na sexta-feira seguinte, dia 5 de setembro, eram as bandeirinhas dos partidos políticos, distribuídas organizadamente ao longo das ruas. Dava para perceber que os responsáveis pela decoração eram os mesmos, dado o material empregado e o alinhamento existente.

Nos dois primeiros dias a campanha era visível, sobretudo, nos jornais e na televisão, ainda que fosse difícil distinguir os projetos veiculados. A grande diferença estava entre o programa do MPLA — o partido governamental, marcadamente na defensiva, esgrimia sua supremacia eleitoral, conquistada em 1992 — e os partidos

de oposição, entre eles a Unita, que acusavam o governo de inúmeros desmandos. Para além das críticas aos casos de corrupção ocorridos na esfera governamental, o que mais se cobrava era a ausência de apoio aos partidos políticos, por parte desse mesmo governo, para levarem adiante seus projetos eleitorais.

Pouco ou nada se aprofundava no debate sobre as falhas do governo na condução de projetos para a melhoria de vida da população, menos ainda sobre que caminho os partidos de oposição pretendiam seguir para resolver, quando não minimizar, tais problemas. Sendo assim, o destaque acabaria sendo as ausências. Assim como em 1992, o embate ideológico não se fez presente, e o discurso capitalista quanto à necessidade de liberar a economia das amarras ainda existentes esteve presente em todos os programas, incluindo o do MPLA. Mas as ausências mais evidentes, estas, sim, presentes em 1992, foram a ameaça de novo embate militar e o vínculo entre etnicidade e voto, aspectos que sem dúvida causavam grande surpresa aos que não acompanhavam a situação angolana mais de perto e que estavam apenas cobrindo as eleições a serviço de agências internacionais. Como poderia um país africano que viveu mais de quarenta anos de guerra, se somarmos a colonial e a civil, viver um efetivo estado de paz apenas seis anos após a assinatura do último cessar-fogo?

Por outro lado, no terreno da mídia, o favorecimento ao governo era evidente. O espaço dedicado pelo *Jornal de Angola* — o único publicado diariamente no país e com real alcance nacional — e pela televisão às ações do governo era incrível. Evidentemente, os governantes respondiam às acusações de favorecimento argumentando que era necessário alertar a população para as obras que estavam sendo concluídas. O difícil de acreditar é que os partidos de oposição tenham se surpreendido com essa situação, mais do que esperada.

O que considero mais importante de salientar, a partir deste ponto, é a dificuldade dos demais partidos de sobreposição total do MPLA em relação ao governo, já que alguns partidos que se apresentavam como oposição compunham o governo, ainda que em minoria, e mesmo assim não assumiram sua parte de governo nem isolaram o governo ou o MPLA.

Na quarta-feira dia 3, as campanhas ganharam decisivamente as ruas com a realização dos últimos comícios e o anúncio, por parte do governo, da tolerância de ponto, para que todos pudessem participar. Carreatas e festas aconteceram em diversos pontos da cidade, num clima de paz. As notícias de brigas e desentendimentos ficaram limitadas aos excessos de consumo de álcool. A quinta-feira,

nomeada pelo governo como dia da reflexão, foi de grande calma em toda Luanda, o que certa forma causou alguma apreensão nos observadores internacionais. Nas conversas de fim de tarde, escutei por diversas vezes: “Está calmo demais...”

Chegado o grande dia, minha estratégia foi tentar observar o maior número possível de assembleias de votos (seções eleitorais). Na parte central da cidade, tudo corria tranquilamente, ainda que alguns atrasos na entrega dos boletins de voto (cédulas eleitorais) fossem alvo de reclamações. A calma foi ameaçada quando, às 10 da manhã, uma observadora da União Europeia, em entrevista às rádios locais, afirmou que as eleições estavam com problemas. Em cascata, os sites de vários jornais europeus, em especial os da ex-metrópole, começaram a publicar que o caso era grave. As acusações eram de que a maior parte das assembleias de voto estava sem os boletins. A Comissão Nacional Eleitoral (CNE), responsável pela organização das eleições, foi a público informar que o problema existia, mas que era pontual, localizado em algumas sessões eleitorais e apenas na capital, ressaltando, assim, que o processo transcorria tranquilamente no restante do país.

No entanto, apesar de diferentes órgãos de imprensa e observadores internacionais terem verificado, ainda no correr da tarde do dia 5, , que o problema era realmente localizado e decorrente de falhas da organização, sem que se pudesse acusar favorecimento a qualquer partido, o estrago estava feito. Os partidos de oposição, cientes dos números de boca de urna, começaram a falar na necessidade de novas eleições, dada a grande fraude que se apresentava, e a imprensa internacional sugeriu que os problemas poderiam ter repercussões ainda mais graves.

A CNE fez um pronunciamento ampliando o prazo de votação para o dia seguinte, sábado, dia 6, numa tentativa de resolver os problemas a tempo de que todos pudessem votar. Os partidos de oposição questionaram essa saída de imediato, mas suas vozes contrárias foram baixando o tom, ao mesmo tempo que o governo apareceu afiançando o processo e os observadores internacionais começaram a atestar a reduzida dimensão do problema. O sábado seria de tranquilidade e o tema passaria a ser o início da apuração do resultado, afinal a proporção dos votos conquistados pelo MPLA começava a causar espanto. Os números finais seriam ainda mais decisivos: MPLA, 81,64% (191 deputados); Unita, 10,39% (16 deputados); PRS, 3,17% (8 deputados); FNLA, 1,11% (3 deputados) e a Nova Democracia, 1,20% (2 deputados).

Logo que a discussão passou a ser direcionada para o número de votos de cada

partido, a imprensa internacional foi tirando as eleições angolanas do foco. Afinal, eleição que corre bem parece atrair menor atenção. No dia 8 de setembro, foi a vez de a Unita reconhecer o resultado eleitoral e, com algumas ressalvas, acatar as decisões do CNE.

Para explicar os resultados do pleito, é importante considerar uma composição mínima de quatro fatores: o temor de uma vitória da Unita, a pulverização da oposição e do discurso oposicionista, o reconhecimento de avanços nas ações governamentais e, fundamentalmente, a entrada em campo da máquina governamental-partidária, que criou instâncias mobilizadoras, como os comitês de especialidades, que reuniam os jovens profissionais por áreas de formação. O voto contra a Unita, por sua vez, era uma confirmação do protesto contra o retorno à guerra em 1992.

Por fim, deve ser destacado o próprio ato eleitoral. Angola estava repleta de jornalistas estrangeiros, em grande parte influenciados pelos embates ocorridos no Quênia em janeiro de 2008, fruto da contestação aos resultados eleitorais, ou ainda pelos conflitos pré-eleitorais no Zimbábue, em julho do mesmo ano, com graves consequências para a população. Por tudo isso, havia certa expectativa de que Angola poderia enfrentar problemas. Felizmente os angolanos surpreenderam mais uma vez.

Concluindo...

O voto, algo ainda bem distante da ideia de democracia, mas um passo importante para a conquista de melhorias nas condições de vida da população angolana, tão cansada de outros caminhos, como a guerra, só foi exercido duas vezes no país desde a independência. Em 1992 o resultado eleitoral não foi aceito por um dos dois beligerantes, e em 2008 apenas definiu os representantes na Assembleia Nacional. Os angolanos até hoje ainda não votaram para os cargos executivos e legislativos provinciais (estaduais) e municipais. O governo acena com a promessa, para breve, de tais eleições, e da tão esperada escolha, pelo voto, do novo presidente.

Passados dois anos das últimas eleições, não há sinais de renovação nas forças políticas que fazem oposição ao governo. As críticas continuam incidindo sobre a falta de apoio financeiro governamental aos partidos oposicionistas. Ações mais concretas e questionamentos mais consistentes vêm de pequenas organizações de moradores, confrontados com a especulação imobiliária, de agricultores em dificuldade para regularizar suas propriedades e vulneráveis a surpreendentes expropriações, ou, ainda, das pulverizadas demandas por aumento de salário. Curio-

samente, muitas das respostas e das tentativas de organização desses desejos dispersos acabam saindo do campo político sob influência do próprio MPLA. Angola surpreende, mais uma vez.

ÁFRICA PASSADO E PRESENTE:

II ENCONTRO DE ESTUDOS AFRICANOS DA UFF

1ª Edição

Edição PPGHISTÓRIA-UFF
2010

ISBN 978-85-63735-01-0