



Expediente

Editor

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

Edição & Revisão

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

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

Daniilo Luiz Marques, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP

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

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

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

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

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

Márcia de Paiva Fernandes, Programa de Ciência Política - Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Brasil

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

Ciências Humanas, Brasil

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

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

Conselho Editorial

Alexandre Vieira Ribeiro, Universidade Federal Fluminense, Brasil

Alexsander Lemos de Almeida Gebara, Universidade Federal Fluminense, Brasil

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

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

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

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

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

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

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

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

Marina Gusmão de Mendonça, Fundação Armando Álvares Penteado, Brasil

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

Muryatan Santana Barbosa, Universidade Federal do ABC, Brasil

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

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

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

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

Valdemir Donizette Zamparoni, Universidade Federal da Bahia, Brasil

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

Autor Corporativo

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

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

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

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

Política.

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

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

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

revistasankofa@gmail.com

<http://site.google.com/site/neacpusp>

neacp.usp@hotmail.com

Orientação para Autores:

Os textos enviados para publicação devem obedecer às seguintes normas:

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

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

revistasankofa@gmail.com.

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

Aguardamos a vossa participação.

Os Editores.

FICHA CATALOGRÁFICA

SANKOFA - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana/Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política – Número XIX, Ano X, Agosto. São Paulo, NEACP, 2017.
<http://sites.google.com/site/revistasankofa>

Semestral

1. História da África. 2. Diáspora Africana

Sumário

Sobre a Sankofa.....	5
Apresentação – Sankofa 19.....	6
REPRESENTAÇÕES DISCURSIVAS E IMAGÉTICAS SOBRE AS RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL NA REVISTA O CORREIO DA UNESCO.....	9
QUE MORRA O “HOMEM CORDIAL” - Crítica ao livro Raízes do Brasil, de Sérgio Buarque de Holanda.....	33
TRÁFICO ATLÂNTICO, ESCRAVIDÃO E RESISTÊNCIA NO BRASIL.....	64
“CAPOEIRA É <i>PRA</i> HOMEM, MENINO E MULHER”: ANGOLEIRAS ENTRE A COLONIALIDADE E A DESCOLONIZAÇÃO.....	83
O SANGUE PRETO DIANTE DAS JUSTIÇAS: VILA DAS ALAGOAS, 1756.....	107
OS DESAFIOS DOS EXPATRIADOS: O ESTABELECIMENTO DO EX-ESCRAVO WILLIAM DOUGLASS E SUA FAMÍLIA NA LIBÉRIA (1857 - 1866).....	130
CONFLITOS E INTERESSES ATLÂNTICOS NA CAPITANIA DE ANGOLA: O GOVERNO DE JOÃO FERNANDES VIEIRA, 1658 A 1661.....	146
CONSEQUÊNCIAS DA PRESENÇA PORTUGUESA NO REINO DO NDONGO DURANTE O SÉCULO XVII.....	170

Sobre a Sankofa

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

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

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

Apresentação – Sankofa 19.

A edição n.19 da Sankofa faz pensar sobre o Racismo através de novos olhares para a discussão de seus intérpretes. Reconhece o protagonismo das mulheres na autoria de seis dos oito artigos publicados, bem como no foco das pesquisas históricas em dois deles. E da África, repercute as vozes de negros libertos nos EUA que emigraram para a Libéria, além de trazer à luz significativas questões da Angola do século XVII. Questões estas relativas tanto aos arranjos políticos derivados do início da dominação portuguesa como às tramas econômicas em suas interfaces com os interesses particulares dos governadores de Angola e do Brasil.

Ana Cristina Juvenal da Cruz traz uma parte de suas pesquisas sobre como a Unesco estabeleceu diretrizes normativas globais para a questão racial. Este artigo, *Representações discursivas e imagéticas sobre as relações raciais no Brasil na revista o correio da Unesco*, procura dialogar a respeito das representações discursivas e imagéticas acerca das relações raciais no Brasil nas páginas da revista *O Correio da Unesco* editada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – Unesco.

Ramatis Jacinto volta suas lentes para a discussão sobre o conceito de “homem cordial” elaborado por Sergio Buarque de Holanda e polemiza em seu artigo “*Que morra o homem cordial*”. Neste, afirma o autor que o conceito de “Homem cordial”, desenvolvido por Sérgio Buarque de Holanda, é a elaboração que melhor sintetiza o ponto de vista das elites e expressam a construção ideológica do colonizador mestiço, generoso, não preconceituoso. Para tanto, busca analisar o livro *Raízes do Brasil* e revisitar o clássico que o inspirou, *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freire – de quem, afirma Jacinto, Sérgio Buarque de Holanda se tornou, em certa medida, interprete e continuador.

Maria Jorge dos Santos Leite, em seu artigo *Tráfico atlântico, escravidão e resistência no Brasil*, nos contempla com uma visão panorâmica da história da escravidão no Brasil. Analisa as formas de resistência apresentadas pelos escravizados, desde sua retirada da África, até a formação de quilombos; considera as contradições entre os ideais liberais que deram sustentação às lutas por liberdade política e econômica no Brasil, e a manutenção da escravidão após a Independência de 1822; e traz as lutas encabeçadas pelos ex-escravos a partir da Abolição em 1888, na defesa do direito à cidadania e contra o racismo, até os dias atuais.

Em “*Capoeira é pra homem, menino e mulher*”: *Angoleiras entre a colonialidade e a descolonização*, Paula Juliana Foltran recupera o espaço da capoeira também para as mulheres. Sua pesquisa revela que, ao contrário da comum atribuição da prática ao exclusivo “universo masculino” as mulheres sempre estiveram presentes tanto nos lugares de expressão da Capoeira como nas suas formas de organização. E tal presença, se deu e se dá, na contribuição ativa para a construção e transformação desta prática cultural afro-brasileira, bem como para o estabelecimento desta tradição.

Anne Karolline Campos Mendonça nos traz, em *O sangue preto diante das justiças: Vila das Alagoas, 1756*, as dificuldades de Joana do Rosário, mulher preta e forra que se moveu na Vila das Alagoas, em 1756, adentrando, conforme lhe fora possível, numa estrutura jurídica que lhe era contrária, objetivando alcançar a liberdade de membros de sua família. Neste estudo de caso, a autora aponta as situações que contrariavam a institucionalização dos meios que previam a possibilidade da alforria para a população escravizada. E mostra como a imposição de uma série de condições costumeiras (e judiciais), davam continuidade à manutenção da posição das camadas privilegiadas da sociedade.

No artigo *Os desafios dos expatriados: o estabelecimentos do ex-escravo William Douglass e sua família na Libéria (1857 – 1866)*, Tainá Elis Santos de Souza, nos traz um pouco do drama vivido pelos escravos alforriados na Virgínia, EUA, que emigraram para a Libéria. A autora analisa a correspondência entre William Douglass e o sobrinho do fazendeiro que o libertou e o enviou para a África juntamente com parte de seus familiares.

O artigo de Leandro do Nascimento de Souza, *Conflitos e interesses Atlânticos na Capitania de Angola: o governo de João Fernandes Vieira, 1658 a 1661*, analisa as ações de João Fernandes Vieira como governador da capitania de Angola, no período de 1658 a 1661. E discorre sobre como sua gestão estava relacionada aos seus interesses na produção açucareira e tráfico de escravizados nas capitanias de Pernambuco e Paraíba. Considera os conflitos, as negociações e os jogos de poder que aconteceram nesse contexto, bem como a influência sobre os interesses lusitanos no Atlântico da segunda metade do século XVII.

Luciana Lucia da Silva, que também nos traz reflexões sobre Angola, em seu artigo *Consequências da presença portuguesa no Reino do Ndongo durante o século XVII*, utiliza obras dos autores David Birmingham, Joseph Miller e Selma Pantoja para investigar as consequências da

presença portuguesa na região. Seu interesse foi identificar os olhares dos autores em relação às ações dos povos Mbundu no século XVII a partir das demandas geradas pelo contato com os portugueses que buscavam nesse momento se fixar em seu território. E desta forma verificar os dados que estes autores nos trazem a respeito das transformações vivenciadas por essa região no período considerado.

Boa leitura!!

REPRESENTAÇÕES DISCURSIVAS E IMAGÉTICAS SOBRE AS RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL NA REVISTA O CORREIO DA UNESCO

Ana Cristina Juvenal da Cruz

Programa de Pós-graduação em Educação
Departamento de Teorias e Práticas Pedagógicas
Universidade Federal de São Carlos – UFSCar
anacjruz@ufscar.br

Resumo: Este artigo objetiva dialogar a respeito das representações discursivas e imagéticas acerca das relações raciais no Brasil nas páginas da revista *O Correio da Unesco* editada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – Unesco. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica que integra ampla objetivo de pesquisa que busca verificar a maneira pela qual a Unesco estabeleceu diretrizes normativas globais para a questão racial. Buscou-se identificar que tipos de mecanismos narrativos são mobilizados quando a proposta é efetivar um debate sobre a questão racial. Com esta proposta, o direcionamento é apontado para uma analítica que visualiza o modo pelo qual a revista converte-se em uma estratégia de comunicação, não apenas por sistematizar e atribuir uma determinada identidade visual à temática racial em escala global, mas por dar visibilidade às ideias e ações da Unesco.

Palavras-Chave: O Correio da Unesco, antirracismo, educação.

Abstract: This article aims to discuss the discursive and imaginary representations about race relations in Brazil in the pages of the Unesco Courier journal edited by the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Unesco). It is a bibliographical research that integrates a broad research objective that seeks to verify the way in which Unesco established global normative guidelines for the racial question. It was tried to identify what types of narrative mechanisms are mobilized when the proposal is to effect a debate on the racial question. With this proposal, the focus is on analyzing the way in which the magazine becomes a communication strategy, not only for systematizing and assigning a certain visual identity to the racial theme on a global scale, but also for giving visibility to the Ideas and actions of Unesco.

Keywords: The Unesco Courier journal, anti-racism, education.

Introdução



Figura 1- Capa da revista *O Correio da Unesco*, de outubro de 1960, consagrado ao racismo. © UNESCO/1960.

Este artigo deriva de uma investigação bibliográfica realizada por ocasião de uma pesquisa que busca verificar a maneira pela qual a Unesco estabeleceu diretrizes normativas globais para a questão racial¹. O enfoque se dirige a investigar a estratégia desenvolvida cujo objetivo foi o de analisar os princípios orientadores e as diretrizes normativas relativas ao tratamento do racismo em matéria de educação da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – Unesco. A capa da revista *Le Courrier de l'Unesco*² que abre este artigo expressa ações com a finalidade de equacionar o modo pelo qual as diferenças humanas tornaram-se uma problemática a ser resolvida. O Ato Constitutivo da UNESCO pontua que seu objetivo é “favorecer a compreensão mútua das nações: [...] emprestando seu concurso aos órgãos de informação das massas, visando a facilitar a livre circulação das ideias pela palavra e pela imagem” (Ato Constitutivo da UNESCO, 1945). Algumas críticas foram dirigidas a muitas dessas publicações, dado o fato de que a atribuição de algumas temáticas foi creditada a pessoas próximas àqueles que detinham cargos no interior da UNESCO. No caso da questão racial, a indicação de pessoas desconhecedoras do tema foi também motivo de críticas externas à UNESCO.

1 CRUZ, A. C. J. *Antirracismo e Educação: uma análise das diretrizes normativas da UNESCO*. Tese de doutorado em Educação. Universidade Federal de São Carlos: São Carlos, 2014.

2 Doravante utilizaremos a nomenclatura em português: *O Correio da Unesco*.

A coleta de dados que estrutura este texto resulta de investigação que se destinou a análise da revista. Trata-se de um periódico informativo que mescla artigos, notícias e dados sobre temas diversos ligados aos projetos e objetivos da Unesco. O formato geral da revista é de trazer um tema central a partir do qual são apresentados artigos de opinião e de análise argumentativa de especialistas diversos, entre outras seções. A exposição de sua apresentação, em seu repositório eletrônico, relata a missão do periódico em “promover os ideais da Unesco, manter uma plataforma para o diálogo entre as culturas e prover um fórum para o debate internacional”³.

A descrição de sua apresentação, em seu repositório eletrônico, relata a missão do periódico em “promover os ideais da UNESCO, manter uma plataforma para o diálogo entre as culturas e prover um fórum para o debate internacional”.

Com periodicidade mensal, antes de adotar essa nomenclatura o periódico chamava-se *Le Moniteur de L'UNESCO* [O Monitor da UNESCO]. Sob a direção do fundador e primeiro editor-chefe Sandy Koffer, figurou como a publicação oficial da UNESCO entre os meses de agosto e novembro de 1947. A partir de fevereiro de 1948, é renomeado e destinado a ser um veículo de informação das atividades para o grande público, enquanto o *Le Moniteur de L'UNESCO* tornou-se um veículo de divulgação interno da UNESCO.

Ao longo do tempo, o periódico apresentou modificações em seu formato, mas manteve o objetivo de ser o principal veículo de propaganda da agência para difusão de suas ideias e projetos. O termo propaganda é utilizado pela própria UNESCO para se referir às suas publicações. Desde a constituição original até o ano 2002 não aparece uma modificação substancial, a partir desse ano o periódico passa a ser semestral com o nome de *Le nouveau Courrier* [O novo Correio]. Ocorre uma modificação no formato, a partir do qual os textos passam a ser alocados a partir de dossiês temáticos cujas matérias constituem-se partindo dos campos de ação centrais da UNESCO, além da educação, da ciência e da cultura, são incluídos tópicos de ciências sociais, comunicação e as notícias e ações da agência, como eventos e projetos subvencionados pela UNESCO.

Em 2006, o periódico retorna com a nomenclatura e forma original, adquire novamente uma periodicidade mensal e passa a ser disponibilizado também em formato eletrônico. As edições completas estão disponíveis em ambiente virtual, alojadas em uma página específica na plataforma da UNESCO e impressas na biblioteca e nos arquivos da sede da agência em Paris. A publicação

3 <http://www.Unesco.org/new/pt/Unesco-courier/the-magazine/>, acesso em 20 de setembro de 2012.

pode ser lida em formato PDF desde o primeiro número de fevereiro de 1948, que em oito páginas inclui a divulgação do programa da UNESCO daquele ano e a exaltação de suas temáticas centrais. O Correio da UNESCO se popularizou tornando-se o mais lido e de maior receptividade entre os demais periódicos publicados pelas agências das Nações Unidas.

A revista O correio da Unesco tornou-se um dos periódicos mais representativos da Organização sendo consolidado como o veículo de maior projeção da agência. A descrição de sua apresentação, em seu repositório eletrônico, relata a missão do periódico de “promover os ideais da Unesco, manter uma plataforma para o diálogo entre as culturas e prover um fórum para o debate internacional”⁴. O registro de que o periódico “*O Correio da Unesco é publicado pela Organização das Nações Unidas para a educação, a ciência e a cultura*”, seguido da informação de que “*os artigos expressam as opiniões de seus autores que não necessariamente representam as opiniões da Unesco*” resulta, por um lado, de uma postura de isenção diante das opiniões dos autores e, por outro lado, foi uma reação diante das críticas destinadas em relação a alguns temas abordados.

Com essa descrição, a UNESCO divulga a sua própria plataforma ideológica, porém assinalando se distinguir das ideologias socialistas e capitalistas. Édouard Glissant quando ocupava o cargo de editor do periódico, em 1988 descreveu sua função:

A revista tem cuidado em defender, em todos os domínios da cultura, educação e ciências, o ideal da justiça que honra a humanidade. Também é uma das raras publicações que revela e promove, de um horizonte a outro, a riqueza das civilizações individuais e a aspiração universal pelo compartilhamento do conhecimento (GLISSANT, 1988).

Pierre-André Taguieff (1998) ressalta que no período de concepção da Unesco havia um otimismo acerca da ciência como ferramenta para a construção de um antirracismo de base cognitiva algo que, no final dos anos 1940, constituía-se como o elemento de aposta na luta contra o racismo.

A revista, junto a outras publicações específicas, tornou-se um grande empreendimento editorial. Para Gastaut (2005) este material é um objeto fecundo quando se propõe a compor o percurso de um determinado assunto. A maneira pela qual os textos estão dispostos mostram algumas linhas de análise que permitem identificar uma trajetória em relação ao tema.

⁴ <http://www.Unesco.org/new/pt/Unesco-courier/the-magazine/>, acesso em 20 de novembro de 2014.

Aqui apresentamos de modo pontual alguns argumentos e modos de apresentação de algumas edições do periódico cuja temática central é a do investimento de uma estratégia de ação para o antirracismo propagado pela Unesco. Essa apresentação localiza os textos, a partir dos quais se pode identificar os objetivos e descrições relativos ao tema e, conjuntamente aos acontecimentos que de forma progressiva nos informam a quantificação de uma determinada variação sobre o tema. O esforço não foi o de realização de uma análise pormenorizada das edições e seus respectivos artigos que tratam deste tema, mas de uma busca em alocar os periódicos específicos aos argumentos que os autores imprimem internamente em suas escritas, exposições e observações em diálogo com os respectivos momentos históricos a que aludem. Isto nos permite estabelecer as atmosferas que impactam o debate levado a cabo pela Unesco no tocante à uma política antirracista.

O procedimento metodológico adotado ocorreu por meio de etapas a partir do levantamento das revistas repertoriadas na plataforma através de palavras-chaves. O período se estende desde o primeiro ano de publicação em 1948 até 2011⁵. Após este levantamento, foi realizada uma seleção das edições selecionadas, entre artigos específicos e edições completas sobre o tema. Posteriormente, procedeu-se à elaboração das linhas temáticas, agrupadas segundo os registros bibliográficos encontrados na plataforma, por intermédio de palavras-chave. Por fim, a etapa de análise dos textos para os limites deste artigo, foram reunidos por temas.

As imagens do projeto Unesco no Brasil

O antropólogo e etnólogo brasileiro Arthur Ramos escreve em um artigo sobre a questão racial e o “mundo democrático” publicado em 1949, no qual afirma que a “técnica do racismo”, causadora das guerras, gerou um desequilíbrio entre as nações, sendo o racismo uma consequência direta da “europeização e do imperialismo”. Ainda de acordo com Ramos, a antropologia constituiria a ciência ideal para compreender o desequilíbrio que advém dessas teorias, pois a disciplina ao ser reformulada com enfoque nas “relações humanas” possibilitaria uma inflexão no pensamento que caracterizava os agrupamentos humanos. A reinterpretção em relação ao desígnio da disciplina centrou-se na recusa de um de seus postulados principais: o de se afastar de uma

⁵ Palavras selecionadas e o número de ocorrências em parênteses: racismo (110); discriminação racial (109); raça (191); racismo e educação (4); discriminação racial e educação (6); estereotipo racial (9); preconceito racial (32); educação e raça (10); cultura e racismo (13). Fonte: <http://www.Unesco.org/new/pt/Unesco-courier/archives/>, acesso em 20 de setembro de 2012 (CRUZ, 2014).

perspectiva etnocêntrica, o que ocasionaria os conflitos entre os grupos. Dito de outra maneira, a antropologia se firmava como campo de saber que incorporava outras disciplinas anteriormente utilizadas para a compreensão das diversas culturas e cuja finalidade dirigia-se a fornecer alternativas para dirimir os conflitos em formações sociais com agrupamentos diversos, como por exemplo, a proposta em torno da aculturação.

Em um informativo⁶ contendo itens do programa de ação da Unesco de 1950 há um texto seguido da descrição da *Declaração sobre raça* publicada no mesmo ano. O texto do informativo expõe a pesquisa que seria concretizada no Brasil, descrita como nação que, a despeito de ter recebido grupos raciais diferentes aparentemente, não sofreria com o efeito de preconceitos raciais comparados a outras nações com análoga composição no que se refere a populações com diferentes pertencimentos étnicos e raciais (Unesco, 1950).

A publicação dos documentos científicos, a Declaração sobre raça de 1950 e a Declaração sobre a raça e as diferenças raciais de 1951 impulsionam a revista a divulgar os princípios expostos nos documentos. Em uma publicação especial no mês de junho de 1950 é apresentada na capa uma dedicação aos cientistas que corroboram a posição da Unesco contra o racismo. A edição apresenta um editorial com os aspectos centrais que aparecem no documento, apresentando o termo “mito” para se referir à raça e ao racismo. Ambos os termos, raça e racismo, são descritos como “mitos”, “alegorias falseadas”, e como tais poderiam ser desfeitos.

O antropólogo Alfred Métraux publica um artigo descritivo que apresenta os termos da declaração científica sobre raça de 1950. Em seguida, afirma que o preconceito é o efeito de um mito, o qual define como racismo que consiste em uma crença em que determinados indivíduos detêm defeitos e virtudes inatas e hereditárias (MÉTRAUX, 1950). Alfred Métraux, além de atuar como regente na escolha dos temas, projetou sua própria influência, evidenciada pela autoria em várias publicações especiais sobre a questão racial. Isto se deu, sobretudo, quando ocupou o cargo de chefe do Setor de Estudos Raciais do Departamento de Ciências Sociais da Unesco. Seu desempenho como articulador entre os autores das pesquisas e dos relatórios conforme suas relações próximas, gerou certo descrédito público em relação a essas publicações (MAUREL, 2005).

Uma das ações diretas da Unesco encaminhou-se no sentido de mapear o modo como se

⁶ UNESCO, *La UNESCO et son programme* : la question raciale [A Unesco e seu programa : a questão racial] 1950, 11p (Tradução livre).

estabelecem sociabilidades em formações sociais nas quais convivem grupos racial e etnicamente distintos. Na descrição de atividades do programa da Unesco, a ser realizado em 1951, destaca-se a indicação de um “estudo experimental das relações raciais” a ser concretizado em “algum país da América Latina”, a fim de identificar os “fatores” sobre o desenvolvimento “harmônico de suas relações” (O Correio da Unesco, 1950). As linhas gerais da pesquisa são descritas no estudo dos problemas de países que estariam em processo de industrialização, locais com densidade populacional elevada e com intensos movimentos populacionais. Essa pesquisa convergiu na aposta da Unesco, ao visualizar e escolher o Brasil como modelo positivo de relações raciais. Esses estudos promoveriam o país como exemplo de sociedades que concretizaram a aculturação de “negros e índios na cultura ocidental” (MAIO, 1998). Essa perspectiva apareceria nas demais edições do periódico. Anteriormente, em 1950 a edição de agosto da revista retrata a pesquisa realizada no “país da igualdade racial” (O Correio da Unesco, 1950, p. 4). A narrativa de que as relações sociais no Brasil eram pautadas por uma “democracia racial” já estava presente no interior da Unesco, em parte pela presença de alguns expoentes de tal interpretação como Gilberto Freyre. Tal visão recebeu críticas elaboradas por Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento, as quais apontavam o “artificialismo de apresentar o Brasil no exterior como modelo de solução de convivência étnica” (NASCIMENTO, 1968, p. 74).

A proposta de um “programa de difusão de fatos científicos destinados a fazer desaparecer o que se convencionou chamar de preconceito de raça” (PINTO *apud* MAIO, 1999) ficou conhecida pela realização de pesquisas sobre relações raciais em variadas formações sociais. O programa aplicado no Brasil tornou-se conhecido por Projeto UNESCO “sobre relações raciais”. Conjuntamente aos resultados das pesquisas empíricas, são divulgados ensaios teóricos que difundiram um determinado modo de analisar as maneiras pelas quais as pessoas se relacionavam do ponto de vista racial. Esse ponto de vista tornou-se conhecido por um padrão metodológico de estudo das relações raciais, consolidado a partir dos anos 1950. Michel Banton (2010) conceitua tal metodologia “como um corpo geral de conhecimentos que tenta juntar num mesmo quadro estudos de relações de grupo em diferentes países e em diferentes períodos da História” (BANTON, 2010, p. 10).

A partir de sua esfera de execução, a pesquisa Unesco auxiliou para que a questão racial fosse retirada do interregno a que esteve relegada, fator que propiciava certo “tabu” acerca da questão racial no Brasil (*Op. cit.* p. 537). Ilustrada por fotos de Pierre Verger, a edição de

Agosto/Setembro de 1952 é consagrada a apresentar as sínteses das pesquisas concretizadas no âmbito do Projeto Unesco. A capa mostra um grupo de pessoas cuja legenda⁷ faz referência à descrição da pesquisa realizada no Brasil:

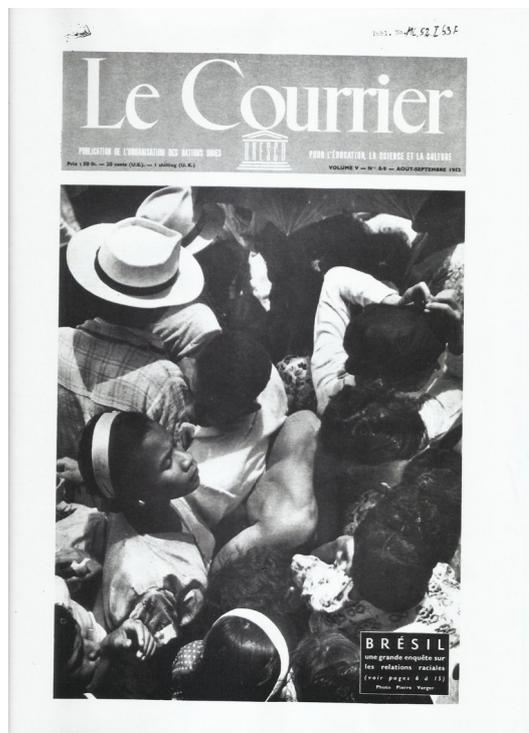


Figura 2- Capa do periódico *O Correio da Unesco* de Agosto/Setembro de 1952. Ano V, Nº 8/9, 12p. Foto de Capa de Pierre Verger (*Le Courrier de L'Unesco*, 1952, p. 1). © UNESCO/1952.

Alfred Métraux centraliza o texto de apresentação desta edição buscando responder à pergunta: “*Por que a Unesco realizou uma pesquisa sociológica sobre relações raciais no Brasil?*”. Em resposta à esta questão, por ele formulada, Métraux afirma que as vozes desfavoráveis à pesquisa apontaram que seria desnecessário realizá-la em um local que apresentava poucos conflitos raciais, mas em locais com episódios de “crise” em matéria de relações raciais (MÉTRAUX, 1952, p. 6). Métraux assinala que o objetivo de estudar o comportamento dos brasileiros “em matéria de raça” e verificar a veracidade das relações harmônicas no Brasil teve êxito a partir de análises que se inclinaram na percepção da positividade das relações raciais brasileiras. Há, ainda, um indicativo acerca da compreensão do papel dos “índios” e “negros” na “civilização brasileira”, numa clara alusão às ideias de Gilberto Freyre cuja influência foi importante para a escolha do Brasil na

⁷ *O Correio da Unesco* de Agosto/Setembro de 1952. Ano V, Nº 8/9, 12p. “Brasil uma grande pesquisa sobre relações raciais” (Tradução livre).

pesquisa proposta.

O discurso da “harmonia racial brasileira” avança no texto subsequente de autoria de Gilberto Freyre, que discute o papel dos negros na formação e na civilização brasileira⁸. A inserção deste texto baliza o valor das proposições de Freyre no pensamento da época, visto que há uma indicação de que o texto não pertence aos resultados da pesquisa realizada pela Unesco. Gilberto Freyre atuou como consultor junto às Nações Unidas e na Unesco, sua participação ocorreu especialmente nos debates acerca da luta contra o racismo e as tensões sociais. Por tal razão, sendo considerado um dos sociólogos brasileiros mais influentes na instituição, em parte, pela inspiração da percepção culturalista, possibilitou a construção da semântica da “democracia racial”, creditada ao Brasil. Para Maio (1997), Gilberto Freyre foi um dos artífices para a escolha do Brasil na política antirracista adotada pela Unesco, primeiramente, em razão de que destoava da leitura negativa de alguns intelectuais brasileiros acerca do caráter racialmente miscigenado da população brasileira.

Logo de início, a proposta de elevar a um caráter civilizatório o “aporte negro” é ratificada (FREYRE, 1952, p. 7). Desta descrição percebe-se uma das semânticas centrais que se desdobraram da obra de Freyre: o enredo discursivo de assentar de forma equivalente colonização e civilização. Assim desenvolvimento econômico e cultural teria sido responsabilidade de negros africanos, nativos indígenas e brancos portugueses na inter-relação entre etnias e culturas. Esse enredo discursivo sobre a experiência colonial brasileira é inventariado com o escravismo, o patriarcado, a família, a produção agrária e os trópicos – todos os temas desenvolvidos por Freyre. Cada um desses elementos subsidiaria um tipo de civilização designadamente brasileira em que os “negros formam o elemento de base, mas não o sistema inteiro” (*Op. cit.*, p. 7). Esse é o contexto a partir do qual Freyre constrói uma narrativa sobre a importância do papel dos negros no Brasil, não apenas pela “participação” econômica, mas também pela influência cultural e na organização social brasileira.

Freyre exibiu uma cadeia discursiva construindo a influência do elemento negro, visualizada, sobretudo, na conceituação de uma “cultura” pautada na especificidade, em uma forma, um jeito de ser brasileiro, algo que se poderia definir como uma “essência”, a “alma negra” (*Op. cit.*, p. 7).

Parte das narrativas que constituem contemporaneamente algumas representações imagéticas

8 *O Correio da Unesco*, n. 6/7, 1950, p.7-8.

sobre o Brasil decorrem dos argumentos de Freyre para caracterizar a especificidade das relações raciais brasileiras. Expressões carregadas de uma adjetivação positiva como “*ritmo*”, “*charme*”, “*sorriso*”, “*alegria*”, expressam um léxico narrativo associado ao Brasil. A semântica da geografia do trópico é mobilizada uma vez que articula uma determinada narrativa de tempo e espaço. Encontrar-se situado nos espaços assinalados pelos trópicos é ser identificado como parte de um tipo peculiar de representação. Há uma atmosfera que cinge o espaço dos trópicos e o transforma em um artefato de representação de um lugar como espaço de “propaganda moderna”, onde figuram determinados tipos de “seres”. Habitá-lo é ser alocado em outra temporalidade e carregar um caráter ambíguo, dado que “os trópicos, que de fato são brutalizados por dívidas e devastados pela fome e subnutrição, se tornaram os que detêm o privilegiado sentido do erótico, do divertimento, do prazer, da folga ilimitada” (HALL, 2005, p. 9). Tal representação exportada para o mundo ressoa ainda nas narrativas sobre os lugares e formações localizadas nos trópicos. Tal representação se desdobra em um modelo de “povo” para a Unesco em matéria de relações raciais. A construção de uma narrativa que coloca o negro como “o polo alegre daquela antiga sociedade escravocrata que, a rigor, deveria ser fundamentalmente triste” (PAIXÃO, 2005, p. 491).

O imaginário a respeito do Brasil será expresso pela mítica de um corpo. Um corpo em geral descrito no feminino é aquele que manifesta os “tipos mais originais de graça e de beleza feminina do Brasil” impregnado de um “charme” que se colore com os tons dos trópicos (FREYRE, 1952, p. 8). Um corpo com elementos que as “jovens brancas” ou as que não têm “uma gota de sangue indígena” não possuem. Este ícone descrito sempre no singular, o corpo. Um corpo com admirável poder sedutor. Caracteristicamente brasileiro, o corpo que se faz mestiço, com uma beleza particularmente mestiça, fruto da mistura, o corpo lascivo, o “corpo sonoro” (HALL, 1997). A narrativa de Freyre constrói um corpo em movimento, pois tem uma particularidade na maneira “de andar, rir e dançar” é híbrido, dado que mestiço, possuidor de qualquer coisa da “alma negra” (*Op. cit.*, p. 8).

Deve-se observar certa inversão na narrativa freyreana sobre a formação da nação brasileira que destoa das tradicionais formas de construção das narrativas nacionais. Parte das narrativas das nações é, segundo Hall (2011), formada por uma textualidade que tenta suprimir as diferenças culturais produzindo o povo no singular. Freyre estabelece uma tensão a tal perspectiva, ao desvincular tal ideia e produzir o Brasil e sua população por meio da contribuição de determinados elementos dos diferentes grupos – branco, negro e índio – cada qual com sua contribuição cultural.

Figura 4 - Fotografia de Pierre Verger que ilustra o texto de Charles Wagley (1952, p. 13).
© UNESCO/1952.

De forma característica, o Brasil figurou no periódico *O Correio da Unesco* como um exemplo de relações raciais. No entanto, mais que exemplo, as definições agregam elementos para estabelecer um histórico das maneiras pelas quais as relações sociais brasileiras se constituíram organicamente de forma racializada e de que maneira aqueles que pensavam o Brasil descreviam tal racialização. Desse modo, é possível intuir a instauração da trama que envolve a “harmonia das relações raciais brasileiras” e como a proposta de que esta sociedade poderia servir de exemplo às demais são construídas e popularizadas nas narrativas expressas na revista. O enfoque no comportamento, nas atitudes e em quais seriam os métodos mais adequados para captar as relações raciais direcionou os demais tipos de pesquisa realizada pela Unesco nesta matéria.

Na edição de agosto de 1953 é descrita uma bibliografia da Unesco sobre o antirracismo cujo objetivo é “encorajar os estudiosos a exprimir suas opiniões” e segue com a descrição das obras publicadas, afirmando que serão ainda mais “enriquecidas” a “cada ano com novas obras”⁹. A apresentação dos textos, que ficou novamente sob a responsabilidade de Alfred Métraux, expõe a afirmação da unidade da espécie humana de modo que é a cultura que se modifica, nesse sentido é no campo da cultura que os questionamentos devem ser colocados.

A perspectiva introduzida por Métraux de que o combate ao racismo deveria ser dirigido para as práticas que possibilitam sua existência, cujo corolário é principalmente a relação que se faz entre raça e cultura, permanece entre as indicações da Unesco. Essa recomendação insere-se na ótica de que o pensamento racial estaria diretamente associado à construção do pensamento científico sendo, portanto, algo possível de ser desconstruído especialmente pelas pesquisas e materiais informativos nos quais os cientistas divulgavam os equívocos do pensamento racial. Tais alegações surgem das constantes críticas às pesquisas desta natureza, ao que Métraux responde à função da ciência, algo próprio daquele tempo, uma “ideia forte” que atua em osmose com a educação. Essa crítica se referia aos usos da ciência na produção e perpetuação de “doutrinas racistas”. O racismo operaria por meio do preconceito racial que não existe por conta da “ignorância” ou de “conhecimentos intelectuais”, mas de “atitudes de ordem emotiva” (MÉTRAUX, 1953, p. 3).

9 Descreve as obras nas quais são disponibilizadas as pesquisas encomendadas pela Unesco sobre o tema. *O Correio da UNESCO*, 1953, Ano VI, N° 8/9, pp.18-19.

A experiência pós-colonial e o apartheid como antíteses brasileiras

Entre o final dos anos 1950 e o início dos anos 1960 a Unesco é ampliada com a entrada dos países que em sua maioria vivenciavam recentes processos de descolonização, trazendo demandas específicas de suas experiências. Tais países localizados no espaço do Terceiro Mundo tornam-se alvo prioritário das ações da Unesco (MAUREL, 2013). Em 1960, há uma indisposição da agência com os países que ainda exerciam a prática colonialista. A alteração na orientação das ações da Unesco é então direcionada para o desenvolvimento, terminologia que se tornaria genérica para os países que ocupariam o local de Terceiro Mundo. Promover o desenvolvimento econômico que, por sua vez, incitaria o desenvolvimento cultural e individual das nações, tornou-se uma plataforma de ação política relacionada à garantia de auxílio técnico aos países que estavam conquistando autonomia política. Nos anos 1960, consolidou-se a distinção de nação “desenvolvida”, não apenas para aquelas que detinham certa medida econômica, mas que possuíam certo alcance cultural, algo que se popularizou igualmente pelo seu uso contrário no termo “subdesenvolvido”. Ambos os termos se tornaram equivalentes medidas de avaliação, para ser considerado desenvolvido adicionaram-se os elementos culturais, a educação, a ciência. De modo que estas últimas, ao serem estimuladas no interior das nações, promoveriam de forma paralela o desenvolvimento econômico.

Com os processos de descolonização dos anos de 1960 ao final dos anos 1980, as temáticas centrais que ascendem nas edições de *O Correio da Unesco* são dedicadas a divulgar o debate promovido sobre os diversos modelos de relações raciais e os efeitos do racismo concretizados no contexto de *apartheid* na África do Sul. Anteriormente, em 1956, a África do Sul havia se retirado da Unesco, alegando que algumas ações, como livros e publicações temáticas “interferiam” nos “problemas raciais” do país, considerando que as questões raciais eram problemáticas internas ao país, de modo que qualquer intervenção externa afetaria a soberania nacional, algo caro às Nações Unidas.

Em 1960 foi publicado um número especial, cuja capa está no início deste artigo, que destacou a preocupação do Conselho Executivo da Unesco com os crescentes casos de ódio racial e manifestações antissemitas e fez referência à Declaração Universal dos Direitos Humanos e ao Ato Constitutivo da Unesco. O editorial¹⁰ demonstra o desapontamento com o crescimento do racismo, cuja crença em sua diminuição era dada como certa após os acontecimentos da Segunda Guerra Mundial. Destaca que os registros de casos de hostilidade e violência racista e antissemita

10 *O Correio da UNESCO*. 1960, Ano XIII, N° 10, pp. 4-5.

impactavam as Nações Unidas cuja orientação para suas instituições específicas, em especial a Unesco, para pesquisas “científicas modernas” visava descortinar as causas sociais e psicológicas das manifestações racistas.

O complexo alicerce de funcionamento do *apartheid* tornou-se constante nos números da revista neste período. Os textos descreviam a impossibilidade de mobilidade corporal interditando os casamentos inter-raciais e confinando-os a lugares específicos, o assento do transporte, o banco do parque, a rua, a escola, o banheiro... Em tão alto grau que muitos africanos eram expulsos dos espaços onde apenas sua presença poderia causar “dificuldades” (O Correio da Unesco, 1965, p. 22). Nesse aspecto tais práticas eram extensões do colonialismo pelo investimento no modo de ordenação das pessoas, articulando estratégias de controle e dominação.

Ao analisarmos as mudanças entre o tipo de pesquisa realizada pela Unesco acerca da questão racial, desde a sua formação, e as pesquisas sobre o *apartheid*, verificamos um deslocamento do foco de tais pesquisas, pois enquanto as pesquisas iniciais se dirigiram a mapear e propagandear os “casos positivos”, o *apartheid* é intensamente pesquisado como uma experiência negativa de relações raciais. As pesquisas de caráter descritivo mostram os efeitos da política do *apartheid*, suas consequências e proposições para sua finalização.

No final da década de 1970 há uma retomada de artigos do periódico para a divulgação de imagens de sociedades que apresentam experiências positivas sobre as relações raciais. Em 1977, a revista publica uma edição especial sobre a América Latina, que busca descrever as contribuições das culturas ibéricas, autóctones e africanas que atribuem a este espaço uma “imagem cultural única” (O Correio da Unesco, 1977). Entre os textos que procuram definir “qual é a cultura” desta “constelação de povos”, a revista apresenta artigos dos “mais eminentes pensadores” da América Latina. Como exemplo de convivência de culturas diversas, surge novamente Gilberto Freyre¹¹ apresentando a experiência afro-brasileira como alternativa para as novas realidades especialmente das recentes “repúblicas africanas, do oriente e outras nações” no que se refere às relações raciais (FREYRE, 1977, p. 13).

Freyre recupera a narrativa do Brasil como país mestiço, um lugar onde se criou um “novo tipo de civilização” pautando-se sobre os aspectos da cultura brasileira que são identificadas como oriundas da mistura de negros, brancos e indígenas que compõem o que segundo o autor é uma

11 O Correio da UNESCO, 1977, Ano XXX, Nº 8-9, pp. 13-18. Este texto viria a ser publicado novamente com algumas modificações, na edição de maio de 1986.

“metarraça”. Discorre sua tese central da existência de uma “*metarraça*”, o “*ethos*” da formação da sociedade patriarcal brasileira. Esse “novo” povo cuja ascendência é diversa de africanos que, mesmo em condição escrava, “africanizaram” este espaço junto aos “principais fundadores da nova cultura”, os europeus. Essas matrizes se fundamentam como algo que extrapola ou “excede” a noção de raça como descrição de apenas um grupo, a “metarraça” brasileira (forjada em torno do pertencimento nacional) não é una, mas tríplice, assumindo o aporte europeu, ameríndio e africano. A base culturalista de sua análise, presente na “metarraça” brasileira, somente pôde se realizar na medida em que as três raças atuavam como “estabilização cultural”, como complemento e não afastamento. Freyre tece seu discurso recorrendo à metáfora acerca da mestiçagem brasileira, apresentando-a como exemplo da intensa influência do negro não apenas econômica, mas, sobretudo, cultural. Essa influência pode ser observada, por exemplo, na “africanização” do catolicismo (que se realiza na mimese do enegrecimento de santas e santos católicos).

Freyre constrói uma semântica com termos como “*mistura-forma-alegria-colorido-desenvoltura-ritmo-intensidade-criatividade-audacia*” junto à da mestiçagem que posteriormente seria traduzida na “*morenidade*”, léxico empregado para diferenciar o negro brasileiro do negro estadunidense. Essa é a diferenciação da metarraça brasileira, que não se centra na identificação de origem étnica, pois a realidade nacional brasileira suplantaria a necessidade da origem, fixando-se no resultado que emerge da mistura. Isso, porém não ocorreria sem conflitos.

Junto ao texto de Gilberto Freyre figura outro do escritor brasileiro Jorge Amado sobre o caráter da mestiçagem na formação brasileira¹². Apresentado como um dos maiores romancistas latino-americanos, Amado dá início ao texto certificando o caráter mestiço do povo brasileiro e a condição de contínua mistura que ocorria entre os brasileiros. Essa seria a contribuição brasileira para cultura mundial e a humanidade: a disposição e capacidade de se misturar “um pouco cada vez mais” (AMADO, 1977, p. 18). Jorge Amado narra essa habilidade de misturar-se, na capacidade de não impor hierarquias, assim brancos e negros seriam igualmente importantes, no campo da “mistura” a “palavra-chave da cultura brasileira” (*Op. cit.*, p. 18).

A representação ordenada por Jorge Amado sobre o caráter do brasileiro permeia um pensamento imagético que projeta uma caricatura de um discurso comum sobre os negros brasileiros. Esse discurso compõe ainda na contemporaneidade as representações do passado escravista brasileiro no qual o negro desenvolve a capacidade de “resistir à miséria, à opressão” e

12 O *Correio da UNESCO*, Ano XXX, N° 8-9, 1977, pp. 18-19.

mesmo envolto em uma atmosfera de adversidades possuiria uma capacidade de “rir e amar a vida” (*Op. cit.*, p. 18), essa seria a contribuição negra para a mestiçagem brasileira. Jorge Amado aponta que a cultura brasileira, por se constituir mestiça, é forjada na luta contra o racismo e reconhece que há pessoas racistas no Brasil, mas que isso não se refletiria em uma filosofia de vida racista, porque de fato havia uma filosofia brasileira de vida “profundamente antirracista por excelência” (*Op. cit.*, p. 19).

Muitas das análises dos estudos pós-coloniais fixam-se nos estudos textuais utilizando a estética das narrativas como objeto de análise. A natureza representacional do romance, por exemplo, seu caráter heteroglóssico, ou seja, a diversidade de linguagens que nele habita, demonstra a escolha desses estudiosos em dirigirem atenção para a análise de tais narrativas. Os romances são objetos potentes para apreensão das maneiras de representação. O texto do romance fala em um tempo e com um tempo atua como um elemento de representação de artefatos simbólicos: o povo, o ambiente, a escolha da linguagem utilizada, o tipo de narrativa produzida.

Ambas as narrativas, de Gilberto Freyre e Jorge Amado, nos oferecem pistas interessantes para identificar elementos de uma dada narrativa estruturada racialmente. Sobre sua própria atuação como sociólogo Freyre a descreve como “criação sociológica” que se refere ao modo como os cientistas sociais atuam por “projetarem alguma coisa de si próprios” ou de uma “imaginação científica, vizinha da artística e da filosófica” (FREYRE, 1956 *apud* MAIO, 1997, p. 222).

Ambos usam uma narrativa que “nos traz à mente imagens das coisas que indica”¹³ (WHITE, 1994, p. 108). Gilberto Freyre constrói o texto empregando um vocabulário no qual os negros, os brasileiros estão em ação “ativa”, “dinâmica”, “influyente”, “eles são”, “eles contribuíram” “eles participaram”. Jorge Amado é um dos autores mais representativos de um tipo de produção romanesca como uma narrativa da nação, que “fala para a nação”, dando um lugar fundamental à “cultura negra”. Para corroborar sua tese, Amado destaca as produções culturais de personagens ilustres da história do Brasil e finaliza afirmando que “felizmente são todos misturados” (AMADO, 1977, p. 19). Jorge Amado utiliza termos como “nós somos” “nossas características” “nossa capacidade” “nosso desenvolvimento” (*Op. cit.*, p. 19).

As textualidades de Amado e Freyre, cada qual no seu campo específico, podem ser lidas como exemplos, por vezes ambivalentes, que cercam a representação discursiva sobre o brasileiro e

13 Grifos do autor.

suas relações raciais. Há um *excesso* (BHABHA, 1992) que marca o corpo negro. Um corpo descrito pela sua superfície, a presença negra é grifada pelo excesso, por uma medida que não é previamente definida, mas que está no lugar da “resistência” que se soma a “um riso”, “um movimento” a mais, sempre um algo a mais. Bhabha descreve o que gira envolto ao “corpo [que] se encontra sempre e simultaneamente inscrito tanto na economia do prazer e do desejo quanto na do discurso da dominação e do poder” (BHABHA, 1992, p. 180).

O que Freyre e Amado de alguma maneira evidenciam é a utilização política do discurso da convivência com pessoas pertencentes a grupos racialmente diferentes. O mesmo discurso que faz uma diferenciação entre “*nós*” e “*eles*” é reutilizado com outras roupagens, a distinção não deve ser um elemento de separação, mas o da união, da “mistura”. Essa perspectiva freyreana de país “racial e culturalmente miscigenado” tornou-se para o Estado brasileiro uma “ideologia não oficial” (SCHWARCZ, 1993, p. 325). Em 1986, o Brasil aparece novamente em destaque em uma edição completa dedicada ao “gigante do século 20”¹⁴. A perspectiva de um modelo de relações raciais mantém-se em textos variados com toda a narrativa do país de “cultura original, que respeita os usos, as crenças e os costumes das diferentes etnias que compõem a sua população” (O Correio da Unesco, 1986, p. 3).

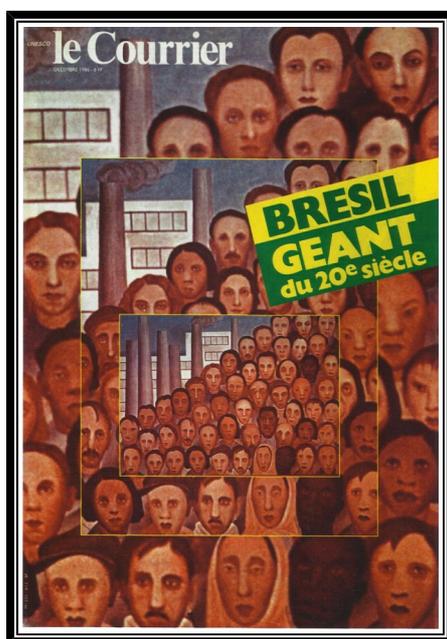


Figura 3 - Capa da revista *O Correio da Unesco*, de dezembro de 1986, consagrado ao Brasil. UNESCO/1986.

14 *O Correio da Unesco*, 1986, Ano XXXIX, Nº 12, pp. 4-46.

O combate ao racismo e outros contextos

A publicação de uma edição destinada ao trabalhador imigrante em 1985 traz o tom que passaria a exercer uma inflexão no pensamento sobre a questão racial. O texto do sociólogo britânico Robert Miles indica uma transformação na orientação das análises acerca da questão racial. Ao examinar o contexto de discriminação no Reino Unido, sua analítica se volta para os conflitos raciais acerca da imigração¹⁵ (MILES, 1985, p. 21). A ampliação do emprego da palavra racismo para denominação de conflitos não apenas entre grupos racialmente, mas culturalmente distintos, adquire relevo nos artigos da revista a partir do final da década de 1980 como um reflexo do debate no âmbito do pensamento social.

A articulação do racismo como uma forma de violência torna-se objeto de muitos autores. A imagem de um rapaz jovem, pobre, imigrado ascende na análise como um “problema negro”, o emprego da descrição “negro” reforça essa imagem, a representação de que esta figura potencialmente poderá se envolver em um conflito que será então descrito como racial. O sociólogo Michel Wieviorka¹⁶, que coordenou a edição, estabelece uma ponderação conceitual na violência interpretada como racista, uma vez que interpreta que o racismo não é apenas verificável no âmbito da hostilidade. O autor estabelece uma diferença entre o racismo direto, o da violência física e o racismo expresso com base em preconceitos raciais. Para se caracterizar como racismo, há que se ter um conjunto de fatores que atuem simultaneamente. Na analítica de Wieviorka, o primeiro elemento que propicia a perpetuação do racismo reside na atitude do poder público mediante ao ato racista. A ausência de um poder público encoraja a possibilidade, seja individual ou coletiva, de exercer e divulgar atos racistas. O caráter racial estruturalmente impresso nas instituições, ao atingir o funcionamento dos estabelecimentos públicos, perpetuaria o racismo.

O racismo é outra vez tema exclusivo de uma edição em 1996, dirigida para a compreensão de sua “origem”¹⁷, considerando a continuidade de casos atribuídos ao fenômeno como demonstra o tom do debate. Novamente a publicação é organizada por Michel Wieviorka, que atribui ao racismo o sentido de um “corolário da modernidade”, efeito de uma “mundialização econômica” e do recrudescimento das “especificidades culturais” (WIEVIORKA, 1996, p. 10).

O dossiê¹⁸ aberto com o texto do organizador que assinala uma mudança desencadeada no

15 *O Correio da UNESCO*, Ano XXXVIII, N° 9, 1985, pp. 21-23.

16 *O Correio da UNESCO*, 1993, Ano XLVI, N° 2, pp. 13-15.

17 *O Correio da UNESCO*, 1996, Ano 49º, N° 3, pp. 3-50.

18 Os autores: WIEVIORKA, M.; BALIBAR, E.; STEINBERG, S.; JACQUARD, A.; REICHMANN, E.; LÉVI-

período posterior à Segunda Guerra Mundial junto com as descolonizações, o racismo colonial e o antissemitismo induziram a crença no fim do racismo em escala global, especialmente na Europa e, deste modo, estaria composto o caminho que permitiria a conclusão da modernidade¹⁹. No entanto, segundo Wieviorka, a partir dos anos 1970 a certeza de que o crescimento econômico ligado a uma organização política pautada na democracia culminaria na erradicação da pobreza e conseqüentemente na queda do racismo foi suplantada, fórmula que já nos anos 1960 sinalizava para o fracasso. Essas diversas experiências demonstram uma pluralização no léxico do racismo, definido como uma prática de cunho racista que opera sobre outros grupos, seja pela cor da pele, pela nacionalidade, pela casta, pela religiosidade.

Considerações finais

A análise aqui resumidamente apresentada a respeito das construções imagéticas da revista *O Correio da Unesco* sobre o racismo permite visualizá-la como uma estratégia de comunicação, não somente por sistematizar e conferir uma determinada aparência à temática racial, mas por dar visibilidade às ideias e ações da Unesco.

A edição especial “*Antologia do Correio da Unesco*”²⁰ sobre o percurso de seus primeiros 21 anos de existência reafirmava sua missão original de combater pelo texto e pela imagem os conflitos entre os povos. Sob a alegação de trazer as histórias de homens e mulheres de países desconhecidos, estabelece-se a possibilidade de vencer a ignorância e permitir aos povos se conhecerem e compreenderem (*O Correio da Unesco*, 1969, p. 4). A última edição em que aparece um texto completo sobre a temática racial é no número comemorativo dos 60 anos da revista, em 2008. Nesta edição, o texto de Doudou Diène identifica o caráter “mutante” do racismo que continuava a agir junto a outras ideias como as de inspiração xenófoba. O cenário estaria sendo modificado com o reconhecimento do multiculturalismo como uma “realidade” (DIÈNE, 2008, p. 9). A entrada da temática do multiculturalismo no debate sobre a questão racial modifica o modo de apreensão do conflito, retirando-lhe de um campo exclusivamente racial, no qual prevaleciam estudos e argumentos para descaracterizar a noção de raça e conseqüentemente de racismo, para situá-lo num polo cultural. Nesse eixo, os grupos são retirados do léxico da raça e conduzidos ao da

STRAUSS, C. *O Correio da UNESCO, 1996, Ano 49º, Nº 3, pp. 10-13.*

19 WIEVIORKA, M. *O Correio da UNESCO, 1996, Ano 49º, Nº 3, pp. 10-13.*

20 *Correio da UNESCO, uma janela aberta sobre o mundo. O Correio da UNESCO. Ano XXII, Nº8/9, 1969, pp. 4-80.*

cultura, algo que pode ser visto no crescimento da expressão “*aprender a viver juntos*” que se tornaria a propaganda mais forte da Unesco.

É possível identificar um declínio da temática do racismo no periódico, inicialmente as primeiras publicações estiveram voltadas para debater a matéria. Desde a fundação da revista até os anos 1960, o percurso antirracista através dela difundido apresenta um direcionamento atrelado à política da Unesco de equacionar as problemáticas raciais junto à publicação das declarações científicas sobre a definição do racismo e da raça. A divulgação de pesquisas com experiências positivas e de convivência racial pacífica predomina nos artigos. Há, portanto, uma transição do campo das ciências naturais para as ciências sociais e da mudança do léxico do corpo humano para o léxico da cultura. A partir dos anos 1960 as pesquisas são direcionadas à compreensão dos aspectos comportamentais e individuais da discriminação e do preconceito racial. Os investimentos na linguagem, nos modos de constituição que sustentam práticas racistas são intensamente divulgados e a educação aparece como pauta central de combate ao racismo.

Nas décadas de 1970 e 1980, a analítica sobre o *apartheid* se torna mais central nos artigos sobre a matéria, de modo a ser alvo de pesquisas específicas e de divulgação na revista. As análises centraram-se nos aspectos de execução percebe-se uma ênfase na leitura do *apartheid* como uma estrutura que atuava fracionando o espaço e impedindo não apenas o movimento dos corpos, mas a condição social e cidadã dos grupos.

A partir dos anos 1990 até os anos 2000, a questão racial se volta para as problemáticas no interior do contexto europeu, deslocando-se dos contextos americano e africano a partir das questões ligadas à imigração e dos conflitos urbanos.

Uma das finalidades intensamente procuradas pela Unesco com a assídua exposição dos materiais por ela produzidos dirigiu-se a difusão das ideias produzidas sob os auspícios da ciência. Assim sendo, há uma percepção de que a ciência poderia atuar na sociedade de duas maneiras, uma tecnicista ao construir mecanismos para mudanças materiais, e outra intelectual “modificando os modos de pensamento” (UNESCO, 1950). Hall (1997) argumenta que a ciência obtém uma “função cultural”. Por função cultural Hall entende os modos pelos quais a produção científica auxilia na construção de um determinado modo de abordagem sobre um assunto.

No caso da Unesco uma das funções atribuídas à ciência, nesta matéria, concerne ao modo como se deve pensar sobre o racismo, a raça e a questão racial. Essa indicação sobre um modo de

pensar está intrinsecamente ligada à possibilidade de ação que possa conferir alguma concretude, neste caso, a linguagem e imagem considerada como a adequada e correta, tendo assim, um modo de inserir-se na ação, de operar de forma diretiva no “real”. Esse modo de atuação advém da crença na ciência como arcabouço onde se localiza o saber, o modo correto de tratar o tema, os modos apropriados de se falar sobre o assunto em pauta. A educação é a ferramenta, o método pelo qual os resultados seriam alcançados. Tal postura propiciou que parte da ênfase fosse dirigida ao controle de comportamentos racistas, havendo certa ausência das questões estruturais que permitiam a permanência do racismo. De maneira geral, analisar esse histórico demonstra algumas das interpretações dadas ao racismo como forma de violência, de opressão, como tipo de comportamento, como forma de governo.

A representação do Brasil exposta nas edições da revista da Unesco construiu uma narrativa imagética cuja influência ressoa na contemporaneidade. As leituras da obra de Gilberto Freyre têm reposicionado o impacto de sua narrativa sobre o Brasil. Por um lado, embora ainda se tenha adeptos, mantém-se a crítica sobre a leitura harmônica das relações raciais brasileiras e, por outro lado, considerando a perspectiva introduzida nas ciências sociais e na historiografia brasileira, valoriza-se a posição dada ao negro como um personagem civilizador do Brasil. De outro ponto, o argumento a respeito da “inabilidade” dos indígenas em se acostumar à rotina de trabalho justificado por seu caráter “nômade” é descrito como um estilo cultural e não de qualquer existência de uma “psicologia da raça ou do caráter racial” que induziria a incapacidade dos indígenas. Essa interpretação tornou-se copiosamente utilizada para justificar a vinda dos africanos, explicação que perdurou durante muito tempo na analítica historiográfica sobre a escravização dos negros africanos no Brasil.

Aqui se percebe os modos de produção da estereotipia do corpo negro. Frantz Fanon (2008) identifica que a estereotipia no contexto colonial é baseada em hierarquizações raciais, a ênfase é dada nas formas pelas quais o corpo negro é representado, ora pela brutalidade e pela violência, ora pelo exótico. Se, no período colonial o corpo negro trazia em si a marca da impureza, em Freyre e Amado, por exemplo, são atribuídas outras textualidades. Os autores produzem outro tipo de representação estereotipada. A “resistência”, o “riso”, o “sabor”, o “sangue negro” são como artefatos desse corpo que ao serem metaforizados como em uma tela adquirem textualidade de modo tal que podem ser “lidos” ou “audíveis” por esse corpo que “fala”. Outra vez o sujeito racializado, incorrendo em todas as narrativas “materializadas” no corpo negro. Essa figura é a

representação desse tipo de pensamento, é como um personagem, uma imagem única e generalizada. Fazem referência ao conhecimento de um “esquema corporal” como conceituado por Fanon “em terceira pessoa [...] em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas” (FANON, 2008, p. 104). São nas diversas combinações, nas qualidades simbolizadas no corpo onde habita a ambiguidade, as narrativas que contemporaneamente estão disponíveis e sendo reencenadas.

No entanto, mais que exemplo, as descrições agregam elementos para estabelecer um histórico ao modo como as relações sociais brasileiras se constituíam organicamente de forma racializada e de que maneira aqueles que pensavam o Brasil descreviam essa racialização. De forma geral, nos estudos contemporâneos sobre as relações raciais brasileiras, há um consenso no que toca à perspectiva de que os resultados das pesquisas do Projeto Unesco apontaram o contrário de sua proposta inicial: a do Brasil como país que equacionou as suas relações raciais. Tal exposição pode ser visualizada nas edições em que o Brasil figura como protagonista, pois mesmo após as conclusões de que havia conflitos raciais no Brasil, anos depois o Brasil aparece na revista como exemplo sociabilidade na qual a dimensão racial não é um impeditivo.

A postura argumentativa exalta as “relações harmoniosas” embora os resultados apontassem que as relações em termos raciais não “eram tão harmônicas assim”, havia uma crença, uma espécie de esperança de que em um futuro próximo, quando o Brasil alcançasse o pleno desenvolvimento e adentrasse à modernidade, tal proposição se confirmaria. Não obstante, os resultados foram creditados à existência de um preconceito de cor sustentado por um preconceito de classe muito mais intenso, ainda que as problemáticas de cunho racial nas cidades decorressem de um processo de acelerado desenvolvimento pelo qual passava o Brasil.

Desse modo, percebe-se como a instauração da trama que envolve a “harmonia das relações raciais brasileiras” e como a proposta de que esta sociedade poderia servir de exemplo às demais são construídas e popularizadas nas narrativas expressas na revista.

Mesmo as evidências apontando a existência de uma organização racialmente sistêmica que faz funcionar as relações sociais baseadas na percepção racial tal dinâmica, ainda na contemporaneidade, é interpretada como algo do âmbito pessoal e não algo estrutural. A descrição dos exemplos e os objetos selecionados para a descrição são voltados a posturas individuais. De modo que não é somente a crença na existência de uma “harmonia racial”, mas os recursos

mobilizados para interpretação dos dados que produzem a própria ideia de harmonia. Isso é particularmente importante na projeção creditada ao Brasil, pois coloca em pauta a apropriação, os expedientes e a forma de demonstração dos resultados das pesquisas. Há uma articulação na qual a concepção de preconceito racial e a discriminação operariam de forma apartada de um racismo, considerado como tal, somente quando articulado a políticas de Estado.

Bibliografia

BANTON, M. ([1977] 2010), *A ideia de raça*. Trad. Antonio M. Bessa. Perspectivas do Homem. Lisboa : Edições 70 LDA.

BHABHA, H.K. (1998), *O local da cultura*. Trad. de Myriam Ávila, Eliana L. Reis e Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

FANON, F. *Pele negra máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

GASTAUT, Y. (2005), L'UNESCO, les "races" et le racisme. In: *UNESCO, 60 ans de l'histoire de l'Unesco : Actes du colloque internationale*, 16-18 novembro, Paris, pp. 197-210. Eixo : Les idéaux à l'épreuve de l'histoire. Mesa redonda 3 : La notion de race.

HALL, S. (1997), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. The Open University. Londres: SAGE Publication, 1997.

Le Courrier de l'UNESCO (1992), *Apartheid: chronique d'une fin annoncée*. XLV Année, février, pp. 16-50.

Le Courrier de l'UNESCO (1986), Brésil, le géant du 20^e siècle. XXXIX Année, N°12, 1986, pp. 4-46.

Le Courrier de l'UNESCO, (1986), Une anthologie de l'COURRIER pour célébrer le 40^e anniversaire de l'UNESCO, XXXIX Année, Mai/Jun.

Le Courrier de l'UNESCO, (1971), Contre le racisme ce drame qui divise les hommes. XXIV Année, Octobre.

Le Courrier de l'UNESCO, (2001), Couleur, nation, caste, ethnie, race: pourquoi le racisme? Coordenação René Lefort et Ivan Briscoe, Ano 54, N°9, pp. 4-32.

Le Courrier de l'UNESCO, D'où vient le racisme. 49^e année, Mars, 1996, pp. 10-34.

Le Courrier de l'UNESCO, L'Apartheid. XXe Année, N° 3, Mars, 1967.

TAGUIEFF, P-A. Le racisme. *Cahier du CEVIPOF*, n° 20, Paris, 1998, p. 132.

_____. Réflexions sur la question antiraciste. *Mots*, Paris, Mar. 1989, n°18. pp. 75-93.

Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano X, N°XIX, agosto/2017

UNESCO, *60 ans d'histoire de l'UNESCO: Actes du colloque internationale*, 16-18 novembre, Paris, 2005, p. 555.

UNESCO, *Aprender a viver juntos: será que fracassamos?* Brasília: UNESCO, IBE, 2003.

UNESCO, *l'UNESCO et la lutte contre Le racisme. L'Appel d'Athènes*. Paris: UNESCO, 1981.

UNESCO, *Quatre déclarations sur la question raciale*, Rennes: UNESCO, 1969, 56p.

WIEVIORKA, M. *Les mutations de la haine*. In: *Le Courrier de l'UNESCO*, 1996, Ano 49^e, N° 3, pp. 10-13.

Ana Cristina Juvenal da Cruz

Possui Pós-Doutorado em Educação CNPq (2016), Doutora (2014) e Mestre (2010) em Educação pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Possui graduação em História pela Universidade Estadual Paulista - UNESP-Assis (2006). Atualmente é Professora Adjunta da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) no Departamento de Teorias e Práticas Pedagógicas (DTPP) e no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE). Desenvolve trabalhos na área de educação com ênfase em relações étnico-raciais, estudo e ensino das histórias africanas e afro-brasileiras, estudos pós-coloniais e da diáspora negra.

QUE MORRA O “HOMEM CORDIAL” - Crítica ao livro Raízes do Brasil, de Sérgio Buarque de Holanda

Ramatis Jacino¹

Resumo

O artigo busca debater alguns paradigmas produzidos por Sérgio Buarque de Holanda, em especial o conceito de “Homem cordial” que, na minha compreensão, refletem o pensamento oligárquico brasileiro, repetindo e aprofundando teses de Gilberto Freyre. Teses estas que sustentam termos vivenciado em nosso país uma escravidão amena e relação fraternal entre escravizadores e escravizados, (com o proprietário representando, no máximo, o papel de um patriarca severo) resultado de suposta “índole cordial” daqueles e de uma sujeição passiva destes. Relação esta que teria como consequência a construção de uma “democracia racial” a partir do momento que a escravidão se tornou ilegal. Critica, ainda, a interpretação que o autor teve dos fatos e processos que levaram a constituição da nação brasileira e a desqualificação dos indígenas, dos negros e dos portugueses, apontados como responsáveis por um suposto fracasso dessa nação, devido a singularidades inerentes a sua condição étnico/racial.

Palavras chaves: Racismo, escravidão, cordialidade, brasileiros

Summary

The article search to discuss some paradigms produced by Sérgio Buarque de Holanda, especially the concept of "cordial man", which, in my understanding, reflect the Brazilian oligarchic thinking, repeating and deepening the theses of Gilberto Freyre. These theses sustain that we experienced in our country an amiable slavery and fraternal relationship between enslavers and enslaved (with the owner representing at most the role of a severe patriarch) the result of their supposed "cordial character" and a passive subjection of these. This relationship would have as consequence the construction of a "racial democracy" from the moment that the slavery became illegal. It also criticizes the author's interpretation of the facts and processes that led to the constitution of the Brazilian nation and the disqualification of the Indians, blacks and Portuguese people, who were responsible for a supposed failure of this nation due to the singularities inherent in its condition Ethnic/racial.

Key Words: Racism, slave, cordiality, brazilians

Introdução

A ideia de colonizadores diferenciados, mestiços, generosos, não preconceituosos, que teriam dado origem a oligarquias com as mesmas características tem sido reiteradamente afirmada por estudiosos, de resto em sua grande maioria, herdeiros justamente daquelas oligarquias. A análise que fazem do povo brasileiro e do desenvolvimento da nossa civilização, via de regra não consegue superar esse olhar reduzido. O conceito de “Homem

¹ É professor do Bacharelado em Ciência Econômicas da Universidade Federal do ABC e membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas de Gênero, Raça/Etnia e Geração - NEP GREG, da [Universidade Federal da Bahia](http://www.ufba.br)– UFBA. Mestre e doutor pela FFLCH/USP

cordial”, desenvolvido por Sérgio Buarque de Holanda² é a elaboração que melhor sintetiza o ponto de vista daquelas elites e devedora de formulações anteriores que também, buscavam “compreender” o povo brasileiro.

Este ensaio tem por objetivo analisar a construção daquela figura síntese e problematizar as interpretações acerca do colonialismo, da formação da nação brasileira e de seu povo, que levou a construção ideológica que o “Homem cordial” materializa. Para tanto, busco analisar o livro *Raízes do Brasil* e revisitar o clássico que o inspirou, *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freire³ – de quem Sérgio Buarque de Holanda se tornou, em certa medida, interprete e continuador. Considero pertinente fazer o estudo comparado desses dois livros, publicados com apenas três anos de diferença (*Casa Grande e Senzala* em 1933 e *Raízes do Brasil* em 1936), embora a versão definitiva do texto de Sérgio Buarque de Holanda só tenha vindo à lume em 1969. Considero que são textos complementares e seus autores, em que pese a diferente trajetória acadêmica e política, comungam no olhar étnico, de gênero, de classe e porque não dizer, ideológico, embora *Raízes do Brasil* não contenha a erudição, o ineditismo e o brilhantismo de *Casa Grande e Senzala*.

Lucien Febvre⁴ afirmou que a história é filha do seu tempo, o que nos leva a concluir que o historiador também é. Podemos acrescentar ainda que além dessa condicionante, o historiador (assim como os demais estudiosos das sociedades humanas) está limitado por sua condição de gênero, de “raça”, ideológica, de origem geográfica, classe etc. Os autores das obras que pretendo analisar certamente produziram a partir do seu olhar de homens, brancos, integrantes das elites brasileiras, defensores de uma determinada “ideologia racial”, que viveram e produziram ao longo do século XX.

Inúmeros estudiosos debateram e opinaram a respeito do conceito de “homem cordial expressado no livro *Raízes do Brasil* e largamente utilizado na interpretação do caráter do povo brasileiro, portanto, da forma como a nossa sociedade plurirracial e pluricultural se formou. Interpretações essas, que ultrapassaram os muros da Academia e foram apropriadas pelo senso comum.

Reza a lenda que a expressão “homem cordial” para definir o brasileiro, teria sido inaugurada pelo poeta e diplomata Rui Esteves Ribeiro de Almeida Couto (12/03/1898 –

2 Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. (1936) Rio de Janeiro: José Olímpio, 1984 . (17a. ed.)

3 Gilberto Freyre. *Casa grande e Senzala*. (1933) Rio de Janeiro: José Olímpio. 1994. (19a. ed.)

4 Lucien Paul Victor Febvre(22/07/1878 – 26/09/1956) Historiador francês modernista foi um dos fundadores de uma forma de estudo e interpretação da história que ficou conhecida como “Escola dos Annales”.

30/05/1963), apropriada, em seguida por Sérgio Buarque de Holanda, atribuindo-lhe o “fundamento sociológico”, segundo Antônio Cândido. O primeiro questionamento ao conceito viria do poeta e ensaísta Cassiano Ricardo (1895-1974) em texto publicado na Revista do Colégio, em 1948, sob o título de *Variações sobre o Homem Cordial*. A obtemperação, todavia, não dizia respeito ao conceito construído e sim a definição do caráter do brasileiro que a expressão materializa, sugerindo o poeta, que o termo *bondade* era mais adequado para definir esse caráter.

Na sua longa trajetória de mais de 80 anos, através de diversas edições, *Raízes do Brasil* foi comentada e debatida por estudiosos como Alexandre Eulálio, Evaldo Cabral de Mello, Bolivar Lamounier, Antonio Arnoni Prado, Pedro Meira Monteiro, Robert Wegner, Antonio Candido, Raymundo Faoro, Maria Odila Leite da Silva Dias, Ilana Blaj, Ronaldo Vainfas, Luiz Dulci, entre outros. E, cabe-nos acrescentar, a quase totalidade dos estudos de caráter laudatório, com críticas muito pontuais, via de regra, corroborando as conclusões e buscando justificar os evidentes equívocos daquele historiador que, ao contrário do que propagaram seus defensores, não foram dirimidos a partir da 3ª. edição (1956). Edição esta em que o autor atualiza o conceito de cordialidade e aprofunda o debate em torno de uma suposta dicotomia entre público e privado que caracterizaria nossa sociedade e a maneira como o privado teria sido privilegiado em detrimento do público, gerando uma sociedade patrimonialista onde a estrutura do Estado estaria entregue a familiares, amigos e apaniguados. Conceitos amplamente apropriados pelo senso comum e manifestado em expressões vulgares como “jeitinho brasileiro”, ampla e abusivamente utilizado por estudiosos que interpretam *Raízes do Brasil* com uma generosidade injustificável para o debate acadêmico.

Parte dos estudos analisa aquele clássico com a reverência que os exegetas se debruçavam sobre os escritos feudais, compreendidos como parte da “verdade revelada”, traduzidos em títulos do tipo “Como devemos entender hoje o *homem cordial* de Sérgio Buarque de Holanda”, ou “A atualidade de Sergio Buarque de Holanda na interpretação do Brasil de hoje” que sacralizam àquele livro, de onde se poderiam – segundo os autores - extrair ensinamentos e paradigmas para interpretações do Brasil contemporâneo.

Mais contidos, autores como Fernando Novais, criticam uma suposta tendência para desqualificar as grandes interpretações do Brasil, principalmente no que se refere aos três livros marcantes da “geração de 30”; Gilberto Freyre, Caio Prado Júnior e Sérgio Buarque de

Holanda. Existiriam, segundo Novais, duas linhas que seguem esta tendência: uma que apontaria esses estudos como pouco importantes, pré-modernos e tradicionais, interpretações muito gerais, ultrapassados pela nova produção da Universidade e a outra ligada aos estudos sobre essas obras, centralizados nas investigações sobre as inspirações teóricas presentes nos textos e afirmando a existência de ideologia, o que significaria um demérito. O problema central, penso eu, não é a ideologia como paradigma para interpretações do Brasil e dos brasileiros e sim a **qual** ideologia o autor se filia. Novaes considera existir em Sérgio Buarque de Holanda uma certa “heterodoxia” marxista, que causaria mal-estar entre os marxistas ortodoxos.

Embora tenha como ponto de partida uma análise marxista, minha crítica não se limita a boa ou má utilização das categorias e análises do filósofo alemão e sim ao fato que as interpretações de Sérgio Buarque de Holanda estarem eivadas da ideologia racista que permeou (e permeia) boa parte da produção acadêmica brasileira, tanto a explicitamente conservadora, que tem em Gilberto Freyre a sua maior expressão, como a marxista, daquele importante historiador paulistano.

Construindo o “Homem cordial”

No papel de pensar a humanidade e seu desenvolvimento, o intelectual cria instrumentos de análise para compreender as nações e os homens, estabelecendo categorias e conceitos para essas análises. É a partir da maneira como a nação se vê, de como se entende, da “filosofia” pela qual se norteia que as políticas econômicas, sociais, de segurança, o arcabouço jurídico, o desenvolvimento da educação e a produção da cultura se fazem.

A visão do povo brasileiro, sintetizada por Sérgio Buarque de Holanda, foi perene ao longo do período colonial, no Primeiro Reinado, na Regência e no Segundo Reinado. Mantêm-se, ainda, na República que, se não pode ser caracterizada como ruptura política com o antigo Sistema, menos ainda no que diz respeito a ideologia dos seus protagonistas. Assim como seus antecessores, a oligarquia cafeeira que abraçou o republicanismo continuou se orientando por um pensamento que entendia ser missão divina dos europeus e seus descendentes “civilizar” trazer para o seio da Igreja aqueles povos “selvagens”, “pagãos”,

“atrasados”, “metade demônio, metade criança”, como pontuou um famoso poeta inglês⁵.

Sérgio Buarque de Holanda sustentou que nós brasileiros, somos donos de certas singularidades resultantes da mistura de raças e, principalmente de como a cultura da raça dominante (os portugueses) se impôs, transportando do além-mar vícios, idiossincrasias e características únicas que teriam sido determinantes na nossa formação. Inicia seu livro criticando o “erro da tentativa de implantação da cultura europeia em extenso território, dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas” e considera que somos “...uns desterrados em nossa terra...”⁶, explicitando o incômodo em ser nativo. Chama atenção para nossa alienação em relação ao fruto do trabalho e vaticina que nós brasileiros, somos preguiçosos. Entende como “significativo termos recebido nossa herança de uma nação ibérica”, que só na época do “descobrimento” entrara no “coro europeu”⁷. Pondera, contudo, ter recorrido a indicações “mais ou menos vagas e que jamais nos conduziriam a uma estrita objetividade”⁸.

“Ninguém desenvolveu melhor essa cultura da personalidade”, que o colono português, afirma Holanda. “O que leva ao estoicismo, a sobranceria, ao individualismo, dificultando a organização coletiva uma vez que “todos são barões”⁹. Entende que existiu uma frouxidão da estrutura social e falta de hierarquia organizada. Considera que a isto se devem os episódios mais singulares e os elementos anárquicos que teriam frutificado aqui. Os decretos governamentais, segundo seu raciocínio, teriam nascido da necessidade de conter paixões particulares. Teríamos uma anarquia atávica, uma incapacidade de organização e o trabalho manual e mecânico seria inimigo da nossa personalidade¹⁰. Afirma que as ditaduras e o Santo Ofício parecem constituir forma tão típica do nosso caráter como a inclinação a anarquia e a desordem. Considera que os portugueses não têm orgulho de raça, pois já seriam um povo mestiço. Sustenta a ideia de uma escravidão não violenta, patriarcal, mansa, com quase cumplicidade entre “senhor e escravo”, como explicitado na frase: “O escravo das plantações e das minas não era um simples manancial de energia, um carvão humano à espera de que a época industrial o substituísse pelo combustível. Com frequência suas relações com os donos oscilavam da situação de dependência, de protegido e até de solidários e afins. Sua influência penetrava sinuosamente o recesso doméstico, agindo

⁵Frase extraída do poema *O fardo do Homem Branco* de Rudyard Kipling, poeta inglês, autor também do “Livro da Selva”, publicado em 1894, que conta a história de Mogli, o menino lobo. Este livro inspirou Baden-Powell a criar o escotismo. Powell, por sua vez, foi sócio e companheiro de armas de Cecil John Rhodes, mercenário inglês que ocupou um território africano à que deu o nome de Rodésia. Os africanos deste país declararam a independência do Reino Unido em 1965 e 1980 mudaram o nome para Zimbábue.

⁶ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olímpio.1989 (17ª. Ed).Pg. 3

⁷ Idem. Pg. 4

⁸ Idem. Pg. 4

⁹ Idem. Pg. 4

¹⁰ Idem. Pgs. 8 e 9

como dissolvente de qualquer ideia de separação de castas ou raças...”¹¹. Afirmava que “... uma suavidade dengosa e açucarada invade, desde cedo, todas as esferas da vida colonial” da qual teria se originado uma certa “moral das senzalas”¹². Alude a uma suposta contradição entre o privado e o público e que teríamos tendência, devido a nossa educação patriarcal, a desprezar o público em benefício do privado. Introduce uma novidade acerca da “repulsa ao trabalho” por parte dos brasileiros - creditada por outros autores exclusivamente aos indígenas e aos negros – ao incluir o português como também avesso a produzir de maneira sistemática. Partindo da premissa de que existiriam povos aventureiros e povos trabalhadores, enquadra o português no primeiro grupo¹³ e aponta outras razões que fariam da preguiça algo inato aos lusitanos. A primeira seria de que este não poderia ser considerado um europeu legítimo, pois mestiço uma vez que a escravidão negra antecedia a 1.500¹⁴ e a miscigenação com os mouros teria ocorrido enquanto durou a dominação da península Ibérica pelos islâmicos. A outra razão seria a proximidade geográfica com o continente africano e com os “ares que vinham de lá”¹⁵.

A religiosidade dos brasileiros também seria filha de uma “tendência natural a *desritualizar* a religião e as relações sociais e políticas”. A “intimidade” com que trataríamos as nossas divindades, seria uma distorção da “verdadeira religiosidade”, da “verdadeira espiritualidade” que, na sua opinião, se manifestaria nas relações formais, respeitadas e distantes que os europeus teriam com seus santos¹⁶. Fruto desse conjunto de singularidades que atribui a “classe/raça” dominante e sua interação com as “classes/raças” dominadas, as relações dos grupos sociais no Brasil não se caracterizariam por estamentos e conflitos e sim por formas amenas e fraternais de interagir. Seríamos portanto, um povo que não é dado ao trabalho mas é lânguido, doce, amável, sensual, caloroso, “açucarado”, donos de uma cordialidade inerente. Cordialidade essa que nos faz negar o público a favor do privado. Preferir as relações pessoais, afetivas, íntimas em detrimento das oficiais e protocolares. Seríamos donos de uma cordialidade absolutamente espontânea que, no entanto, não deve ser confundida com polidez civilizada.

Gilberto Freyre considerava que “todo brasileiro (...) traz na alma e no corpo a sombra (...) ou mancha do indígena ou do negro (...) Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de

11 Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olímpio. 1989 (17ª. Ed). Pg. 24

12 Idem. Pg. 24

13 Idem. Pg. 103 e 104

14 Idem, 1989, Pg. 11

15 “*Se há um povo dado a preguiça é o Português... falo sobretudo de nós, outros que habitamos o além Tejo e que respiramos de mais perto o ar da África*” é a frase de Clenardo que o autor lança mão para ilustrar a sua afirmação. Nicolau Clenardo (Flandres em 1493 - Granada em 1542), teólogo e pedagogo. Lecionou em Portugal onde tornou-se preceptor do futuro cardeal D. Henrique, exerceu grande influência de caráter modernizador nos meios intelectuais portugueses. Viveu no norte da África onde dedicou-se à conversão ao cristianismo de africanos islamizados. Holanda, 1989. Pg. 19

16 Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. (17ª. ed.) Rio de Janeiro: José Olímpio. 1989. Pg. 11

mamar (...) Da negra velha (...) Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé. Da que nos iniciou no amor físico (...) do menino sempre rodeado de negra ou mulata fácil”¹⁷. Ao abordar especificamente a relação dos portugueses com as indígenas, não reconhece grandes diferenças em relação as negras e afirma que “nenhum povo colonizador, dos modernos, excedeu ou sequer igualou nesse ponto aos portugueses. Foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas e competir com povos grandes e numerosos na extensão do domínio colonial e na eficácia de ação colonizadora”¹⁸. Quanto ao comportamento das indígenas, Gilberto Freyre considerava que “por qualquer bugiganga ou caco de espelho estavam se entregando, de pernas abertas aos caraíbas “gulosos de mulher”¹⁹. Procura desmistificar o amor fraternal propagado pelos jesuítas em relação ao “negro da terra” ao relembrar a frase do santificado padre José de Anchieta que teria afirmado a respeito da catequização indígena que era mais eficaz “a espada e a vara de ferro que a melhor pregação”²⁰. Levanta a inédita suspeita de que fosse possível “que se degredassem de propósito para o Brasil visando ao interesse genético ou de povoamento, indivíduos que sabemos terem sido para cá expatriados por irregularidades ou excessos na sua vida sexual: por abraçar e beijar, por usar de feitiçaria para quer bem ou mal, por bestialidades, molície, alcovitice. Ao sermos tão mal povoados, salpicados, apenas de gente branca, convinham super-excitados sexuais que aqui exercessem uma atividade genésica acima da comum, proveitosa talvez, nos seus resultados, aos interesses políticos e econômicos de Portugal no Brasil”²¹. Lamenta, contudo, o fato que de “semelhante intercurso sexual só podem ter resultado bons animais, ainda que maus cristãos ou mesmo más pessoas”²².

Na análise do comportamento sexual das mulheres negras discorda do antropólogo e sexólogo inglês Alfred Ernes Crawley (11/07/1867 – 21/10/1924) que considerava os negros extremamente sexualizados e obtemperou que aquela exacerbação sexual é antes resultado da condição de “escrava” da mulher negra, submetida aos caprichos dos senhores, do que de uma sexualidade intrínseca²³. Todavia, coerente com sua opinião de que existiria uma recíproca atração entre homens brancos e mulheres negras, reproduz modinha de domínio público, recolhida por

17 Gilberto Freyre. *Casa Grande e Senzala – Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro: Record.1994 (29ª. edição) Pg. 36

18 Idem. Pg. 9

19 Idem. Pg.9

20 Idem. Pg. 48

21 Idem. Pg. 93

22 Idem. Pg. 21

23 Idem. Pgs. 316 à 320

Elói Pontes:

Meu branquinho feiticeiro / Doce ioiô meu irmão / Adoro teu cativo /
Branquinho do coração / Pois tu chamas de irmãzinha / A tua pobre negrinha
/ Que estremece de prazer / E vais pescar à tardinha / Mandi, piau e
corvina / Para a negrinha comer²⁴.

Nas relações inter étnicas, para além das relações sexuais, Gilberto Freyre insiste na figura romântica da “boa ama negra que, nos tempos patriarcais, criava o menino lhe dando de mamar, lhe embalava na rede ou berço, que lhe ensinava as primeiras palavras de português errado, o primeiro padre – nosso, a primeira, ave-maria, o primeiro, vote, ou oxênte, que lhe dava na boca o primeiro pirão com carne e molho de ferrugem, ela própria amolengando a comida”. Considera que os brancos levam para toda a vida algumas lembranças e reminiscências a que nomeia de vultos. “O vulto do moleque companheiro de brinquedo, do negro velho contador de histórias, o da mucama, o da cozinheira. Toda uma série de contatos diversos importando em experiências que se realizavam através do escravo ou à sua sombra de guia, de cúmplice, de curandeiro ou de corruptor”. Considera digno de destaque o moleque da casa, companheiro de brincadeiras do sinhozinho, que por ser mimado muitas vezes utilizava-o como “saco de pancadas” mas com quem mantinha até a adolescência uma relação de camaradagem e cumplicidade²⁵, em que pese considerar àquelas crianças brancas verdadeiros “meninos-diabo”, resultado da má educação²⁶.

Gilberto Freyre defendeu a existência de uma escravidão diferenciada no Brasil por considerar que houve forte “influência africana fervendo sob a europeia e dando um acre requieime à vida sexual, à alimentação, à religião; o sangue mouro ou negro correndo por uma grande população “brancarana” quando não predominando em regiões ainda hoje de gente escura; o ar da África, um ar quente, oleoso, amolecendo nas instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas (...)”²⁷ e vaticinava que a consequência disso é que “híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto as relações de raça: dentro de um ambiente de quase reciprocidade cultural que resultou no máximo de aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado; no máximo de

24 Idem. Pg. 341

25 Gilberto Freyre. *Casa Grande e Senzala – Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro: Record. 1994 (29ª. edição) Pgs. 335/336

26 Idem. Pg. 368

27 Idem. Pg. 5

contemporização da cultura adventícia com a nativa, da do conquistador com a do conquistado”²⁸ e ainda porque “no caso dos portugueses, ainda mais sem consciência de raça do que os espanhóis”²⁹, além de que “a religião tornou-se o ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do negro, nunca uma intransponível ou dura barreira”³⁰. Associada a uma “tendência genuinamente portuguesa e brasileira, que foi sempre no sentido de favorecer o mais possível a ascensão social do negro”³¹ e que “no brasileiro não subsistiam, como no anglo-americano duas metades inimigas: a branca e a preta; o ex-senhor e o ex-escravo”. Seríamos duas metades “confraternizantes que se viam mutuamente enriquecendo de valores e experiências diversas”; quando nos complementarmos num todo, não será com o sacrifício de um elemento ao outro”³².

Reconhece a contribuição dos negros para a economia nacional. Analisa a enorme riqueza gerada pelo açúcar exemplificando com Pernambuco e o “aumento de produção de açúcar de duzentas mil arrobas em 1584 para passante de cento e vinte navios por ano em 1618 e do número de engenhos de trinta em 1576 para sessenta e seis em 1584/1590 e depois cento e vinte e um, ao findar o primeiro quartel do século XVII”³³. E segue argumentando que Pernambuco possuía “23 engenhos movidos a bois ou a água, produzindo, em 1576, de 50 a 70 mil arrobas de açúcar. Cada engenho desses construído à razão de 10.000 cruzados mais ou menos; e com 50 peças de escravos ao serviço e 15 ou 20 juntas de bois. E uma produção anual – dos melhores, pelo menos – de 6 a 10.000 arrobas de açúcar mascavo”, argumentando que bem ou mal os senhores de engenho tiveram no Brasil o seu arremedo de taylorismo³⁴, “procurando obter do escravo negro, comprado caro, o máximo de esforço útil e não simplesmente o máximo de rendimento”³⁵. Cita o senador Silveira Martins que, em 1888, em discurso contra a abolição afirmou: “o Brasil é o café e o café é o negro” para acrescentar que o Brasil era o açúcar e o açúcar era o negro³⁶.

28 Idem. Pg. 91

29 Idem. Pg. 193

30 Idem. Pg. 356

31 Idem. Pg. 415

32 Idem. Pg. 335

33 Gilberto Freire. *Casa Grande e Senzala – Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro: Record. 1994 (29ª. edição) Pg. 427

34 Surgido em meados do século XX o *taylorismo* é um modelo de administração considerado científico, desenvolvido por Frederik Taylor (1856-1915) que caracteriza-se pelo ênfase nas tarefas, com o objetivo de aumentar a produção. Em parceria com o *fordismo* (de Henry Ford, 1863-1947), que inaugurou a linha de produção, é um sistema que representa a maximização da produção e dos lucros nas empresas capitalistas.

35 Gilberto Freire. *Casa Grande e Senzala – Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro: Record. 1994 (29ª. edição) Pg. 44

36 Idem. Pg. 261

Reconhecia que a importação de africanos fez-se atendendo a outras necessidades e interesses, como a falta de mulheres brancas; a demanda por técnicos em trabalhos de metal ao surgirem as minas³⁷. Considerava que “Os escravos vindos das áreas de cultura negra mais adiantada foram um elemento ativo, criador e quase que se pode acrescentar nobre na colonização do Brasil; degradados, tão somente, pela sua condição de escravos. Longe de terem sido apenas animais de tração e operários de enxada, a serviço da agricultura, desempenharam uma função civilizadora³⁸. Observou que em “Mato Grosso muitas das práticas ligadas à criação de gado eram de origem africana³⁹. Também os instrumentos de ferreiro” e outros “... transmitindo à sociedade em formação elementos valiosos da cultura ou técnica africana”. Conclui que “Viera da África donas de casa para seus colonos sem mulher branca; técnicos para as minas; artífices em ferro; negros entendidos na criação de gado e na indústria pastoril; comerciantes de panos e sabão; mestres sacerdotes e tiradores de reza maometanos⁴⁰. Discorda de Oliveira Martins⁴¹ que afirmava “Há decerto e abundavam os documentos que nos mostram no negro um tipo antropológicamente inferior, não raro próximo do antropóide, e bem pouco digno do nome de homem⁴² e opina que “O negro nos aparece no Brasil, através de toda nossa vida colonial e da nossa primeira fase de vida independente, deformado pela escravidão⁴³. A sua opinião sobre uma escravidão benigna, em que mesmo as ocupações mais vis eram exercidas pelos africanos e seus descendentes com uma “passividade animal⁴⁴, faz com que considere a transição do trabalho escravo para o trabalho assalariado prejudicial aos negros “de modo que da antiga ordem econômica persiste a parte pior do ponto de vista do bem estar geral das classes trabalhadoras – desfeito em 88 o patriarcalismo que até então amparou os escravos, alimentou-os com certa largueza, socorreu-os na velhice e na doença, proporcionou-lhes aos filhos oportunidades de acesso social. O escravo foi substituído pelo pária da usina; a senzala pelo mucambo; o senhor de engenho pelo usineiro ou pelo capitalista ausente⁴⁵. Assim nosso principal antropólogo pavimenta o caminho para futuras elaborações acerca dos trabalhadores

37 Idem. Pg. 306

38 Idem. Pg. 307

39 Idem. Pg. 307

40 Idem. Pg. 308

41 Joaquim Pedro de Oliveira Martins (30/04/1845 – 24/08/1894), político e cientista social português

42 Gilberto Freire. *Casa Grande e Senzala – Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro: Record.1994 (29ª. edição). Pg. 314

43 Idem. Pg. 315

44 Idem. Pg.462

45 Gilberto Freire. *Casa Grande e Senzala – Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro: Record.1994 (29ª. edição). Prefácio à primeira edição, iniciado em Lisboa em 1931 e concluído em Pernambuco, em 1933. Pg. IXXIV

livres na ordem escravista ao vaticinar sobre os “seis milhões de inúteis do cálculo de Couty⁴⁶ para uma população de doze” e concorda com Joaquim Nabuco que afirmava em 1883 que “São milhões que se acham nessa condição intermédia, que não é escravo, mas também não é o cidadão... Párias inúteis vivendo em choças de palha, dormindo em rede ou estrado, a vasilha de água e a panela seus únicos utensílios, sua alimentação a farinha com bacalhau ou charque; e a viola suspensa ao lado da imagem”⁴⁷.

Desconstruindo o Homem Cordial

O pensamento de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, ambos contribuintes para a elaboração da síntese do “Homem cordial” se baseia em alguns pilares fundamentais, quais sejam: “O caráter pacífico e a relação fraternal entre colonizadores e escravizados”, “A preguiça atávica de portugueses, negros e indígenas”, “a convicção de que as três etnias que construíram a nação eram atrasadas”; “opção pela miscigenação, acordada entre senhores e escravizadas”, “educação e religiosidade equivocadas” são alguns deles. Esses pilares e outros pontos deles decorrente contribuíram para levar a formulação do “Homem cordial” que traduz um ponto de vista que não é inédito, na maioria dos seus aspectos. Na verdade ele é herdeiro da opinião das elites brasileiras oriundas da Europa e que sempre tiveram aquele continente como (boa) referência. A desqualificação do povo brasileiro, particularmente os descendentes dos nativos e dos africanos tem sido regra no pensamento acadêmico das elites.

De Nina Rodrigues à Gilberto Freire até Celso Furtado, os negros e os indígenas têm sido sistematicamente apresentados como dados a ociosidade, atrasados, selvagens, impedimentos a civilização etc. Silvio Romero, outro intelectual descendente de senhores de engenho, afirmava que “a África esteve desde a mais remota antiguidade em contato com os egípcios, os gregos (...) e nunca chegou a civilizar-se. Há quatro séculos está em contato com os modernos povos europeus e continua nas trevas”⁴⁸. Curiosa afirmação que não considerava o Egito parte do continente africano e desprezava a enorme contribuição dos africanos à cultura europeia, além da existência de reinos e impérios como da Abissínia, Aksum, Aschanti, Mali, Gao, Monomotapa,

46 Louis Couty, *A Escravidão no Brasil*. [1881]. Trad. M.H. Rouanet. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988.

47 Gilberto Freire. *Casa Grande e Senzala – Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro: Record.1994 (29ª. edição). Pg. 35

48 Silvio Romero. *A Emancipação dos Escravos in Revista Brasileira*. 1891

Iorubá etc, muitos já visitados por europeus naquele período e alguns deles tão antigos que são citados no Al Corão e na Bíblia. Nina Rodrigues também não se furta a registrar sua opinião sobre o africano enquanto “raça” inferior: “...o negro não tem mau caracter, mas somente caracter instável como creança e como creança – mas com a diferença que elle já atingiu a maturidade no seu desenvolvimento phisicologico – a sua instabilidade é consequência de uma cerebração incompleta”⁴⁹. O próprio Gilberto Freyre explicita a opinião desumanizada a respeito do povo brasileiro ao discordar de outros teóricos, seus contemporâneos que consideravam a miscigenação uma tragédia, ao vaticinar que o intercuro sexual entre brancos e indígenas só poderiam resultar em “bons animais”, mas concorda com aqueles intelectuais ao admitir que resultariam “maus cristãos e más pessoas”. Pensamento que permeou as diversas produções acadêmicas desenvolvidas por sociólogos, historiadores, médicos, advogados, antropólogos que visavam o estudo do povo brasileiro - e consequentemente do negro - nas mais diversas disciplinas. Considerar os negros e os povos indígenas inferiores é tão comum no pensamento brasileiro quanto considerar que a escravidão foi amena, com relações que beiravam às familiares.

A opinião a respeito do povo brasileiro, a partir do ponto de vista dos escravistas era generalizada entre intelectuais até meados dos anos 30 do século XX. Está presente na literatura, entre escritores modernistas, como Mário de Andrade, que apesar de tentar subverter essa concepção, continuava preso aos conceitos europeus. Haja vista que a primeira frase pronunciada pela personagem título do romance *Macunaíma* foi “Ai, que preguiça”⁵⁰. E é notório que o autor tentou criar uma personagem mítica que sintetizasse o povo brasileiro. Está presente em *O Cortiço*, de Aluizio Azevedo, onde o português Jerônimo, trabalhador “mourigerado”, casado com Piedade, sério e honesto se deixa seduzir pela “mulata” Rita Baiana dando início a uma série de desgraças que se iniciam com um assassinato e terminam com o alcoolismo dele e de sua esposa, explicitando a opinião corrente – e evidentemente do autor – do perigo que os estrangeiros corriam ao se “contaminarem” com os degenerados brasileiros, em especial os negros, considerados o ponto máximo da degeneração. Está presente na obra de Jorge Amado com suas “mulatas” insaciáveis e promíscuas e seus marginais negros como João Grande de Capitães de Areia que “...doía-lhe a cabeça se tinha que pensar”⁵¹. Está presente nos cientistas sociais contemporâneos, como Celso Furtado, que vaticinou: “O homem formado dentro desse

49 Raimundo Nina Rodrigues. *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil* (1894). Brasília: EUNB, 1988. Pg. 123

50 Mario de Andrade. *Macunaíma*. São Paulo: Agir-Sinergia: 2008. Pg. 9

51 Jorge Amado. *Capitães de Areia*. Rio de Janeiro: Record (69ª. edição) 1989. Pg. 28

sistema social (a escravidão) está totalmente desaparelhado para responder aos estímulos econômicos. Quase não possuindo hábitos de vida familiar, a ideia de acumulação de riqueza lhe é praticamente estranha. Demais, seu rudimentar desenvolvimento mental, limita extremamente suas necessidades. Sendo o trabalho para o escravo uma maldição e o ócio o bem inalcançável, a elevação de seu salário acima de suas necessidades – o que estão delimitadas pelo nível de subsistência de um escravo – determina de imediato uma forte preferência pelo ócio”⁵².

Gilberto Freyre é o autor que de maneira mais completa mitificou as relações raciais no Brasil e está entre aqueles que mais aprofundadamente desenvolveram uma leitura rósea da escravidão, chegando ao ponto de considerar o seu fim como prejudicial aos negros e afirmar que aquele regime amparou, alimentou com abundância, socorreu na velhice e na doença, proporcionando ascensão social aos filhos dos escravizados que, por sua vez, demonstravam apenas a “passividade animal”, como já apontamos anteriormente. Merece destaque o caráter romântico que emprestou ao estupro continuado de crianças e adolescentes negras e indígenas pelos portugueses e seus descendentes quando oferece o seu olhar na interpretação das relações de homens brancos com mulheres negras, pontuada pela reprodução da citada modinha, que dificilmente teria sido composta por uma mulher negra, dentre outras razões pelo fato de que a grande maioria não era alfabetizada. Sendo que o mais provável é que fossem palavras de um jovem branco, que além de exaltar o cativo como algo positivo, se vê como o “branquinho” que enfeitiça a moça negra.

O autor, além de tornar a opressão sexual exercida pelo homem branco contra as indígenas e negras um ato quase lírico, ao afirmar que “todo brasileiro lembra da negra, da mulata etc”, deixa claro que considera brasileiro apenas os homens, que foram donos de escravizados. Os milhões de filhos de povos nativos, das diversas nações africanas e mesmo os imigrantes e degredados europeus pobres, que nunca possuíram escravizados ou eram proprietários de quantidade ínfima de cativos, não podendo estabelecer aquele tipo de relação, eram desprezados e invisibilizados como brasileiros.

Quanto às mulheres indígenas, também sistematicamente violentadas pelos conquistadores, sua sexualidade – que ainda não sofrera a feroz repressão cristã – era apresentada por aquele autor como uma espécie de tara. Ao afirmar que supunham serem os portugueses deuses, o autor evidentemente confunde o comportamento das mulheres indígenas brasileiras

52 Celso Furtado. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras. (12ª. Ed.) 1974. p. 167

com o que supõe ser o comportamento das indígenas da América espanhola, devido aos prováveis equívocos de interpretações quando do primeiro contato com os europeus⁵³. A hipótese levantada por Gilberto Freyre, que a violência sexual contra as indígenas e negras atendiam aos interesses da metrópole e sua necessidade colonizadora de povoar de mestiços o território invadido é plausível e indício de que o estupro sistemático e planejado poderia ter feito parte dos planos de conquista e poder de Portugal. Hipótese que, curiosamente, contribui para desconstrução do mito da escravidão amena por ele defendido.

A “romantização” das relações inter étnicas, a defesa de uma atração recíproca entre homens brancos e mulheres negras, a afirmação de uma escravidão doce, como se o escravizado fizesse parte da família estendida, a afirmação do caráter do colono como ausente de “orgulho de raça” ou “preconceito de cor” e as opiniões decorrentes destes paradigmas levou a que as análises e elaborações teóricas de Gilberto Freyre pavimentassem o caminho de outros estudos acadêmicos – e mesmo o senso comum – no sentido de que ao sair de um regime econômico e social tão ameno para outro onde, do ponto de vista legal, todos se tornaram iguais, naturalmente desembocaríamos numa “democracia racial”. Expressão que não foi cunhada pelo antropólogo pernambucano que, não obstante, contribuiu com todo o arcabouço teórico que a justificou, permitindo que outros a verbalizassem e passassem a se comportar politicamente como se ela existisse.

Há que se ressaltar que Freyre foi, em seu tempo, responsável por uma produção acadêmica inédita e de contraposição à parte considerável dos seus contemporâneos ao desenvolver estudo tão aprofundado da escravidão, das relações entre negros, indígenas e brancos e o papel de cada um – em especial o papel positivo dos negros – na construção da sociedade brasileira, contestando explicitamente Nina Rodrigues e Roquette-Pinto⁵⁴, defensores convictos da inferioridade dos africanos. Todavia, ao tratar com desprezo os brasileiros que não eram nem senhores nem escravizados e considerar que esse grupo “marginalizado” se avolumou ao fim legal da escravidão, ganhando contornos trágicos, contribuiu para inaugurar uma teoria que considerava negativa àquela massa de trabalhadores. Essa teoria foi desenvolvida de forma

53 Alguns historiadores sustentam que a campanha de conquista do Império Asteca pelos espanhóis, liderada por Hernán Cortés, iniciada em 1519, coincidiu com o ano de Ce-Acatl, o 52º do calendário cíclico daquele povo. Por causa disso, parte dos indígenas teria acreditado que os europeus seriam divindades que acompanhavam Quetzalcóatl, um dos seus principais deuses, no seu retorno triunfal à terra, previsto para aquele ano. Esses fatores fizeram com que alguns pesquisadores passassem a argumentar que a “pouca resistência” à invasão estrangeira teria sido resultado daquela interpretação. Gilberto Freyre *sexualiza* a suposta pouca resistência e transfere automaticamente às indígenas brasileiras (que não comungavam dos mesmos mitos dos astecas) supondo que estas considerassem os portugueses divindades também.

54 Gilberto Freyre. *Casa Grande e Senzala – Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro: Record. 1994 (29ª. edição). Pg. 357/358

mais cuidadosa por Caio Prado Junior⁵⁵, que desqualificou os estratos sociais compostos de pobres livres, ou libertos criando um novo paradigma na interpretação do povo brasileiro impregnando a produção acadêmica subsequente. Em verdade, Caio Prado se apropria do senso comum já veiculado pela literatura, no mínimo duas décadas antes, como na obra clássica do eugenista⁵⁶ Monteiro Lobato, onde a personagem Jeca Tatu era mais um que tinha como principal característica a preguiça.

Florestan Fernandes, contrapõe a “preferência pelo ócio” à constatação que a população negra foi atirada na miséria, sem nenhuma espécie de compensação pelos anos de escravidão, sem condições de sobreviver e com o agravante da vinda dos imigrantes europeus no final do século XIX para ocupar o lugar (que naturalmente seria ocupado pelo ex-escravizado) como força de trabalho assalariada⁵⁷. A política patrocinada pelo Estado, em parceria com poderosos fazendeiros (como senador Nicolau Pereira de Campos Vergueiro, por exemplo) de substituição do trabalho do negro pelo do imigrante, para aquele sociólogo, foi fatal e condenou essa parcela da população à marginalidade.

Os números oficiais dão conta da quantidade de imigrantes introduzidos no país ao longo do século XIX, que no seu início possuía 54% da população de São Paulo composta de negros e “mulatos”, entre escravizados e livres. Todavia, no final do século (1872) esta quantidade foi reduzida para 37% e em 1886 para 21%. Enquanto isso, os estrangeiros cresciam de 922 indivíduos (3%) em 1854 para 12.085 (25%) em 1886⁵⁸. “Ora, a revolução social vinculada à desagregação da produção escravista e da ordem social correspondente não se fazia para toda a sociedade brasileira. Seus limites históricos eram fechados (...) Naqueles limites, não cabiam nem o escravo e o liberto, nem o negro ou o branco pobre como categorias sociais. Tratava-se de uma revolução das elites, pelas elites e para as elites; no plano racial, uma revolução do branco para o branco (...)”⁵⁹, analisa Florestan sobre o processo de transição e dá assim, a dimensão da exclusão a que foi submetido o negro na construção do país, particularmente na transformação do

55 “...número que vai avultando com o tempo, dos desclassificados, dos inúteis e inadaptados; indivíduos de ocupações mais ou menos incertas e aleatórias ou sem ocupação alguma” Caio Prado Jr. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Cia das Letras, 2011. Pg. 279

56 Eugenia é um termo criado em 1833 por Francis Galton (1822-1911), significando “bem nascido”. Galton definiu eugenia como “o estudo dos agentes sob o controle social que podem melhorar ou empobrecer as qualidades raciais das futuras gerações seja física ou mentalmente”. Em 1917 seria fundada a Sociedade Eugênica de São Paulo, sob a liderança de Renato Ferraz Kehel, do qual participaram intelectuais como Monteiro Lobato. Em 1929, o movimento se fortaleceria ainda mais com a criação do Boletim de Eugenia, neste mesmo ano seria realizado o Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia, presidido pelo médico legista e antropólogo Edgard Roquette Pinto.

57 Florestan Fernandes. *A integração do Negro à Sociedade de Classes*. São Paulo: FFLCH/USP. 1964 (Tese de livre docência). Pg. 3 e 9

58 Idem. Pg. 9

59 Idem. Pg. 13

modelo econômico escravista para o assalariado. No que diz respeito as mudanças sociais que o fim da escravidão proporcionou obtempera que “como os privilégios construídos no período escravista, estes ficaram intocados”. “Não obstante, desvinculada da estrutura de classes da sociedade brasileira atual, da marginalização secular que tem vitimado o negro nas várias etapas da revolução burguesa e da exploração capitalista direta ou da espoliação inerente à exclusão...”⁶⁰.

Buscando compreender a dinâmica social que levou a marginalização dos escravizados e seus descendentes após 350 anos de cativo, Florestan inicia sua análise nos primórdios da colonização e constata que os primeiros escravizados desembarcaram em São Vicente, em 1549 a partir de uma autorização de D. João III que permitia a cada colono importar até 120 africanos. Em “1586 as estimativas davam conta de uma população de cerca de 57.000 habitantes e deste total 25.000 eram brancos, 18 mil índios e 14.000 negros... em 1798, para uma população de 3.250.000 habitantes, haviam um total de 1.585.000 escravos, dos quais 221.000 pardos e 1.361.000 negros, sem contarmos os negros libertos, que ascendiam a 406.000”⁶¹. “No século XVIII, o qual, segundo o historiador Pandiá Calógeras, foi o de maior importação de africanos, a média teria chegado a 55.000 entrados anualmente. Essas estimativas variam desde o historiador Rocha Pombo, que calcula em torno de dez milhões (...) até Renato Mendonça, que afirmou ter sido de 4.830.000”⁶².

Quanto a escravidão patriarcal, filial, amena e doméstica, Clovis Moura, outro sociólogo não oriundo das elites, afirma que a jornada de trabalho estafante, de 14 à 16 horas diárias, as péssimas condições de higiene, a má alimentação e exposição a intempéries faziam com que a vida útil de um escravizado variasse entre 7 e 10 anos⁶³ Costa⁶⁴ informa que a mortalidade infantil entre os escravizados atingia a cifra de 85%, demonstrando que esta representou um infanticídio perene ao longo dos três séculos que perdurou. O massacre cultural e religioso também foi intenso contra os africanos e seus descendentes. A imposição de uma estética, de valores éticos e principalmente da religião católica era fundamental para o projeto de dominação e contrapõe as interpretações de relações democráticas e paternas idealizadas por Gilberto Freyre “daí porque a Igreja procurou através daquilo chamado posteriormente de sincretismo, penetrar e desarticular o mundo religioso do africano escravizado (...) batizando-o coercitivamente (...) com tentativas via estrutura do poder de monopolizar o sagrado e influir

60 Idem. Pg. 13

61 Clovis Moura. *Historia do Negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Ática (2ª. edição) 1992. Pg. 8

62 Idem Pg. 8

63 Idem. Pg. 17

64 Emilia Viotti da Costa. *Da Senzala à Colônia*. São Paulo: Cia. Das Letras. 1999

poderosamente no plano social e político⁶⁵.

O tratamento diferenciado ao indígena não impediu que nos primeiros duzentos anos de colonização sofresse escravidão tão violenta quanto os negros. O que a diferencia da escravidão negra é que durante o período da escravidão indígena houve acirrada disputa entre os “paulistas” que pretendiam a escravidão pura e simples e os padres da Companhia de Jesus⁶⁶, que advogavam uma forma de dominação semelhante a que as metrópoles europeias impuseram em território africano, asiático e mesmo, na América espanhola: a construção de uma sociedade colonial, onde o elemento nativo seria inserido de maneira subalterna, produzindo para a metrópole, mas organizado em comunidades administradas e orientadas espiritualmente pelas lideranças religiosas, evidentemente brancos e europeus. Após dois séculos de escaramuças e o extermínio de milhões de nativos, os jesuítas, embora expulsos em 1759 por ordem do Marques de Pombal, conseguiram impor, parcialmente, sua estratégia e os indígenas – com sua organização social, econômica e política arrasadas, sua religiosidade vilipendiada e até suas terras subtraídas – se viu obrigado, na maioria, inserir-se de forma subalterna à sociedade que o branco criou na colônia. Monteiro⁶⁷ afirma que “esses povos indígenas resistiram com maior ou menor sucesso as conseqüências do “processo civilizatório”; a escravidão e a pressão do integracionismo que resultou na redução de suas terras e sua conseqüente assimilação como mão de obra barata”.

Sinais da “cordialidade”

As características defendidas por Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda acerca da índole do povo brasileiro (e as elites em particular), portanto das relações senhor/“escravo”, são altamente questionáveis. No que diz respeito a docilidade, mansidão, cordialidade do povo brasileiro e afirmações como a que considera a sociedade colonial brasileira a mais harmoniosa dentre as demais colônias americanas e a escravidão benigna, a história está repleta de exemplos que às contradizem. Tanto no que diz respeito a extrema violência dos portugueses e seus descendentes, que formaram a elite brasileira, como também da resposta violenta dos oprimidos, durante todos os últimos quinhentos anos. A Confederação dos Tamoios, o massacre dos

65 Clovis Moura. *Historia do Negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Ática (2ª. edição) 1992 Pg. 34

66 Os dominicanos, Bartolomeu de Las Casas, bispo de Chiapas, no México e Juan Ginés de Sepúlveda, tutor do príncipe Felipe, da Espanha, entre os anos de 1550 e 1551 protagonizaram profundo debate acerca do conceito de “guerra justa” e da escravização ou não dos indígenas. As posições antagônicas dos dois religiosos possuíam adeptos em São Paulo. Colocando em prática as teses de Las Casas, os membros da Companhia de Jesus se contrapunham a escravidão pura e simples dos indígenas, praticada pelos “paulistas” que, por sua vez, estavam em consonância com o que pregava Sepúlveda, embora provavelmente nunca tenham lido suas teses.

67 John Manuel Monteiro. *Negros da Terra – Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Cia das Letras. 1994

Tupinambás, o massacre de N'Angola Janga - nomeada Palmares pelos brancos -, a Revolução Praieira, a Cabanagem, a Balaiada, o massacre de Canudos, a Revolta da Chibata e de Contestado são exemplos dentre tantos outros.

Todavia, o episódio que contesta de maneira cabal o “caráter pacífico” do brasileiro, sustentado por aqueles autores, foi a guerra genocida que as elites brasileiras, argentinas e uruguaias perpetraram contra o Paraguai, entre os anos de 1864 e 1870. Conflito que ocorreu num momento oportuno para as elites uma vez que veio no bojo do projeto de branqueamento do Brasil e o envio de milhares de jovens negros para matar e morrer no Paraguai atendia a esses objetivos. Para tanto, eram convocados pelo exército, embarcados, sem direito a protesto e cinicamente nomeados de “voluntários da pátria”⁶⁸. Estratégia que, na verdade, representou uma espécie de efeito colateral uma vez o que objetivo principal da Tríplice Aliança era atender os interesses do Império Britânico.

As violências praticadas pelo exército brasileiro contra o povo paraguaio, não tem paralelo na história do nosso país e se ombreiam com os grandes genocídios da humanidade, todos eles protagonizados pelas autoridades máximas do exército, em especial seus dois principais comandantes: Luís Alves de Lima e Silva, o Duque de Caxias e Luís Filipe Maria Fernando Gastão de Orléans, príncipe consorte, marido da Princesa Isabel, o Conde D’Eu. O primeiro, para não deixar margens de dúvida, escreveu de próprio punho ao Imperador em 18 de setembro de 1867: “O General Mitre está resignado e sem reservas as minhas ordens: ele faz, quando lhe indico, como tem estado muito de acordo comigo em tudo, ainda enquanto as que os cadáveres coléricos se joguem nas águas do Paraná, já da esquadra como de Itapiry para o contágio as populações ribeirinhas (...)”⁶⁹.

Note-se que ele não se refere ao exército inimigo e sim a população civil. O segundo conseguiu se notabilizar por uma crueldade tão descabida, que faz levantar dúvidas acerca da sua sanidade mental. Na batalha de Peribebuy, além de determinar a degola de todos os prisioneiros, ordenou que se trancasse o hospital local, com todos os doentes dentro (a maioria velhos e crianças) e que se ateasse fogo. Mandou ainda, que o exército cercasse o local de maneira a que fosse morto a espada quem conseguisse fugir dali⁷⁰. Em outra batalha, chamada de Acosta Ñu, três mil e quinhentas crianças paraguaias de 9 a 15 anos enfrentaram vinte mil soldados aliados.

68 Chiavenatto informa que no exército imperial do Brasil, para cada soldado branco, havia nada menos do que quarenta e cinco negros. Júlio José Chiavenatto. *Genocídio Americano: A Guerra do Paraguai*. São Paulo: Brasiliense. 1994. Pg.11

69 Júlio José Chiavenatto. *Genocídio Americano: A Guerra do Paraguai*. São Paulo: Brasiliense. 1994. Pg.139

70 Idem. Pg.140

E quando, ao final do dia as mães tentavam resgatar os corpos, o Conde D’eu mandou por fogo na macega para onde as mães fugiam com os pequenos cadáveres. Muitos meninos, derrotados, agarravam-se chorando às pernas dos soldados aliados, implorando pela vida. Ainda assim, a mando do Conde, eram degolados⁷¹.

Duque de Caxias defendeu, ao final da guerra, quando mais de 90,0% da população masculina adulta do Paraguai havia sido morta e a resistência se fazia por adolescentes e crianças, que seria necessário “converter em fumo e pó toda a população paraguaia, para matar até o feto do ventre da mulher”. Estes são alguns exemplos da “índole pacífica” e da “cordialidade” das elites brasileiras.

A argumentação de “falta de orgulho de raça” dos portugueses pode ser rebatido com os trechos iniciais do principal poema épico daquele povo, que exalta a construção da nação lusitana, a composição do seu povo, procura legitimar a nobreza e busca ombrear as “grandes navegações” com as mais importantes aventuras e tragédias clássicas (Os Lusíadas, de Luiz de Camões). A busca obcecada por desqualificar o povo brasileiro e cristalizá-lo numa posição hierárquica inferior frente às demais nações é resultado da visão eurocêntrica e colonizada daqueles autores.

Faz com que Sérgio Buarque adentre inadvertidamente no debate teológico ao afirmar que a religiosidade e a espiritualidade manifestada pelos brasileiros não seria a verdadeira nem a correta, esquecendo que o catolicismo nunca foi puro, ao contrário, é resultado da absorção e incorporação dos mais variados elementos culturais dos povos pagãos europeus, dos hereges, além da hierarquia e forma de administração secular romana. Desconsidera que a escolástica católica – consolidada pelo africano Santo Agostinho (Tagaste, Argélia, 354 – Hipona, 430) e o europeu São Thomas de Aquino (Roccasecca, Itália 28/01/1225 – Privermo 07/03/1274) é resultante de um conjunto de elaborações filosóficas pré-cristãs, com destaque para o persa Maniqueu⁷² e os gregos Sócrates, Platão e Aristóteles. Portanto, defender purismo ou “verdadeira religião” para católicos é enveredar por uma região pantanosa, de onde estudiosos com dedicação exclusiva a este tipo de estudo preferem não caminhar.

Ao reafirmar a suposta preguiça atávica do povo brasileiro Sérgio Buarque de Holanda,

71 Idem. Pg.140

72 Maniqueu, também conhecido como Manés, foi um filósofo (considerado profeta) que defendia a ideia de uma luta infinita e irreconciliável entre o bem e o mal, cabendo ao Homem fazer sua escolha. O pensamento maniqueísta influenciou vários outros filósofos na época, dentre eles, Santo Agostinho, considerado responsável por incluir no pensamento cristão partes daquela elaboração teórica.

que elabora esse pensamento a partir de Gilberto Freyre, se apropria de opinião vulgar e não conta com absolutamente qualquer fundamentação científica (até por que preguiça é altamente subjetivo) e parte unicamente da visão do europeu escravista. A revolução burguesa na Europa estabeleceu uma série de novos paradigmas. Um deles foi a forma de organizar e entender o trabalho. Produzir riqueza e o lucro, para ser apropriado pela nova classe dominante passou a ser valor inquestionável. Ao se transferirem para o Brasil, o colono português em busca de ascensão social, que tinha no senhor feudal o exemplo mais acabado da condição que sonhava, trouxe ainda, embutido na sua cultura esse valor fundamental burguês, então em ascensão na Europa.

A elite brasileira, filha deste colono, entendia ser obrigação divina que o “gentio da terra” e o africano trabalhassem para eles. Ao mesclarem a visão feudal e a conseqüente relação servo/senhor e os novos conceitos da revolução burguesa, aumentaram a certeza da obrigatoriedade do trabalho das “raças inferiores” em seu benefício. Trouxeram, ainda, no imaginário, uma série de concepções, crenças, esperanças que não poderiam se cumprir, pois fantasiosas, a respeito de riquezas colossais, seres maravilhosos, proximidade com o Éden bíblico, animais mitológicos etc, como demonstrou o próprio Sérgio Buarque de Holanda noutro escrito⁷³.

Gilberto Freyre, por exemplo, se refere a europeus que “ (...) atraídos pela possibilidade de uma vida livre, inteiramente solta, no meio de muita mulher nua, aqui se estabeleceram por gosto ou vontade própria (...)”⁷⁴. O modo de vida dos habitantes originais da Colônia, a integração com a natureza, que não lhe era hostil como na Europa, o comportamento contemplativo e a manutenção da sobrevivência sem nenhuma necessidade de acumular, aos olhos do europeu significava indolência, falta de coragem, preguiça. Características que passaram a creditar como intrínsecas àqueles povos que, não obstante, sustentaram a economia da colônia durante aproximadamente duzentos anos, objetos de uma escravidão tão violenta que, associada a disseminação de doenças e massacres dizimou diversas nações indígenas. Assim mesmo, o europeu, tanto por incompreensão do modo de vida dos indígenas quanto pelo seu ponto de vista de senhores, continuou achando os indígenas e seus descendentes pouco dispostos para o trabalho.

O africano, submetido durante mais de três séculos a também genocida escravidão, sustentou economicamente as famílias brancas, a colônia, a metrópole e os reinados brasileiros com seu trabalho. Para o europeu e seus descendentes, todavia, o escravizado nunca havia trabalho o suficiente. A lógica daquele modelo econômico era a exigência crescente de mais trabalho, maior

73 Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso – Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras. 2010

74 Gilberto Freyre. *Casa Grande e Senzala – Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro: Record. 1994 (29ª. edição). Pg. 38

produtividade, maior lucro. É da natureza da escravidão ou de qualquer modo de produção em que a força de trabalho de *outrém* seja explorada, que a jornada de trabalho tenha como único limite a necessidade de preservação física da “peça” responsável pela produção da riqueza. Era irrelevante para o dono de escravizados se a carga horária de trabalho atingia de 14 à 18 horas diárias, com péssima alimentação, condições de higiene, moradia e total ausência de proteção contra as intempéries. Para o branco escravista, o negro, assim como indígena, trabalhava pouco.

A novidade no texto de Sérgio Buarque é o fato de creditar também ao português a pecha de preguiçoso, contudo, a afirmação vem acompanhada de justificativas que se baseiam tão somente na reafirmação de preconceitos. Sem qualquer comprovação científica, o autor classifica os portugueses de “aventureiros” em contraposição à outros povos, que seriam “trabalhadores”, o que o levaria à individualismo tal que se tornou necessário a elaboração de legislação para “conter paixões particulares”. Credita o autor exclusivamente aos lusitanos características que, em verdade, podem ser observadas universalmente, como pontuou Hobbes ao considerar que “Homem é o lobo do próprio Homem”, só controlável com a imposição de um Estado capaz de administrar os impulsos particulares em benefício do coletivo⁷⁵.

O fato de já existir escravidão negra antes de 1.500 em Portugal, com a consequente miscigenação, segundo Holanda, faria do português herdeiro dos maus hábitos dos negros. A proximidade geográfica com o continente africano completaria o rol de fatores degenerativos daquele povo europeu. Conclui assim que as principais razões para a “preguiça” do português estariam no fato de não ser europeu legítimo - pois é mestiço - e geograficamente estar mais próximo da África do que o restante da Europa, portanto absolutamente “contaminado” com a “raça inferior”. Poucas afirmações de cientistas sociais brasileiros são tão inequivocamente racistas.

A ideia de que o Brasil foi construído por “povos atrasados” é reiterado por Sérgio Buarque de Holanda ao considerar significativo termos sido colonizados por um dos países ibéricos “que teriam entrado tardiamente no coro europeu, só se ombreando com os demais à época das grandes navegações⁷⁶. Que época foi essa? A partir da segunda metade do século XV, coincidindo com o fim do período feudal que na divisão clássica dos períodos da história vai de 476 com o fim do Império Romano do Ocidente, à 1453, com a tomada de Constantinopla,

75 No livro *Leviatã*, o inglês Thomas Hobbes (05/04/1588 – 04/12/1679) argumenta que o Homem no seu estado natural é agressivo e autodestrutivo, tornando-se o “lobo” dele próprio. A única forma de conter o seu comportamento animal seria o estabelecimento de um “contrato social” onde ele abre mão de parte de sua liberdade em nome de um Estado absoluto, com poderes similares ao monstro mítico *Leviatã*.

76 Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso – Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras. 2010. Pg. 4.

capital do Império Bizantino, pelos turcos, quando também se iniciavam a Escola de Sagres e as “grandes navegações”, em pleno Renascimento.

A maior característica da sociedade europeia ao longo desses quase mil anos foi a sociedade feudal. É um anacronismo classificar as nações naquele período como atrasadas ou adiantadas, uma vez que nenhuma delas existia efetivamente dentro do conceito de nação que temos hoje. Importante lembrar ainda que a primeira revolução burguesa ocorreu em Portugal, em 1383, quando o último rei da dinastia de Borgonha, D. Fernando I, morreu sem deixar herdeiros, abrindo uma feroz disputa pelo trono, com um grupo liderado por Dona Leonor Teles (sua viúva), apoiada pela nobreza tradicional e defensora da união de Portugal ao reino de Castela e outro grupo liderado por D. João (Mestre de Avis e irmão ilegítimo de D. Fernando), com apoio da burguesia emergente, da nobreza militar e das plebes urbanas e rurais. D. João saiu vitorioso do conflito, iniciando nova dinastia em Portugal, marcada pela consolidação de aliança com a burguesia.

O absolutismo, como modelo político, foi a consequência natural desse tipo de aliança entre monarquia e burguesia, a quem o fracionamento feudal não interessava. O êxito da nova dinastia foi demonstrado pelo extraordinário crescimento econômico de Portugal que o tornou pioneiro nas “grandes navegações”, ocasião em que portugueses chegaram aos mais longínquos lugares do planeta, impondo o seu sistema colonial a outros povos, muito à frente, portanto, de nações como França e Inglaterra que só superaram Portugal e Espanha um século depois com o advento do capitalismo industrial ou Itália e Alemanha, que vieram a se tornar países unificados em 1870 e 1871, respectivamente. A qual *atraso*, portanto, se refere Sérgio Buarque de Holanda? As opiniões do autor de *Raízes do Brasil* – e outros na mesma direção – de que a escravidão não significou uma violência considerável ao escravizado, negro ou indígena, são defendidas ilustrando-se o que consideravam a escravidão doméstica no Brasil.

O negro fora do eito - além de ser exceção e não regra como querem estes autores – enfrentava um cotidiano infernal. Quando criança servia de “saco de pancadas”, como reconhece o próprio Gilberto Freire⁷⁷, embora contraditoriamente afirme uma relação fraternal e amigável entre o “sinhozinho” e o “moleque” da casa⁷⁸. Se menino, desde cedo já obrigado a todo serviço que suportasse, sem acesso a qualquer tipo de informação e condenado a humilhações diárias.

77 Gilberto Freire. *Casa Grande e Senzala – Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro: Record.1994 (29ª. edição). Pg. 375

78 Gilberto Freire. *Casa Grande e Senzala – Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro: Record.1994 (29ª. edição). Pg. 375

Quando do sexo feminino, somava-se a isso, o estupro do dono, de seus filhos e parentes além da perseguição das mulheres brancas, que creditavam a ela a responsabilidade por aqueles ataques sexuais. Uma vez adulto o trabalho era pesado, não tanto quanto o do eito, é verdade, mas convivia com o terror de estar sempre às vistas do dono, da “sinhazinha” e vítima de todos os seus caprichos. Enfrentava, ainda, um drama adicional, pois muitas vezes era visto com desconfiança pelos escravizados que trabalhavam no eito.

A esmagadora maioria da escravidão, todavia, se deu na produção, nas grandes fazendas, nos engenhos, nas minas, nas charqueadas, no transporte, em todo o setor que produzia riqueza a ser apropriada pelos donos de escravizados, pela administração colonial e pela metrópole. A escravidão no Brasil foi um modelo econômico que durou aproximadamente 350 anos. A economia da colônia e da metrópole (e depois durante o império) girava em torno da escravidão e toda riqueza acumulada nesse período tem origem no braço escravizado. O trabalho do escravizado não é resultado da iniciativa episódica e caprichosa de ricos e nobres que preferiam ser servidos em suas casas por homens e mulheres negros.

O negro doméstico era uma minoria insignificante enquanto grupo social diferenciado, não mantinha essa relação filial e amena com o senhor. E ao escravizado, na sua maioria seria impossível este tipo de relação. O “escravo” era um ser anônimo no meio do canavial, do cafezal ou no interior de uma mina; obrigado a produzir de sol a sol e sua relação cotidiana era com os feitores, mestres, funcionários subalternos e não com o proprietário.

O legado do “Homem Cordial”

Seria impossível que três séculos e meio de escravidão não deixassem marcas indeléveis na organização social que a substituiu, principalmente se considerarmos que a duração desta, representa aproximadamente 1/3 da duração daquela. Não obstante as consequências econômicas, sociais e culturais de tão longo regime, a forma como se deu a transição para o trabalho assalariado contribuiu para cristalizar o abismo entre brancos e negros. Se do ponto de vista jurídico, todos passaram a ser “iguais perante a lei” a partir de maio de 1888, as condições de trabalho, acesso a moradia, a terra, a educação, a participação social e política e até o direito a manifestações culturais e ao lazer dos brancos foram diferentes das oferecidas ou permitidas aos negros.

Os 350 anos de escravidão deixaram um legado que ainda se faz sentir passado mais de um século do seu término, agravadas pelos mecanismos criados pelo Estado brasileiro e pelos setores abastados para a mudança econômica que a substituição da mão de obra escrava pela assalariada implicava. “A desagregação do regime escravocrata e senhorial se operou sem que se cercasse a destituição dos antigos agentes de trabalho escravo de assistência garantias que os protegessem na transição (...)”, afirma Florestan Fernandes⁷⁹ e denuncia que, quanto aos senhores, foram eximidos da responsabilidade pela manutenção e segurança dos libertos e numa extraordinária inversão da justiça social foram indenizados pelo Estado. Enquanto o liberto “se viu convertido, sumária e abruptamente, em senhor de si mesmo, tornando-se responsável pela sua pessoa e por seus dependentes, embora não dispusesse de meios materiais e morais para realizar essa proeza (...)”⁸⁰.

A dificuldade de acesso à terra, o impedimento de acesso ao trabalho, a proibição à educação, a preferência dos empregadores pelos estrangeiros⁸¹ e a estigmatização social fez com que os ex-escravizados tivessem “que optar, na quase totalidade, entre a reabsorção no sistema de produção em condições substancialmente análogas às anteriores, e a degradação de sua situação econômica, incorporando-se a massa de desocupados e de semi ocupados da economia de subsistência (...)”⁸². Como se não bastasse, quando conseguiam o tão almejado trabalho, o pagamento dificilmente era equivalente ao pago para os demais trabalhadores devido a “propensão dos ex-senhores, mencionados, tenazmente pelos informantes negros e mulatos, se recusarem a pagar pelo serviço de negro ou pela inclinação alternativa de lhe atribuir um valor vil, em flagrante contraste com o que sucedia, em situações análogas, no intercâmbio com os estrangeiros”⁸³.

Florestan compreende que “a sociedade brasileira largou o negro ao seu próprio destino, deitando sobre seus ombros a responsabilidade de se reeducar e de se transformar para corresponder aos novos padrões e ideais de ser humano (...)”⁸⁴. Ouso acrescentar que a marginalização do ex-escravizado e seus descendentes não é resultado apenas da omissão dos

79 Florestan Fernandes. *A integração do Negro à Sociedade de Classes*. (Volume 1) São Paulo: Editora Globo. 2008. Pg. 29

80 Florestan Fernandes. *A integração do Negro à Sociedade de Classes*. (Volume 1) São Paulo: Editora Globo. 2008. Pg. 29

81 Ramatis Jacino. *Transição e Exclusão – O negro no mercado de trabalho em São Paulo pós abolição 1912/1920*. São Paulo: Nefertiti. 2014. Pgs. 139 à 194

82 Florestan Fernandes. *A integração do Negro à Sociedade de Classes*. (Volume 1) São Paulo: Editora Globo. 2008. Pg. 31

83 Idem. Pg. 93

84 Idem. Pg. 36

grupos dirigentes, é também devido a sua ação⁸⁵. Essa exclusão se manifestou na representação social e política, uma vez que a “formação da ordem social competitiva e consolidação do regime de classes sociais em São Paulo, em torno das figuras dominantes do fazendeiro e do imigrante e com exclusão quase total do negro ou do mulato como agentes históricos socialmente significativos⁸⁶”.

Portanto, conclui Florestan Fernandes, a decantada “democracia racial” decorrente de todo aquele conjunto de interpretações acerca da escravização que “germinou longamente, aparecendo em todas as avaliações que pintavam o jugo do escravo, contendo muito pouco fel e sendo suave, doce e cristãmente humano⁸⁷ e seu final só poderia ser classificada como um mito que se evidencia em três planos distintos: Primeiro, generalizou um estado de espírito farisaico, que permitia atribuir à incapacidade ou à irresponsabilidade do negro os dramas humanos da “população de cor”. Segundo, isentou o branco de qualquer obrigação, responsabilidade ou solidariedade morais, de alcance social e de natureza coletiva, perante os efeitos sociopáticos da espoliação abolicionista e da deteriorização progressiva da situação econômica do negro e do mulato. Terceiro, revitalizou a técnica de focalizar e avaliar as relações entre “negros” e “brancos” através de exterioridades ou aparências dos ajustamentos raciais, forjando uma consciência falsa da realidade racial brasileira⁸⁸”.

Conclusão

No início deste texto aponte que a origem de classe, “raça”, gênero, classe social e origem geográfica contribuem de forma significativa para construção do “olhar” que o cientista social desenvolverá sobre o objeto do seu estudo. Evidentemente ao me referir a essas condições, não pretendo estabelecer um determinismo em que o cientista social estaria condenado a priori a uma interpretação limitada por conta daquelas condicionantes. Não existem dúvidas que este faz suas opções. O que chamo a atenção, todavia, é para o fato de que as opções não se dão por acaso, são influenciadas por aquelas condicionantes.

85 Ramatis Jacino. *O Branqueamento do Trabalho*. São Paulo: Nefertiti.2008. Ramatis Jacino. *Transição e Exclusão – O negro no mercado de trabalho em São Paulo pós abolição 1912/1920*. São Paulo: Nefertiti. 2014

86 Florestan Fernandes. *A integração do Negro à Sociedade de Classes*. (Volume 1) São Paulo: Editora Globo. 2008. Pg. 36

87 Idem. Pg. 309

88 Idem. Pg. 311

A produção acadêmica que faz aquele tipo de leitura da história do Brasil, do desenvolvimento do seu povo e, em especial, da participação dos negros nos processos históricos, optou por trabalhar com fontes primárias produzidas pelas oligarquias, que são importantes mas não únicas. Discursos e textos produzidos por fazendeiros, parlamentares e chefes dos executivos, leis, as “exposições de motivo” que às justificam e documentos da polícia que foram exaustivamente utilizados por aqueles autores, sem o devido distanciamento crítico. Já Florestan optou por utilizar esses mesmos documentos para balizá-los com a narrativa dos escravizados e seus descendentes, seja na forma de documentação escrita (jornais, cartas pessoais etc.), seja pelo recolhimento de depoimentos orais.

Para além do debate historiográfico do papel da história oral e escrita, para além da discussão acerca do tratamento dado as fontes, esse tipo de escolha é determinante para o estabelecimento de um ou de outro “ponto de vista” no estudo da história e da organização da nossa sociedade. E foi essa escolha que permitiu olhares tão diametralmente opostos como aqueles que procuramos analisar nesse texto. Florestan Fernandes foi suficientemente parcimonioso ao considerar as duas narrativas e chegar a um denominador comum que o levou a concluir a enormidade da exclusão a que foram submetidos os negros ao final de três séculos e meio de escravidão. Processos históricos esses que jamais poderiam gerar um padrão de relações e comportamentos entre brasileiros das mais diversas etnias que a figura do “Homem cordial” tenta sintetizar.

BIBLIOGRAFIA

ALANIZ, Anna Gicelle Garcia. *Ingênuos e Libertos: Estratégias de Sobrevivência Familiar em Épocas de Transição – 1871-1895*. Campinas: Unicamp, 1997.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

ALGRANTI, Leila Mezan. *O Feitor Ausente – Estudos sobre a Escravidão Urbanano Rio de Janeiro – 1808-1822*. FFLCH/USP, 1983. Dissertação (Mestrado).

ALVIM, Zuleika. M.F. *Brava Gente. Os Italianos em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense.1986.

ANDREWS, George Reid. *Negros e brancos em São Paulo – 1888-1988*. São Paulo: EDUSC, 1998.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda Negra, Medo Branco – O negro no imaginário*

das Elites – Século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BARBOSA, Alexandre Freitas. *A Formação do Mercado de Trabalho no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2008.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. *A Crisálida – Aspectos Históricos e Econômicos do Fim da Escravidão no Brasil – 1850-1888*. FFLCH/USP, 1994 (Tese livre-docência).

BASSETO, Sylvia. *Política de mão de obra na Economia Cafeeira do Oeste Paulista – Período de Transição*. FFLCH/USP, 1982. Tese (Doutorado).

BLAY, Eva Alterman. *Eu não tenho onde morar – Vilas operárias na cidade de São Paulo*. São Paulo: Nobel, 1985.

BEIGUELMAN, Paula. *Os companheiros de São Paulo*. São Paulo: Símbolo, 1977.

CAMPOS, Cândido Malta. *Os rumos da cidade – urbanismo e modernização em São Paulo*. São Paulo: SENAC, 2002.

CANO, Wilson. *Raízes da concentração industrial em São Paulo*. São Paulo: Difel. 1977.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARONE, Edgar. *A evolução industrial de São Paulo – 1889-1930*. São Paulo: SENAC. 2001.

CARVALHO, José Murilo de Carvalho. *A formação das Almas – O imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

CASTRO, Hebe Maria Mattos de. *Das Cores do Silêncio: Os Significados da Liberdade no Sudeste Escravista – Brasil Século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

CHALOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim, o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional, 1971.

COSTA, Emilia Viotti da. *Da Senzala à Colônia*. (1966) São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

CUNHA JUNIOR, Henrique. *Tecnologia africana na formação brasileira*. Rio de Janeiro: CEAP, 2010.

DEAN, Warren. *A industrialização de São Paulo – 1880-1945* (2ª. Edição). São Paulo: Difel. 1975.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e Poder em São Paulo no Século XIX*. (1984). São Paulo: Brasiliense, 1995.

FAGUNDES, Carny Ferreira. *A Cor do Trabalho*. Impr. Livre. 2001.

FAUSTO, Boris. *Historiografia da Imigração para São Paulo*. São Paulo: Sumaré, 1991.

FAUSTO, Boris. *Trabalho urbano e conflito social*. São Paulo/Rio de Janeiro: DIFEL, 1976.

- FERLINI, Vera Lucia Amaral. *Terra, Trabalho e Poder*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. (1964) 3a.ed. São Paulo: Ática, 1978.
- FERNANDES, Florestan. *O Significado do Protesto Negro*. São Paulo: Cortez, 1989.
- FONTES, Alice Aguiar de Barros. *A Prática Abolicionista em São Paulo. Os Caifazes 1882-1888* – FFLCH/USP, 1976. Dissertação (Mestrado).
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens Livres na Ordem Escravocrata*. (1969) 4a. ed. São Paulo: Unesp, 1997.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande e Senzala*. (1933) 19a. ed. Rio de Janeiro: José Olímpio. 1994.
- FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. (1959) 12a. ed. São Paulo: Cia das Letras, 1974.
- GOMES, Heloisa Tooler. *As marcas da escravidão – O negro e o discurso oitocentista no Brasil e nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Ed. URFJ. 2009 (2ª. edição).
- GONÇALVES, Paulo César. *Migração e mão de obra - Retirantes cearenses na economia cafeeira do centro-sul (1877-1901)*. São Paulo: Humanitas, 2006.
- GONÇALVES, Paulo César. *Mercadores de Braços – Riqueza e Acumulação Na Organização da Emigração Européia para o Novo Mundo*. (Tese doutorado). FFLCH/USP. 2008.
- GORENDER, Jacob. *A Escravidão Reabilitada*. São Paulo: Ática, 1990.
- GORENDER, Jacob. *O Escravismo Colonial*. (1980) 4a. ed. São Paulo: Ática, 1992.
- GRANATO Fernando. *O Negro Chibata*. Rio de Janeiro: Objetiva. 2000.
- KOWARICK, Lucio. *Trabalho e vadiagem – A origem do trabalho livre no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- HOBSBRAWM, Eric. J. *A era dos impérios – 1875-1914*. São Paulo: Paz e Terra. 1987.
- HOFBAUER, Andréas. *Uma história do branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: UNESP. 2006.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. (1936) 17a. ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1984.
- LANNA, Ana Lucia Duarte. *A Transformação do Trabalho*. São Paulo: Unicamp, 1988.
- LAPA, José Roberto do Amaral. *O Sistema Colonial*. (1982) 2a. ed. São Paulo: Ática, 1991.
- LAPA, José Roberto do Amaral. *Os excluídos – Contribuição à História da Pobreza no Brasil. (1850-1930)*. São Paulo: Unicamp, 2008.

- LONGH, Carla Reis Longh. *Mãos que fizeram São Paulo*. São Paulo: Celebris, 2003. LE GOFF, Jaques. *História e Memória*. Trad: Bernardo Leitão (5ª. ed) Campinas: Editora Unicamp. 1987.
- LOMBROSO, Cesare. *O Homem Delinquente*. São Paulo: Ícone, 2007.
- LOPREATO, Christina da Silva Roquette. *A semana trágica – A greve geral anarquista de 1917*. São Paulo: Museu da Imigração, 1997.
- MACHADO, Maria Helena. *O Plano e o Pânico – Os Movimentos Sociais da Década da Abolição*. Rio de Janeiro: UFRJ / São Paulo: Edusp, 1994.
- MARTINS, Antonio Egydio. *São Paulo Antigo-1554/1910*. 2a. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003 (1912).
- MARX, Karl. *O Capital – Crítica da economia política - Processo global de produção Capitalista*. Volume VI (trad. Reginaldo Sant"Anna) - Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991 (5ª. Edição).
- MARX, Karl. *Salário, Preço e Lucro* (Londres: 1898). São Paulo: Centauro. (2002) 2008.
- MELLO, João Manoel Cardoso de. *Capitalismo tardio*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- MELLO E SOUZA, Antônio Candido de. (Organizador) Sérgio Buarque e o Brasil. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo. 1998
- MILZ, Laura Cunha e Thomaz. *Jóias de Crioula*. São Paulo: Terceiro Nome, 2011. MORSE, Richard M. *A Formação Histórica de São Paulo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.
- MOURA, Ana Maria da Silva. *Cocheiros e Carroceiros - Homens Livres no Rio de Senhores de Escravos*. São Paulo: Hucitec, 1988.
- MOURA, Clóvis. *História do Negro Brasileiro*. 3a. ed. São Paulo: Ática, 1994.
- MOURA, Clóvis. *Os Quilombos e a Rebelião Negra*. 6a. ed. São Paulo: Brasiliense. MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Ática, 1988. MUNANGA, Kabengele.e Gomes, Nilma Lino. *O Negro no Brasil de Hoje*. São Paulo: Global, 2006.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional*. ODÁLIA, Nilo. CANDEIRA, João Ricardo de Castro. *História do Estado de São Paulo – A formação da unidade paulista*. São Paulo: UNESP/IMESP, 2010 (Vol. 2 República).
- NOVAIS, Fernando. Em De volta ao homem cordial. <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995>
- OLIVEIRA, Maria Luiza Ferreira de. *Entre a Casa e o Armazém – Relações Sociais Experiências da Urbanização, São Paulo – 1850-1900*. São Paulo: Alameda, 2005.
- NASCIMENTO, Abdias do. e NASCIMENTO. Elisa Larkin Nascimento. *O negro e o Congresso Brasileiro* in Kabengele Munanga (org.). *O negro na Sociedade Brasileira*:

resistência, participação, contribuição (Vol. 1). Brasília: FCP/CNPq, 2004.

PIRATININGA JUNIOR, Luiz Gonzaga. *Dietário dos Escravos de São Bento: originários de São Caetano e São Bernardo*. São Paulo: Hucitec/Prefeitura de São Caetano do Sul, 1991.

PINTO, Alfredo Moreira. *A cidade de São Paulo em 1900*. Rio de Janeiro: Imprensa, 1999.

POCHMANN, Marcio. *A metrópole do trabalho*. São Paulo: Brasiliense, 2001. PORTA, Paula (Org.). *História da Cidade de São Paulo: 1823-1889*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. (1942) 16a. ed. São Paulo: Brasiliense, 1979.

PRADO JR., Caio. *Evolução Política do Brasil e outros estudos*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

REIS, João José e SANTOS, Flavio dos (orgs). *Liberdade Por um Fio*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

REIS, João José. *Negociações e Conflito: A Resistência Negra no Brasil Escravista*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

ROCHA, Lauro Cornélio da. *Exclusão do Negro - 1850-1888 - Uma interpretação histórica das leis abolicionistas*. São Paulo: FFLCH/USP. (Dissertação de Mestrado).

RODRIGUES, Fernando. *Indesejáveis*. São Paulo: Paco Editorial, 2010. RODRIGUES, Raimundo Nina. *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*. (1894) 4a. ed. Brasília: EUNB, 1988.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. 7a. ed. Brasília: EUNB, 1988.

ROLNIK, Raquel. *A cidade e a lei: legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo*. São Paulo: Studio Nobel/FAPEESP, 1997.

SALLES, Iraci Galvão. *Trabalho, Progresso e a Sociedade Civilizada - O Partido Republicano e a Política de Mão de obra - 1870-1889*. São Paulo: Hucitec, 1986. SANTOS, Carlos José Ferreira dos. *Nem Tudo era Italiano: São Paulo e Pobreza - 1890-1915*. São Paulo: Annablume, 1998.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças. Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil - 1870-1930*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993. SKIDMORE, Thomas E. Skidmore. *O negro no Brasil e nos Estados Unidos* in *Argumento*, revista mensal de cultura. Ano 1, N. 1. Rio de Janeiro: Paz e Terra. Outubro, 1973.

SILVA, Marilene Rosa Nogueira da. *O Negro na Rua - A Nova Face da Escravidão*. São Paulo: Hucitec, 1998.

SIMÃO, Azis. *Sindicato e Estado*. São Paulo. Dominus - EDUSP, 1966.

SIMONSEN, Roberto. *História econômica do Brasil. 1500-1820*. São Paulo:

SODRÉ, Nelson Werneck. *A Formação da Sociedade Brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1944.

SOUZA, Jorge Luiz Prata de. *Africano Livre Ficando Livre – Trabalho, Cotidiano e Luta*. FFLCH/USP, 1999. Dissertação (Mestrado).

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia das Letras, 1985.

STEIN, Stanley J. *Grandeza e Decadência do Café*. (Trad. port.) São Paulo. Brasiliense. 1978.

TIRAPELI, Percival. *Igrejas Barrocas do Brasil*. São Paulo: Meta. 2007.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *Sonhos Africanos, Vivências Ladinhas –Escravos e Forros em São Paulo - 1850-1880*. São Paulo: Hucitec, 1998.

*Ramatis Jacino é professor do Bacharelado em Ciências Econômicas da Universidade Federal do ABC e membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas de Gênero, Raça/Etnia e Geração - NEP GREG, da [Universidade Federal da Bahia](#)– UFBA. Mestre e doutor pela FFLCH/USP é autor de *O Branqueamento do Trabalho* (São Paulo: Nefertiti, 2008), *Transição e Exclusão* (São Paulo: Nefertiti, 2014); organizador de *ÌMÓ- Panorama do Pensamento Negro Brasileiro* (São Paulo: Nefertiti, 2009) e coautor dos livros didáticos; *Africanidades São Paulo e Africanidades Paulistanas*. João Pessoa: Grafset, 2014. Organizado por Sueli Chan Ferreira.*

TRÁFICO ATLÂNTICO, ESCRAVIDÃO E RESISTÊNCIA NO BRASIL

Maria Jorge dos Santos Leite¹

Resumo

Entre os séculos XVI e XIX, milhares de homens e mulheres negros perderam sua condição humana ao serem capturados e transformados em mercadoria negociável, através de uma atividade comercial denominada tráfico atlântico, que envolveu sujeitos de três continentes: Europa, África e América, culminando na escravidão negra, da qual o Brasil participou intensamente. Este trabalho tem como objetivo revisitar a história da escravidão no Brasil, através da análise das formas de resistência apresentadas pelos escravizados, desde sua retirada da África, até a formação de quilombos. Reflete, ainda, as contradições entre os ideais liberais que deram sustentação às lutas por liberdade política e econômica no Brasil e a manutenção da escravidão após a Independência de 1822; bem como, as lutas encabeçadas pelos ex-escravos a partir da Abolição, em 1888, na defesa do direito à cidadania e contra o racismo. A metodologia de pesquisa foi pesquisa bibliográfica – revisão de literatura- através da análise da contribuição de vários autores para a história da escravidão e resistência no Brasil, do movimento negro pós-abolição e da questão racial.

Palavras-chave: Tráfico, escravidão, resistência, movimentos, racismo, preconceitos.

Introdução: O Brasil e a escravidão

O tráfico foi responsável pelo arrebatamento de milhões de homens e mulheres de suas nações na África para serem escravizados na América, especialmente em terras brasileiras. Essa atividade comercial, via oceano Atlântico, foi um grande investimento econômico e cultural do capitalismo europeu, que marcou a formação do mundo moderno e a criação de um novo sistema econômico mundial. A política expansionista dos países europeus, sobretudo das monarquias ibéricas (Portugal e Espanha), tinha como propósito a obtenção de lucros rápidos através do comércio de especiarias com a Ásia, a extração de ouro na África subsaariana, e da exploração de terras na América – de preferência não habitadas- onde pudessem ser cultivados produtos agrícolas de grande procura na Europa. Para garantir uma produção agrícola em grande escala e extraordinários lucros, foi instituído o tráfico e a escravização desregrada de homens e mulheres no empreendimento colonial português dentro do Brasil.

¹ Doutora em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará/UFC. Professora-adjunta da Universidade de Pernambuco/UPE

O Brasil envolveu-se plenamente nessa trágica aventura da escravidão. Presume-se que tenham sido trazidos forçadamente para o nosso país cerca de 40% dos africanos vitimados pela escravidão moderna. Foram eles e seus descendentes que constituíram a quase total força de trabalho existente durante os mais de trezentos anos em que vigorou a instituição escravocrata brasileira. Assim, a escravidão acabou por penetrar todos os aspectos da sociedade brasileira durante esse período. Os afro-brasileiros deram vida e fizeram movimentar “engenhos, fazendas, minas, plantações, fábricas, cozinhas e salões” (REIS e GOMES, 1996,p.19) e deixaram suas marcas em outros elementos da vida material e cultural do Brasil, “agricultura, culinária, religião, língua, música, artes, arquitetura.

Tão intensa quanto a própria escravidão foram os tipos de resistência apresentados pelos sujeitos escravizados ao sistema que lhes fora imposto. A resistência revelou-se desde a recusa vã em deixar suas terras, famílias, culturas e histórias na África, passando pela rebelião durante a insalubre travessia do Atlântico, até às formas mais radicais, como assassinato de seus escravizadores, nos locais de trabalho forçado. No entanto, são os movimentos organizados durante o processo de escravização- fugas e formação de quilombos - que revelam a dimensão da resistência à escravidão. Assim como os movimentos ocorridos depois da Abolição, são os que melhor explicam a luta dos ex-escravos por liberdade, respeito, dignidade e direitos no Brasil.

Movimentos expressivos envolvendo grupos negros percorraem toda a história da escravidão no Brasil. Até a abolição da escravatura, em 1888, esses movimentos eram quase sempre clandestinos e de caráter radical, considerando que a libertação dos negros escravizados era seu principal objetivo. Como os escravos eram considerados propriedade privada, fugas e insurreições, além de causarem prejuízos econômicos, ameaçavam a ordem vigente e tornavam-se motivos de violenta repressão, não somente por parte dos proprietários de escravos mas do próprio Estado. Mas, a resistência sobreviveu apesar da repressão, e não desapareceu com a abolição. Pois, com a extinção da instituição escravocrata, impõe-se aos ex-escravos a necessidade de lutar contra o preconceito racial e pelo reconhecimento de direitos relacionados à cidadania, durante séculos negados.

Em se tratando de um fenômeno do mundo moderno, a escravidão foi contraditória em diversos sentidos. Além de ferir princípios fundamentais como a vida, a dignidade, a igualdade e a liberdade; a escravidão também contrariou os próprios fundamentos teóricos que deram sustentação ao capitalismo, como os princípios do Liberalismo, que primavam pela liberdade

econômica, política e, logicamente, a liberdade individual.

No Brasil, os movimentos pela Independência, e a própria Constituição de 1824, foram baseados nos princípios liberais. No entanto, a escravidão não foi abolida juntamente com a abolição do sistema colonial; ela se estende por mais 66 anos, durante os quais Escravidão e Liberalismo andavam lado a lado, constituindo uma verdadeira “comédia ideológica”, no entender de Roberto Schwartz(1992).

A abolição foi historicamente conquistada pelos próprios escravizados, a partir de cada forma de resistência por eles apresentadas. Nos últimos anos de existência da instituição escrava a resistência negra ganhou reforço do abolicionismo, movimento composto por sujeitos livres e contrários à manutenção do sistema escravocrata. Não obstante, a libertação não significou a instituição automática dos direitos de cidadania dos ex-escravos. Estes, precisaram organizar movimentos de luta pela defesa de seus direitos, bem como contra os estereótipos, racismo e preconceitos que os vitimaram na sociedade de classe brasileira.

O tráfico atlântico e resistência

A fase expansionista do capitalismo comercial europeu levou portugueses, espanhóis, e outros povos, a empreenderem um ambicioso projeto de exploração de novas terras e povos fora da Europa. Depois de alcançarem o litoral atlântico da África, ainda no século XV, os portugueses conheceram o comércio de seres humanos praticado internamente nesse continente. Não é objetivo deste trabalho discutir os significados dessa atividade existente no interior do continente africano; interessa-nos, pois, compreender que, visando lucros cada vez mais altos e rápidos, os portugueses resolveram “entrar no negócio” da comercialização e escravização de humanos. Começaram ali mesmo na África uma prática de escambo, entre europeus e africanos, na qual os primeiros ofereciam aos segundos produtos do interesse destes: tecidos, vinhos, cavalos, ferro, e outros. Recebiam em troca mercadoria humana – homens, mulheres e crianças-, que em suas mãos tornavam-se objeto de dupla exploração: mercadorização, através tráfico para a América e a expropriação de sua força de trabalho, dentro do sistema de escravização nas colônias portuguesas, especialmente no Brasil. Dessa forma, o tráfico de africanos transformou-se numa das atividades mais lucrativas para o Estado português e das elites agrária e escravocrata no Brasil.

A escravidão, uma nefasta prática de desumanização, coisificação e comercialização de pessoas, fora uma atividade bastante lucrativa, porém difícil de administrar. Os entraves a esta eram impostos pelas próprias vítimas da escravização, os negros africanos, que responderam desde sempre ao processo de coisificação, com as mais variadas formas de resistência. As primeiras manifestações de resistência à escravidão foram enfrentadas pelos escravizadores ainda na África, no momento em que os negros e negras eram capturados, amarrados e amontoados em armazéns, à espera dos navios que os trariam para o Novo Mundo. Como uma viagem entre a África e o Brasil era muito dispendiosa, esses humanos, vitimados pela mercadorização, permaneciam por vários dias trancados à espera da formação de um carregamento completo, para então serem transportados até o destino de sua escravização. Durante a espera não permaneciam quietos, resistiam de todos os modos possíveis, sendo mais comum a rebelião. Há registros de rebeliões na ilha de São Tomé; e também a bordo dos navios negreiros irromperam revoltas nas quais, os escravos matavam marinheiros e europeus, jogava-os nas águas salgadas do Atlântico e tomavam o comando dos navios. Alguns navios foram aportar em ilhas povoadas apenas por índios, ou na costa da América Central. E quando resistir se tornava impossível, restava-lhes aguentar as condições desumanas da viagem que, muitas vezes causavam-lhes à morte.

Os muitos que sobreviveram à longa e penosa travessia do Atlântico, passavam a desempenhar importante papel como mão de obra escrava distribuída por inúmeras atividades no litoral e interior da colônia, onde produziam as condições materiais para o acúmulo de excedente ambicionado por seus escravizadores.

No entanto os africanos não contribuíram apenas no âmbito do trabalho, mas marcaram a sociedade brasileira em outros aspectos: na forma como se organizavam em “nações”, na constituição de famílias (muitas vezes simbólicas), nas manifestações de religiosidade (catolicismo, islamismo e candomblé) e da cultura (língua, lundu, batuque e capoeira). (MATTOS, 2007, p.13).

Nesse sentido, as formas de organização, as expressões culturais, a religiosidade e o modo de vida africanos, que sobreviviam apesar da escravidão, expressavam-se, também como formas de resistência ao processo de coisificação ao qual estavam submetidos.

Escravidão no Brasil: fugas e quilombos

Onde houve escravidão houve resistência e de diversas maneiras. Mesmo sob constantes ameaças, os escravos negociavam espaços de autonomia com os senhores, faziam “corpo mole” no trabalho, quebravam ferramentas, incendiavam plantações, agrediam senhores e feitores, rebelavam-se individual ou coletivamente (REIS E GOMES, 1996). Entretanto foram as fugas, seguidas de formação de quilombos, os maiores símbolos da resistência escrava no Brasil.

A palavra quilombo tem a conotação de uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigo. (MUNANGA, 1996, p. 60).

Da mesma forma que promoviam as fugas e revoltas, os escravos também aproveitavam a existência de pequenos espaços para a negociação. Espaços esses que eles próprios conquistaram ao mostrarem aos senhores a necessidade de certa autonomia para o bom funcionamento do sistema escravista como o cultivo de roças próprias um dia de descanso por semana. Mas essas eram situações de exceção, via de regra os conflitos entre escravos e senhores, quando não explícitos, estavam sempre latentes.

A fuga era um dos meios de resistência à escravidão mais corriqueiro. Os escravos costumavam fugir em grupo, o que resultava na formação de quilombos. Porém, algumas vezes, as fugas eram realizadas individualmente, ocasião em que os fugitivos procuravam abrigo na residência de algum liberto ou livre conhecido, viajavam para outra região ou se estabeleciam em áreas periféricas da cidade. Para não serem presos, os escravos fugidos fingiam ser negros libertos, desempenhando algum tipo de atividade para sua sobrevivência e fazendo parte do cotidiano periférico urbano.

Dentre as fugas existiam aquelas que visavam reivindicar melhores condições de trabalho e de sobrevivência, a manutenção de direitos adquiridos, como os dias de descanso, permissão para o cultivo de roças próprias, organização de festas e vivência de práticas culturais. Mas, também, havia fugas que rompiam de vez com a relação escravo e senhor. Isto poderia acontecer, por exemplo, quando o proprietário recusava-se em aceitar a quantia em dinheiro reunida pelo escravo

em troca de sua carta de alforria; ou quando o escravo entendia que estava sendo castigado em excesso.

As fugas de escravos eram, com frequência, mencionadas em anúncios de jornais, feitos pelos proprietários que procuravam seus cativos fugidos, ou por qualquer outra pessoa que encontrasse escravos vagando pela cidade sem possuir permissão para isso. Esses escravos fugidos, quando encontrados, eram levados à prisão e um anúncio com as suas características era publicado, solicitando que seus proprietários fossem resgatá-los. Sendo resgatado pelo proprietário o escravo raramente escapava dos castigos físicos, que compreendiam desde a prisão no tronco, o açoitamento até o uso da gargalheira². Mesmo correndo riscos de perder sua “propriedade”, muitos senhores cometiam excessos ao castigar violentamente seus escravos chegando a provocar a morte destes.

Por outro lado, diante da difícil condição do cativo - dos castigos e das punições de seus senhores -, agravadas pela distância de sua terra de origem e de seus familiares, muitos escravos viam no suicídio a única ou a última forma de livrar-se da escravidão. Alguns escravos fugidos constituíam comunidades independentes, mas não muito isoladas, para que pudessem interagir com a sociedade, comercializando sua produção agrícola, mesmo que de forma clandestina, com a ajuda de pequenos comerciantes, agricultores e até mesmo escravos.

Uma das características das comunidades formadas por escravos fugidos era a existência de alianças com outras comunidades: indígenas, comerciantes, libertos e pequenos agricultores. Conhecidas como quilombos ou mocambos, essas comunidades foram aparecendo em várias localidades brasileiras: próximas aos engenhos, às minas de ouro e pedras preciosas, nos sertões e nos campos. À medida que os quilombos iam surgindo, cada vez em maior número e em diferentes locais, a repressão aumentava, sendo feita por iniciativa dos proprietários, que colocavam os “capitães-do-mato” em busca dos fugitivos ou contratavam agregados para capturá-los, ou por iniciativa governamental, com expedições militares e leis mais severas.

O fenômeno do quilombamento, e outras formas de resistência, tem sido bastante estudado no continente americano. A quantidade e qualidade desses estudos variam de um país para outro, são bem estudados, por exemplo, os quilombos da Jamaica e do Suriname. “No Brasil essa memória não é absolutamente apagada se consideradas as comunidades remanescentes de quilombos que

2 Espécie de coleira de ferro com hastes e ganchos acima da cabeça.

realmente podem traçar seu passado até agrupamentos constituídos antes da abolição, em 1888” (REIS e GOMES, 1996, p.10). Ainda assim há pesquisadores que apontam para uma lacuna na produção historiográfica sobre grupos negro no pós-abolição (FUNES, 1995).

Os estudos sobre os negros durante a escravidão e depois da abolição apontam para a existência de quilombos em quase todos os estados brasileiros. Há registros históricos sobre quilombos no Maranhão e Grão-Pará, Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Bahia e Pernambuco. Os quilombos pernambucanos são os que mais têm despertado o interesse dos pesquisadores devido à intensidade da atividade escrava nos engenhos de cana de açúcar e do antigo movimento quilombola que se desenvolveu na capitania/província de Pernambuco.

O tráfico de escravo destinado a abastecer Pernambuco teve seu auge entre o final do século XVIII e início do século XIX, quando o algodão tornou-se o grande produto para exportação. Nessa época, surgiram vários quilombos na região, entre eles o mocambo do Catucá ou Maluguinho, criado por volta de 1817, próximo a Recife. Esse quilombo conseguiu resistir por muito tempo, sendo destruído somente no final da década de 1830, por uma expedição militar organizada pelo governo imperial. Os Maluguinho sobreviviam da agricultura de subsistência, caça e de roubos aos engenhos de açúcar. Contavam ainda, como estratégia de sobrevivência e proteção, com ajuda de escravos libertos e até de livres pobres de fora da comunidade quilombola.

Entretanto, o quilombo mais conhecido, não só em Pernambuco e região, mas em todo Brasil, foi o de Palmares, localizado na Zona da Mata, a aproximadamente 70 quilômetros do litoral de Alagoas. Datando do século XVII, esse quilombo era composto, majoritariamente, por africanos da região centro-ocidental. Os pesquisadores de Palmares se surpreendem com a complexidade de sua estrutura e organização. Há evidências de que era composto por várias aldeias sendo que a maior delas, uma aldeia central denominada de “Macaco”, estava localizada na serra da “Barriga” e contava uma população de aproximadamente seis mil pessoas, não somente escravos fugitivos, mas também índios e pobres livres que fugiram da exploração no meio aristocrático rural. Possivelmente a aldeia central possuía alguma “estrutura de urbanização”: ruas paralelas, casas, capela, oficinas de fundição e produção artesanal em cerâmica, madeira e cipó extraído da floresta. Ao que parece o artesanato era apenas uma atividade complementar à agricultura, esta era a base de sustentação econômica dos quilombolas, na qual produziam milho, feijão, mandioca e cana-de-açúcar.

As aldeias, tanto a central como as periféricas, possuíam seus chefes, o que aponta para uma descentralização de poder naquele quilombo. Contudo, apenas dois líderes, Ganga Zumba e Zumbi, configuram com maior ênfase a história política de Palmares. Para o Movimento Negro contemporâneo, principalmente o quilombola e alguns pesquisadores, eles são símbolos de resistência, força e heroísmo contra a escravidão; para outros, apenas “traidores” de seu próprio povo por “negociar” com as elites escravocratas (Ganga Zumba, conforme documento transcrito abaixo) e escravizar os irmãos negros (Zumbi).

Aos 18/06/ 1678 diante do governador Aires de Souza e Castro os palmarinos, liderados por Ganga Zumba, contrariando as diretrizes do Sistema Colonial Vigente, teriam direito à uma área delimitada onde viveriam em liberdade, podendo plantar, comercializar e tratar com os brancos, sem o fisco real, tendo que se desfazer do equipamento militar (ANDRADE, 2004, p. 71).

A fuga e a formação de quilombos era uma “rebeldia” pouco tolerada pela administração da colônia (ou do Império) e pelos proprietários de escravos. Por isso, desde 1612, expedições foram organizadas com a finalidade de destruir Palmares. Aquele aldeamento tornara-se perigoso demais, para lá convergiam os escravos- propriedade privada dos senhores- além de inspirar fugas e formação de quilombos em outras regiões.

Depois de várias investidas, o quilombo foi aniquilado, em 1694, por uma expedição comandada pelo paulista Domingos Jorge Velho, causando a morte de muitos quilombolas e a venda de outros para diversas capitâneas. Zumbi, último líder palmarino, e alguns outros negros, conseguiram fugir, mas o “rei” dos quilombolas acabou sendo preso e executado em 20 de novembro de 1695. Sua cabeça foi decapitada e colocada em exposição num deprimente espetáculo público de demonstração de força e poder, através da qual os escravocratas e as autoridades coloniais deixaram bem claro que o movimento quilombola não seria tolerado.

Liberalismo e escravidão

Desde o século XVIII os ideais de liberdade se fizeram presentes em movimentos populares e burgueses organizados em diversos países. Como desdobramento histórico da conceituação de liberdade surge o liberalismo, definido como um conjunto de princípios e teorias que apresentam como ponto principal a defesa da liberdade política e econômica. No Brasil, o

pensamento liberal se desenvolveu no século XIX tomando como base o modelo europeu, este servindo de referência constante aos liberais brasileiros, os quais examinam e modificam esse modelo a partir de sua experiência e de seu projeto(FERRAZ, 1996).

Durante muito tempo o Liberalismo se fez presente no Brasil, sem que os seus ideais fosse aplicados aos movimentos de libertação dos escravos. Segundo Carvalho (2001), as revoltas políticas que ocorreram no Brasil colônia eram elitistas, pois seus líderes eram pessoas pertencentes aos setores dominantes: militares, fazendeiros, padres, poetas. A mais popular delas foi a Revolta dos Alfaiates, em 1798. No entanto, é na revolta de 1817, de ideias claramente liberais - embora as outras também fossem- que aparecem alguns traços de uma nascente consciência de direitos sociais e políticos. “Mas as ideias de igualdade não iam muito longe. A escravidão não foi tocada”(CARVALHO, 2001,p.25). Pior do que isso, com a Independência de 1822 o dilema da escravidão continuou intocável. Não poderia ser diferente: a Independência veio pelas mãos do príncipe regente português que a proclamou em seu nome - a Constituição de 1842 revela isto - e em nome de uma elite agrária dependente do trabalho escravo.

A Constituição de 1824, com todo seu liberalismo, não aboliu nem modificou a instituição escrava. Ao contrário tornou-a mais evidente. Segundo Emília Viotti da Costa, a Declaração dos Direitos do Homem, por exemplo, transcrita em parte na Constituição Brasileira de 1824, não só não escondia nada, como tornava mais abjeto o instituto da escravidão” (COSTA, 2007). Assim, a Independência, apesar de se constituir num avanço em relação aos direitos políticos, trouxe limitações em relação aos direitos civis por manter a escravidão.

O Estado brasileiro, cujo rompimento com o sistema colonial português baseara-se nos ideais liberais europeus, trazia consigo uma grande contradição: a incompatibilidade dessas ideais com a manutenção da escravidão contrariando, assim, os princípios de liberdade. Em consequência tem-se aí a desorganização da vida ideológica do Segundo Reinado, o que Roberto Schwarz denomina de comédia ideológica. Para o autor, por sua mera presença, a escravidão indicava a impropriedade dos ideais liberais(SCHWARZ, 1992).

A manutenção da escravidão e a limitação do gozo dos direitos civis e políticos aos negros libertos são evidências claras de que as ideias liberais no Brasil da segunda metade do século XIX estavam “fora do lugar”, como afirma Schwarz. Aquele era um liberalismo de conveniência, acionado pela elite dominante para promover a liberdade política e econômica do Brasil em relação

à Portugal em razão de seus próprios interesses. Assim, a igualdade de direitos contida na Carta Constitucional não passava de mera formalidade. Pois,

Apesar da igualdade de direitos civis entre os cidadãos brasileiros reconhecida pela Constituição, os brasileiros não-brancos continuavam até mesmo a ter o seu direito de ir e vir dramaticamente dependente do reconhecimento costumeiro de sua condição de liberdade(MATTOS, 2004:21).

Manutenção da escravidão e negação de direitos a negros libertos fez com que a resistência escrava se intensificasse no decorrer de todo Período Imperial. A liberdade mais do nunca tornou-se urgente e necessária. De acordo com Pinski(2001), o fato é que o negro não tinha “jeito” ou “espírito” de escravo. Aliás, ninguém tem. O próprio ser humano é a liberdade, e não a escravidão.

Até segunda metade do século XIX, os negros escravizados lutaram praticamente sozinhos contra a escravidão. A intensificação da luta contra a escravidão é proporcionada, em termos, por forças externas. Aquelas que constituíram o movimento abolicionista. Faziam parte desse movimento profissionais como advogados, jornalistas, professores e outros, que juntos criticavam a manutenção da escravidão, dando apoio aos escravos na organização da resistência. Essa conjuntura levou à insustentabilidade da instituição escrava.

Embora muitos proprietários de escravos ainda insistissem na manutenção daquele sistema corroído, o Estado Imperial se antecipou ao “golpe final” contra a escravidão - que já era considerado como certo, e poderia vir acompanhado de manifestações de violência contra os representantes do sistema- e instituiu a abolição da escravidão, em 1888.

Longe de ter sido uma ação benevolente da Princesa Isabel, protagonista do ato – a assinatura da Lei que instituiu a abolição – o Estado Imperial visava preservar sua própria existência diante dos conflitos que marcaram as últimas décadas do século XIX: surgimento do Movimento Republicano, instituído a partir de 1870; conflito entre o poder imperial e a Igreja Católica e o descontentamento dos militares que levou à implantação da República, através do golpe liderado pelo Marechal Deodoro da Fonseca, em 1889.

A escravidão foi extinta, em 1888, mas a situação dos negros, ex-escravos, em quase nada foi alterada. Para Florestan Fernandes(*Apud* COHN, 2002), a população negra, após uma abolição na

qual os senhores viram-se livres de seus escravos mais que estes ganharam a liberdade, busca novas condições de sobrevivência numa sociedade de classe em formação.

Não há dúvidas de que o antigo movimento quilombola consistia na negação à condição de escravos dos negros. Assim, a abolição seria, *a priori*, uma vitória desse movimento. No entanto,

Os ex-escravos foram abandonados à própria sorte. Caberia a eles, daí por diante, converter sua emancipação em liberdade efetiva. A igualdade jurídica não era suficiente para eliminar as enormes distâncias sociais e os preconceitos que mais de trezentos anos de cativo havia criado. A Lei Áurea aboliu a escravidão mas não seu legado. Trezentos anos de opressão não se eliminam com uma penada. A abolição foi apenas o primeiro passo na direção da emancipação do negro. Nem por isso deixou de ser uma conquista, se bem que de efeito limitado (COSTA, 2008, p.12).

Faltaram medidas políticas efetivas visando a integração dos ex-escravos na sociedade. Talvez porque muitos abolicionistas, a exemplo de Joaquim Nabuco, eram membros de famílias ligadas ao setor agrário e, por isso, estavam mais interessados em livrar a sociedade brasileira do “estigma” da escravidão do que cuidar do futuro dos libertos. Tais abolicionistas deram a questão do negro por encerrada após o 13 de maio; parece que “a maioria tinha estado mais preocupada em libertar os brancos do fardo da escravidão do que estender aos negros o direito de cidadania” (COSTA, 2008, p. 137) .

A instauração da República, em 1889, não trouxe nada de positivo para os libertos. Ao contrário; excluiu os analfabetos do direito de voto, eliminando a maioria do ex-escravos do eleitorado. Assim, nos anos que se seguiram à abolição, os sonhos de liberdade transformaram-se muitas vezes em pesadelo. Tendo que enfrentar muitas condições adversas, os libertos não tardaram a entender que sua luta não chegara ao fim. Caberia a eles mesmos se organizarem para defender seus direitos.

Negação da cidadania, racismo e movimento negro

Considerando os limites impostos pela abolição às condições de cidadania dos ex-escravos, os movimentos de resistência negra no Brasil não só continuaram existindo, como também começaram a trilhar novos caminhos. A partir de meados dos anos 1910, numa tentativa de lutar pelo reconhecimento de sua recém-adquirida cidadania e evoluir para organizações de âmbito

nacional, o movimento negro elaborou suas primeiras formas de mobilização no contexto pós-abolicionista.

O Movimento Negro é aqui entendido como:

Todas as entidades, de qualquer natureza, e todas as ações, de qualquer tempo, aí compreendidas mesmo aquelas que visavam à autodefesa física e cultural do negro, fundadas e promovidas por pretos e negros. Entidades religiosas como terreiros de candomblé, por exemplo; assistenciais como as confrarias coloniais; recreativas como “clubes de negros”; artísticas como os inúmeros grupos de dança capoeira, teatro, poesia; culturais como os diversos “centros de pesquisa” e políticas como o Movimento Negro Unificado; e ações de mobilização política, de protesto anti-discriminatório, de aquilombamento, de rebeldia armada, de movimentos artísticos, literários e ‘folclóricos’ – toda essa complexa dinâmica, ostensiva ou encoberta, extemporânea ou cotidiana, constitui movimento negro (SANTOS, 1994, p. 157).

A histórica discriminação dos negros tem como fundamento a ideia de “raça”, segundo a qual existem diferenças naturais entre os seres humanos. A esse respeito Platão deixou suas impressões no quinto livro da República e, séculos depois, essa ideia de diferenças naturais entre os homens ressurgiu na Europa com a publicação, em 1859, de “A origem das espécies”, de Charles Darwin, na qual desenvolveu a teoria da seleção natural. Nos séculos que se seguem foram o tempo de invenção, (des)invenção e reinvenção do mito da raça. Hoje, através de estudos genéticos, sabemos que as diferenças entre humanos não passam de características físicas superficiais. “A cor da pele, a mais icônica das características “raciais”, é uma mera adaptação evolutiva a diferentes níveis de radiação ultravioleta, expressa em menos de dez dos cerca de 25 mil genes do genoma humano” (MAGNOLI, 2009, p. 21).

O autor afirma, ainda, que “Raça é precisamente, a invenção de um gueto. O nome desse gueto é ancestralidade”(MAGNOLI, 2009, p.15). O que define a vida do indivíduo em termos raciais são os laços, reais ou fictícios, que o conecta com o passado. Mas a modernidade inicia-se com uma perspectiva oposta, que caminha em direção aos direitos de cidadania. Os cidadãos são postos em igualdade perante a lei e isso lhes permite “inventar” seu próprio futuro à revelia das origens familiares ou relações de sangue. A política de raças é uma negação da modernidade.

A negação multiculturalista da modernidade é um fenômeno moderno. “A ciência das raças” tem início no final do século XVIII, junto com a Revolução Francesa e a consolidação do conceito de cidadania, e vai se desenvolvendo de forma acentuada até a Segunda Guerra Mundial. As políticas de preferências raciais disseminaram-se no pós-guerra, principalmente depois da

proclamação da Declaração Universal dos Direitos Humanos e do desprezo mundial ao racismo nazista. Para o multiculturalismo o princípio da igualdade pode ser uma bela declaração, mas a realidade verdadeira é constituída pelas diferenças essenciais entre as coletividades humanas.

O “racismo científico”, segundo Magnoli(2009), definiu as raças como famílias humanas separadas pelas suas essências biológicas. Quando a ciência desmoralizou a crença nas “diferenças naturais”, o multiculturalismo colocou as raças no campo da cultura. Assim, as raças são entidades sociais e culturais.

A produção das raças não exige distinções de cor da pele. Basta- como sabem os nigerianos, os quenianos e os ruandeses ‘a elaboração de uma narrativa histórica organizada a partir de cânones étnicos e, crucialmente, a inscrição dos grupos raciais nas tábuas da lei. A distribuição dos privilégios segundo critérios de etnia ou raça grava nas consciências o senso de pertença racial. A raça é uma profecia autorealizável” (MAGNOLI, 2009, p.16).

No final do século XX, os cientistas que estudaram o genoma humano anunciaram a morte da raça. “O mito da raça, entretanto, no lugar de se dissolver como uma crença anacrônica, algo parecido com a antiga crenças em bruxas, permanece ou renasce na esfera pública, desafiando a utopia da igualdade”(MAGNOLI, 2009, p.16). Assim, os grupos humanos historicamente discriminados, como os negros, necessitam, pois, de ações políticas cada vez mais contundentes para livrarem-se de vez do “fantasma” da raça e de todos os malefícios dele decorrentes.

No movimento negro são gestadas as ações de combate ao racismo. Essas ações se traduzem, historicamente, num movimento de construção ou valorização de uma identidade, que mesmo após a abolição continuou sendo negada. É também um espaço onde pessoas negras, excluídas do processo social, econômico e educacional, encaminham suas lutas por políticas públicas de ações afirmativas, tentando reverter a situação de marginalização a que estão submetidas desde a abolição.

No Brasil os espaços políticos do movimento negro restringiam-se, a principio, basicamente aos estados de São Paulo e Rio de Janeiro, com quase inexistência desses movimentos em outros estados. A partir dos anos 1930, eles tomam dimensões mais amplas até que, em 1937, com a decretação do Estado Novo por Getúlio Vargas, todos os partidos políticos- inclusive a Frente Negra Brasileira, movimento negro surgido em São Paulo, em 1931 - foram declarados ilegais e dissolvidos. Desde então, e praticamente até a redemocratização, em 1945, os movimentos sociais

negros tiveram de recuar para suas formas tradicionais de resistência cultural. A partir da década de 1950, esses movimentos sociais iniciam um lento ciclo de rearticulação cujo marco é a fundação, em São Paulo, em dezembro de 1954, da Associação Cultural do Negro (ACN).

Enquanto o governo Vargas (1930-1945) usava a repressão contra dissidentes políticos que dificultavam a unificação nacional, os intelectuais brasileiros, baseados nas ideias de Gilberto Freyre, “começam a explorar e alimentar o mito do Brasil como um paraíso social, que mais tarde, se tornaria conhecido como democracia racial” (DAVIS, 2000, p. 36). No final da década de 1930 “a forte ideologia do branqueamento desempenhou um papel importante na marginalização persistente dos pretos e mulatos - embora os brasileiros continuassem a celebrar a democracia racial” (DAVIS, 2000, p. 37).

Com a chegada dos anos 1960 veio a ditadura militar e, com ela, a desmobilização de todas as manifestações de caráter social e político. Ao mesmo tempo em que os militares transformaram o mito da "democracia racial" em discurso de sua propaganda oficial, qualificaram os militantes que insistiam em levantar o tema da discriminação como "impatrióticos", "racistas" e "imitadores baratos" dos ativistas estadunidenses que lutavam pelos direitos civis (HANCHARD, 2000).

Apesar de todos os embates entre o Estado e o movimento negro, este nunca fora completamente aniquilado, ressurgindo sempre que o sistema vigente deixava espacar alguma brecha para isso. O contexto do ressurgimento do movimento negro pode ser compreendido a partir das análises de Ribeiro(2000) ao afirmar que:

No final dos anos 70, o movimento negro, que esteve desmobilizado desde a implantação do governo militar, o governo Médici, ressurgiu no Brasil e passa a se constituir uma nova fase do processo histórico das mobilizações negras. Apesar de ser o período mais repressivo do regime militar, nele começa a retomada dos negros contra o preconceito e a discriminação racial, principalmente influenciados por acontecimentos em nível nacional e internacional como a abertura política, os movimentos de libertação dos países africanos, a radicalização da luta pelos direitos civis no Estados Unidos e a libertação de Angola (RIBEIRO, 2000, p. 90).

No âmbito do movimento negro em geral encontra-se o movimento social quilombola. Tais movimentos se diferenciam pelo fato de segundo colocar na sua agenda de reivindicações, além dos direitos gerais extensivos a todos os cidadãos, os direitos específicos das comunidades

quilombolas como a posse das terras dos quilombos, respaldada no Artigo 68 do ADCT (Ato das Disposições Constitucionais Transitórias) da Constituição Federal de 1988, sendo esta a questão motriz do movimento quilombola e também uma das causas dos conflitos agrários estabelecidos no campo, nos últimos anos.

A partir do início da década de 1990, segundo Arruti,

Uma jovem militância quilombola emerge em todo o país, herdeira da luta dos pais e avós – que muitas vezes a travaram dentro dos sindicatos, sob o rótulo genérico de posseiros ou trabalhadores rurais – mas realimentada por uma nova política atual, formada a partir da influência do discurso negro urbano (ARRUTI, 2003,p. 2).

Surge, assim, o movimento nacional das comunidades negras rurais quilombolas, hoje um dos mais ativos agentes do movimento negro rural no Brasil. O atual processo de reconhecimento e titulação das comunidades quilombolas no Brasil tem gerado grande número de conflitos agrários, o que exige dessas populações uma articulação cada vez maior. Evidentemente que tais conflitos sempre existiram no país, em maior ou menor intensidade, mas, nos últimos, tempos têm adquirido outras dimensões, principalmente a partir dos direitos conquistados por grupos negros e índios desde a Constituição de 1988.

Esses direitos não se consolidam na promulgação da lei, nem resolvem os problemas territoriais entre grupos étnicos distintos. Muitas das terras hoje demarcadas como terras dos quilombos são as mesmas que, durante muito anos estiveram(ou estão) sob posse de fazendeiros que as passaram para seus descendentes como direito de herança. Muitos desses herdeiros possuem escrituras das terras - legais ou não- e são eles que lutam contra os quilombolas e pela manutenção da posse da terra, ou lutam na Justiça para receberem da União uma indenização que julgam ter direito, para então poder entregá-las às comunidades de quilombos.

O movimento quilombola contemporâneo insere-se no contexto dos “novos movimentos sociais” que (re)surgiram a partir da década de 1970, tendo suas raízes fincadas no processo de escravização dos negros que vigorou no Brasil desde a colonização até praticamente o final do Império. Os militantes desse movimento buscaram(e ainda buscam) na escravidão vivida por seus ancestrais, no passado, instrumentos históricos e culturais que lhes confirmam uma identidade quilombola.

A Constituição Federal de 1988 instituiu, através do artigo 68 da ADCT, as comunidades quilombolas como sujeitos de direito, ao conceder-lhes o direito à propriedade das terras ocupadas pela população dessas comunidades. No entanto, mesmo com a instituição do direito à terra, essas comunidades precisam intensificar suas ações políticas para que o mesmo seja efetivado e, nessa luta pela efetivação desse e de outros direitos, as comunidades quilombolas atuais vão constituindo um dos mais ativos movimentos sociais as atualidade: o movimento quilombola.

Considerações finais

A instituição da escravidão negra engendrada no âmbito do sistema capitalismo moderno europeu constitui-se atualmente num dos aspectos mais negativos da história da humanidade. Toda essa negatividade decorre das condições ultrajantes às quais os negros africanos foram submetidos durante o processo de escravização. Escravizados, homens e mulheres perderam a sua “humanidade” ao terem seus corpos, suas vidas, suas histórias e culturas reduzidos a uma única condição: a de mercadoria.

A escravização de seres humanos entre os séculos XVI e XIX, tornou-se uma atividade econômica altamente lucrativa, mas não era uma tarefa fácil para os envolvidos nesse “negócio”. Todo período de existência da escravidão foi atravessado pelas mais variadas formas de luta esboçadas pelos escravizados contra o sistema opressor que lhes roubava a dignidade humana e, em muitos casos, a própria vida. Recusa deixar a África, revoltas, fugas, assassinatos, suicídios, formação de quilombos, estiveram entre as principais formas de reação oferecidas esboçadas pelas vítimas da escravidão.

A história da resistência à escravidão no Brasil atravessou os três séculos de existência desse sistema. Esse fato contraria qualquer noção de docilidade e aceitação passiva por parte dos escravizados às condições a que foram submetidos. Ao resistirem, de diversas maneiras, além de negarem a naturalidade daquele infausta instituição, os escravos foram desmontando lentamente a estrutura do sistema que lhes vitimavam.

Além de desumano o sistema escravista era também contraditório. As próprias concepções teóricas/ideológicas que davam sustentação ao capitalismo moderno – do qual a escravidão fazia parte-, a exemplo o liberalismo, cujo principal fundamento era a liberdade, chocavam-se com a

existência da instituição escrava, uma vez que esta tolhia a liberdade de seres humanos e transformava-os em mercadoria.

A contradição entre Liberalismo e Escravismo, fez-se presente em importantes momentos da história do Brasil, dos quais dois podem ser destacados: 1- No período colonial alguns os movimentos separatistas de cunho liberal, defendiam a liberdade política da colônia, mas não propunha a extinção da escravidão; 2- No Brasil Imperial, a Constituição de 1824, de inspiração liberal, manteve a instituição escrava intocada, o que levou Roberto Schwarz, nomear essa situação de comédia ideológica.

A resistência escrava ganhou reforço na segunda metade do século XIX com o surgimento do movimento abolicionista compostos pelas camadas liberais da sociedade brasileira. A pressão contra a escravidão adquiriu tamanha força em algumas regiões do Brasil que os próprios senhores de escravos perderam totalmente o controle sobre a situação. Não restou alternativa ao Estado Imperial a não ser antecipar-se ao golpe final sobre o sistema escravista e decretar o fim da instituição escrava, em 1888. No ano seguinte, 1889, o próprio sistema monárquico, através do golpe militar que instituiu a República.

A Escravidão e a Monarquia no Brasil foram abolidos no final do século XIX. O advento da República era a esperança de novos tempos para as camadas pobres da sociedade brasileira. No entanto, “os novos tempos” fizeram-se acompanhar das velhas práticas políticas excludentes; ao mesmo tempo em que a estrutura agrária continuou intocada, excluído todo um contingente de homens e mulheres do acesso à terra, onde poderiam garantir sua sobrevivência. O Estado republicano não possibilitou a inserção dos negros, ex-escravos, na sociedade de classe brasileira. A própria Constituição republicana de 1891, criou mecanismos de negação dos direitos de cidadania aos ex-escravos.

Destarte, os negros precisaram reinventar suas lutas. Agora não mais contra o sistema de escravidão, mas pela garantia de direitos e cidadania, contra as formas de exclusão social, os estereótipos e preconceitos raciais. Organizaram-se diversos os movimentos sociais, que no passado, assim como hoje, constituem formas de resistência dos afro-brasileiros. A Constituição brasileira de 1988 conferiu às comunidades negras contemporâneas o direito à titulação das terras que ocupam. Esse ato instituiu essas comunidades como sujeitos coletivos de direito e fortaleceu o movimento negro atual.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **O Direito Étnico a Terra**. In: Boletim Orçamento & Política Socioambiental. Ano IV, nº 13, junho de 2005.
- _____, Alfredo Wagner Berno de(Coord).**Terra nosso bem maior**. In: Nova cartografia dos povos e comunidades tradicionais do Brasil: Quilombolas de Conceição das Crioulas, Salgueiro/PE. Brasília-DF, PNCS-PCTB, 2007.
- ANDRADE Manuel Correia de. **Abolição e Reforma Agrária**. São Paulo: Ática, 1987.
- _____.**Pernambuco – cinco séculos de colonização**. João Pessoa/PB, 2004.
- ARRUTI, José Maurício. **Relatório técnico científico sobre os remanescentes da comunidade de quilombo de Cangume município de Itaóca – SP**. ITESP, São Paulo: 2003. Disponível no site: [http://www.itesp.sp.gov.br/br/info/acoes/rtc/RTC_Cangume.pdf](http://www.itesp.sp.gov.br/br/info/acoes rtc/RTC_Cangume.pdf). Acessado em 01/01/11.
- BRASIL . **Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 2006.
- COHN, Gabriel. Florestan Fernandes – **A integração do negro na sociedade de classes**. In: MOTA, Lourenço Dantas (org) - **Introdução ao Brasil 2 – um banquete no trópico**. São Paulo: Editora SENAC, 2002.
- CARVALHO, José Murilo. **Cidadania no Brasil – um longo caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- COSTA, Emília Viotti da. **Da monarquia à república: momentos decisivos**. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 2007.
- _____, Emília Viotti. **Abolição**. São Paulo: UNESP, 2008.
- DAVIS, Darien J. **Afro-brasileiros Hoje**. São Paulo: *Summus*, 2000.
- FERRAZ, Socorro. **Liberais & Liberais: Guerras Civis em Pernambuco, no século XIX**. Recife: Editora Universitária, 1996.
- FUNES, Eurípedes Antônio. **"Nasci nas matas, nunca tive senhor": história e memória dos Mocambos do Baixo Amazonas**. Tese de Doutorado. São Paulo, USP, 1995 (mimeo).
- GOHN, Maria da Glória. **Movimentos e lutas sociais na história do Brasil**. São Paulo: Loyola, 1995.
- HANCHARD, Michael George. **'Orfeu e o poder: o movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)**. Rio de Janeiro, 2000.
- MAGNOLI, Demétrio. **Uma gota de sangue - história do pensamento racial**. São Paulo: Contexto, 2009.
- MATTOS, Regiane Augusto de. **História e cultura afro-brasileira**. São Paulo: Contexto, 2007.

MATTOS, Hebe Maria. **Escravidão e Cidadania no Brasil Monárquico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do Quilombo na África. Revista USP. n.28, p- 56-63. São Paulo. 1996. Disponível em: 16/04/ 17.

PINSK, Jaime. **A escravidão no Brasil- as razões da escravidão, sexualidade e vida cotidiana, as formas de resistência**. São Paulo : Contexto, 2000.

PLATÃO, **A República**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

REIS, João José e Gomes, Flávio dos Santos. **Liberdade Por um Fio – história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Cristiane Maria. **Anti-racismo e educação: o projeto político pedagógico das lideranças negras de Uberlândia**. Dissertação de mestrado. Uberlândia/MG, URB: 2000. (mimeo).

SANTOS, J.R. **Movimento negro e crise brasileiras**. Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares: Brasília, 1994.

SCHWARZ, Roberto(org). **"Ao Vencedor as Batatas"**. São Paulo: Duas Cidades, 1992.

“CAPOEIRA É PRA HOMEM, MENINO E MULHER”: ANGOLEIRAS ENTRE A COLONIALIDADE E A DESCOLONIZAÇÃO

Paula Juliana Foltran¹

Resumo:

A capoeira angola não é espaço estranho às mulheres. Muito embora, seja comum a qualificarem como sendo “do universo masculino”, ou como propriamente masculina, o fato é que seus lugares de expressão e sua forma de organização sempre contaram com a presença de mulheres, não apenas espectadoras, mas que contribuíram ativamente para a construção e transformação desta prática cultural afro-brasileira e para o estabelecimento de uma tradição. Neste artigo quero discutir, a partir de uma imagem fotográfica da década de 1960, que retrata o famoso Mestre Pastinha (Vicente Ferreira Pastinha), observando duas alunas mulheres em treino, alguns mecanismos de exclusão e silenciamento das mulheres tanto da historiografia sobre a capoeira quanto de suas narrativas tradicionais. Para tanto, compartilho os dados e as informações levantados em pesquisa sobre a imagem, suas personagens e os eventos contextuais para além daquilo revelado no papel filme. A partir da fotografia em questão, muitos representantes mais velhos da capoeira angola narram uma história sobre a grandeza de um mestre e o início de uma nova fase na trajetória desta arte ancestral. O silenciamento das mulheres em luta me fez perguntar sobre quem seriam elas. Para tecer minha argumentação, apoio-me nas seguintes categorias: gênero, colonialidade do poder e descolonização do saber.

Palavras-chave:

Capoeira Angola – Gênero – Descolonização do Saber – História das Mulheres

Abstract:

Capoeira Angola is not strange to women. Although it is common it to be described as masculine, the truth is that where this brasilian-african art takes place and the way it is organized, has always counted on the women's participation. And not just as spectators, as to the construction, transformation and establishment of a tradition. In this article I want to discuss, from a photographic image of the 1960s, which portrays the famous Master Pastinha (Vicente Ferreira Pastinha) observing two female studants training, the silencing of women from historiography and traditional narratives. Many stories are told in Capoeira universe about this photograph, always focusing on the role played by the great Master. It made me wonder who those women were. To support my argument, I rely on the following categories: gender, coloniality of power and decolonization of knowledge.

Key-words:

Capoeira Angola – Gender – Decolonization of Knowledge – History of Women

¹ Doutoranda vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília.

Introdução

A capoeira angola² não é um espaço estranho às mulheres. Muito embora, seja comum que a qualifiquem como sendo “do universo masculino”, ou como propriamente masculina, o fato é que seus lugares de expressão e sua forma de organização sempre contaram com a presença de mulheres, não apenas espectadoras, mas que contribuíram ativamente para a construção e transformação desta prática cultural afro-brasileira e para o estabelecimento de uma tradição. Neste artigo quero discutir, a partir de uma imagem fotográfica da década de 1960, alguns mecanismos de exclusão e silenciamento das mulheres tanto da historiografia sobre a capoeira quanto de suas narrativas tradicionais. Para tanto, compartilho os dados e as informações levantados em pesquisa sobre a imagem, suas personagens e os eventos contextuais para além daquilo revelado no papel filme.

A imagem a que me refiro está reproduzida abaixo. Nela vemos três pessoas envolvidas no que parece ser uma aula de capoeira.



Arquivo Emilia Biancardi. Centro Cultural Solar Ferrão. 1963

2 “Capoeira angola” se refere a uma vertente da capoeira que passou a ser popularmente conhecida por este qualificativo, *angola*, a partir do aparecimento e estabelecimento da luta regional baiana, a Capoeira Regional, criada por Manoel dos Reis Machado, o Mestre Bimba, na década de 1930. Este artigo leva em consideração tão somente as experiências relacionadas diretamente ao campo da capoeira angola, já que a sociabilidade e as inter-relações no universo da Regional acontecem de modo muito próprio e particular, não sendo possível a transposição da análise.

Um professor que observa (o Mestre Pastinha³) e duas alunas em movimento. Antes, porém, de adentrarmos em sua análise, passo a algumas explicações contextuais.

Já há algum tempo, talvez desde a década de 1990, praticantes da capoeira angola têm refletido, mesmo que esporádica e internamente aos seus grupos de treino, a presença das mulheres neste universo. Hoje já temos grupos de estudos, coletivos de mulheres e encontros específicos voltados à discussão e ao debate político do tema⁴. O aumento da dedicação à reflexão sobre as assimetrias de gênero na capoeira angola acompanha o aumento exponencial da participação de mulheres, desde a década de 1970/80. Cada vez mais as academias contam com um número equivalente dos dois sexos. Contudo, quanto mais alto subimos nas hierarquias da capoeira, menor é o número de mulheres⁵. Aliás, elas, dentre os menos graduados (aqueles que assumem certas funções nas academias), normalmente, estão presentes nas atividades relacionadas ao cuidado, limpeza, organização, decoração, agenda, secretariado, dentre outras que são comuns à conhecida e mais ampla divisão sexual do trabalho. Também não é acompanhado por um aumento na produção de narrativas que envolvam o protagonismo de mulheres.

Inegável, porém, é a busca por referências por parte de angoleiras. Não à toa vemos a multiplicação de seus coletivos. Qualquer fotografia antiga ou anedota contada sobre uma mulher que poderia ter sido capoeira tem grande valor nesses meios. Tanto assim que a fotografia referida enfeita paredes de academias diversas. Não menos interessante é que poucos parecem conhecer as personagens nela representadas e, tampouco, a história por trás da imagem. Em uma roda de capoeira angola em comemoração ao Dia Internacional da Luta das Mulheres, aqui em Brasília, no ano de 2015, foi contado⁶ pelo mais velho presente que a participação das mulheres na capoeiragem

3 Vicente Ferreira Pastinha, o Mestre Pastinha, é grande nome da história da capoeira angola na Bahia, considerado um dos guardiões da tradição da capoeira no contexto de esportização da década de 1930. Seu nome qualifica uma linhagem da capoeira angola que é reconhecida e admirada no mundo todo.

4 Alguns exemplos: o encontro de capoeira angola Chamada de Mulher, promovido a cada dois anos pelo Instituto Nzinga de Estudos da Capoeira Angola e de Tradições Educativas Banto no Brasil, ele próprio um grupo dedicado à reflexão política e de gênero na capoeira. O Coletivo Angoleiras do Cerrado, cuja existência foi curta, mas que promoveu três importantes encontros de debate e discussão sobre a mulher na capoeira entre 2014 e 2015 em Brasília. Também periodicamente ocorre o Encontro das Mulheres na Capoeira, promovido pela Fundação Internacional da Capoeira Angola (FICA).

5 BARBOSA, Maria José Somerlate. A Mulher na Capoeira. In: *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*. Vol. 09. Ano 2005.

6 Muitas das informações aqui apresentadas e discutidas foram coletadas em vivências da capoeira angola, em Brasília e em Salvador. Desde 2013 mantenho cadernos de notas onde transcrevo as principais conversas ou histórias que ouço de mestres, mestras e capoeiristas mais velhos/as. No caso da narrativa sobre a qual me apoio para escrever este texto, ela foi ouvida pela comunidade angoleira e por representantes do movimento feminista e negro do DF na ocasião da abertura da Exposição do Festival da Mulher Afro-Latina-Americana e Caribenha (Latinidades), no dia 08 de março de 2015. Para tal

é antiga e que o grande Mestre Pastinha teria tido papel fundamental neste sentido. Segundo este relato, teria sido na década de 1950 que o já então reconhecido Mestre teria aberto sua academia às mulheres e que a partir disso o número de praticantes do sexo feminino teria iniciado sua ascendência. Ele cita a fotografia aqui reproduzida e afirma que Mestre Pastinha “abriu as portas da capoeira” para as mulheres, permitindo que treinassem. Afirmou, ainda, que ele havia sofrido discriminação por ter aberto sua academia a mulheres, já que elas não deveriam sequer adentrar o Pelourinho. Apesar disso, o Mestre persistiu e teria inaugurado uma nova época na capoeira angola.

Ouvir esta narrativa acerca de parte tão importante da história da capoeira, que diz respeito às transformações da participação de mulheres na elaboração desta dinâmica cultural e, quiçá, da própria capoeira, me trouxe um incômodo profundo. Motivada a conhecer as contribuições de mulheres a esta tradição, parti da imagem e da história narrada para buscar outros indícios que contassem, no mínimo, quem seriam as duas jovens retratadas. O artigo está dividido em três partes. A primeira discute o referencial teórico e metodológico para a elaboração de uma releitura deste curto, mas fundamental, trecho da história da capoeira angola. É neste ponto que explico as categorias de análise: gênero e tecnologias do gênero; colonialidade e descolonização do saber. No segundo ponto, compartilho os dados, informações e contos ouvidos na pesquisa, em narrativa que condensa o percurso, as análises e a releitura da fotografia. Por fim, um breve comentário não de conclusão, mas de encerramento desta etapa de reflexões.

Preparando a roda da capoeira: referenciais e categorias de análise

Ainda que se reconheça, e o movimento negro feminista é enfático nisso⁷, que as mulheres negras não vivenciaram a dicotomia público-privado da mesma forma que mulheres brancas, isso não tem se desdobrado no amplo reconhecimento de que elas não só estavam presentes nas ruas, como também a dinamizavam econômica, política e culturalmente⁸. Na produção do conhecimento, tanto no campo dos saberes populares e tradicionais, quanto no da historiografia, o sujeito mulher,

ocasião, o Grupo Nzinga de Capoeira Angola promoveu uma roda e seu professor, “o mais velho”, discursou sobre a questão das mulheres na capoeira e citou a referida imagem.

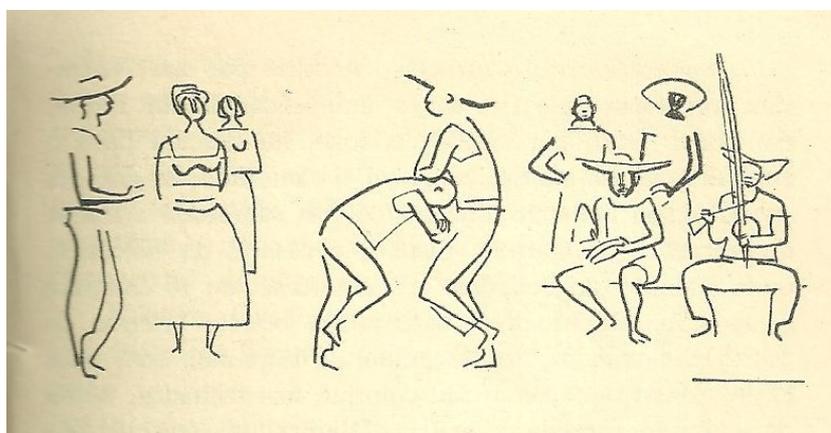
7 Sobre a discussão, ver: CARBY, Hazel. *Mujeres Blancas. ¡Escuchad! El feminismo negro y los limites de la hermandad femenina*. In: SOJOURNER, Truth. et. al. (org.). *Feminismos Negros: una antología*. Madrid: *Traficantes de Sueños*, 2012. DAVIS, Angela. *El legado de la esclavitud: modelos para una nueva feminidad*. In: DAVIS, Angela. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal, 2005.

8 LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

ou mulheres, é costumeiramente silenciado, ocultado e diminuído em importância⁹. Diversas intelectuais feministas vêm questionando o silêncio da produção historiográfica quanto à existência das mulheres. É bem representativa de tal preocupação a frase de Mary Del Priori¹⁰ ao responder para que serve a história das mulheres: “para fazê-las existir, viver e ser”. As estratégias de abordagem teórico-metodológicas para tratar da história das mulheres são muito diversas e dependem em grande medida do entendimento que se faz da categoria de gênero, tanto quanto da de mulheres.

Em recente diálogo com o pesquisador Josivaldo Pires de Oliveira¹¹ sobre a “ausência” de mulheres na historiografia da capoeira e em todos os seus meios de perpetuação da tradição ele me propôs um desafio. Mostrando meia dúzia de fotos/desenhos e lembrando algumas canções, me perguntou se ali eu via mulheres. A resposta não poderia ser outra: eu as percebia e, portanto, sua ausência pode estar sendo construída num imaginário povoado por elas.

Aqui reproduzo uma das imagens que apreciamos naquele dia, uma ilustração de Carybé, onde vemos o cenário da capoeiragem: o jogo, a música e também as mulheres.

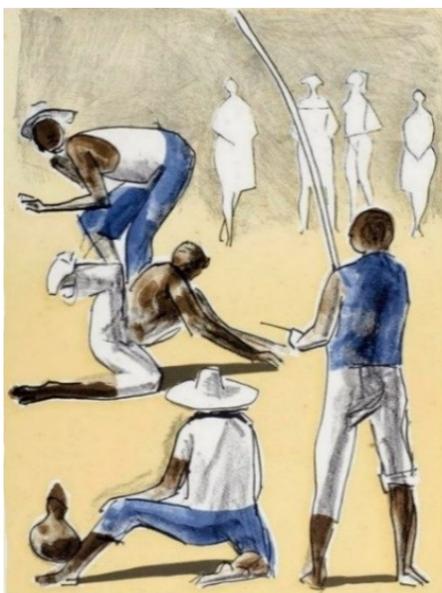


Capoeira, de Carybé (pinacoteca ©carybé)

-
- 9 MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. Mulheres na historiografia brasileira: práticas de silêncio e inclusão diferenciada. In: STEVENS, Cristina et. al. *Gênero e feminismos: convergências (in)disciplinares*. Brasília: Libris, 2010. pp. 65-79.
- 10 PRIORE, Mary. História das Mulheres: As vozes do silêncio. In: FREITAS, Marcos Cezar de (org.). *Historiografia Brasileira em Perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998.
- 11 O Mestre Bel, historiador e autor do livro: OLIVEIRA, Josivaldo P. de & LEAL, Luiz Augusto P. *Capoeira, Identidade e Gênero: Ensaio sobre a história social da Capoeira no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2009.

Este exemplar da iconografia da capoeira é um dentre vários que mostram pessoas praticando e observando. Nela vemos mulheres nas proximidades, como nas proximidades estão aquelas que surgem nas canções, das mais tradicionais às reinterpretações atuais: “cai cai Catarina / caia no mar / venha ver Idalina”; “ê vai você vai você / dona Maria como vai você”; “dona Maria o que vende aí / é coco e pipoca que é do Brasil”. A contradição está justamente nesta presença que se torna ausente nos processos de construção de um saber sobre a capoeira angola, seja ele de cunho tradicional-popular, seja de cunho historiográfico¹².

O próximo desenho é ainda mais ilustrativo do apagamento das mulheres na capoeira. Estão representadas como penumbras em branco, enquanto o foco dado pelas cores e pelos detalhes recai sobre os homens, em primeiro plano.



Capoeira, de Carybé (pinacoteca @carybé)

Para discutir esses processos me apoio em algumas categorias, provenientes de vertentes teóricas específicas, desenvolvidas por linhas de pensamento diferentes, mas que se encontram em

12MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. Idem. NEPOMUCENO, Bebel. Mulheres Negras: protagonismo ignorado. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (org.). *Nova História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012. pp. 382-409. RAGO, Margareth. Epistemologia Feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana Maria (org.) *Masculino, Feminino e Plural*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2000. pp. 21-42. SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992. SCOTT, Joan. Prefácio à Gender and Politics of History. *Cadernos Pagu*. Campinas: Unicamp/NEG/PAGU, 1994, n. 3, pp. 11-27.

confluência numa perspectiva que considero interessante. A primeira categoria que mobilizo é gênero. A partir de Joan Scott e Teresa de Lauretis¹³, estou considerando, aqui, gênero como o conjunto de efeitos produzidos em corpos, comportamentos e relações sociais, ou o saber a respeito das diferenças sexuais. Tal saber não é apenas um conjunto de ideias e definições, abarcando estruturas, práticas e instituições sociais. Ou seja, as relações de poder decorrentes desta produção, tendo em vista as investidas conflitantes e diferenciais dos discursos sobre homens e mulheres. Esta é uma compreensão compartilhada por outras autoras feministas a partir de uma perspectiva pós-estruturalista. Especificamente para a análise que proponho quero usar a noção de Tecnologias do Gênero¹⁴. A capoeira angola enquanto prática social pode ser entendida como tal, na medida em que produz o gênero e suas representações na mesma proporção em que é por ele produzido.

Segundo Teresa de Lauretis, a construção do gênero ocorreria por meio de tecnologias e de discursos institucionais com o poder de controlar o campo do significado social e assim produzir, promover e implantar representações de gênero. Segundo seu argumento, os termos para uma construção alternativa existem e podem ser acionados. São encontrados nas margens dos discursos hegemônicos para manter a linha de estudo, como resistência ao poder dominante ou apresentada como releitura. Por meio dos cantos, das poesias, das histórias e dos significados atribuídos aos instrumentos e demais elementos do ritual da roda da capoeira, são promovidas e construídas representações sobre mulheres e sobre homens. Isso não se faz do nada. Contamos com um arsenal interpretativo anterior, repleto de categorias cristalizadas que mobilizamos nos processos de reconhecimento e interpretação. As formas de pensamento e produção de conhecimento estão colonizadas com categorias modernas que se querem universais, tal qual o binarismo de gênero. Dele nos valem na produção de conhecimento e tal conhecimento se torna produtor do gênero, como o faz a historiografia ou as narrativas tradicionais vinculadas à capoeira angola.

A narrativa apresentada pelo capoeirista mais velho em torno daquela imagem das duas jovens jogando capoeira sob a supervisão do Mestre Pastinha, hegemônica no contexto da capoeira, obedece a esta lógica e parte de uma compreensão anterior sobre o conceito de mulher e de homem, inclusive os valores e papéis sociais informados pelo binarismo de gênero. Ainda que fosse atrativa a fala a respeito da agência (ou do protagonismo) de Pastinha nesta suposta mudança no perfil dos

13 SCOTT, Joan. Idem. LAURETIS, Teresa de. A Tecnologia do Gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (org.). *Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

14 LAURETIS, Teresa de. Idem.

praticantes da capoeira angola, sobretudo, por se tratar de figura “classificada¹⁵” na roda da capoeira, aquelas mulheres não mereceram na narrativa qualquer atenção. Não tinham nome, idade, razões para ali estar, não se articularam politicamente, não formularam estratégias, não agiram. São apenas objetos passivos da ação libertadora de um grande homem. Esse sim, agente produtor de uma história. Mas é possível romper esse ciclo e propor um novo olhar. As outras noções a que recorro na construção do meu argumento estão no campo dos estudos subalternos e pós-coloniais. A capoeira sendo uma manifestação cultural diaspórica¹⁶, isto é, inserida no contexto de resistências e ressignificações vinculados à modernidade, pode ser melhor compreendida dentro desta proposta de análise a partir de duas categorias discutidas nos referidos campos: colonialidade do poder e descolonização do saber.

O primeiro se baseia na compreensão de que “a modernidade, o capitalismo e as Américas nascem no mesmo dia¹⁷”. A criação das Américas é o ato constitutivo do sistema mundo moderno e a partir desse momento não é possível pensar modernidade sem colonialidade, caso contrário, o ponto de vista será eurocêntrico e unilateral. Os discursos da modernidade ocultaram a colonialidade e o que ela representa à conformação do mundo. Ela está na base, inclusive, da formação de subjetividades e identidades, uma vez que a racialização de grupos populacionais surge como justificação do sistema que se instala a partir do tráfico transatlântico¹⁸. Disso se desdobra a naturalização da exploração e da violência colonial, além de garantir a supremacia europeia objetiva e subjetivamente, material e espiritualmente, algo que, por isso mesmo, não se encerra com a conquista das “independências” por parte das antigas colônias¹⁹.

A capoeira, assim como outras práticas culturais diaspóricas, tais como o jongo, o

15 Menino preste atenção / no que eu vou dizer / o que eu faço brincando / você não faz nem zangado / não seja vaidoso / e nem despeitado / na roda da capoeira / Pastinha já tá classificado.

16 ANDRADE, Bruno. *Vadiação diaspórica: o jogo da capoeira com a modernidade brasileira. Doutorado em Pós-colonialismos e cidadania global*. Centro de Estudos Sociais/Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, 2011.

17 Mignolo, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. En libro: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.71-103

18 SEGATO, Rita. **Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder**. In: SEGATO, Rita. *La crítica de la colonialidad em ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo Libros: Buenos Aires, 2013. pp. 35-66. WALLERSTEIN, Immanuel. Ler Fanon no século XXI. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 82, Setembro 2008: 3-12

19 MBEMBE, Achille. *Sair da Grande Noite. Ensaio sobre a África Descolonizada*. Luanda, Angola; Ramada, Portugal: Edições Mulemba; Edições Pedagogo, 2014.

maculelê e o candomblé, pode ser compreendida como elemento que tenciona a lógica e a racionalidade moderna disseminadas no bojo colonialista. Não se trata de uma sobrevivência de algo transportado pelo Atlântico, mas de traduções, ressignificações e negociações realizadas num complexo, dinâmico e violento contexto, que permitiu (re)criações referenciadas a uma ancestralidade²⁰. A própria noção de “África” compartilhada entre os descendentes dos povos negros nasce nesta conjuntura. Apesar desses pontos de tensão e resistência, o colonialismo impôs, tal qual Boaventura de Sousa Santos defende²¹, uma linha abissal entre as categorias modernas e todas as outras formas de pensamento.

A descolonização do saber, portanto, diz respeito a um duplo movimento que transcende o sentido mais óbvio dado pelo termo e que encontramos em definições de dicionário, quais sejam, a gradual aquisição de independência das antigas colônias ou o ato de deixar de colonizar. Descolonizar pressupõe, por um lado, a abertura e a revalorização de formas não ocidentais de saber e geração de conhecimento, e por outro, a tessitura de novas narrativas históricas que superem a lógica do sistema-mundo europeu, norte-americano, capitalista, colonial e, não menos importante, patriarcal²². A capoeira, por si, já representa esta ruptura, conforme explicado acima. Baseada na oralidade e vivenciada numa temporalidade não linear, cronológica ou evolutiva, ela rompe com as principais categorias modernas e produz um conhecimento complexo que abarca variados campos e elementos da vida²³.

Contudo, não se pode essencializar as narrativas produzidas no âmbito da capoeira, como sendo puras de uma forma de pensamento resistente e absolutamente desvinculada das categorias modernas/coloniais. Acredito que a virada que ocorreu na década de 1930, com a criação da capoeira regional, a esportização da capoeira e, mesmo dentro do movimento de resistência interna promovida pelos angoleiros, a academização (uniformização) da capoeira angola mostram isso.

20 ANDRADE, Bruno. Idem.

21 GROSGOUEL, Ramón. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. In: Actas del "IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI)" del Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB), Barcelona, 26-28 de enero de 2011

22 DIAZ, Martín. Racismo epistémico y monocultura: Notas sobre las diversidades ausentes en América Latina. In *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, n. 3, Grupo IANUS, Docentes de la Universidad Nacional de Rosario y la Universidad Nacional del Litoral.

23 Diz mestre Patinho, do Maranhão, que para a roda da capoeira acontecer, muitos saberes estão envolvidos. Mestre Jaime de Mar Grande, da Ilha de Itaparica, de modo semelhante, diz que a capoeira não é só o que se vê na roda.

Descolonizar é um processo complexo, porque requer a superação da alienação histórica a que fomos submetidos pelo controle colonial. As diferenças criadas na modernidade/colonialidade guiam e estão referenciadas nas estruturas de produção do saber. Raça, gênero e sexualidade, tais quais fundadas no sistema mundo moderno colonial, se perpetuam como instrumentos de dominação úteis ao capital e à manutenção da ordem. Muito embora, não seja possível dizer que sexo ou a sexualização de corpos voltado para a divisão social de tarefas, papéis e lugares não existisse anteriormente à colonização, concordo com a leitura de que o patriarcado colonial, com as estruturas instaladas a partir do colonialismo, é uma forma específica de dominação que surge e é imposta a partir da chegada europeia e fundação do sistema mundo moderno/colonial. Portanto, a crítica feminista proposta por Ochi Curiel²⁴ às teorias pós-coloniais é pertinente e construtiva ao campo.

Para ela, sem usar a palavra “colonialidade”, feministas vêm propondo reflexões cruciais para um saber transformador, considerando as imbricações dos diversos sistemas de dominação, como o sexual, racial, heteronormativo e de classe social, a partir de uma crítica pós-colonial. Entretanto, tais vozes são pouco conhecidas, ao menos fora do campo dos estudos de gênero e mulheres. Nesse sentido, Curiel chama atenção a um problema interno dos estudos pós-coloniais, algo que Stuart Hall já reconheceu no campo dos estudos culturais, qual seja: a ausência de uma reflexão crítica que aprofunde a questão das mulheres. No seu ponto de vista, quando o Centro de Estudos Culturais quis “abrir as portas” às mulheres e suas contribuições teóricas, elas se recusaram e, em seguida, “arrombaram a janela”, explicitando as relações patriarcais do Centro²⁵. De fato, as tentativas de abrir espaço aos subalternos, no masculino, obedecem às normatizações patriarcais, machistas e androcêntricas. Portanto, penso ser interessante a confluência das categorias que quero mobilizar para discutir um momento da história da capoeira angola a partir da fotografia que apresentei, lançando luz aos processos de silenciamento de mulheres na produção de conhecimento tanto tradicional-popular quanto historiográfico.

24 CURIEL, Ochy. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. In: *Revista Nómadas*. N° 26 Abril. 2007. Universidad Central, Colombia

25 HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2013.

Entre a colonialidade e a descolonização: relendo a imagem, recontando a história

Ao ver a fotografia pela primeira vez, sem conhecer as pessoas nela retratadas (a não ser o Mestre Pastinha), imaginei diversas situações e enredos que pudessem explicá-la. As possibilidades eram inúmeras. Então me dei conta de que a imagem não tinha um sentido autoevidente. Quem a vê lhe confere sentido, significado e tece uma narrativa a partir disso. Neste ato, mobilizamos categorias pré-significadas em nosso arsenal interpretativo. Por exemplo, há um homem e duas mulheres. Homem e mulher também não são autoevidentes, mas se evidenciam porque temos um conceito anterior (descritivo e normativo) que diz o que deve ser um homem e o que deve ser uma mulher, isso de forma simplória. O mesmo ocorre em tudo na fotografia, do vestuário ao sentido político.

Ao narrar um episódio que teria marcado a entrada de mulheres na capoeira angola, aquele capoeirista mais velho, apoiado nos significados hegemônicos, mobilizou todos os sentidos que estão ligados ao homem e à mulher, já que sexo é uma construção social que não se resume a uma diferença focada nos órgãos genitais. Junto vieram os valores: homem ativo e protagonista. Mulher passiva e permitida. A situação retratada (duas mulheres jogando capoeira) só ocorreu porque um homem atuou para tanto. Isso é perceptível nos termos usados em sua fala e no modo como articula os elementos de sua narrativa: “o Mestre Pastinha abriu as portas da capoeira às mulheres”; ao descrever a imagem foca na ação do Mestre e não na das alunas; quando cita episódio de discriminação é Pastinha quem o sofre; contra isso, o Mestre “persiste” e “inaugura uma nova época na capoeira angola”. Como já foi mencionado anteriormente, elas sequer têm um nome.

Fazendo um exercício simples de questionamento das possibilidades narrativas, e entendendo que tal exercício é uma forma de descolonizar o pensamento, por permitir a tessitura de novas narrativas históricas, perguntei quem seriam elas. Mais uma vez a crítica de Curiel é pertinente, já que esta busca é o que funda todo campo de estudos feministas, da história das mulheres e, mais importante, de releitura tendo gênero como categoria de análise histórica²⁶. Além da pergunta, quem são elas, a narrativa “dominante” sobre este episódio ajuda a pensar a problemática. O capoeirista disse que mulheres não poderiam sequer adentrar o Pelourinho naquela época (quais mulheres?). Só se proíbe aquilo que alguém faz ou já fez. Se havia um senso

26 SCOTT, Joan. Idem.

compartilhado de que mulheres não poderiam estar ali, é porque mulheres estavam ali²⁷. E tal presença deve ser interpretada como subversiva, uma vez que é contrária a uma regra socialmente compartilhada. Quem subverte é quem está proibido e não quem está posicionado de forma hierarquicamente superior pelo sistema dominante de criação de sentidos.

Antes de ter contato com qualquer outro dado que pudesse explicar a fotografia, já percebia a presença de duas mulheres em lugar que não lhes era “próprio”. Na década de 1960 quem poderia, seguindo as tendências normativas de sexo, raça e classe, estar na presença de um grande Mestre de capoeira, aprendendo com ele? Sabemos que os códigos de vestimenta também eram rígidos. Mulheres de calça chegava a ser, na linguagem popular, ilustração de situações fora de lugar ou de inversão malvista de papéis: na sua casa quem veste calças é sua mulher? Somente esta mudança de foco na observação da imagem em questão permite, se não a inclusão de uma voz silenciada, ao menos uma ampliação dos sentidos percebidos. O subalterno, nesta micro-história, só poderia se fazer presente por meio da superação do dualismo simplista das categorias modernas de sexo ou do binarismo hierárquico de gênero.

Não se trata de falar de mulheres como se fala de homens: como se fossem um todo homogêneo, universal e essencialmente dado, único. Mas de incluí-las em esquemas complexos de análise social, capazes de compreender a própria história como lugar de produção do gênero, tanto quanto outras formas de narrativa histórica, como a capoeira. Afinal, a capoeira enquanto expressão de uma cultura híbrida²⁸ ginga entre a colonialidade (por assumir categorias modernas em sua organização e produção de saberes) e a descolonização (por se fundar na contracorrente da racionalidade moderno-colonial). Tampouco se trata de corrigir a história. As mulheres não conformam um momento à parte do mundo, de modo que suas “esparsas” contribuições poderiam ser narradas igualmente à parte das inter-relações sociais, culturais e políticas mais complexas. Parafraseando Curiel, quando entendemos a descolonização como mecanismo de reconhecer e

27 LANDES, Ruth. Idem. Além deste clássico livro de Ruth Landes, não faltam informações jornalísticas e policiais da presença de mulheres nas ruas de Salvador, em especial nas zonas centrais, onde o comércio era intenso. Desde séculos passados, mulheres negras já eram retratadas em imagens e desenhos. Em pesquisa no Acervo Público do Estado da Bahia, ao longo do ano de 2016, por exemplo, encontrei mais de 200 referências a mulheres atuando nas ruas do centro histórico de Salvador.

28 Culturas Híbridas é conceito trabalho Homi Bhabha. Para ele diferenças entram em contato no entre-tempo da modernidade, sendo a diáspora um catalizador de tal movimento. Os embates produzidos performaticamente são negociações, resultam em hibridizações. São processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas. Ver: BHABHA, Homi K. Locais da cultura, em BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. Pp. 19-42.

registrar as produções teóricas e práticas provenientes de grupos subalternizados, racializados e, neste caso, sexualizados, é fundamental que também sejam reconhecidas, valorizadas e registradas as histórias de tantas mulheres cujas lutas e protagonismos serviram para construir teorias, tradições e saberes.

Muito embora o incômodo causado pela descrição que ouvi da velha fotografia, sem legendas, sem concretudes, tenha me incentivado a uma busca por pessoas que pudessem revelar mais informações para além daquelas presentes no papel filme já desbotado, foi numa dessas coincidências da vida que obtive o primeiro dado que descortinou toda a história posterior. Visitando uma academia amiga, de grupo de capoeira angola admirado, vi uma fotografia na parede, mas não aquela que tinha tomado conhecimento alguns meses antes:



Acervo Emília Biancardi. Centro Cultural Solar Ferrão. (1963)

Me surpreendi por haver outra imagem do que pareceu ser o mesmo dia. Também sem legendas e informações adicionais, a fotografia era, segundo capoeiristas daquela academia, uma grande referência às mulheres que ali treinavam. Perguntei se alguém poderia saber algo que me levasse a elas, e o professor do lugar disse se tratar de Emília Biancardi. Uma busca rápida na internet revelou que Emília, uma etnomusicóloga baiana de grande valor na cena cultural soteropolitana, era branca, o que não equivale às mulheres representadas nas imagens. Essa mesma busca me revelou a produção teórica desta pesquisadora. Dois de seus livros citados e que pude

adquirir posteriormente são “Raízes Musicais da Bahia” e “Olelê Maculelê”²⁹. Na rede também encontrei algo sobre o conhecido grupo Folclórico “Viva Bahia”. Pela primeira vez algo familiar estava ligado à fotografia, mas não de forma evidente. A terceira e última, e mais completa, informação que encontrei sobre o nome de Emília é que sua coleção de instrumentos musicais tradicionais, cultivada ao longo de mais de 40 anos de pesquisa e trabalho, fora doada ao Centro Cultural Solar Ferrão, em Salvador, e que a própria preparava a inauguração do espaço cedido à coleção para visitas.

Alguns telefonemas mais tarde, eu conhecia esta excepcional mulher, sua coleção de instrumentos e o acervo documental que reuniu e organizou sobre sua atuação cultural, desde a fundação do Viva Bahia, em 1962, até os dias atuais. Não sendo meu foco, no momento, discutir a trajetória de Emília Biancardi, mas apresentar informações capazes de colaborar com a construção de uma narrativa menos androcêntrica sobre o episódio representado na fotografia, tentarei me valer tão somente dos dados relacionados diretamente àquele dia do ano de 1962, data precisada no verso da fotografia original, guardada no acervo que leva o nome de Emília Biancardi, no museu Solar Ferrão.

Após assumir a cadeira de Cantos Orfeônicos do Instituto Normal Isaías Alves (ICEIA), em 1962, Emília Biancardi criou um grupo de estudos e experimentação musical voltado à cultura popular baiana, o Viva Bahia. O objetivo do grupo era agregar o corpo discente do ICEIA para o estudo do folclore baiano em suas complexas formas de representação: os rituais, a musicalidade, a estética, os instrumentos. Para além do estudo e da pesquisa, os envolvidos com o grupo passavam por vivências com grandes mestres populares, aprendendo e praticando sua arte. Após um período de aprendizado, as alunas e alunos realizavam apresentações, em princípio para a comunidade escolar. Emília Biancardi, em conversa que tivemos em meados de 2015, lembra ter sido uma surpresa tanto para ela quanto para as demais pessoas envolvidas no projeto, a expansão das apresentações ao público em geral. O Viva Bahia tornou-se conhecido nacional e internacionalmente e seu legado se encontra vivo ainda hoje em grupos folclóricos como o Olodum.

A capoeira, além da puxada de rede, do candomblé, do maculelê, do samba duro e do samba de roda, fez parte das expressões culturais afro-baianas estudadas e vivenciadas pelos participantes do Viva Bahia. Alguns dos mestres que contribuíram com o grupo são: Mestre Popó (José de

29 BIANCARDI, Emília. *Olelê Maculelê*. Edição pela autora: Salvador, 1989. BIANCARDI, Emília. *Raízes Musicais da Bahia*. Omar G: Salvador, 2000.

Almeida Andrade, de Santo Amaro), para o maculelê; Negão Doni (Gilberto Nonato Sacramento), Dona Coleta de Omolu (Clotildes Lopes Alves) e Seu Edson (Edson Santos) para o candomblé; Mestre Acordeon (Ubirajara de Almeida), Camisa Roxa (Edivaldo Carneiro dos Santos) e Pastinha (Vicente Ferreira Pastinha) para a capoeira. Aliás, no universo da capoeiragem a presença e participação de mestres é bem extensa, e as trocas entre tais figuras e o Viva Bahia merecem o maior destaque, uma vez que muito do que conhecemos hoje como tradição da capoeira, seja ela angola ou regional, surge ou se expande no contexto dos grupos folclóricos.

Os mestres João Grande, João Pequeno, Boca Rica, Curió, Pelé da Bomba, Lua de Bobó, Lua Rasta, Bigodinho, Gato Preto, Caiçara e Bimba são alguns dos grandes nomes citados por Emília que, segundo ela, alimentaram o Viva Bahia e dele se nutriram, levando para suas academias elementos antes presentes apenas nas apresentações folclóricas. A animada etnomusicóloga conta, em sua genial simplicidade, que por não contar com recursos públicos, sobretudo no início dos trabalhos, ainda na década de 1960, ela montava um palco único que agregava os elementos visuais, estéticos e rito-instrumentais de cada tradição. Ou seja, a cada ato, por assim dizer, o palco não era alterado, de modo que da puxada de rede ao maculelê, os instrumentos e ornamentos permaneciam os mesmos. Se pensarmos que até 1968, conforme registrado na obra de Waldeloir Rego³⁰, o atabaque não fazia parte das rodas de capoeira, bem como não era generalizada a presença do reco-reco e do ago-go, podemos levantar a hipótese de que os espetáculos do Viva Bahia, ou pelo menos o formato de apresentações inaugurado por Emília Biancardi, pode ter contribuído com a conformação da bateria de angola tal qual a conhecemos nos dias de hoje. Algo que merece aprofundamento e pesquisa.

A falta de financiamento não representou um problema insuperável para Emília Biancardi, que investiu, com o apoio de sua mãe, Dona Margarida, os recursos familiares para manter as apresentações e as pesquisas do Viva Bahia. Conforme já disse acima, o grupo, para promover os espetáculos, passava por vivências com os mestres de cada tradição. Foi no contexto de tais vivências que entrou em cena Mestre Pastinha. Segundo relato de Emília, ela fora ao Pelourinho conhecer pessoalmente a academia do já famoso Mestre e com ele conversar e aprender sobre a capoeira de angola. Pastinha é descrito por ela como um homem muito educado e doce, aberto ao diálogo e generoso. Emília o contratou, então, para ensinar a um grupo de estudantes, dentre os quais, algumas mulheres. Pastinha aceitou o acordo, mas pediu para que as aulas dadas às mulheres

30 REGO, Waldeloir. *Capoeira angola: ensaio sócio-etnográfico*. Salvador: Itapoã, 1968.

não acontecessem em sua academia. Como as demais vivências, a da capoeira aconteceu no quintal da casa de dona Margarida, mãe de Emília.

As duas imagens abaixo foram registradas no mesmo quintal e ano. A primeira diz respeito a uma aula sobre a dança dos orixás nos rituais do candomblé, dada por Dona Coleta de Omolú:



Dona Coleta de Omolu – Acervo Emília Biancardi (1963)

Esta segunda imagem mostra o senhor Canapum ensinando a puxada de rede ao grupo de estudantes do Viva Bahia:



Senhor Canapum, Puxada de Rede – Acervo Emília Biancardi (1963)

Com uma memória viva, Emília descreveu aqueles dias de vivência no quintal de sua casa como intensos de aprendizado e crescimento, uma oportunidade transformadora para os que puderam participar. As duas jovens que aparecem na fotografia de 1962, junto ao Mestre Pastinha, são Helena Santos e Luísa Sampaio. Aliás, é justo anotar que Emília Biancardi contratou um fotógrafo, já que naquele tempo não eram comuns e populares as máquinas fotográficas, de modo que poucas imagens existem dos primeiros anos do Viva Bahia. Esta é uma informação interessante por mostrar a sagacidade da professora que soube guardar a memória de sua trajetória que se entrelaça às transformações sociais, políticas e culturais de mais de meio século (já que ainda se encontra em atividade na cidade da Bahia) em Salvador e outras cidades do mundo. Desconhecendo o paradeiro de Helena Santos, Emília articulou meu encontro com Luísa Sampaio e dois chopes e um café mais tarde, nos jardins do Teatro Castro Alves, finalmente ouvi a versão da história daquela fotografia conforme o ponto de vista de quem efetivamente viveu aquele momento.

Estudante do ICEIA à época da fundação do Viva Bahia, Luísa se inscreveu para participar do grupo de estudos. No início a ideia era pesquisar apenas a puxada de rede e a capoeira. Conta que foi a capoeira o que imediatamente lhe chamou atenção para decidir participar. Ao contrário do que ouvi 50 anos depois daqueles dias, não teria sido por iniciativa do Mestre Pastinha que as aulas para as duas mulheres aconteceram. Conta que Emília foi até o Mestre para lhe oferecer pagamento pelas aulas e que isso só ocorreu porque as alunas teriam, antes, demonstrado interesse. “Queríamos aprender capoeira e Emília sabendo disso articulou para que acontecesse”, disse Luísa. Outra informação contraditória em relação à narrativa anterior é que Pastinha jamais teria sofrido discriminação pelas aulas. Naquela época outros mestres já ensinavam mulheres em suas academias, a exemplo de Gato Preto, conforme registrado na obra de Waldeloir Rego³¹. Além do mais, aquelas aulas, no quintal de Emília, foram de conhecimento de poucos.

As duas jovens treinaram com Mestre Pastinha entre 1962 e 1963 e, segundo Luísa, isso somente deixou de acontecer quando Emília optou por retirar as mulheres das apresentações de capoeira por entender que os espetáculos deveriam satisfazer ao imaginário social da época que associava a capoeira a homens. Apesar disso, ela manteve Luísa no elenco do maculelê, outra prática tida como masculina. Ela era a única mulher e relata ter sofrido muitas pauladas propositais nas mãos durante os ensaios e apresentações. O mesmo tipo de estratégia a afastou em definitivo da capoeira. Mesmo depois de ser retirada do elenco das apresentações da capoeira, Luísa continuou

31 REGO, Waldeloir. Idem.

visitando, no Pelourinho, o Mestre Pastinha. “Eu gostava muito dele, era um homem elegante, educado, falava baixo e tinha a voz mais doce”³². Conta já ter sido atacada por pedras quando se aproximava da academia. Assim, aos poucos deixou de visitá-lo, algo que relata com ar de arrependimento. Afirmou que se tivesse sido outro o tempo, poderia ter continuado, mas diz se alegrar com tantas outras atividades que desenvolveu.

Foram mais de 10 anos de apresentações. Nos anos duros da ditadura chegou a ser presa, junto com os demais integrantes do grupo. Viveu em Nova Iorque por 6 meses, em turnê com o Viva Bahia na década de 1970. Neste período já era casada e tinha uma filha de 2 anos. Marido e filha permaneceram no Brasil no ano de 1974, enquanto Luísa se apresentava nos Estados Unidos, informação que desafia o binarismo de gênero lançado na interpretação androcêntrica da fotografia. Retornando a 1963, as duas mulheres que ousaram estar onde não deveriam, diante de um mestre de capoeira, vestindo calças emprestadas por seus respectivos irmãos, já dominavam os toques básicos dos berimbaus, do ago-go e do tambor. Conta que Pastinha só ensinava os movimentos a quem já tocava e cantava a capoeira. Informação condizente com o que se conta sobre o Mestre. Seu mais ilustre discípulo, o mestre João Grande, em conversa que tivemos em 2015, também cita esta metodologia de Pastinha.

Ou seja, no dia em que Emília levou um fotógrafo ao seu quintal com o intuito de registrar um treino de capoeira dado a mulheres autônomas e desejosas de aprender, Luísa e Helena já tinham conquistado o direito ao treino físico, segundo os critérios do próprio Mestre. Já estavam junto a ele há alguns meses, e com ele permaneceram por outros tantos, até que o contexto da época afastou ao menos uma das jovens. Mesmo fora das apresentações, Luísa e Helena continuaram ouvindo a frase que se tornou tradicional na abertura de cada show de capoeira do Viva Bahia: “Capoeira é *pra* homem, menino e mulher, só não aprende quem não quer”.

Conclusão: da releitura da imagem à reescrita de uma história

Antes de Luísa Sampaio se interessar pela capoeira oferecida como tema de estudo e vivência por um recém-criado grupo de estudos folclóricos em sua escola normalista, na década de 1960, outras mulheres já haviam se interessado pela capoeira. Mestres como João Grande, Boca Rica e Curió já me relataram *causos* envolvendo mulheres capoeiristas antes da década de 1940,

32 “Seu Pastinha é doce / Seu Pastinha é mel”. Corrido do Mestre Boca Rica, discípulo de Pastinha.

período em que se consolidou a academização. O próprio Mestre Pastinha, em seus manuscritos, cita alguns nomes, pouco pesquisados: Julia Fogareiro e Rosa Palmeirão. Outras propostas de estudo sobre as mulheres na capoeira chegam até o século XIX, ou mesmo antes, aproximando a Rainha Nzinga de Angola às origens da luta. A vivência registrada naquela fotografia de 1962 tem, contudo, um contexto específico. Trata-se de um momento absolutamente diferente daquele vivido por capoeiras no século XIX, ou mesmo início do XX. Naquele ano a capoeira já havia deixado de ser prática criminal e havia ganhado o *status* de esporte nacional e de expressão cultural popular, presente nas festas de largo e em apresentações turístico-culturais.

O único registro anterior a 1968 que cita mulheres envolvidas neste novo modo de fazer capoeira angola, ou seja, nas academias, é o Livro de Registros do Centro Esportivo de Capoeira Angola (CECA), do Mestre Pastinha³³. Em seu caderno de controle de matrículas, Pastinha anotava algumas informações sobre os alunos de sua academia, como nome, endereço, idade e profissão. O registro de nº 113, referente aos anos de 1962 a 1965, é apenas a fotografia 3x4 do rosto de uma mulher. Abaixo desta foto não há qualquer informação. As outras duas mulheres inscritas no Livro de Registro de Pastinha são Maria de Lourdes Barbosa, matriculada em 1968, e Arbernia Soares Rezende, em 1969. Também de 1968 é o livro de Waldeloir Rego no qual afirma ter sido Gato Preto o primeiro Mestre de Capoeira a ensinar mulheres, sendo, portanto, crível que antes de Luísa e Helena outras pudessem ter treinado em outras academias, tal qual a desconhecida nº 113. Há que se considerar, igualmente, que não havia academias apenas no Pelourinho. Muitos mestres ensinavam em outros bairros periféricos de Salvador, como ainda hoje. Nestes locais a relação de hostilidade com a presença de mulheres pode ter sido mais ou menos severa. A academia de Mestre Gato Preto, por exemplo, não era no Centro Histórico.

O fato é que após 1963 Pastinha admitiu em sua academia, com direito a registro de informações na matrícula, duas mulheres. Tanto quanto Luísa e Helena, Maria de Lourdes e Arbernia subverteram as expectativas e normatizações de gênero e participaram de um momento de transformação da capoeira angola. Assim como Salomé, Maria Homem, Chicão, Rosa e Julia, essas duas menos conhecidas merecem maior atenção e pesquisa. Por hora apenas quis relacioná-las às incipientes mudanças culturais e de representação que ocorriam no âmbito da capoeira angola a partir do início da década de 1960.

33 FREITAS, Joseania Miranda. *Uma coleção bibliográfica: os Mestres Pastinha, Bimba e Cobrinha Verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA*. EDUFBA: Salvador, 2015.

A pesquisa me revelou, até o momento em que escrevo este texto, apenas aquelas imagens e os dados discutidos que se descortinaram numa releitura e tessitura de nova narrativa. Quando o Viva Bahia extrapolou os muros do ICEIA e ganhou os palcos soteropolitanos, e mais tarde nacionais e internacionais, a nova era que se inaugura é a dos grupos folclóricos. Mestres da cultura popular fundaram seus próprios grupos ou expandiram as atividades de suas academias, incorporando o samba, a puxada de rede e o maculelê. Mestre João Grande lembra o período e afirmou em nossa conversa que tudo que sabe fora da capoeira, aprendeu com Emília e o Viva Bahia. “Eu não sabia cantá, sambá, batê maculelê, Emília me ensinô tudinho, ela foi minha mestra”.

Todos esses grupos folclóricos divulgaram a cultura afro-baiana e contribuíram para as transformações operadas no imaginário social compartilhado sobre tais expressões. Pensando que até mesmo a uniformização ocorreu no contexto folclorista, quando, por exemplo, Mestre Pastinha adquiriu camisas de seu querido time de futebol (Ipiranga) para que os seus discípulos usassem nas apresentações, é possível questionar quais outras características a capoeira agregou após a experiência com o folclore. Aliás, seguindo ainda a questão da indumentária, ela ajuda a compreender o grau de mudança operada neste contexto, pois em 1968 Waldeloir Rego³⁴, que então era o maior estudioso da capoeira, afirmava que este padrão estético absorvido dos grupos folclóricos era “ridículo” e desvirtuava a tradição. Já na década de 1980, a falta do uniforme passou a ser considerada falta de fundamento e ainda hoje há rodas em que não se pode jogar sem “roupa de capoeira”.

No Viva Bahia, a falta de recursos fez com que Emília Biancardi confeccionasse os trajes das apresentações com as cortinas de cetim de sua mãe. Talvez daí venha o brilho que desagradava o gosto do historiador. A presença de mulheres nos grupos folclóricos leva aos palcos uma representação diferenciada da capoeira em contraposição ao imaginário dos valentões e vadios. Claro que no caso do Viva Bahia isso durou pouco tempo, uma vez que a idealizadora das apresentações quis manter certa fidelidade ou fidedignidade, porém não faltaram oportunidades de se ver elencos 100% formados por mulheres em apresentações, por exemplo, de sua orquestra de berimbaus, a primeira que se tem notícia³⁵.

34 REGO, Waldeloir. Idem.

35 Hoje, vários grupos de capoeira angola contam com suas orquestras de berimbaus, que costumam se apresentar em eventos diversos. A ideia de Emília nasceu quando quis homenagear sua amiga e parceira de trabalho, a folclorista Hildegardes Vianna, e preparou para ela a primeira apresentação de uma orquestra de berimbaus. Segundo relata, todas as instrumentistas da orquestra eram mulheres.

A imagem abaixo mostra duas notícias, uma de 1965 e outra de 1966, sobre a presença do elenco do Viva Bahia na tradicional missa do Mosteiro de São Bento, quando participaram com os toques dos berimbaus e atabaques. Note que os três berimbaus ao fundo estão empunhados por mulheres, algo raro ainda hoje na roda de capoeira, onde a tradição e os fundamentos estão imbricados em mecanismos de exclusão da participação de mulheres nos “postos” de poder, como é o caso do “tocador” de berimbau numa roda de capoeira.



Acervo Emília Biancardi. Centro Cultural Solar Ferrão. Mulheres ao berimbau.

É claro que o trabalho de divulgação e valorização da capoeira realizado pelos próprios mestres, desde antes de 1941, quando muitos deles se reuniam nas rodas do Gengibirra, no bairro da Liberdade, Salvador, para discutir os destinos de sua arte e a fundação de um Centro de Capoeira³⁶, tem um peso fundamental já inscrito na historiografia, na oralidade e em diversos estudos sociais. Pouco se tem produzido, contudo, sobre as relações entre os grupos folclóricos e a capoeira. Menos ainda sobre a presença de mulheres num e noutro momento. É possível dizer, porém, que os grupos

36 COUTINHO, Daniel. O ABC da Capoeira Angola. Os manuscritos do M. Noronha. Explicações e notas de Frede Abreu. Brasília: DEFER/GDF, 1993.

como o Viva Bahia participaram dos processos que agregaram valor e alteraram o *status* social e cultural da capoeira. Tais processos também podem estar relacionados à gradual entrada de mulheres nas academias após a década de 1960, sobretudo a partir da década de 1970. Portanto, Luísa Sampaio e Helena Santos podem ser mais do que uma referência à atual geração de angoleiras carentes de uma memória coletiva. Elas agenciaram – juntamente com Emília Biancardi, as demais participantes do Viva Bahia e aquelas primeiras mulheres que se inscreveram nas academias na década de 1960 – a “abertura de portas da capoeira angola” à participação das mulheres. E se os elementos androcêntricos, que por vezes persistem na análise e na prática cultural, impedissem tal abertura, arrombariam a janela³⁷.

Referências Bibliográficas

- ANDRADE, Bruno. *Vadição diaspórica: o jogo da capoeira com a modernidade brasileira. Doutoramento em Pós-colonialismos e cidadania global*. Centro de Estudos Sociais/Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, 2011.
- BARBOSA, Maria José Somerlate. A Mulher na Capoeira. In: *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*. Vol. 09. Ano 2005.
- BHABHA, Homi K. Locais da cultura, em BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- BIANCARDI, Emília. *Olelé Maculelê*. Edição pela autora: Salvador, 1989.
- BIANCARDI, Emília. *Raízes Musicais da Bahia*. Omar G: Salvador, 2000.
- CARBY, Hazel. Mujeres Blancas. ¡Escuchad! El feminismo negro y los limites de la hermandad femenina. In: SOJOURNER, Truth. et. al. (org.). *Feminismos Negros: una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2012.
- COUTINHO, Daniel. *O ABC da Capoeira Angola. Os manuscritos do M. Noronha. Explicações e notas de Frede Abreu*. Brasília: DEFER/GDF, 1993.
- CURIEL, Ochy. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. In: *Revista Nómadas*. N° 26 Abri. 2007. Universidad Central, Colombia.
- DAVIS, Angela. El legado de la esclavitud: modelos para una nueva feminidad. In: DAVIS, Angela. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal, 2005.
- DIAZ, Martín. Racismo epistémico y monocultura: Notas sobre las diversidades ausentes en América Latina. In: *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, n. 3, Grupo IANUS, Docentes de la Universidad Nacional de Rosario y la Universidad Nacional del Litoral.

37 HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2013.

- FREITAS, Joseania Miranda. *Uma coleção bibliográfica: os Mestres Pastinha, Bimba e Cobrinha Verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA*. EDUFBA: Salvador, 2015.
- GROSGUÉL, Ramón. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. In: Actas del “IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI)” del Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB), Barcelona, 26-28 de enero de 2011.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2013.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LAURETIS, Teresa de. A Tecnologia do Gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (org.). *Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- MBEMBE, Achille. *Sair da Grande Noite. Ensaio sobre a África Descolonizada*. Luanda, Angola; Ramada, Portugal: Edições Mulemba; Edições Pedagogo, 2014.
- Mignolo, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. En libro: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.
- MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. Mulheres na historiografia brasileira: práticas de silêncio e inclusão diferenciada. In: STEVENS, Cristina et. al. *Gênero e feminismos: convergências (in)disciplinares*. Brasília: Libris, 2010.
- NEPOMUCENO, Bebel. Mulheres Negras: protagonismo ignorado. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (org.). *Nova História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012.
- OLIVEIRA, Josivaldo P. de & LEAL, Luiz Augusto P. Capoeira. *Identidade e Gênero: Ensaio sobre a história social da Capoeira no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2009.
- PRIORE, Mary. História das Mulheres: As vozes do silêncio. In: FREITAS, Marcos Cezar de (org.). *Historiografia Brasileira em Perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998.
- RAGO, Margareth. Epistemologia Feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana Maria (org.) *Masculino, Feminino e Plural*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2000.
- REGO, Waldeloir. *Capoeira angola: ensaio sócio-etnográfico*. Salvador: Itapoã, 1968.
- SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.
- SCOTT, Joan. Prefácio à Gender and Politics of History. *Cadernos Pagu*. Campinas: Unicamp/NEG/PAGU, 1994, n. 3.
- SEGATO, Rita. Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder. In: SEGATO, Rita.

Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano X, N°XIX, agosto/2017

La crítica de la colonialidad em ocho ensayos y una antropologia por demanda. Prometeo Libros: Buenos Aires, 2013.

WALLERSTEIN, Immanuel. Ler Fanon no século XXI. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 82, Setembro 2008.

O SANGUE PRETO DIANTE DAS JUSTIÇAS: VILA DAS ALAGOAS, 1756

Le sangre negro frente a las justicias: Vila das Alagoas, 1756

Anne Karolline Campos Mendonça¹

RESUMO

A América portuguesa escravista do século XVIII institucionalizou meios que previam a possibilidade da alforria para a população escravizada. Diante dessas situações, havia a imposição de uma série de condições costumeiras (e judiciais), e alicerces que dariam continuidade à manutenção da posição das camadas privilegiadas da sociedade. Problematizações que partam dos processos ou conflitos em nome de alforria podem ser substanciais para a compreensão de escravos e libertos como agentes históricos. Mas também para enxergar afundo o aparato de soluções utilizadas para manter a dominação. Neste trabalho traz-se um estudo de caso do requerimento de Joana do Rosário, mulher preta e forra que se moveu na Vila das Alagoas, em 1756, adentrando, conforme lhe fora possível, numa estrutura jurídica que lhe era contrária, objetivando alcançar a liberdade de membros de sua família.

PALAVRAS-CHAVE: Alagoas Colonial; Justiça e Direito; Escravidão e Liberdade; Mulher.

RESUMEN

La América portuguesa esclavista del siglo XVIII institucionalizó medios que prevenían la posibilidad de la alforria para la población esclavizada. Ante estas situaciones había la imposición de una serie de condiciones acostumbradas (y judiciales) cimientos que darían con el tinte al mantenimiento de la posición de las capas privilegiadas de la sociedad. Las problemáticas que parten de los procesos o conflictos en nombre de alforria pueden ser sustanciales para la comprensión de esclavos y liberados como agentes históricos. Pero también para ver afondo el aparato de soluciones utilizadas para mantener la dominación. En este trabajo se trae un estudio de caso del requerimiento de Juana del Rosario, mujer negra y forra que se movió en la Vila das Alagoas, en 1756, adentrando, según le fuera posible, en una estructura jurídica que le era contraria, objetivando alcanzar la libertad De miembros de su familia.

PALABRAS CLAVE: Alagoas Colonial; Justicia y Derecho; Esclavitud y libertad; Mujer.

Introdução

As Conquistas Ultramarinas concretizaram um verdadeiro espaço de sociabilidades e fortes tensões entre indivíduos culturalmente distintos². A compreensão sobre tal realidade preenchida de diversidades, no entanto, não deve ser observada equivocadamente³. Isso implica

1 Membro do Grupo de Estudos América Colonial (GEAC-UFAL), coordenado pelo Prof. Dr. Antonio Filipe Pereira Caetano. Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas. Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. Email: karolline-campos@hotmail.com.

2 Sobre a existência de indivíduos de origens distintas e suas principais relações desenvolvidas na América e África, ver: THORTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico**. 1400-1800. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. GRUZINSKI, Serge. **As quatro partes do mundo**. História de uma mundialização. Belo Horizonte, Editora UFMG; São Paulo, Edusp, 2014. SÁ, Elaine Garcindo de. **Mestiço: entre o mito, a utopia e a história – reflexões sobre a mestiçagem**. Rio de Janeiro: Quartet: Faperj, 2013. HESPANHA, António Manuel. “Antigo regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português”. In. FRAGOSO, João. Gouvêa, Maria de Fátima (orgs.). **Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI – XVIII**. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

3 Baseados na extensa bibliografia de Gilberto Freyre, pesquisadores atualmente estão voltando à interpretações em que – em muitos momentos – os diversos grupos sociais e “raças” conseguiam viver em harmonia a partir de negociações, mais do que de

considerar formas de pensamento político e de organização social que encaravam formas de vida, substancialmente, determinadas pelo nascimento⁴. Dentre essa visão de mundo advinda de preceitos jurídicos e teológicos, pode-se dizer que a alteração do estatuto de uma pessoa era quase nula, pois se tratava de um aparato que almejava apreender a verdadeira natureza do indivíduo e, por conseguinte, sua função e lugar no mundo⁵. Obviamente que podem ter havido agentes que utilizaram certos caminhos que contradiziam a vigência de esferas judiciais, religiosas e “naturais”. Mas também é claro que essas alterações tinham o potencial para causar estranhamento ou resistência por caminhos outros que não são facilmente palpáveis.

Para trazer uma melhor assimilação das possibilidades e limites estabelecidos por normas oficiais ou costumeiras – frente à alteração de estatuto – torna-se intrigante os casos de indivíduos alforriados e sua interseção ao meio. Estudos sobre os mesmos não faltam à historiografia e é pertinente, na leitura de alguns deles, a constatação de homens e mulheres libertos (sobre)vivendo por meio de trocas mercantis, do desenvolvimento de relações sociais e da adaptação de suas formas de viver às que lhes eram impostas⁶. O caminho para a liberdade e suas constantes lutas pela sobrevivência geram uma série de questionamentos pertinentes, sobretudo, quando são identificados mecanismos utilizados por antigos donos (aceitas e reconhecidas pela sociedade) estabelecidos juridicamente (pela via costumeira e oficial) para manter doses

violências. Um artigo que critica esse tipo de “revisonismo” é o de MAESTRI, Mário. “Como era gostoso ser escravo no Brasil: A apologia da servidão voluntária de Kátia de Queirós Mattoso”. **Revista Crítica Histórica**. Ano VI, nº 12, dezembro de 2015. Disponível em <<http://www.revista.ufal.br/criticahistorica/attachments/article/256/Fluxo%201.pdf>> Acessado em 25/03/2017.

4 HESPANHA, António M. **Imbecillitas**: As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. São Paulo: Annablume, 2010. HESPANHA, António Manuel. “Fundamentos antropológicos da família de Antigo Regime: os sentimentos familiares”. In: HESPANHA, António Manuel (coord.). **História de Portugal, o antigo regime (vol. IV)**. Dir. José Mattoso. Lisboa: editorial estampa, 1992. HESPANHA, António Manuel. **O direito dos letrados no Império português**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006.

5 HESPANHA, António Manuel. “A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime”. **Revista Tempo**. Rio de Janeiro, nº 21, volume 11, julho de 2006.

6 ALMEIDA, Suely Creusa de. “Histórias de gente sem qualidades: mulheres de cor na capitania de Pernambuco no século XVIII”. In: CABRAL, Flávio José Gomes & COSTA, Robson. **História da Escravidão em Pernambuco**. Recife: UFPE, 2012. FARIA, Sheila de Castro. “Damas mercadoras: as pretas minas no Rio de Janeiro (século XVIII-1850)”. In: SOARES, Mariza Carvalho. (Org.) **Rotas Atlânticas da Diáspora Africana – da Baía do Benim ao Rio de Janeiro**. Niterói: EDUFF, 2001. FRAGOSO, João. “Elite das senzalas e nobreza da terra numa sociedade rural do Antigo Regime nos trópicos: Campo Grande (Rio de Janeiro), 1704-1741”. In: FRAGOSO, João. GOUVÊA, Maria de Fátima. **O Brasil Colonial**: volume 3 (ca. 1720- ca.1821). – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. FURTADO, Júnia Ferreira. **Chica da Silva e o contratador dos diamantes**: o outro lado do mito. – São Paulo: Companhia das Letras, 2003. JÚNIOR, Waldomiro Lourenço da Silva. **A Escravidão e a Lei**: gênese e conformação da tradição legal castelhana e portuguesa sobre a escravidão negra na América, séculos XVI-XVIII. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. LARA, Silvia Hunold. **Campos da Violência**: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. LARA, Silvia Hunold. **Fragmentos Setecentistas**: Escravidão, cultura e poder na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. PAIVA, Eduardo França Paiva. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII – estratégias de resistência através dos testamentos**. São Paulo: Annablume, 1995. REGINALDO, Lucilene. **Os Rosário dos Angolas**: irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista. São Paulo: Alameda, 2001.

consideráveis de uma relação de interdependência entre esses agentes históricos de posições distintas⁷.

Nesse texto, mais especificamente, tratar-se-á da análise de parte de um processo que almejava a liberdade para seus protagonistas. O fato teria ocorrido por volta da década de 1750, na Vila das Alagoas – e Comarca de mesmo nome situada na Capitania de Pernambuco – e tomou forma a partir de um requerimento de Joana do Rosário, mulher preta forra, com um despacho de 16 de fevereiro de 1756. As interpretações aqui contidas levaram em consideração uma perspectiva dialética. Dissecou-se a fonte utilizada para o estudo (na medida do possível, apesar de **muito corroída**⁸), de modo a trabalhar nas problematizações possíveis a partir da formação de seu discurso⁹. Adiante-se que não se trata de uma documentação de cunho exclusivamente jurídico e que há de se considerar a probabilidade de ter sido o único momento/requerimento (mas o momento clímax) das ações e investidas de Joana em nome de salvar membros de sua família da escravidão¹⁰. Porém, as narrativas contidas ali revelam uma verdadeira saga de uma mulher forra que se via “livre”, mas que ansiava em proporcionar o mesmo estatuto jurídico à sua filha e seus netos.

Certamente o Ouvidor da Comarca das Alagoas foi informado sobre o requerimento de Joana. Pelo menos essa é a única pista que pôde ser encontrada, em despacho, com referência a resolução do caso. Identifica-se, também, alguns aspectos que podem ser ligados à perspectiva de Joana do Rosário com relação aos seus direitos estabelecidos pelo costumeiro e pela formalidade ou existência de uma literatura jurídica. Diante da necessidade de enfrentamento de pelo menos três homens, ela buscou meios para fazer-se representar e ouvir. Adentrando no meio judicial, contudo,

7 SOARES, Márcio de Sousa. “A promessa da alforria e os alicerces da escravidão na América portuguesa”. In: GUEDES, Roberto. **Dinâmica imperial no Antigo Regime português: escravidão, governos, fronteiras, poderes, legados: Séc. XVII-XIX**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011. SILVA, Maria Beatriz Nizza da. “A cultura explícita”. In: MAURO, Frédéric (coord.). **Nova história da expansão portuguesa: o império luso-brasileiro, 1620-1750**. Direção de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques. – Lisboa: Editorial Estampa, 1991.

8 Agradeço ao historiador Alex Rolim Machado por ter trabalhado arduamente na primeira versão de transcrição do documento base desse texto (Doc. 155 do conjunto documental Arquivo Histórico Ultramarino – Alagoas Avulsos: mais informações na nota 09). As dificuldades para a leitura e identificação de diversas palavras, na fonte, são latentes no ato de paleografar. Por conta disso, agradeço também ao Prof. Dr. A. Filipe Pereira Caetano, Professor da Disciplina de Paleografia no curso de História da Universidade Federal de Alagoas, pela segunda revisão da transcrição feita por Alex Machado. E saliento que qualquer erro paleográfico é de minha inteira responsabilidade, já que também precisei corrigir mais de uma vez a versão final da transcrição do documento para o levantamento conciso de hipóteses e para a escrita deste artigo.

9 BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Lisboa, Edições 70. O documento utilizado para a composição deste texto está presente no **Catálogo de Documentos Manuscritos Avulsos referentes à Capitania de Alagoas Existentes no Arquivo Histórico Ultramarino** e podem ser consultados no Centro de Pesquisa e Documentação Histórica (CPDHis), da Universidade Federal de Alagoas, onde encontram-se em formato de CD-ROM (digitalizados). A saber: **Arquivo Histórico Ultramarino**, Alagoas Avulsos: Documento 155 [16 de fevereiro de 1756].

10 Afirma-se isso considerando uma pesquisa nos 297 primeiros documentos do Catálogo referido na nota 08, bem como em pesquisa feita no Arquivo Público do Estado da Bahia, em busca de registro de pedidos de Joana do Rosário registrados diretamente ao Tribunal da Relação da Bahia.

tornou-se clara a necessidade de encaixe em modo de vida e visão de mundo que lhes proporcionasse o êxito em seus objetivos.

Vejamos, a seguir, até que ponto as principais linhas de defesa e acusação estruturadas serviram ao atendimento dos pedidos em prol de sua causa. Num turbilhão escravista era substancial para aquela mulher preta forra, preencher requisitos demonstrativos de uma realidade passível da interseção do monarca ou de seu Tribunal Superior (a Relação da Bahia). Seu desejo era ativar uma justiça de fora e isso somado a luta pela liberdade de sua filha – a escrava parda Francisca – podem revelar indícios contrastantes a respeito da vivência de uma pessoa que havia mudado de estatuto jurídico (de escrava para liberta). Ora, a existência do requerimento por si só apresenta-se como fato dado o acúmulo de pecúlio ou de relações sociais inerentes ao alcance de sua escrita e envio. Por outro lado, encontra-se uma narrativa demonstrativa de tensões cruciais e constantes que apontam aquele pedido como uma espécie de última cartada possível: não era a primeira vez que Joana batia de frente com agentes dominantes da sociedade da qual fazia parte, em busca daquela alforria.

Dentro de uma realidade de Antigo Regime, até que ponto relações sociais entre indivíduos de camadas distintas fazem diferença frente o envolvimento da parte menos privilegiada em um litígio? A curiosa amizade de Úrsula e Joana.

Úrsula de Brito, casada com Simão Luís era, ao que tudo indica a dona principal¹¹ da escrava parda Francisca, filha da requerente. Quando Joana do Rosário pediu a interseção do rei D. José na resolução dos processos de alforria de seus descendentes, partiu da narrativa de ordem cronológica a respeito dos empecilhos que vinha tentando enfrentar. Acima dos reclames que viriam a seguir, sua causa foi fundamentada como justa com argumentação inicial, plausível e legal que apontava a existência de uma “carta de liberdade” passada por Úrsula de Brito para sua filha, já nas primeiras linhas:

Diz Joana do Rosário, preta forra [...] que tendo uma filha parda por nome Francisca [ilegível] se achava no domínio de sua Senhora Úrsula de Brito esta antes de falecer [corroído] carta de liberdade, porém como deixou a

11 A escrava podia ser parte de seu dote ou de seus bens próprios. Isso não significa que os mesmos fossem alheios aos comandos/propriedades do marido. Apenas justifica as atitudes que mais tarde serão analisadas.

mesma carta em poder de seu marido Simão Luis este a ocultou de sorte que se serviu [corroído] servido[?] da filha da suplicante como escrava [...]¹²

Como pode ser visto, na citação acima, o falecimento de Úrsula pode ser compreendido à primeira vista como o primeiro empecilho a consecução dos ditames da carta de liberdade que havia sido passada em algum momento. É certo que o ocultamento do registro por parte do viúvo Simão Luis pode ser considerado como momento crucial de desestabilização de um acordo que provavelmente fora selado entre aquelas três mulheres (Úrsula, Joana e Francisca). Contudo, os primeiros questionamentos que surgem dizem respeito aos motivos que levaram a procrastinar uma decisão que teria sido tomada oficialmente e através da escrita de carta de manumissão.

As relações de Úrsula de Brito com Joana do Rosário podem ter sido decisivas para a segunda afirmar a existência de uma carta de manumissão para sua filha. Logo de início, quando é dito que Francisca “ainda se achava no domínio de sua Senhora”, a possibilidade de Joana ter sido parte da escravaria do mesmo núcleo familiar parece plausível – isso de acordo com as conexões da palavra “sua”: sua de Joana, sua de Francisca ou sua de ambas? Se foi escrava de Úrsula, a suplicante pode ter servido por diversas atividades que a capacitariam a alcançar sua alforria¹³. Além da compra, mesmo que “a prazo”, não se pode ignorar a interpretação de que sua senhora tenha lhe concedido ambas as alforrias. Essa vertente de análise não deve ser deixada de lado, visto a compra de sua própria liberdade, mais a de sua filha, poderem servir como argumento fundamental no questionamento da consecução da escravidão da parda Francisca. Contudo, em nenhum momento, no pedido que Joana do Rosário enviou ao Conselho Ultramarino, foi exposto informações a respeito da compra da carta de manumissão de Francisca, o que poderia ter sido crucial no atendimento de sua súplica. Dessa maneira, a hipótese mais concreta a ser aviltada é a de que algum acordo outro, ou negociação, foi feito entre as mulheres de distintas posições sociais em nome de libertar pelo menos a filha da subalternizada delas.

Não se pode saber que acordo foi esse através da leitura do requerimento. Mas a não ser que o acórdão tenha sido realizado a beira da morte de Úrsula de Brito (e mesmo que o fosse) – por compra ou pelo desenvolvimento de algum tipo de relação “amistosa” entre aquelas personagens – não se tratava de um pacto forte o suficiente. Simão Luis foi apresentado como um

12 **Arquivo Histórico Ultramarino**, Alagoas Avulsos: Documento 155 [16 de fevereiro de 1756], fl. 01.

13 Como escrava de ganho, por exemplo, Joana pode ter conseguido levantar quantia necessária para alcançar sua liberdade. Ressalte-se que juntar dinheiro suficiente para pagar seu valor não era significativo automático de alforria, pois se deveria contar também com a vontade do senhor em ceder a graça da liberdade. FARIA, Op. Cit., 2001, pp. 101-136. Outras possibilidades, ver: PAIVA, Op. Cit., 1995. SOARES, Op. Cit., 2011. LARA, Op. Cit., 1988.

dos primeiros enfrentamentos necessários à Joana na busca da liberdade de sua filha, mas é provável que, na verdade, a própria Úrsula de Brito tenha agido exclusivamente em seu próprio favor ou, no mínimo, tarde demais para reaver a vida de Francisca.

Mesmo com as ínfimas informações trazidas por Joana e seu representante legal, pode-se problematizar que o que aconteceu foi uma recuperação de uma propriedade, por parte de Simão Luís só possível pela existência de mecanismos institucionalizados que previam, mas evitavam a libertação da escravatura. No caso de produção de carta de manumissão implica considerar que algum pacto foi estabelecido, mas que o mesmo impunha condições variadas que adiaram de forma letal a execução do acordo ou venda.

O segundo conflito tomaria como palco o aparelho jurídico da Comarca das Alagoas, mais precisamente, pois foi protagonizado por um agente de justiça vindo de fora. Foi designado como “o Ministro que então servia”. É a denominação de “ministro” que faz crer se tratar de um oficial reinol em território luso-americano. A ex escrava após o primeiro enfrentamento contra Simão Luís viu sua filha ser atribuída a um inventário realizado pela via judicial, mas que não possuía herdeiros para contemplar. Nesse ponto, a corrosão do documento pesa para a argumentação sobre os procedimentos que levaram a exclusão das investidas de Joana do Rosário – em nome de fazer valer a “carta de liberdade” a qual se referia – da produção do inventário daquela família. Não se pode afirmar com certeza se se tratava de uma falta de herdeiros que levaria a escrava Francisca à jurisdição de Simão Luís ou se a lista de bens havia sido feita quando da morte do viúvo. De uma forma ou de outra, as ações de Úrsula, o ocultamento do registro de alforria por parte de seu marido e a provável articulação de Joana para resolução de seus litígios não resultaram em êxito para sua filha.

A análise pode ser seguida, sobretudo, porque o ponto mais importante a ser evidenciado é o fato de que foi a mulher parda e escrava quem “protestou” pela sua liberdade, tendo como resposta uma negativa do dito ministro que se recusava a ouvir a filha de Joana.

E por seu falecimento foi contada no inventario posto [ilegível] público [ilegível] protestou pela sua liberdade a demanda-la em juízo [ilegível] do dito Simão Luís, a quem não ficaram herdeiros, mas não o fez assim [ilegível] porque o Ministro que então servia naquela vila não quis admitir a filha da suplicante em juízo [...]¹⁴.

14 Arquivo Histórico Ultramarino, Alagoas Avulsos: Documento 155 [16 de fevereiro de 1756], fl. 01.

O protesto de Francisca tomou forma diante de sua inserção num processo de arrematação. Relembre-se que não se sabe que a arrematação seria feita em prol de Simão (se este continuava vivo) ou do Ouvidor, devido à ausência de herdeiros do casal. O “ministro” que servia na Comarca das Alagoas teria renegado a mulher parda e escravizada em juízo por quais motivos? Como a resposta não consta no documento enviado provavelmente por volta de 1755, cabe identificar as possibilidades que giram em torno de uma única ação. Fosse o oficial de justiça local ou temporário, é certo que o estigma social¹⁵ de Francisca, por si só, se apresentaria como um empecilho substancial. Apesar de residir na sede da comarca, e que isso tenha significado de que a vila estivesse em maior sintonia com as formas da Justiça¹⁶, a localização social daquela mulher parda infringiria peso considerável na consideração da potência de sua voz, subordinada, ainda, a avaliação de seu comportamento e conduta.

Após conflitos ou desentendimentos com o novo definidor do destino de Francisca, a Justiça local abriu mão de oficializar obstáculos aos seus interesses e/ou aos de Simão Luiz. Essa decisão, tomada na via judicial, pode ter sido fundamentada em conexões daqueles oficiais entre si – se os herdeiros são descritos para identificar a morte de Simão – ou com o esposo de Úrsula. Vertente sempre em aberto para casos jurídicos ultramarinos, esta forma de análise é capaz de enfatizar o questionamento chave que se quer propor. Em se tratando de acórdãos entre juizes, amizades ou representações de Francisca e sua mãe pela voz de outros indivíduos brancos daquela vila, alternariam o objetivo de manutenção das prerrogativas daqueles homens da Justiça? E se o desprezo às causas de duas mulheres negras foi baseado na posição de Simão Luiz, o pacto com as mesmas pessoas ou com a esposa falecida de Simão pendeu a balança em favor do lado mais frágil do conflito?

É claro que há a possibilidade de que tenha lhe sido negada qualquer tipo de atitude judicial que implicasse seu dono, por se tratar de um homem branco e possuidor de um estatuto moral e jurídico que o permitia adentrar nas mais variadas redes clientelares locais. Momentos como este são decisivos para se compreender que as relações cotidianas que tantos indivíduos pardos ou pretos libertos, mesmo mulheres, puderam desenvolver, não necessariamente significavam automáticos êxitos, para além de circunstâncias corriqueiras de sobrevivência¹⁷. Por mais complexo que possa

15 HESPANHA, Op. Cit., 2005, pp. 57-58. SOARES, Márcio de Sousa. “A promessa da alforria e os alicerces da escravidão na América portuguesa”. In: GUEDES, Op. Cit., 2011, pp. 35-65. LARA, Op. Cit., 1988, pp. 264-268. SILVA, Op. Cit., 1991, pp. 304-306.

16 **Arquivo Histórico Ultramarino**, Alagoas Avulsos, Documento 10 [26 de maio de 1712].

17 PAIVA, Op. Cit., 1995. HESPANHA, Op. Cit., 2010.

ser, o historiador, bem como o leitor de História, deve procurar se transportar, temporalmente, para a situação da qual esta se falando e era mais ou menos a década de 1750. Não quer se dizer que naquele momento histórico, esses personagens não tenham conseguido relacionar-se com outros, advindos de camadas sociais adversas as suas. Mas é certo que nenhuma amizade, ou variados tipos de ligações amistosas que podem ter sido forjadas, entre brancos e não brancos levou a alteração da visão de mundo estabelecida naquele local histórico em que se encontrava Joana do Rosário. Uma ordem “legitimada” porque era “natural”, dificulta qualquer visualização otimista sobre essas relações, concretizada entre agentes de lugares diferentes, dentro de uma vila como a de Alagoas, terem atingidos patamares sempre ou geralmente positivos em perspectivas mais formais.

Apesar de ser mencionado de maneira superficial e rápida – mas nunca neutra – essa nulidade interpretada pela via da justiça no momento em que aquelas mulheres reagiram a prossecução do testamento de Úrsula (e em outra vertente de Úrsula e Simão), por si, só concedendo pistas para a observação dos vínculos ou enlaces das mulheres com a justiça e seus agentes no âmbito colonial português. Se no *corpus* jurídico toda lei ou norma estava constituída para homens e mulheres, a não ser em casos de exceção devidamente indicadas¹⁸, questionamentos a respeito desse mesmo aparato judicial vem à tona quando o problema que se apresenta envolve uma mulher parda, escrava e em confronto com seu senhor e/ou com um juiz competente. A primeira resposta que se procura diz respeito a esse arcabouço de leis perante indivíduos de camadas consideradas inferiores. Ambas as formas de justiça, fosse ela secular ou eclesiástica, partiam da prerrogativa principal sobre a categorização social dos indivíduos envolvidos em pleitos. Isso significa dizer que tanto criminosos quanto vítimas eram observadas em processos jurídicos, protegidos por privilégios de nascença ou punidos mais rigidamente, tudo de acordo com as funções que ocupavam no todo que era a sociedade de Antigo Regime¹⁹.

Joana e Francisca contaram com relativo apoio de Úrsula de Brito, segundo consta em seu discurso²⁰. Assim, num primeiro momento, e por motivos que se desconhece, as duas mulheres afirmaram ter conseguido carta de manumissão da esposa de Simão. Como o “Ministro”,

18 HESPANHA, Op. Cit., 2010, pp. 101-137.

19 Ver: ALMEIDA, Cândido Mendes de. **Código Filipino, ou, Ordenações e Leis do Reino de Portugal**: recopiladas por mandado d’el Rey D. Filipe I / Cândido Mendes de Almeida. Ed. Fac-sim. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2012, 4 Tomos. VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Istvan Jancsó, Pedro Puntoni (org.). – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

20 Essa ajuda da senhora é estipulada porque nenhum dono de escravo era obrigado a aceitar o valor de mercado para dar a liberdade a seus escravos. JÚNIOR, Waldomiro Lourenço da Silva. **A Escravidão e a Lei**: gênese e conformação da tradição legal castelhana e portuguesa sobre a escravidão negra na América, séculos XVI-XVIII. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, pp. 56-60. PAIVA, Op. Cit., 1995. FARIA, Op. Cit., 2001, pp. 101-136. LARA, Op. Cit., 1988.

na época, não quis aceitar um pedido de ativação de pleito, a alternativa foi confiar em Antônio Nogueira Pinto e ceder a um acordo que, já de início, pode ser notado como desvantajoso e indicativo do que estaria por vir. Não foi importante para quem escreveu ou requereu, em nome de Joana do Rosário, apontar conexões com outros indivíduos além da falecida senhora Úrsula de Brito. Assim, a única relação mais ou menos “amistosa” desenvolvida por Joana e sua filha não foi capaz de fazer frente aos interesses de terceiros em contatar a mulher parda como escrava disponível ao remate. Foi aí que surgiu Antônio Nogueira Pinto com a possibilidade de reverter a situação desastrosa em que aquelas mulheres se encontravam, a partir de uma solução que o levava a posição de um quase benfeitor para a família de Joana.

O requerimento da preta forra em questão deu conta de enfatizar, quantas vezes foram necessárias, sobre a promessa que Nogueira Pinto lhe fizera. A um passo do remate, a única cartada que restou foi estabelecer outro acordo com um indivíduo externo ao conflito. Antônio Nogueira afirmou que remataria não apenas Francisca, mas também seu filho, Francisco, por suas próprias fazendas. Com essa proposta, Joana do Rosário pareceu ter ficado satisfeita. No entanto, o pormenor do mais novo contato social da ex escrava, era o de que compraria os cativos para “em pouco tempo” lhe conceder carta de manumissão. Esse pacto foi feito, então, sob um terreno senão movediço, substancialmente desvantajoso, visto que o ato de Úrsula ainda era ignorado e Francisca e seu filho ainda permaneceriam escravizados²¹.

Tais acontecimentos poderiam ser comuns na América portuguesa. Mesmo apesar de no início ter um ar romântico como em contos de ficção, em que um senhor bondoso daria sua palavra de honra²² para promover a liberdade de toda uma família escrava. A “desonestidade” do senhor (e, aqui, se toma o juízo de valor a partir do ponto de vista de Francisca) era, naqueles idos de século, uma possível cultura comum nos relacionamentos entre senhores e escravos, em que as alforrias foram utilizadas tanto em atos de piedade cristã no momento da morte, bem como ferramentas de manutenção da ordem escravista²³. Apesar de terem existido homens e mulheres escravos que tivessem noções sobre a justiça e da existência do direito, diante o acordo verbal que pouco valeria naquela situação, não se pode deixar de emitir outro juízo de valor ao categorizarmos Francisca de “ingênuas”. Todavia, sua obstinação em ter um caso analisado pelo Conselho

21 **Arquivo Histórico Ultramarino**, Alagoas Avulsos: Documento 155 [16 de fevereiro de 1756], Fl. 01 e 01v.

22 Sobre uma ideia de honra para os homens luso-brasileiros, em especial os do centro de Pernambuco, cf. MELLO, Evaldo Cabral de. **O nome e o sangue**: uma parábola familiar no Pernambuco colonial. 2ª edição revista. – Rio de Janeiro: Topbooks, 2000, p. 27.

23 PAIVA, Op. Cit., 1995. FARIA, Op. Cit., 1998, pp. 289-354. FARIA, Op. Cit., 2001, pp. 101-136. MACHADO, Op. Cit., 2008, pp. 81-140. SOARES, Op. Cit., 2011. LARA, Op. Cit., 1988.

Ultramarino serve para demonstrar que aquele tipo de atitude ficava no mundo ambíguo dos acordos verbais.

Há a possibilidade de Joana ou Francisca terem sentido o desejo de apelar para outras instâncias, como o Tribunal da Relação da Bahia²⁴, nos momentos iniciais dos problemas. Nessa linha de raciocínio considera-se que as mulheres tenham, pelo menos, apontado por argumentos, atitudes ou outras formas, sobre a possibilidade de clamar esses poderes superiores mesmo ao do “ministro”. Observe-se que evitar qualquer tipo de empecilho por parte de mãe ou filha seria essencial para dar prosseguimento a execução da rematação. Bens litigiosos não deveriam ser vendidos, sendo, por lei, estagnados até a resolução dos conflitos jurídicos que o qualificam de tal forma²⁵. Assim, Antônio Nogueira estaria não apenas de acordo com seus interesses, mas também com os dos outros personagens protagonistas envolvidos na trama, sob seu ponto de vista. Sujeitando-se a negociação com a mãe de Francisca, foi capaz de convencê-la e dar continuidade aos processos que fariam da filha de Joana sua mais nova escrava.

Se a sobrevivência de indivíduos alforriados dependia dos relacionamentos que desenvolveria em sua vida, pode-se enxergar poderes informais ou mecanismos aperfeiçoados de manutenção da ordem social de Antigo Regime? A promessa de Antônio.

A impossibilidade de dimensionar uma localização temporal exata dos fatos ocorridos com Joana e Francisca torna-se um empecilho para situar os cinco momentos cruciais do caso como um todo. Não se sabe: 1) quando da morte de Úrsula, 2) da resistência de seu marido em entregar a escrava, 3) do momento em que foi renegada por um agente de justiça, 4) da contabilização de sua filha como parte de um inventário e disponibilizada para remate e rematação e 5) da circunstância máxima que levara ao pedido em questão. Sabe-se que pelo menos três anos se passaram, desde que

24 Sobre a ideia de imparcialidade da Relação e da possibilidade de reaver pleitos em favor das camadas consideradas inferiores, ver: SCHWARTZ, Stuart. **Burocracia e sociedade no Brasil colonial: o Tribunal Superior da Bahia e seus desembargadores, 1609-1751** – São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 148-159. Em pesquisas pessoais, no Arquivo Público da Bahia, em Salvador, no fundo do Tribunal Superior da Bahia, constatei que existiam muitos alvarás de citação e resolução de conflitos por parte de pessoas pretas, pardas e mulatas. Apesar de a grande maioria ser da Bahia, não se descarta a existência de outras Capitânias.

25 De acordo com um suplicante Antonio de Araújo Barbosa, na Vila das Alagoas que clamou, em 1776, resolução de seus conflitos advindos da venda de um bem que herdou, por sua tia, que estava em pendências judiciais, devido sua investida na Relação da Bahia. Fundamentou-se, como licenciado, nas próprias Ordenações do Reino, quando citou “que tal venda foi nula por ser feita de cousa litigiosa contra a expressa disposição da Ordenação, Livro 4º, Título 70, parágrafo 3º”. **Arquivo Histórico Ultramarino**, Alagoas Avulsos: Documento 209 [23 de fevereiro de 1776], Fl. 01. O regimento mencionado pelo licenciado Antonio Barbosa, no entanto, diz respeito a seu caso específico, envolvendo bens de herança. Para aís detalhes sobre bens litigiosos, no geral, ver: Ordenações Filipinas: Liv. IV, Tit. X – Das vendas e alheações, que se fazem, de cousas litigiosas. ALMEIDA, Op. Cit., 2012, 3º Tomo, pp. 787-789.

Francisca foi comprada, junto com o neto da suplicante, visto as afirmações de que a escrava já tinha tido três filhos desde que a transição de donos foi realizada. Joana teria esperado, ou investido por outras vias, para dar vida aquele requerimento²⁶.

Após anos de espera, Joana do Rosário representou ao Conselho Ultramarino acusações de ordem criminal e civil para tentar resolver suas pendências. O motivo que levou a mulher preta forra a pedir interferência do rei em seu caso foi, claramente, como se evidencia em todo o requerimento, a vontade de obter a libertação de sua família. Após apresentar uma série de argumentos sobre promessas e acórdãos que havia estabelecido com mulher e homens de poder social e simbólico na Vila das Alagoas, Joana do Rosário fez questão de enfatizar o quão ela e sua filha estavam de acordo com os princípios básicos do Antigo Regime português.

Ocidentalizar-se²⁷ era o ideal de liberdade para um indivíduo forro²⁸; esta alternativa asseguraria um melhor acesso ao meio social. Identifica-se uma série de formas de conviver improvisadas por escravos e “pretos forros”. O apadrinhamento batismal, organizações sociais representavam a possibilidade de aliviar o cotidiano²⁹ e o casamento serviram de vias para alguns daqueles indivíduos conseguirem se manter como agregados em determinadas residências ou mesmo para facilitar o dia-a-dia numa sociedade que dificultava a sobrevivência social de descendentes da África³⁰. Hipóteses de relações sociais, que mulheres forras e pretas poderiam possuir para fazer ouvir seus clamores, são as mais plausíveis para compreender o êxito de suas demandas.

Os anos que se passaram desde que Antônio Nogueira arrematou Francisca são estipulados nas mesmas denúncias levantadas por Joana do Rosário. Segundo o requerimento, sob domínio do mesmo homem, a filha da suplicante já havia tido pelo menos três filhos do novo dono. O concubinato foi apontado por Joana como pecado e crime, logo, foi nesse delito moral, de ordem religiosa e secular, que a mulher preta se fundamentou, por seu intermediário representante, para

26 **Arquivo Histórico Ultramarino**, Alagoas Avulsos: Documento 155 [16 de fevereiro de 1756], Fl. 01 e 01v.

27 GRUZINSKI, Op. Cit., 2014. SÁ, Op. Cit., 2013, pp. 151-270.

28 O ideal de salvaguardar “o direito de ir e vir” não parece ter sido a essência significativa de uma boa vida para escravos de Pernambuco. Para sociedades de Antigo Regime este individualismo que nos é contemporâneo é inviável. Sob a perspectiva de “inserção numa sociedade” como base para a concepção de liberdade de 1822 e de antes disso, tem-se, por exemplo, o uso de pecúlio extra, em formas de lazer como uma maneira de se fazer “livre” ou parte de algum grupo. CARVALHO, Op. Cit., 2001. Para Minas Gerais, cf. FURTADO. Op. Cit., 2003.

29 REGINALDO, Op. Cit., 2001, pp. 27-163.

30 FARIA, Op. Cit., 1998, pp. 289-354. Cf. FRAGOSO, João. “Elite das senzalas e nobreza da terra numa sociedade rural do Antigo Regime nos trópicos: Campo Grande (Rio de Janeiro), 1704-1741”. In: FRAGOSO, João. GOUVÊA, Maria de Fátima. **O Brasil Colonial**: volume 3 (ca. 1720- ca.1821). – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

estabelecer seu pedido³¹. A partir dessa estratégia argumentativa, Francisca foi apresentada como mulher justa:

[...] tendo já a filha da Suplicante mais tres filhos de que ainda dois existem, chegando a tal cativeiro a sua licenciosa vida, que com asperos castigos obriga a filha da suplicante a prostarse-lhe; por ser esta justa e Catolicamente não quer satisfazer seus ilisitos apetites[...]³²

Outra acusação latente, complementar aos abusos ou investidas sexuais, tomou forma quando foi afirmado que as respostas negativas e fiéis aos princípios divinos, dadas por Francisca ao seu dono lhe geravam muitos castigos³³. Enfatizar a devoção daquela mulher parda escravizada era tão importante quanto acusar Antônio Nogueira de maus tratos. A estigmatização de mulheres que não eram brancas foi latente no Antigo Regime nos Trópicos e, sobretudo, no quesito de terem sido interpretadas como uma espécie de encarnação de tudo o que o feminino concorrente no mercado matrimonial não deveria ser³⁴. A forma com a qual Francisca foi apontada lembra a mesma estratégia utilizada por Josefa do Amorim que reivindicava a posse de sua escrava³⁵. No requerimento de Joana do Rosário – que pretendia ou alimentava a esperança de ser ouvida pelo rei, seus conselheiros, agentes de justiça e tribunal superior – foi necessário se valer de artifícios para além da cobrança do cumprimento da teórica promessa de alforria ocorrida há pelo menos três anos. As ressalvas sobre o modo de viver e proceder de Antônio Nogueira em relação a sua escrava Francisca foi justificativa básica para aquela solicitação de intermédio e envolvimento de forças maiores de justiça num caso que dizia respeito a um bem privado³⁶.

Com um argumento ambíguo como a denúncia de concubinato, era preciso não apenas dar conta a respeito de maus costumes de Antônio, mas também retirar Francisca da sombra que sua qualidade e condição a envolviam em relações ilícitas como aquelas. Assim, a mulher parda assumiu o papel de uma personagem vítima de sua posição e de uma circunstância em desacordo com o que havia sido acordado anteriormente. Do âmbito moral, certamente foram estratégias bem

31 Ordenações Filipinas: Liv. II. Tít. IX. ALMEIDA, Op. Cit., 2012, 4º Tomo, pp. 428-429. Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia: Liv. V, Tít. XXII – Do Concubinato, § 988. VIDE, Op. Cit., 2010, p. 491. TORRES-LONDOÑO, Fernando. **A outra família: concubinato, igreja e escândalo na colônia.** – São Paulo: Edições Loyola, 1999. FARIA, Op. Cit., 1998. SILVA, Op. Cit., 1984. VAINFAS, Op. Cit., 2010.

32 **Arquivo Histórico Ultramarino**, Alagoas Avulsos: Documento 155 [16 de fevereiro de 1756], Fl. 01v.

33 “[...] O castigo ficava restrito à esfera de atuação domestica dos senhores. As intervenções de Estado nesse sentido se limitaram à edição de medidas esparsas com vistas a atalhar os excessos cometidos [...]”. JÚNIOR, Op. Cit., 2009, p. 98.

34 Os lugares opostos podem ser visualizados em: VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil.** – Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2010. FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.** São Paulo: Global, 2006. SILVA, Op. Cit., 1984.

35 **Arquivo Histórico Ultramarino**, Alagoas Avulsos: Documento 45 [19 de maio de 1727], fl. 15.

36 **Arquivo Histórico Ultramarino**, Alagoas Avulsos: Documento 155 [16 de fevereiro de 1756], Fl. 01 e 01v. JÚNIOR, Op. Cit., 2009, p. 98. LARA, Op. Cit., 1988. SOARES, Op. Cit., 2011.

utilizadas ou as únicas disponíveis, sobretudo, a indicação do sofrimento físico que a filha de Joana sofria todas as vezes que se negava a ceder “serviços” sexuais ao seu senhor³⁷. Contudo, apesar de todos os obstáculos que aquela mãe forra deve ter precisado superar para compor aquele pedido, existiam ainda elementos essenciais não precisamente explicados ou destrinchados. O discurso é tão frágil quanto preciso. Isso se torna visível quando nos fazemos a pergunta básica sobre a carta de manumissão e promessa de Antônio Nogueira. Esses pactos ou acórdãos realmente existiram?

Mesmo que o texto daquele requerimento demonstrasse ou comprovasse a devoção de Francisca e os maus costumes de Antônio Pinto, fica-nos evidente que existia uma dependência pela parte de cada indivíduo à sua função social designada. Forças invisíveis, mas concretas, violentas e excludentes eram forjadas como “naturais” mesmo aos animais e legítima por estar de acordo com o que deus desejava. Assim, por mais que seja complexo de se refletir até que ponto Joana do Rosário era uma mulher vista realmente dentro dos princípios fundamentais católicos e portugueses, essa é uma linha de raciocínio que não pode ser deixada de lado. Lá estava a mulher preta, forra, mas nada satisfeita. Lutava com os meios que lhe estavam disponíveis para se manter junta à sua família, para libertar sua filha e seu neto. Através de associação em irmandades religiosas ou de ativação de redes de sociabilização que lhe podem ter sido abertas por uma série de atividades que estava habilitada a realizar naquela Vila das Alagoas, Joana do Rosário conseguiu ultrapassar a justiça ordinária com seu requerimento³⁸. Queria mais do que o que um juiz local poderia oferecer em sua alçada, clamava o auxílio devido do Ouvidor da Comarca para ativação de seu pleito pela Relação da Bahia, como julgava de seu direito³⁹.

É provável que seu representante tenha tido a noção da relevância ou complexidade do caso, e que, por isso, tenha almejado o envolvimento do episódio em outras instâncias. Outros simples objetivos podem ser citados como motivadores da ação jurídica. Para evitar qualquer desvantagem que pudesse vir a sofrer diante da posição social de Antônio Nogueira Pinto, a opção mais indicada seria, justamente, diante daquela perspectiva, o apelo para outros âmbitos judiciais considerados mais imparciais e mais certos⁴⁰. O receio da concorrência da Justiça com as redes clientelares de Antônio Nogueira, foi explicitado pela via de um discurso, no mínimo, desafiador da lei. O dono da

37 A atitude de Antônio Pinto está até na simples norma a respeito da obrigação dos donos em transpassar a vida cristã aos seus escravos. Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia: Liv. I, Tít. II – Como são obrigados os pais, mestres, amos e senhores a ensinar ou fazer ensinar a doutrina cristã aos filhos, discípulos, criados e escravos. VIDE, Op. Cit., 2010, pp. 126-127. VAINFAS, Op. Cit., 2010. FREYRE, Op. Cit., 2006. FURTADO, Op. Cit., 2003.

38 A ajuda das Irmandades foi estipulada em trabalhos como: REGINALDO, Op. Cit., 2001. VIANA, Op. Cit., 2007.

39 “[...] alegando ser verdade o que alega, remeta o próprio sumario a Relação da Bahia para se julgar que for justiça [...]” **Arquivo Histórico Ultramarino**, Alagoas Avulsos: Documento 155 [16 de fevereiro de 1756], fl. 01v.

40 SCHWARTZ, Op. Cit., 2011. CAMARINHAS, Nuno. **Juízes e administração da justiça no Antigo Regime**. Portugal e o império colonial, séculos XVII e XVIII. Lousã: Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a ciência e a tecnologia, 2010.

parda Francisca, e pai de três de seus filhos, não era apenas de um “homem poderoso naquela vila” ele era “e ainda temido das justiças”. Seus mecanismos para fazer manutenção de interesses foram colocados com a potência máxima de aterrorizar a execução do Direito na região ao qual pertencia⁴¹.

É o suplicado poderoso naquela vila, e ainda temido das justiças; a filha da suplicante uma pobre parda reputada **[corroído]** sem meios para conseguir a liberdade que de direito por dois princípios lhe compete; um porque o suplicado prometeu **[corroído]** e outro porque coabitado com ela; como é público e notório [...]⁴²

As falhas ou pontos frágeis do instrumento oficial produzido em nome de Joana do Rosário serão apontadas devidamente. Por hora, diga-se que o maior empecilho existente e dificulto para análise intensa deste documento está relacionado com o fato de não se haver um despacho conclusivo. Nunca poderemos saber no que deu aquele pedido, como foi avaliado, sobre pareceres ou informações concedidas pelo ouvidor competente que deve ter sido consultado caso o documento tenha chegado em suas mãos. Mesmo que o ministro régio tenha sido devidamente solicitado a resolver o caso, ou a tirar devassas e querelar com Antônio Nogueira, é difícil considerar uma vitória da família escravizada. A não visualização ou consideração de que aquele requerimento tenha tido resultados vantajosos para Joana do Rosário, não advém unicamente do fator mais evidente de um direito de propriedade estar sendo contestado. As acusações apontavam para uma promessa não registrada oficialmente, enfatizava uma carta de manumissão que foi perdida e que talvez até mesmo anulada, depois de concretizada a negociação de Joana com Antônio. O que se propõe a observar aqui é a posição social dos que estiveram envolvidos no pleito. É apenas uma questão de se perceber que em 1756, na Vila das Alagoas, região afastada do centro jurídico oficial da América portuguesa, toda tentativa de interpretar o processo de Joana com as fragilidades predeterminadas como passível de êxito anulam as possibilidades existentes para o lado dominante da situação.

Joana do Rosário queria livrar sua filha e neto de um homem branco ou de poder reconhecido localmente. Para tais feitos, se valeu da representação através de outro indivíduo masculino o qual não se pode afirmar as verdadeiras motivações de colaboração no pleito. Partindo dessa linha de raciocínio observa-se que seria essencial poder responder se o requerente que

41 **Arquivo Histórico Ultramarino**, Alagoas Avulsos: Documento 155 [16 de fevereiro de 1756], fl. 01v.

42 *Idem*.

escreveu por Joana estava interessado apenas no que viria receber, financeiramente falando, ou se se tratava mesmo de um contato de amizade ou rede de sociabilização outras. Sua posição e capacidade de falar em juízo, diferente de Joana e Francisca, por suas posições, mas também por seu sexo poderia ser superior a de Antônio Nogueira, mas há de se considerar que da mesma maneira que as mulheres subalternizadas não estavam sozinhas, o dono da parda contaria com seus círculos de poder com maior ou menor intensidade.

Um questionamento básico e quase ingênuo, devido a complexidade de sua incisão, pode ser levantado para a análise de casos como o de Joana do Rosário. Estaria, em 1756, a população masculina detentora de posição majoritária, como receptáculo das mais variadas formas de Justiça, na Vila das Alagoas, disposta a aceitar indivíduos advindos de camadas “inferiores” em âmbitos jurídicos? E mais, estariam abertos a solicitações de homens e mulheres pretas que implicavam gente “poderosa” da terra e “temida” pela justiça? Uma comprovação de que perante situações como essas, os grupos mais bem posicionados ainda resistiam em aceitar novas “condições” impostas a gente de “qualidade” inferior, pode ser vista na própria ideia da consecução de elementos dominantes sob indivíduos que haviam sido escravizados. Essa sujeição servia como uma espécie de manutenção de um laço senhor-escravo⁴³ que não existia mais apenas no âmbito formal.

A identificação desses elementos desmascara a ideia de naturalização das coisas e seres humanos no grosso do pensamento jurídico e teológico português do Antigo Regime. Estratégias, mecanismos informais de poder e maneiras de lidar estavam disponíveis em níveis diferentes, pois também dependeria dos fatores extras para além do que o cotidiano podia ocasionar. Não se pretende transpassar nenhuma concepção extremamente rígida de uma Justiça do rei ou local nas possessões portuguesas ultramarinas. Apenas é preciso analisar com mais profundidade o aparecimento de personagens como Joana do Rosário em pleitos contra indivíduos tidos por “mais dignos”, fosse pelo sexo ou pela posição dentro daquele mundo lusitano católico. Em busca de não apresentar ambos os casos como desprovidos de atitudes de poder advindos daquelas mulheres pretas forras da Comarca das Alagoas, é preciso ressaltar que mesmo a computação de hipóteses que as troquem do lugar de vítimas, demonstra o caráter de um Direito e Justiça que prezam a manutenção da propriedade e moral de homens privilegiados.

Joana do Rosário, em seu requerimento, afirmava a existência de uma Carta de Manumissão

43 CARVALHO, Op. Cit., 2001, pp. 213-324. JÚNIOR, Op. Cit., 2009. 2011, pp. 35-65. LARA, Op. Cit., 1988.

para sua filha, concedida pela dona, Úrsula de Brito, porém, a perda ou ausência do documento indicado em todo o pleito instiga o historiador a se questionar sobre até que ponto aquele comprovante realmente existiu. No século XVIII muitas pessoas eram analfabetas⁴⁴, daí o forte apego e apelação para estabelecer uma série de aspectos visuais no Direito e Religião⁴⁵. Como mulher preta e forra, a probabilidade de que soubesse ler ou reconhecer uma real carta de alforria é muito baixa. Dependendo da forma que Úrsula conferiu a libertação de Francisca, pode ser que Joana tenha sido enganada não apenas por Simão Luiz, mas desde o “benefício” prestado por sua esposa. Informações como esta seriam capazes de responder se tal carta chegou a ser escrita e registrada⁴⁶, se um documento real foi visto por Joana (que certamente não o saberia discernir) ou se tratou apenas de um acordo “de boca” entre aquelas duas mulheres.

Serviços prestados ou adaptação a situação degradante que era a escravidão, podem ter sido os únicos mecanismos possíveis de serem utilizados por escravos e escravas, em nome de com a comoção ou morte do dono(a) conseguir alforria, por compra ou concessão, ambas as maneiras consideradas “graças”. Assim, a relação que Francisca e sua mãe mantiveram com Úrsula de Brito pode ter fundamentado, senão o registro da alforria propriamente dito, ao menos uma promessa cobrada. Além dessas opções, Joana do Rosário pode ter simplesmente forjado a “dádiva” ou “juramento” da esposa de Simão, sobretudo, baseada na argumentação da ausência de herdeiros do casal e numa ligação reconhecidamente não conflituosa entre senhora e escrava. A morte de um senhor era uma oportunidade utilizada por escravos para tentar se livrar da servidão⁴⁷.

É possível que Simão Luiz sequer soubesse da existência da carta ou da “amizade” ou “negociação” entre aquelas mulheres. Se a escrava pertencesse a sua esposa é possível que tenha se valido do direito para conceder a liberdade a uma propriedade sua sem o intermédio do marido. Mas dentre essas alternativas a mais interessante e que não há como se negar é que o “ministro”, provavelmente, não aceitou a querela justamente pela ausência da “prova” que daria sustância a todo o pleito. Ora, a própria Joana do Rosário alertou sobre esse documento não ter sido localizado, dessa feita, um oficial da Justiça não poderia, nem procederia – mesmo que não tivesse objeções, pelo regimento e seus ideais – com uma querela ou “citação”, advinda de uma mulher preta forra que tinha como principal objetivo excluir ou relativizar o direito de propriedade de um homem

44 Sobre índices de analfabetismo, ver: LARA, Op. Cit., 2007, pp. 79-172. VILLALTA, Luiz C. “O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura”. In: MELLO E SOUZA, Laura de. (org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa.** / coordenador geral da coleção Fernando A. Novais. – São Paulo: Companhia, 1997.

45 MARAVALL, José Antonio. **A cultura do Barroco.** Análise de uma estrutura histórica. São Paulo: EDUSP, 2009.

46 Sobre a necessidade de registro por Tabelião, ver: LARA, Op. Cit., 1988.

47 SOARES, Op. Cit., 2011. LARA, Op. Cit., 1988.

branco, senhor provavelmente influente dentro daquele meio, ou ao menos com conduta e imagem de honrado.

Nessa perspectiva, a existência ou afirmação de que uma promessa foi estabelecida entre Joana e Antônio Nogueira, pode demonstrar apenas o interesse daquele homem em Francisca, que o teria levado a sanar possibilidades de apelação para poder realizar seu investimento sem grandes problemas. Essa jogada por parte de Nogueira Pinto é destrinchada a cargo de identificar explicações dentro da hipótese de que a carta de manumissão pode nunca ter existido, mas representado verdadeiro atraso na resolução do inventário de Úrsula, se alcançasse instâncias distantes e superiores. Há de se considerar, para todos os fins, que até mesmo aquele acórdão se tornaria duvidoso e apresenta-se como mais um fator frágil nos argumentos registrados naquele requerimento.

Até mesmo o concubinato descrito por Joana e possível de ser comprovado, segundo ela, pela existência de três filhos de Antônio Nogueira com sua escrava, pode ter tido peso de uma “faca de dois gumes”. Ainda estava se falando de uma mulher parda e escravizada, tendo considerável carga de desvantagem para Francisca. Não podemos esquecer que à mulher o crime sempre recebeu maior repressão, já que se tratava apenas de uma característica natural do feminino que não havia sido totalmente controlada. Apesar de “católica”, Francisca teria poucas chances em acusar seu senhor, em nome de obter liberdade por conta da “expansão do domínio a posse sexual”⁴⁸. Lembre-se que como servente na casa a qual pertencia, podia ser contabilizada como essencial ao andamento doméstico da residência, logo, livrava seu dono de quaisquer penalizações mesmo que fosse uma espécie de receptáculo para o adultério afirmado pela própria Igreja⁴⁹.

Uma arma que se considera pouco representativa de “resistência” é a apelação para o sexo. Aconselhada pela mãe, ou por sua própria cabeça, Francisca muito bem poderia ter compactuado com as investidas de seu dono ou mesmo as incitado, visto a “promessa” existente sobre sua liberdade e uma pressa em se juntar de vez com sua família. Conceber três filhos de seu senhor não necessariamente significaria que caíra nas graças do dono⁵⁰, contudo, é viável a interpretação destes atos como adaptações às circunstâncias e manipulação, e constituição de poderes informais com o objetivo chave de ser liberta. A relutância em se considerar que essa via possa ser significativa de alguma espécie de “rebeldia” disfarçada não retira dessas determinadas atitudes as características de

48 VAINFAS, Op. Cit., 2010.

49 Constituições do Arcebispado da Bahia: Liv. V, Tit. XXII, § 988. VIDE, Op. Cit., 2010, p. 491.

50 PAIVA, Op. Cit., 1995.

terem sido o ponto de partida para êxitos cotidianos da parte, sobretudo, de mulheres escravizadas, pretas e subestimadas por questões religiosas e sociais⁵¹. Apenas aponta-se para uma melhor visualização dos eventos, da situação e meio em que ocorreram e das verdadeiras motivações por traz dessa ultrapassagem dificultosa.

É possível delinear o sexo ou artifícios da sexualidade feminina como via decisiva ou substancial para a consecução da sobrevivência de mulheres pretas, escravas ou forras. É necessário, contudo, buscar interpretações que possam ir além da identificação com determinadas teorias sobre a estratificação do poder⁵². Observar aquelas atitudes mais profundamente não implica em negar essas vertentes de análise, muito menos a capacidade que as mulheres tiveram para forjar essas situações em benefício próprio. Porém, colabora em desmistificar a ideia que essas informações podem passar sobre ser sempre o sexo, à mulher, a via mais possível, bem como outras estratégias que a remetem as mesmas características estipuladas, desde Aristóteles, até as interpretações mais perigosas, realizadas pelo grupo intelectual dominante que fora a Igreja Católica em Portugal⁵³. Para enxergar a pluralidade do feminino realmente é aconselhável não legá-la unicamente ao lugar de vítima, mas o olhar voltado para um setor escravizado de uma sociedade inserida num amplo e complexo contexto de Antigo Regime requer cautela na associação do sexo diretamente à “astúcia” das mulheres.

Dito isso, a argumentação do concubinato em mescla com a afirmação da devoção e religiosidade de Francisca são pontos que podem ser alterados de perspectiva quando se considera a linha interpretativa de que Joana e sua filha estavam dispostas a unir sua família a qualquer custo. A sedução⁵⁴ e concepção de três filhos com Antônio Nogueira que parece não ter servido para lhe render a alforria pode, sem grandes dificuldades, ter assumido a posição inversa quando da montagem de acusações contra o senhor de escravos. Chamá-lo de concubinário e se retirar da culpa pode ter sido a melhor estratégia utilizada dentro das fragilidades outras daquele requerimento.

Se o caso tiver sido ativado na Relação da Bahia ainda devem-se considerar as inquirições que seriam realizadas, bem como as argumentações de defesa que não deixariam de vir do lado de Nogueira Pinto. As inconstâncias dos pontos questionados e mesmo o concubinato, utilizados como

51 FURTADO, Op. Cit., 2003.

52 MENDONÇA, Sônia Regina e FONTES, Virgínia. História e teoria política. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Novos domínios da história**. Rio de Janeiro: Campus, 2012, pp. 55-70.

53 HESPANHA, Op. Cit., 2010. PRIORE, Op. Cit., 2009.

54 ARAÚJO, Emanuel. “A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia”. In: DEL PRIORE, Mary (org.). PINKSY, Carla Bassanezi (coord. de textos). **História das mulheres no Brasil**. – São Paulo: Contexto, 2013.

eixos centrais daquele discurso serviriam como entraves sob a manipulação de uma arguição defensiva pelo dono de Francisca ou algum agente seu representante. Mesmo tendo consciência da existência da Justiça e a afirmando em palavras, a exatidão de seus “direitos” não é, de todo, certo que viesse a conseguir a tão almejada liberdade. Esses empecilhos eram concretos por suas “qualidades”, “condições” e sexo. Ora, quem pode garantir que a pessoa responsável em enviar aquele pedido ao rei acreditava no que estava escrevendo? Jamais se poderá afirmar, nem se podia, sobre as reais intenções do procurador de Joana do Rosário. Certamente, pouquíssimos homens estariam dispostos a comprar briga com aquele que era “poderoso na terra” e “temido pelas justiças”⁵⁵. Os obstáculos que o próprio documento apresenta são passíveis de ter sido o resultado de sua produção pelas mãos de alguém que não concebia os direitos que clamava.

Considerações Finais:

O caso de Joana do Rosário pode ser visualizado como aspectos de poder pela consciência de um estatuto jurídico que a salvuardaria, pela viabilização do registro e requerimento e por ter almejado adentrar na interseção da justiça do rei. Mesmo com a ausência de um despacho que nos diga mais sobre a resolução do litígio em si, não são desconsideráveis os momentos em que a argumentação demonstra uma posição relativamente vantajosa. Isso, no entanto, deve ser visto com muito cuidado. Não se tratava de uma forma de exercer pressão ao meio, pois viu-se que, na verdade, ambas as mulheres envolvidas foram constantemente levadas a atingir o ápice das adaptações ao pensamento político luso-brasileiro vigente.

Quando a justiça local não deu solução, Joana, preta, forra, buscou outros meios de atingir a resolução dos conflitos nos quais esteve envolvida. Apesar de requerer a partir de um primeiro olhar, a submissão de suas pendências litigiosas a um aparato externo a Vila das Alagoas, não se pode deixar de observar o tipo de discurso que para aquela mulher ou para seu representante, poderia ter valor de convencimento. Não bastava confrontar as promessas não cumpridas de Antonio, era preciso esclarecer os pontos principais da longa batalha pela liberdade de Francisca. Assim, tem-se a afirmação de uma “carta de liberdade”, mas na ausência da mesma apenas o preenchimentos de lacunas a respeito de uma conduta poderiam fazer o efeito esperado. Ao chegar no assunto do concubinato mencionou-se sobre a fama de Antônio Nogueira na Vila de Alagoas, na tentativa de justificar a necessidade da Relação da Bahia. Além disso, contrastou-se a posição do

55 **Arquivo Histórico Ultramarino**, Alagoas Avulsos: Documento 155 [16 de fevereiro de 1756].

acusado e da vítima, demonstrando que Francisca teria que ser livre, por um direito que lhe era garantido devido as relações ilícitas que fora obrigada a desenvolver.

Tudo isso pode fazer parecer que a literatura jurídica e a atuação de agentes da justiça ou do rei perante a resolução de crimes e conflitos outros funcionava de maneira igualitária. Porém, antes de sermos abraçados pela ideia tentadora de finalizar esse texto nos adequando as teorias mais recentemente acordadas onde a mobilidade social é sempre possível na América portuguesa, vale atentar não apenas o estender dos anos em que Joana e sua filha tiveram que se assistir inertes diante de toda aquela situação. As argumentações de defesa e acusação que davam fundamento a concessão régia podiam ser evidência de um “projeto” cultural português que obtinha êxito. Ora, uma mulher preta defendia sua filha de um concubinato e legitimava uma acusação dessa ordem com o encaixe de Francisca como mulher católica.

Tais artifícios, e tantos outros que tentou-se mostrar nesse texto, foram identificados não no intuito de generalizar um estudo de caso a outras vivências e ao cotidiano de escravos e libertos na América portuguesa do século XVIII. Através desse estudo quer-se atentar para a necessidade de interpretação e problematização profunda e exaustiva quando se trata de relações estabelecidas entre indivíduos de camadas distintas da sociedade colonial.

Referências Documentais e Bibliográficas

Arquivo Histórico Ultramarino, Alagoas Avulsos, Documento 10 [26 de maio de 1712]

Arquivo Histórico Ultramarino, Alagoas Avulsos: Documento 45 [19 de maio de 1727]

Arquivo Histórico Ultramarino, Alagoas Avulsos: Documento 155 [16 de fevereiro de 1756].

Arquivo Histórico Ultramarino, Alagoas Avulsos: Documento 209 [23 de fevereiro de 1776]

ALMEIDA, Cândido Mendes de. **Código Filipino, ou, Ordenações e Leis do Reino de Portugal**: recopiladas por mandado d’el Rey D. Filipe I / Cândido Mendes de Almeida. Ed. Fac-sim. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2012.

VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Istvan Jancsó, Pedro Puntoni (org.). – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

ALMEIDA, Suely Creusa de. “Histórias de gente sem qualidades: mulheres de cor na capitania de Pernambuco no século XVIII”. In: CABRAL, Flávio José Gomes & COSTA, Robson.

História da Escravidão em Pernambuco. Recife: UFPE, 2012.

ARAÚJO, Emanuel. “A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia”. In: DEL PRIORE, Mary (org.). PINKSY, Carla Bassanezi (coord. de textos). **História das mulheres no Brasil.** – São Paulo: Contexto, 2013.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo.** Lisboa, Edições 70.

CAMARINHAS, Nuno. **Juízes e administração da justiça no Antigo Regime.** Portugal e o império colonial, séculos XVII e XVIII. Lousã: Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a ciência e a tecnologia, 2010.

FARIA, Sheila de Castro. “Damas mercadoras: as pretas minas no Rio de Janeiro (século XVIII-1850)”. In: SOARES, Mariza Carvalho. (Org.) **Rotas Atlânticas da Diáspora Africana** – da Baía do Benim ao Rio de Janeiro. Niterói: EDUFF, 2001.

FRAGOSO, João. “Elite das senzalas e nobreza da terra numa sociedade rural do Antigo Regime nos trópicos: Campo Grande (Rio de Janeiro), 1704-1741”. In: FRAGOSO, João. GOUVÊA, Maria de Fátima. **O Brasil Colonial: volume 3** (ca. 1720- ca.1821). – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.** São Paulo: Global, 2006.

FURTADO, Júnia Ferreira. **Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito.** – São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GRUZINSKI, Serge. **As quatro partes do mundo.** História de uma mundialização. Belo Horizonte, Editora UFMG; São Paulo, Edusp, 2014.

HESPANHA, António Manuel. “Fundamentos antropológicos da família de Antigo Regime: os sentimentos familiares”. In: HESPANHA, António Manuel (coord.). **História de Portugal, o antigo regime (vol. IV).** Dir. José Mattoso. Lisboa: editorial estampa, 1992.

HESPANHA, António Manuel. **O direito dos letrados no Império português.** Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006.

HESPANHA, António Manuel. “A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime”. **Revista Tempo.** Rio de Janeiro, nº 21, volume 11, julho de 2006.

HESPANHA, António Manuel. “Antigo regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português”. In. FRAGOSO, João. Gouvêa, Maria de Fátima (orgs.). **Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI – XVIII.** – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

HESPANHA, António M. **Imbecillitas: As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime.** São Paulo: Annablume, 2010.

JÚNIOR, Waldomiro Lourenço da Silva. **A Escravidão e a Lei: gênese e conformação da tradição legal castelhana e portuguesa sobre a escravidão negra na América, séculos XVI-XVIII.** 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo,

2009.

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

LARA, Silvia Hunould. **Fragmentos Setecentistas: Escravidão, cultura e poder na América Portuguesa.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. **A outra família: concubinato, igreja e escândalo na colônia.** – São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MAESTRI, Mário. “Como era gostoso ser escravo no Brasil: A apologia da servidão voluntária de Kátia de Queirós Mattoso”. **Revista Crítica Histórica.** Ano VI, nº 12, dezembro de 2015. Disponível em <<http://www.revista.ufal.br/criticahistorica/attachments/article/256/Fluxo%201.pdf>> Acessado em 25/03/2017.

MARAVALL, José Antonio. **A cultura do Barroco.** Análise de uma estrutura histórica. São Paulo: EDUSP, 2009.

MELLO, Evaldo Cabral de. **O nome e o sangue: uma parábola familiar no Pernambuco colonial.** 2ª edição revista. – Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

MENDONÇA, Sônia Regina e FONTES, Virgínia. História e teoria política. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Novos domínios da história.** Rio de Janeiro: Campus, 2012.

PAIVA, Eduardo França Paiva. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII – estratégias de resistência através dos testamentos.** São Paulo: Annablume, 1995.

REGINALDO, Lucilene. **Os Rosário dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista.** São Paulo: Alameda, 2001.

SÁ, Elaine Garcindo de. **Mestiço: entre o mito, a utopia e a história – reflexões sobre a mestiçagem.** Rio de Janeiro: Quartet: Faperj, 2013.

SCHWARTZ, Stuart. **Burocracia e sociedade no Brasil colonial: o Tribunal Superior da Bahia e seus desembargadores, 1609-1751** – São Paulo: Companhia das Letras, 2011

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. “A cultura explícita”. In: MAURO, Frédéric (coord.). **Nova história da expansão portuguesa: o império luso-brasileiro, 1620-1750.** Direção de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques. – Lisboa: Editorial Estampa, 1991.

SOARES, Márcio de Sousa. “A promessa da alforria e os alicerces da escravidão na América portuguesa”. In: GUEDES, Roberto. **Dinâmica imperial no Antigo Regime português: escravidão, governos, fronteiras, poderes, legados: Séc. XVII-XIX.** Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

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

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil.** – Rio de

Janeiro: civilização brasileira, 2010.

VILLALTA, Luiz C. “O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura”. In: MELLO E SOUZA, Laura de. (org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa.** / coordenador geral da coleção Fernando A. Novais. – São Paulo: Companhia, 1997.

OS DESAFIOS DOS EXPATRIADOS: O ESTABELECIMENTO DO EX- ESCRAVO WILLIAM DOUGLASS E SUA FAMÍLIA NA LIBÉRIA (1857 - 1866)

Tainá Elis Santos de Souza¹

Resumo: Em 1854, Dr. James Hunter Terrell, dono da fazenda ‘Music Hall’, em Albemarle County, na Virgínia, fez um testamento no qual expressava sua vontade de que seus escravos fossem libertos após sua morte e preferencialmente reassentados na Libéria. Em dezembro de 1856, o Dr. James Hunter Minor, o sobrinho do fazendeiro e executor do seu testamento enviou alguns dos escravos do tio para a Libéria no navio *Mary Caroline Stevens*. Dentre estes, estava William Douglass, nascido nos Estados Unidos e homônimo do conhecido líder abolicionista. Assim que chegou na Monróvia, em 8 de Fevereiro de 1857, ele começou a se corresponder com Dr. James Hunter Minor relatando as dificuldades e as conquistas feitas no novo lar, bem como solicitou notícias e o envio de alguns bens dos Estados Unidos. Foram encontradas somente as correspondências enviadas por William Douglass no período de 1857 até 1866.

Palavras-chave: William Douglass, Libéria, ex-escravos, expatriação, biografia.

Abstract: In 1854, Dr. James Hunter Terrell, owner of Music Hall plantation, in Albemarle County, Virginia, has made a will which expressed his desire that his slaves were freed after his death and were preferably resettled in Liberia. In december, 1856, the Dr. James Hunter Minor, the farmer’s nephew, will executor, sent some former slaves to Liberia on the ship Mary Caroline Stevens. William Douglass was among them, he borned in the Unites States and he was homonym of the known abolitionist leader. As soon as he arrived in Monrovia, on February 8th, 1857, he started to communicate through letters with Dr. James Hunter Minor, reporting his difficulties and achievements in the new home, just as requested news and the shipment of some goods from the United States. It has only been found the letters sent by William Douglass during the period between 1857 and 1866.

Keywords: William Douglass, Liberia, former slaves, expatriation, biography.

Introdução

A questão da escravidão foi um dos pontos centrais para a iniciativa de colonização norte-americana no território da Libéria. O sucesso da repatriação de ex-escravos em Serra Leoa regenerou o interesse dos negros na emigração para a África, que emergiu da incredulidade, por

¹ Graduanda em História na Universidade Federal de Minas Gerais.

parte de alguns deles e dos brancos, de uma real assimilação e integração dos ex-escravos na sociedade norte-americana. “A Libéria ofereceu a oportunidade para que os emigrantes alforriados e os nascidos livres pudessem avançar com suas habilidades sociais sem as restrições enfrentadas por aqueles que permaneceram nos Estados Unidos”.¹

Em 1816, foi criada a *American Colonization Society* (ACS), instituição que agregava financiamentos tanto de abolicionistas, quanto de escravistas, para a expatriação dos negros livres para a África, criando uma alternativa ao problema da integração racial. Originalmente a ACS foi patrocinada por instituições missionárias e de caridade, posteriormente, no entanto, estadistas e latifundiários sulistas se uniram ao projeto.² Isso ocorreu devido ao medo que muitos donos de escravos possuíam de uma ‘influência negativa’ que os negros livres poderiam ter sobre os ainda escravizados. Em tese, objetivo da ACS era, através dessas expatriações, cristianizar e civilizar as populações nativas africanas a fim de prepará-las para o estabelecimento de acordos comerciais com os Estados Unidos.

No ano de 1819, depois de muita pressão dos associados, o governo de James Monroe (1817-1825) patrocinou com 100 mil dólares para a expedição da ACS que previa o estabelecimento de uma colônia norte-americana na *Malaguetta Coast*, o que foi oficialmente encarado como uma medida para suprimir o comércio de escravos através da criação de um novo local para o restabelecimento dos escravos recapturados pela Marinha norte-americana dos navios negreiros. O primeiro navio da ACS saiu dos EUA em 1820, no entanto, a alta taxa de mortalidade dos colonos devido às febres tropicais fez com que o primeiro grupo só conseguisse se estabelecer na Libéria no ano de 1822. Durante o processo de emigração envolvendo a ACS (de 1820 até 1863), a maioria dos negros expatriados eram ex-escravos pobres do sul com suas famílias, porém havia com eles uma minoria intelectual negra, entre os quais podemos citar Edward Blyden e Alexander Crummell.

As conexões atlânticas entre Estados Unidos e Libéria foram fundamentais para o estabelecimentos de expatriados, por várias razões a Marinha norte-americana promovia a segurança contra os ataques das tribos nativas,³ transportava produtos manufaturados e alguns

1 “Liberia presented the opportunity for manumitted and freeborn emigrants to their social skills for advancement without the restrictions of racism confronted by those who remained in the United States” In: ZUBERI, Tukufu, *Swing Low, Sweet Chariot: The Mortality Cost of Colonizing Liberia in the Nineteenth-Century*. Chicago: University of Chicago Press, 1995. p. xviii;

2 LOWENKOPF, Martin. *Politics in Liberia: The Conservative Road to Development*. Califórnia: Hoover Institution Press, 1976.

3 SICKLE, Eugene S. Van. *Reluctant Imperialists: The U.S. Navy and Liberia, 1819 – 1845*. *Journal of the Early Republic*, volume 31, nº 1, 2011, p. 107-134.

alimentos enviados dos EUA⁴, e também gerenciava a rede de comércio estabelecida entre ambos os locais. A partir das cartas escritas por William Douglass, poderemos analisar essas conexões atlânticas e como ocorreu a adaptação dos negros expatriados no novo continente, visto que esse era um grande desafio devido ao clima diferente e a alta taxa de mortalidade dos emigrados.

O Senhorio Terrell

Antes de falarmos sobre a mudança de William Douglass para a Libéria é importante analisarmos as circunstâncias que o levaram para lá. O primeiro documento importante é o testamento (1854) do seu senhor James Hunter Terrell (1784 - 1856). Neste, ele manifestou a sua vontade de que todos os seus escravos fossem libertados após sua morte, sendo que eles poderiam escolher permanecer com seus familiares, para isso poderiam escolher um novo mestre, para o qual seriam vendidos por um preço nominal, mas, preferencialmente, ele gostaria que eles fossem enviados para Libéria⁵.

Podemos levantar duas hipóteses sobre o que motivou James Hunter Terrell a querer libertar todos os seus escravos. A família Terrell fazia parte da comunidade quaker de Albemarle County na Virgínia, e ortodoxamente os quakers se posicionaram contra a escravidão. No entanto, até a Guerra Civil, os quakers não construíram nenhuma oposição expressiva à escravidão⁶, pelo contrário, muitos eram senhores de escravos, como os Terrell, afinal, essa era uma fonte de dinheiro e poder no sul. As discussões sobre a escravidão tinham duas posições dentro da Sociedade Religiosa dos Amigos, havia os que acreditavam que através da educação e de um treinamento moral, os afro-americanos conseguiriam se integrar na sociedade e outros achavam que a solução era o reassentamento dos negros no Caribe ou em colônias na África⁷. A participação dos quakers na colonização da Libéria foi bastante expressiva, seja pelas diversas contribuições financeiras com a American Colonization Society desde a sua fundação⁸ ou através da contribuição do quaker afro-americano Paul Cuffe (1758 - 1817), que transportou com recursos próprios negros de Boston para Serra Leoa e sugeriu a um membro da ACS que os Estados Unidos fundassem uma colônia para os

4 ZUBERI, Tukufu. Op. Cit. p. 68

5LIBERIAN LETTERS: Terrell's 1854 Will. In: <http://search.lib.virginia.edu/catalog/uva-lib:501787>

6APTHEKER, Herbert. The Quakers and Negro Slavery. The Journal of Negro History, Vol. 25, No. 3 (Jul., 1940), pp. 331-362.

7BACON, Margaret Hope. Quakers and Colonization. Quaker History, Vol. 95, No. 1 (Spring 2006), p. 26.

8Ibidem, p. 27.

negros na África⁹. Ambas as posições dos quakers diante da escravidão revelam a influência das teorias racialistas do século XIX dentro da Sociedade Religiosa dos Amigos, e nos permitem dizer que é pouco provável que James H. Terrell tenha libertado seus escravos por motivos religiosos.

Era comum que alguns senhores de escravos libertassem alguns de seus escravos nos seus testamentos, como Thomas Jefferson fez em 1826, porém é provável que a vontade de James H. Terrell de libertar todos os seus escravos pode estar ligada ao fato de que ele e sua esposa não terem tido filhos e seu sobrinho James Hunter Minor ter sido nomeado seu herdeiro. É dito que ele adotou seu sobrinho¹⁰, mas o fato é que não tendo um herdeiro direto, James Hunter Terrell não se preocupou em manter a integridade dos seus bens após sua morte, levando em consideração o prejuízo financeiro que a propriedade de “Music Hall” pode ter sofrido depois da libertação de todos os seus escravos.

James Hunter Minor, herdeiro e executor do testamento, recebeu o prazo máximo de 4 anos para organizar a libertação dos escravos e o assentamento daqueles que gostariam de emigrar para a Libéria. Para isso, James Hunter Terrell deixou a propriedade de “Ducking Hole” para ser vendida a fim de criar um fundo para arcar com os custos da viagem. Ademais, a renda recebida pela venda dos escravos que não quisessem emigrar também deveria ser revertida para esse fundo¹¹.

A jornada de William Douglass

William Douglass foi um dos escravos de James Hunter Terrell que foi alforriado e enviado para a Libéria. É curioso ele, escravo, compartilhar o nome com outro negro, o líder abolicionista William Douglass (1804-1862), porém é pouco provável que ele tenha escolhido esse nome para si mesmo. Apesar das discussões sobre o processo de nomeação dos escravos pelos senhores, na maioria dos casos eles recebiam o sobrenome do seu senhor e, apesar de alguns trocarem o nome quando eram alforriados, grande parte os mantinham depois de livres. No caso de William podemos tentar identificar, através das fontes que temos acesso, que o sobrenome Douglass indica que ele provavelmente nasceu na propriedade de “Ducking Hole”, que pertenceu ao Rev. William Douglas e foi herdada pela mãe de James H. Terrell¹². Ao receber ou comprar novos

⁹Ibidem, p. 5-6.

¹⁰ DICKEN, Emma. Terrell Genealogy. San Antonio, Texas: The Naylor Company, 1952.p. 188-189. In: http://www.terrellsociety.com/genealogy/documents/L013_Dicken_withNewIndex_S.pdf

¹¹ LIBERIAN LETTERS: Terrell's 1854 Will. In: <http://search.lib.virginia.edu/catalog/uva-lib:501787>

¹² DICKEN, Emma. op. cit.

escravos era comum que os senhores de escravos mantivessem o sobrenome do antigo senhor a fim de facilitar a diferenciação entre o novo escravo e aqueles que já estavam na propriedade¹³. Sendo assim, é possível que quando a propriedade de “Ducking Hole” foi incorporada por James H. Terrel, ele tenha decidido manter os nomes dos novos escravos. Se essa tiver sido uma prática comum dele, isso também explicaria porque havia uma grande variedade de sobrenomes entre os expatriados de “Music Hall”.

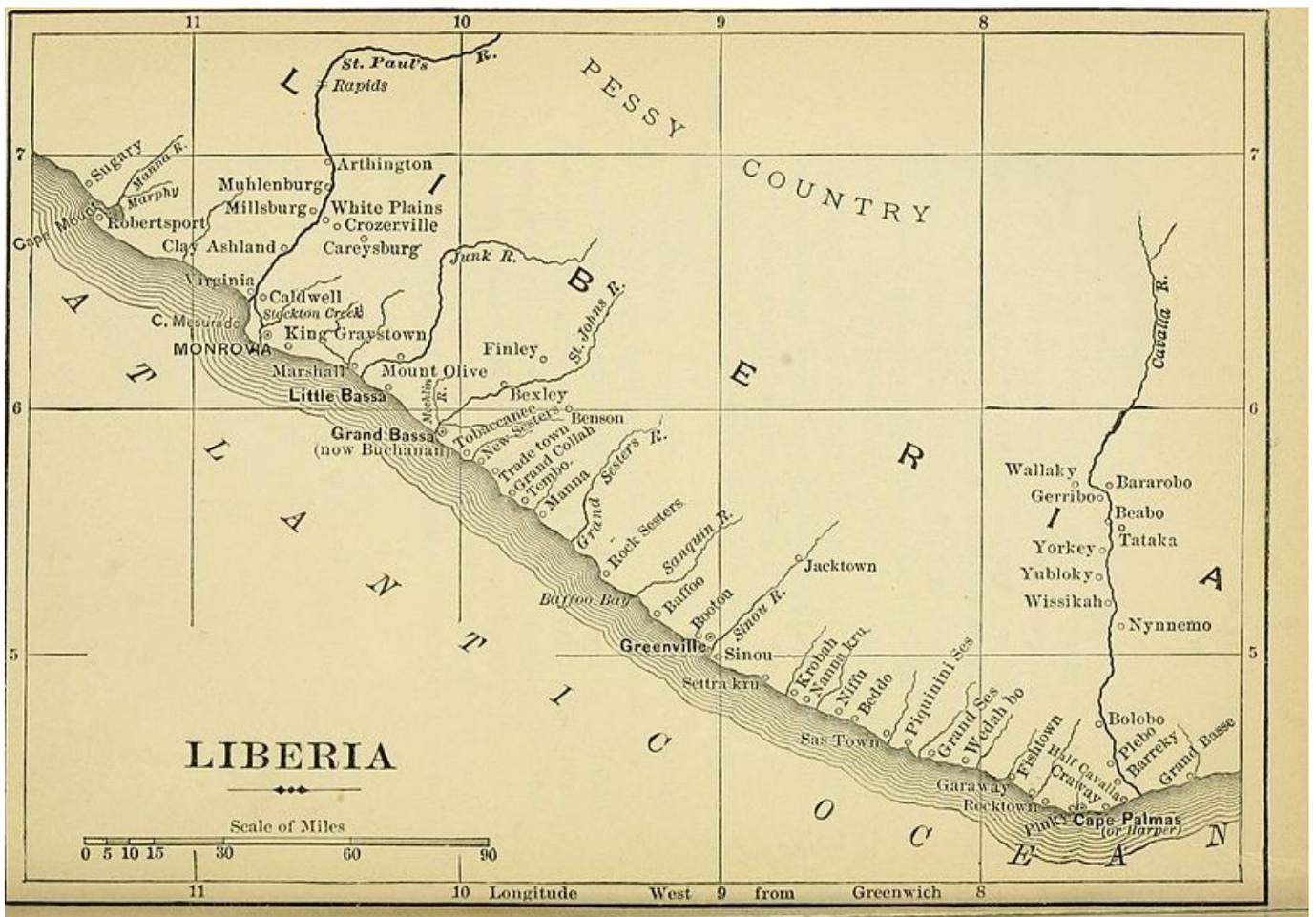
James Hunter Terrell morreu em 07 de abril de 1856. Apesar do prazo de 4 anos dado ao sobrinho para enviá-los para a Libéria, em 08 de dezembro de 1856, seu herdeiro James Hunter Minor enviou um grupo de pessoas através do navio da ACS *Mary Caroline Stevens*¹⁴. William Douglass informou que todos emigrados chegaram são e salvos e o nomeia 21 deles, entre os quais estão, além dele mesmo, sua esposa Susan , e Mary Douglass sua filha, Thos. Scott , David Scott, Chas. Twin , Phil Twin , Geo. Walker , Hugh Walker, Jr., Winzer Walker , Wilson Coleman , Washington Coleman, Martin Coleman, Allen Coleman, Young Barrett, Maria Barrett, Isabella Johnson, Chas. Barrett, Dick Barrett, John Mickey , and Washington Mickey ¹⁵. Há outros correspondentes e nomes citados em cartas para James H, Minor que não estão nessa lista de Douglass. Na sua primeira carta para o Dr. James H. Minor, William Douglass também contou que a travessia de Norfolk (Virgínia) para o Grand Cape Mount foi tediosa, eles foram para a Monróvia e depois, e ele as demais 21 pessoas citadas, foram convidados pelos Rev. John Seys a fazer parte de um experimento e irem para um assentamento perto do rio St. Paul, posteriormente nomeado Careysburgh, mais no interior do território, onde havia mais área cultivável, recursos exploráveis, como madeira e onde acreditava que poderiam ficar mais protegidos das febres tropicais por causa da altitude ¹⁶.

13 PATERSON, David E. A Perspective on Indexing Slaves' Names. *The American Archivist*, Vol. 64 (Spring/Summer 2001) : 132–142. In: <http://americanarchivist.org/doi/pdf/10.17723/aarc.64.1.th18g8t6282h4283?code=same-site>

14 AFRICAN REPOSITORY. Volume 34, nº 2, 1858. p. 45.

15 LIBERIAN LETTERS: William Douglass to Dr. James H. Minor, 1857, February 5. In: <http://search.lib.virginia.edu/catalog/uva-lib:501744>

16 LIBERIAN LETTERS: Young Barrett, Maria Barrett, and Isabella Johnson to Dr. James H. Minor, 1857, March 3. In: <http://search.lib.virginia.edu/catalog/uva-lib:501746>



[Missions and missionary society of the Methodist Episcopal Church](#)”(Missões e sociedade missionária da Igreja Episcopal Metodista. Ano: [1895](#) (1890s). Autores: [Reid, J. M. \(John Morrison\)](#), 1820-1896 [Gracey, J. T. \(John Talbot\)](#), 1831-1912 .

As boas impressões sobre o novo lar foram expressadas não apenas por William Douglass em sua carta, também por Mary Michie que fala sobre a chegada na Monróvia e seu alívio por todos da família terem chegado bem, bem como, sua surpresa em relação ao clima quente da Libéria. Michie narra seu encontro com um conhecido, membro da família Paxton, que havia emigrado para a Libéria alguns anos antes¹⁷. Isso evidencia que havia um grande número de emigrados provenientes do Estado da Virgínia na Libéria¹⁸, afinal este foi o Estado que mais expatriou negros e o motivo pode estar conectado ao medo que se instaurou entre os brancos depois da rebelião de Nat Turner em 1831¹⁹.

17 LIBERIAN LETTERS: Mary Michie to Dr. James H. Minor, 1857, February 4. In: <http://search.lib.virginia.edu/catalog/uva-lib:501743>

18 A Universidade da Virgínia identificou em documentos cerca de 3.700 pessoas que emigraram entre 1820 e 1867. In: <http://www.vcdh.virginia.edu/liberia/index.php?page=Home>

19 ZUBERI, Tukufu. op. cit. p. 55.

Na primeira carta, Douglass afirma que eles e seus colegas não conseguiram retirar do navio *Mary Caroline Stevens* alguns itens que levaram para a Libéria. Em uma carta coletiva, ele e outros emigrados solicitam vários itens, desde comida até produtos manufaturados como roupas e sapatos, e ressaltando que estavam assentados a 15 milhas da Monróvia, com crianças e assombrados pela possibilidade de pegar uma febre²⁰. Praticamente em todas as cartas enviadas para James H. Minor, de William Douglass e dos outros expatriados enviados por Minor, havia uma lista de itens a serem enviados para os emigrados, entre os mais pedidos havia barris de farinha, açúcar e porco, roupas, tecido de algodão, sapatos, utensílios domésticos e ferramentas de trabalho, pólvora, peixe, dinheiro vivo, tabaco, entre outros. Geralmente eles pediam para serem embarcados no *Mary Caroline Stevens*, navio que era propriedade da ACS e fazia viagens constantes entre a Libéria e os Estados Unidos. Em uma carta Hugh Walker relatou a demora no recebimento dos itens solicitados e que desconfiava que talvez eles estivessem sendo roubados²¹. Obviamente, havia uma grande dificuldade em se encontrar produtos manufaturados na Libéria e os esforços de plantio no solo demoraram para dar resultados, portanto como estavam no início da sua adaptação na Libéria, os expatriados de “Music Hall” eram extremamente dependentes dos produtos enviados dos Estados Unidos, isso é demonstrado pela urgência e quantidade de itens requisitados. Os américo-liberianos importavam uma grande quantidade de produtos dos Estados Unidos e Europa, além de comprarem produtos agrícolas de tribos nativas²².

A alta taxa de mortalidade entre os emigrados para Libéria parece não ter atingido os expatriados que foram para Careysburg. Posteriormente, isso levou o assentamento a ser considerado um grande sucesso²³. Porém, em suas cartas, os expatriados sempre relatavam várias mortes daqueles que viajaram com eles e haviam se assentado em Clay Ashland ou na Monróvia, provavelmente para que os parentes que ficaram nos Estados Unidos pudessem ser avisados. William Douglass diz em uma das suas cartas que achava que pessoas que nasceram em regiões montanhosas não deveriam morar na costa.²⁴ Mais tarde, ele, a esposa e a filha tiveram febre tropical, mas todos sobreviveram.

As cartas dos emigrados de “Music Hall” mostram que, apesar de estarem

20 LIBERIAN LETTERS: William Douglass, Hugh Walker, and Samuel Carr to Dr. James H. Minor, 1857, February 6. In: <http://search.lib.virginia.edu/catalog/uva-lib:501745>

21 LIBERIAN LETTERS: Hugh Walker to Dr. James H. Minor, March 4, 1857. In: <http://search.lib.virginia.edu/catalog/uva-lib:501747>

22 ZUBERI, Tukufu. op. cit. p. 68.

23 FORTY-SECOND ANNUAL REPORT of the American Colonization Society. January 18, 1859. p. 14.

24 LIBERIAN LETTERS: William Douglass to Dr. James H. Minor and Frank Nelson, 1857, March 8. In: <http://search.lib.virginia.edu/catalog/uva-lib:501749>

prosperando em Careysburg, eles tinham muitos parentes e amigos que ficaram nos Estados Unidos e as correspondências com James Hunter Minor era uma forma de conservar, ainda que superficialmente, esses laços. Não sabemos se eles ficaram porque não eram escravos da propriedade de “Music Hall”, mas pertenciam a alguém da família Terrell, ou porque não quiseram ou puderam viajar. O fato é que as cartas dos expatriados eram repletas de saudações e buscas por notícias daqueles que ficaram, Hugh Walker, por exemplo, deixou sua mãe e pai e pedia para ser avisado caso eles ou algum amigo morresse²⁵. William Douglass sempre mandou lembranças para seus amigos em suas cartas, sobre seus familiares que ficaram nos EUA, identificamos sua velha tia Rachel. Ele disse em uma carta estar aliviado por sua tia não ter atravessado o Atlântico porque estava muito velha para os desafios da vida na Libéria²⁶ e escreveu uma vez para ela lamentando a distância entre eles²⁷. Além disso, quando já estava comercializando mercadorias, Douglass enviou a quantia de 50 dólares para ser dividida igualmente em 10 dólares para cada filho que ainda estava na Virgínia, nos levando a entender que ele teve que deixar cinco filhos para trás²⁸. Apesar de ser uma forma de obter a liberdade, a expatriação para a Libéria não deixou de ser uma experiência traumática para as pessoas de “Music Hall” que tiveram que encarar o árido caminho da colonização em uma terra distante e abandonar a família e amigos para trás.

O desenvolvimento da agricultura em Careysburg e Clay Ashland.

Seis meses depois chegar em Careysburg, William Douglass informou que ele e seus companheiros haviam plantado batatas, mandiocas, inhames, tomates, feijão-de-lima²⁹, alguns pés de café e outras pequenas coisa em benefício de suas famílias³⁰. Os emigrados que ficaram em Clay Ashland também relataram seu sucesso na agricultura, pois plantavam uma grande diversidade de vegetais, entre os quais havia batata, inhame, alguns tipos de arroz, feijão-de-lima, e

25 LIBERIAN LETTERS: Hugh Walker to Dr. James H. Minor, 1860, January 20. In: <http://search.lib.virginia.edu/catalog/uva-lib:501780>

26 LIBERIAN LETTERS: William Douglass to Dr. James H. Minor, 1857, August 19. In: <http://search.lib.virginia.edu/catalog/uva-lib:501751>

27 LIBERIAN LETTERS: William Douglass to his aunt, 1858, January 28. In: <http://search.lib.virginia.edu/catalog/uva-lib:501765>

28 LIBERIAN LETTERS: William Douglass to Dr. James H. Minor, 1861, February 22. <http://search.lib.virginia.edu/catalog/uva-lib:501784>

29 O *Phaseolus lunatus*, também conhecido pelos nomes de feijão-de-lima, bonje, feijão-bonje, fava-belém, fava-de-lima, fava-terra, feijão-espadinho, feijão-farinha, feijão-favona, feijão-fígado-de-galinha, feijão-manteiga, feijão-verde, feijão e mangalô-amargo.

30 LIBERIAN LETTERS: William Douglass to Dr. James H. Minor, 1857, August 19. In: <http://search.lib.virginia.edu/catalog/uva-lib:501751>

vários tipos de fruta³¹. Além de produzir alimentos para a subsistência, o desenvolvimento da agricultura em Careysburg e Clay Ashland fazia parte de um projeto do governo liberiano para o fortalecimento da economia e expansão das fronteiras para o interior do território ³².

Em Careysburg, os ex-escravos puderam ter acesso a escolarização. Richard Barrett relata em uma carta que haviam reuniões todos os domingos de manhã na *Baptist Association*, nas quais os adultos e crianças poderiam aprender a ler e escrever³³. William Douglass revela em uma das suas cartas que estava aprendendo, mas ainda não conseguia escrever uma carta³⁴, nos revelando que não era ele que escrevia cartas. Isso demonstra que, apesar dos discursos de que a colonização da Libéria seria para instruir e ‘civilizar’ os nativos, a maior parte dos expatriados era formada por analfabetos que também precisavam de instrução. Dessa forma, ainda no início de 1843, os emigrados já haviam desenvolvido um sistema educacional com a ajuda de muitas sociedades missionárias ³⁵ para atendê-los e, assim como, aos nativos.

Além de fazendeiro, William Douglass se tornou também um comerciante, vendendo batata, mas também tinha pés de café florescendo e uma pequena colheita de tabaco³⁶. Provavelmente, o café foi introduzido na Libéria por marinheiros portugueses que exploraram a costa liberiana em busca da pimenta-da-guiné. Entre 1861 e 1865, houve um aumento no preço do café que levou a Libéria a se tornar uma exportadora de café, apesar dele já ser cultivado desde 1830³⁷. Douglass estava na vanguarda do mercado e provavelmente ganhou muito dinheiro com essa escalada no preço de café.

Em 1861, William Douglass já estava bem estabelecido como comerciante, possuía uma loja, provavelmente na Monróvia, e já conseguia enviar dinheiro para seus filhos que ficaram para trás. Ele disse estar financeiramente bem e informou seu desejo de ir aos Estados Unidos. Ao relatar as notícias do restante da comunidade informou que todos os homens jovens tiveram que ir para

31 LIBERIAN LETTERS: Tibby Scott to Dr. James H. Minor, 1858, January 8.
In: <http://search.lib.virginia.edu/catalog/uva-lib:501753>

32 SAHA, Santosh C. Agriculture in Liberia during the Nineteenth Century: Americo-Liberians' Contribution. Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines, Vol.22, No. 2 (1988), p. 233.

33 LIBERIAN LETTERS: Richard Barrett to Elizabeth Lewis, 1858, January 28.
In: <http://search.lib.virginia.edu/catalog/uva-lib:501761>

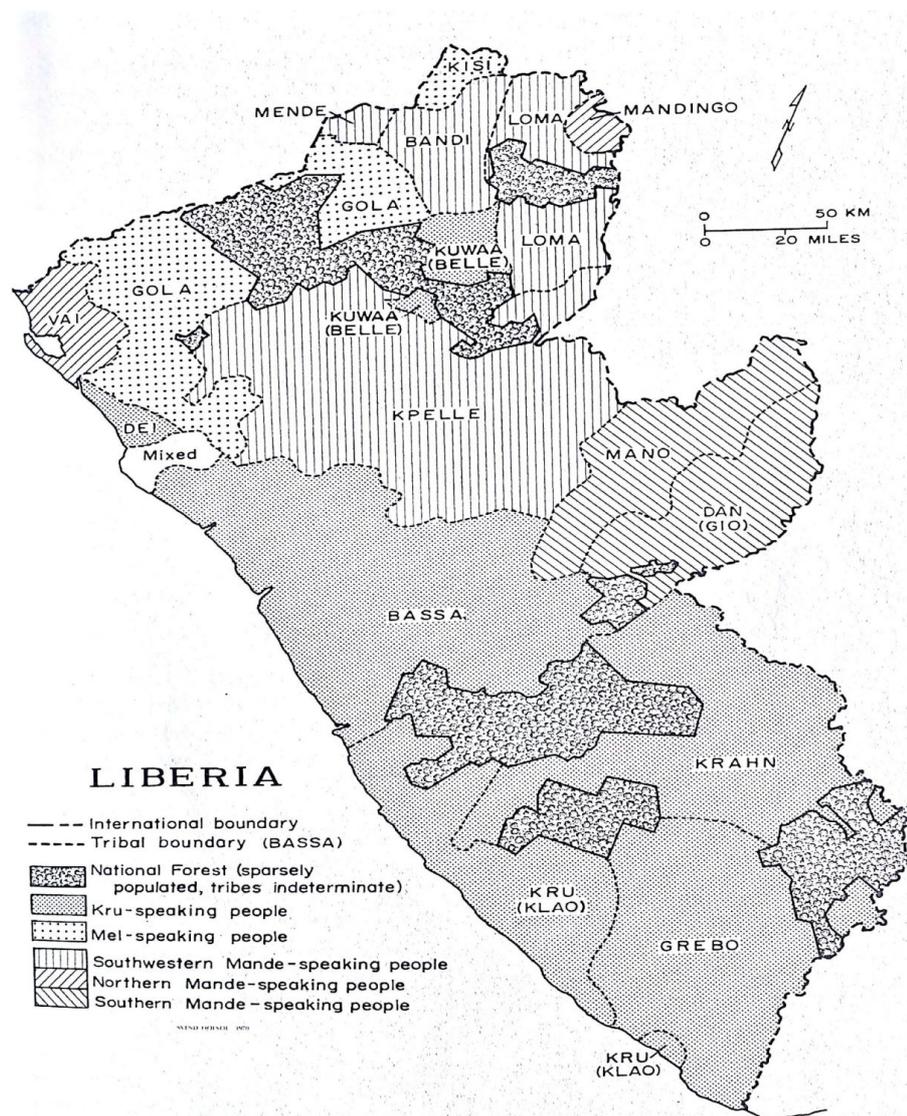
34 LIBERIAN LETTERS: William Douglass to Dr. James H. Minor, 1859, January 26.
In: <http://search.lib.virginia.edu/catalog/uva-lib:501771>

35 ZUBERI, Tukufu. op. cit. p. 72.

36 LIBERIAN LETTERS: William Douglass to Dr. James H. Minor, 1859, January 26.
In: <http://search.lib.virginia.edu/catalog/uva-lib:501771>

37 ALLEN, William E. op. cit. p.41 - 43. É importante ressaltar que na virada do século a maioria dos fazendeiros havia abandonado a produção de café depois queda no mercado e nos preços.

Cape Palmas, em Maryland County, a fim de se unirem ao 4º regimento e atacar forças hostis³⁸. No período 1847 a 1877, a política do governo liberiano de expansão para o interior fez emergir diversos conflitos com as populações nativas³⁹, entre o mais importantes havia o conflito dos povos Grebos e os Krus contra os moradores de Maryland County. Segundo as autoridades da Libéria, os Grebos e Krus reagiram contra as políticas anti-escravistas tomadas pelo governo na região⁴⁰ e é provável que os expatriados de Careysburg tenham sido recrutados para lutarem nesses conflito.



38 LIBERIAN LETTERS: William Douglass to Dr. James H. Minor, 1861, February 22.

In: <http://search.lib.virginia.edu/catalog/uva-lib:501784>

39 LEVITT, Jeremy I. The Rise of a Settler Oligarchic State, 1847–1877. In: The evolution of deadly conflict in Liberia : from ‘paternalitarianism’ to state collapse. Carolina Academic Press: Carolina Norte, EUA, 2005. p. 89 - 124.

40 LOWENKOPF. op. cit. p. 33.

Distribuição dos principais grupos étnicos e linguísticos liberianos.⁴¹

Depois de um hiato de quatro anos, Douglass enviou uma nova carta para James H. Minor pedindo notícias já que não conseguiram se falar durante o período da Guerra Civil, ou Guerra da Secessão, (1861-1865). Ele pergunta sobre a saúde de James Minor e de seus familiares e solicita notícias dos seus filhos, dizendo que em breve espera conseguir trazê-los para a Libéria. William Douglass relata a chegada de cerca de 340 emigrados da ilha de Barbados, alguns dos quais estavam vivendo em Careysburg, ademais informa que estava indo muito bem nos negócios e havia ganho 8.000 libras naquele ano com a venda de açúcar⁴².

A Guerra Civil norte-americana alterou fortemente as relações entre Estados Unidos e Libéria. Durante e após a guerra, a partir do vislumbre e com a concretização da abolição da escravidão, o interesse dos negros norte-americanos em ir para a Libéria sofreu uma grande queda⁴³. Edward Blyden, nessa época professor no Liberia College, percebeu que os norte-americanos estavam desistindo de emigrar e decidiu voltar sua atenção para o Caribe. Ele persuadiu a American Colonization Society a desembolsar 10.000 dólares pela causa e, em 6 de Abril de 1865, o navio “Cora” deixou a ilha de Barbados com 346 imigrantes voluntários, selecionados por suas habilidades, que foram assentados em Careysburg⁴⁴. A produção de açúcar foi muito lucrativa durante a Guerra da Secessão⁴⁵, podemos perceber isso com quantia que William Douglass ganhou em 1865. Porém, a inserção dos emigrados de Barbados foi importante para a melhoria das técnicas de plantio e produtividade que transformou o açúcar em grande produto de exportação⁴⁶. Posteriormente, os emigrados de Barbados fundaram um assentamento Crozerville, perto de Careysburg, onde também produziam gengibre e araruta⁴⁷.

A última carta encontrada de William Douglass, datada de 1866, é endereçada a um amigo, mas acredita-se que o destinatário seja James H. Minor. Ele informou seus progressos na Libéria,

41 Ibidem, p. 29.

42 LIBERIAN LETTERS: William Douglass to Dr. James H. Minor, 1865, August 15.
<http://search.lib.virginia.edu/catalog/uva-lib:501785>

43 DAVIS, Lenwood G. Black American Images of Liberia, 1877 - 1914. *Liberian Studies Journal*, v. VI, nº 1, 1975. p. 54.

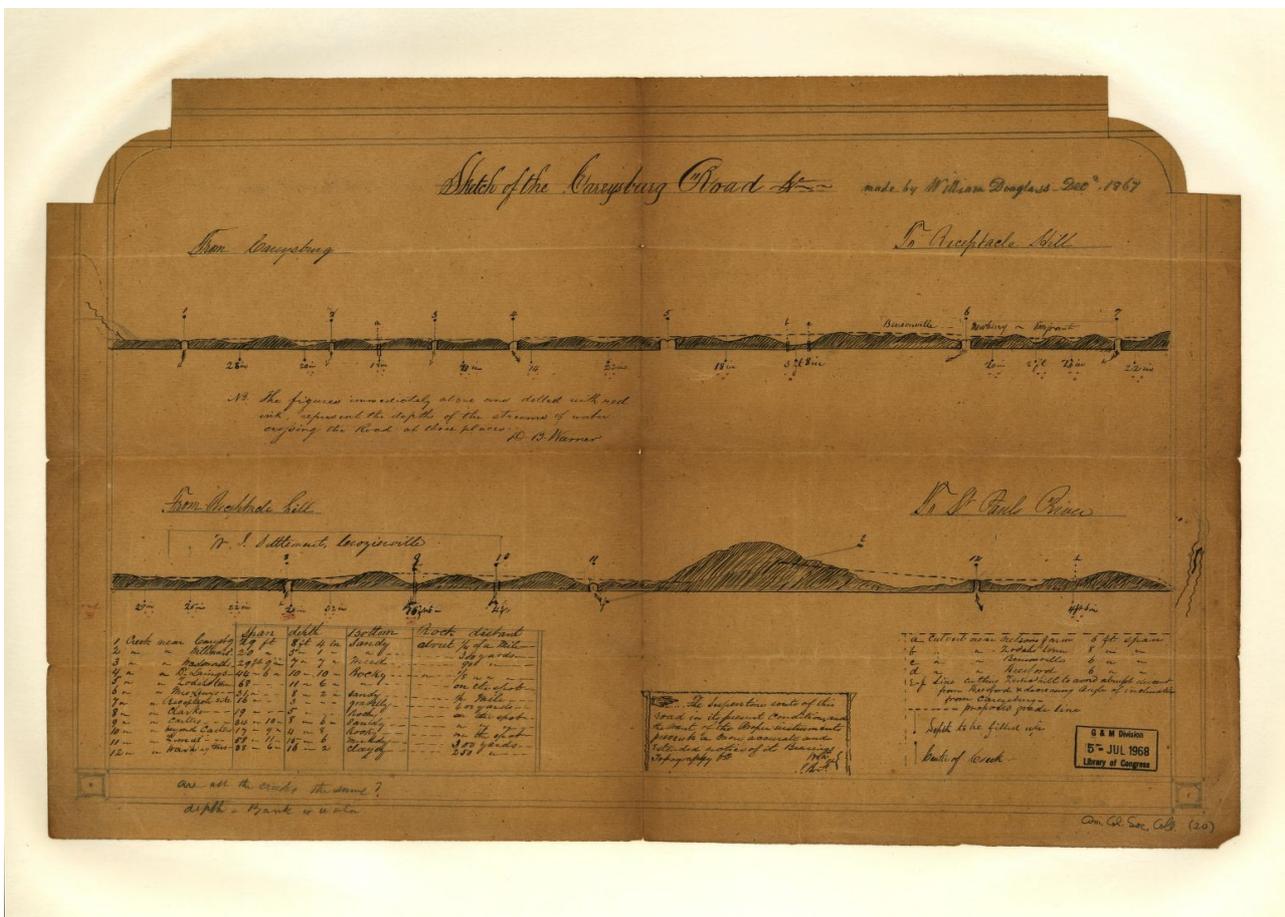
44 LYNCH, Hollis. The Pan Negro Goal, Class and Color Conflict in Liberia 1862 - 71. In: *Edward Wilmot Blyden: Pan-Negro Patriot, 1832-1912*, New York: Oxford University Press, 1967. p. 32 - 53.

45 SAHA, Santosh C. op. cit. p. 237.

46 AKPAN, M. B. The Liberian Economy in the Nineteenth Century: The State of Agriculture and Commerce. *Liberian Studies Journal*, v. VI, nº 1, 1975. p. 1-24. O autor ressalta que no final do século XIX o açúcar e café se tornaram atividades menos lucrativas devido ao mercado e concorrência mundial, sendo o que o cultivo deles foi gradativamente abandonado.

47 AFRICAN REPOSITORY. Volume 47, nº 9, 1871, p. 278.

porém se revelou preocupado com a falta de respostas porque havia enviado outras quatro cartas (provavelmente perdidas) desde o início da Guerra Civil e não obteve respostas. Além disso, ela ansiava confirmar as notícias que ouviu de que dois de seus filhos haviam sido mortos durante a guerra⁴⁸. Douglass se mostrou preocupado de que o próprio James Minor estivesse morto e essa era a realidade, já que ele havia falecido em 1862 na propriedade de “Music Hall”⁴⁹. É difícil mensurar o impacto da morte de James H. Minor nas relações de William Douglass com seus familiares que ficaram nos Estados Unidos, além disso, a morte dele nos impossibilitou saber mais sobre a jornada de William Douglass na Libéria. Para além das cartas, conseguimos identificar que Douglass também se aventurou no mundo da cartografia e fez um rascunho topográfico de Careysburg que foi encontrado nos documentos da ACS.



Sketch of the Careysburg Road, &c. Autor: William Douglass ⁵⁰

Antes da organização completa da American Colonization Society, em 1817, alguns negros

48 LIBERIAN LETTERS: William Douglass to a Friend, 1866, January 29. In: <http://search.lib.virginia.edu/catalog/uva-lib:501786>

49 DICKEN, Emma. op. cit. p. 29.

50 Map. Retrieved from the Library of Congress, <<https://www.loc.gov/item/96684996/>>.

livres, abolicionistas e forros já começavam a se expressar publicamente contra a colonização na Libéria. Entre os descontentes e desconfiados dos propósitos benevolentes da ACS, estava o abolicionista William Douglass, homônimo do biografado. Eles acusavam a participação de escravistas na Associação e defendiam que a emigração reafirmava a desigualdade entre negros e brancos nos Estados Unidos. Para alguns abolicionistas, o movimento de colonização na África era na verdade uma forma de expatriação dos negros, retirando-os do lugar que nasceram e conheceram a vida toda e levando-os para um lugar desconhecido e hostil⁵¹. De maneira oposta, havia aqueles, entre eles Blyden, que eram a favor do retorno dos negros para África, sua verdadeira terra natal, visto que acreditavam que jamais seriam tratados de forma justa e igualitária dentro do território norte-americano⁵².

Nesse cenário de oposição a colonização, o *African Repository and Colonial Journal* (1825-1887), uma revista publicada trimestralmente pela ACS e com os lucros da venda convertidos para causa da Sociedade, foi uma importante forma de propaganda para arrecadamento de fundos e divulgação dos bons resultados obtidos na colônia. Os principais conteúdos das publicações eram os dados administrativos dos navios que levavam os emigrantes, prestação de contas financeiras e de reuniões da ACS, artigos científicos que refutavam a inferioridade dos negros e sobre outras regiões da África, notícias sobre movimentos abolicionistas ao redor do mundo e biografias de grandes personalidades que foram importantes para o estabelecimento da colônia na Libéria.

As biografias do *African Repository and Colonial Journal* eram caracterizadas pela narrativa dos grandes homens como membros importantes da ACS enviados para a Libéria e negros que foram membros da elite política américo-liberiana. A perspectiva biográfica de William Douglass é importante porque nos deu uma visão daqueles que não participavam da esfera de poder e influência e uma perspectiva dos desafios enfrentados por aqueles emigrados que não tinham grande poder aquisitivo, sendo que a pequena elite liberiana era formada por apenas 12% da população, que era também a parcela mais bem-educada entre os emigrados⁵³. A partir desse contexto histórico liberiano, a biografia de William Douglass pode ser, então, enquadrada como uma biografia de subalterno⁵⁴.

51 MEHLINGER Louis R. The Attitude of the Free Negro Toward African Colonization. *The Journal of Negro History*, Vol. 1, No. 3 (Jun., 1916), p. 276-277.

52 LYNCH, Hollis. op. cit.

53 ZUBERI, Tukufu. op. cit. p. 69.

54 LORIGA, Sabina. A biografia como problema. In: REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998, p. 225-49

Conclusão

A experiência de vida de William Douglass na Libéria pode ser vista como uma representação da sociedade que ele viveu ⁵⁵ e um reflexo dos problemas e dificuldades enfrentadas pelos negros nos Estados Unidos. Apesar de ter sido alforriado, sua possibilidade de escolha estava restrita a tentar a vida na hostilidade do território liberiano ou permanecer escravo nos Estados Unidos. O fato é que, apesar das dificuldades e da alta taxa de mortalidade, a Libéria oferecia a possibilidade de prosperidade com a agricultura ou comércio e tratamento igualitário, o que levou tantos negros a se arriscarem nessa empreitada ⁵⁶.

Obviamente, a escassez das fontes foi uma das grandes dificuldades encontradas para reconstituirmos a trajetória de William Douglass, ficamos restritos ao período de tempo abrangido nas suas correspondências com o James H. Minor. Porém, ao analisarmos também as cartas enviados por outros emigrados de “Music Hall” conseguimos identificar um pouco da comunidade organizada por eles em Careysburg ⁵⁷. Suas cartas revelam a vulnerabilidade dos emigrando chegavam na Libéria, que refletia a vulnerabilidade da própria Libéria que, mesmo tendo se tornado independente em 1847, continuava economicamente dependente dos Estados Unidos. Apesar de termos acesso apenas às cartas enviadas pelos expatriados, constantemente eles agradeciam nelas as cartas e produtos enviados por James H. Minor, ademais a manifestação de William Douglass de querer ir aos Estados Unidos, revelam que as relações Libéria-EUA foram estabelecidas por fluxos e refluxos de pessoas e mercadorias. Não podemos negar o custo emocional da expatriação, além do sofrimento com as morte dos que emigraram, como na comunidade de Clay Ashland, os expatriados tinham que lidar com a distância e a escassa comunicação com os familiares que permaneceram nos Estados Unidos. A biografia de William Douglass nos mostra não apenas os desafios que ele teve que superar para se estabelecer na Libéria, mas, também, as conexões sociais, comerciais e fraternais, estabelecidas entre Libéria e Estados Unidos no mundo atlântico do século XIX.

Bibliografia

AKPAN, M. B. *The Liberian Economy in the Nineteenth Century: The State of Agriculture and*

55 BEZERRA, Nielson Rosa. *Escravidão, biografias e a memória dos excluídos*. Revista Espaço Acadêmico v. 11, n. 126 (2011) ONLINE

56 DAVIS, Lenwood G. op. cit.. p. 56.

57 LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de (orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996, p. 167-82. online

Commerce. *Liberian Studies Journal*, v. 6, n. 1, p. 1-24, 1975.

AMERICAN COLONIZATION SOCIETY. Forty-Second Annual Report, p. 14, 1859.
Disponível em: <https://archive.org/details/ASPC0001926400>. Acesso em: 15 nov. 2016.

ANNUAL MEETING OF AMERICAN COLONIZATION SOCIETY 41. Washington. *African Repository*, v. 34, n. 2, p. 45, 1858. Disponível em: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.hwrchw;view=1up;seq=1>. Acesso em: 23 dez. 2016.

APTHEKER, Herbert. The Quakers and Negro Slavery. *The Journal of Negro History*, v. 1, n. 3, p.331-362, jul. 1940. Disponível em: <http://testfamilygenealogy.com/History/Petition/Articles/2714799.pdf>. Acesso em: 24 dez. 2016.

BACON, Margaret Hope. Quakers and Colonization. *Quaker History*, v. 95, n. 1, p. 26-43, 2006.
Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/393164>. Acesso em: 15 nov. 2016.

BEZERRA, Nielson Rosa. Escravidão, biografias e a memória dos excluídos. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 11, n. 126, p. 136-144, 2011. Disponível em: <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/13126>. Acesso em: 15 nov.2016.

DAVIS, Lenwood G. Black American Images of Liberia, 1877 - 1914. *Liberian Studies Journal*, v. 6, n. 1, p. 53-73, 1975.

DICKEN, Emma. *Terrell Genealogy*. San Antonio, Texas: The Naylor Company, 1952, p. 188-189. Disponível em: http://www.terrellsociety.com/genealogy/documents/L013_Dicken_withNewIndex_S.pdf. Acesso em: 12 out. 2016.

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de. (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996, p. 167-182.

LORIGA, Sabrina. A biografia como problema. In: REVEL, Jacques. (Org.). *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998, p. 225-249.

LOWENKOPF, Martin. *Politics in Liberia: The Conservative Road to Development*. Califórnia: Hoover Institution Press, 1976.

LYNCH, Hollis. *Edward Wilmot Blyden: Pan-Negro Patriot, 1832–1912*, New York: Oxford University Press, 1967.

MEHLINGER, Louis R. The Attitude of the Free Negro Toward African Colonization. *The Journal of Negro History*, v. 1, n. 3, p. 276- 301, 1916. Disponível em: <https://archive.org/details/jstor-3035624>. Acesso em: 12 out. 2016.

PATERSON, David E. A Perspective on Indexing Slaves' Names. *The American Archivist*, v. 64, n.1, p. 132–142, 2001. Disponível em: <http://americanarchivist.org/doi/abs/10.17723/aarc.64.1.th18g8t6282h4283?code=same-site>. Acesso em: 12 out. 2016.

SAHA, Santosh C. Agriculture in Liberia during the Nineteenth Century: Americo-Liberians. *Revue Canadienne des Études Africaines*, v. 22, n. 2, p. 224-239, 1988. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/485903?seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em 12 out. 2016.

SICKLE, Eugene S. Van. Reluctant Imperialists: The U.S. Navy and Liberia, 1819 – 1845. *Journal of the Early Republic*, v. 31, n. 1, p. 107-134, 2011. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/i23392549>. Acesso em: 12 out. 2016.

ZUBERI, Tukufu. *Swing Low, Sweet Chariot: The Mortality Cost of Colonizing Liberia in the Nineteenth-Century*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Qualificação Acadêmica e Profissional

A autora é Tainá Elis Santos de Souza, cursando o sétimo período em História na Universidade Federal de Minas Gerais e participante do programa de Iniciação Científica. O artigo foi desenvolvido como parte da disciplina de Biografia de Africanos Modernos, ministrada no último semestre e sob orientação da professora Vanicléia Silva Santos. Para mais informações pode-se acessar o currículo Lattes no endereço <http://lattes.cnpq.br/7163303407709390>.

CONFLITOS E INTERESSES ATLÂNTICOS NA CAPITANIA DE ANGOLA: O GOVERNO DE JOÃO FERNANDES VIEIRA, 1658 A 1661

Leandro Nascimento de Souza¹

RESUMO

O principal objetivo deste artigo é analisar as ações de João Fernandes Vieira como governador da capitania de Angola, no período de 1658 a 1661. E de como sua gestão estava relacionada aos seus interesses na produção açucareira e tráfico de escravizados nas capitanias de Pernambuco e Paraíba. Através de uma historiografia clássica, de manuscritos do Arquivo Histórico Ultramarino, da documentação publicada pelo padre Antonio Brásio, na Monumenta Missionária Africana, pretende-se analisar os conflitos e negociações que aconteceram nesse contexto, os jogos de poder e de como influenciaram os interesses lusitanos no Atlântico da segunda metade do século XVII.

Palavras-chave: Administração portuguesa. História de Angola. Tráfico Atlântico.

ABSTRACT

The main objective of this article is to analyze the actions of João Fernandes Vieira as governor of the captaincy of Angola, from 1658 to 1661. And how his management was related to his interests in the sugar production and trafficking of slaves in the captaincies of Pernambuco and Paraíba. Through a classic historiography of manuscripts from the Overseas Historical Archive of the documentation published by Father Antonio Brásio at the African Missionary Monument, the aim is to analyze the conflicts and negotiations that took place in that context, the power games and how they influenced the interests of Lusitanians In the second half of the 17th century.

Keywords: Portuguese administration. History of Angola. Atlantic Traffic.

Introdução: A Capitania de Pernambuco e os interesses em Angola

Pernambuco restaurado pelos colonos lusos em 1654 teve um problema agravante na questão econômica. A produção açucareira passou a sofrer a concorrência do mercado internacional, do açúcar produzido pelos holandeses na Guiana e nas Antilhas, fazendo com que para manter um preço competitivo no mercado, tinha-se que diminuir os custos de produção, sobretudo nos gastos

1 Doutorando em história social pela Universidade Federal Fluminense, atualmente pesquisa as fronteiras sociais na Capitania de Angola, segunda metade do século XVII, orientado pelo prof. Dr. Alexandre Vieira Ribeiro. Mestre em história pela Universidade Federal de Pernambuco, a qual realizou pesquisa sobre o governo de João Fernandes Vieira em Angola, orientado pelo prof. Dr. José Bento Rosa da Silva. Especialista em história da África pela Fundação de Ensino Superior de Olinda. Graduado em história pela Universidade Federal Rural de Pernambuco. Foi professor de história da África no departamento de história da Fundação de Ensino Superior de Olinda, entre 2012 e 2015.

com a mão de obra escrava africana, que tinha aumentado consideravelmente com as guerras atlânticas. Para tanto, em 1654, o negocio negreiro em Angola abastecia o comercio carioca, e era de fundamental importância para a produção açucareira em Pernambuco resgatar o comercio bipolar entre Luanda-Recife, como também utilizar ações que proporcionassem um aumento nos números e baixa nos preços no mercado escravista.

Desde 1646 houve uma preocupação em Pernambuco com relação ao que acontecia em Angola, os mestres-de-campo² Martin Soares Moreno, Vidal de Negreiros e João Fernandes Vieira enviaram à Corte relatórios sobre os acontecimentos do Congo e de Angola, informações de luandenses no Recife que tinham vindo como prisioneiros. Nesses relatórios, João Fernandes Vieira alerta a Coroa sobre as manobras de Salvador de Sá, que seu interesse em Angola esteve restrito aos negócios peruleiros da prata, segundo Vieira isso poderia provocar uma investida Espanhola contra Luanda, já que por conta dos conflitos atlânticos houve uma grande crise internacional no mercado de escravos (ALENCASTRO, 2000, p. 259).

Em 1654, o almirante Brito Freyre, que foi governador de Pernambuco de 1661 a 1664, tentou convencer a Coroa lusa do projeto de reconquista de São Jorge da Mina, e propôs o ataque logo depois da rendição holandesa, tendo como o Recife a base da saída da expedição (ALENCASTRO, 2000, p. 270-271). Mesmo a Coroa não aprovar o projeto, ficou evidente a preocupação de Pernambuco com os acontecimentos na África central e a necessidade de estar no controle do negocio negreiro.

Um dos líderes do movimento de libertação, que teve prestígio perante a Coroa pelas ações militares na expulsão dos holandeses, João Fernandes Vieira, arquitetou a resolução desse problema comercial, usou a política de favorecimentos no comercio Recife-Luanda, pois foi um dos maiores senhores de engenho de Pernambuco e Paraíba, e nada melhor para reverter o trato negreiro em seu benefício do que sendo governador de Angola.

Foi muito conveniente que enquanto João Fernandes Vieira governasse Angola, André Vidal de Negreiros³ governasse Pernambuco⁴, as duas costas atlânticas com o mesmo objetivo, aumentar a produção açucareira através de uma bem sucedida forma de governar Angola baseado

2 Mestre-de-campo é equivalente a coronel de infantaria, tem a jurisdição civil e criminal do seu terço com apelação ao general (BLUTEAU, 1712, p. 457).

3 Negreiros também era um dos grandes senhores de engenho da América portuguesa, como Vieira, usou seu prestígio para ser governador de Angola, de 1661 a 1666, e também teve o interesse voltado no tráfico de escravos e produção açucareira.

4 Inicialmente seu mandato seria de 1657 a 1660, mas em 1660, Negreiros requer a Coroa que lhe mantenha no cargo até o fim do mandato do governador de Angola, João Fernandes Vieira, em 1661. (AHU-ACL-CU-015, Cx. 7, D. 620).

no trato negreiro. É justamente esse o objetivo desse artigo, através da historiografia clássica, dos manuscritos do Arquivo Histórico Ultramarino, dos documentos publicados na Monumenta Missionária Africana e dos relatos dos cronistas, analisar as ações de João Fernandes Vieira na Capitania de Angola, levando em consideração seus interesses Atlânticos.

1. Primeiras medidas para o governo em Angola

Desde que o Rei de Portugal, D. João IV, lhe concedeu o governo de Angola em carta patente datada de 8 de julho de 1654, a principal preocupação de Vieira foi o fortalecimento militar, pois como ainda se encontravam na ativa as guerras luso-holandesa e luso-espanhola, os riscos de novas invasões nos territórios do Brasil e de Angola foram altos, além da insegurança marítima, onde era possível a pirataria, sobretudo de navios ingleses e holandeses⁵. Vieira governou a Paraíba planejando seu governo em Angola, e logo fez solicitações a Coroa portuguesa a respeito de reforçar as defesas angolanas, principalmente com militares que tinham acumulado experiências nas lutas contra os holandeses no Brasil. Uma consulta do Conselho Ultramarino a Rainha regente D. Luísa de Gusmão, datada em 22 de novembro de 1656, dois anos antes de Vieira assumir o governo angolano, nos mostra que Vieira solicitou a licença para transferir duzentos soldados da Capitania de Pernambuco para Angola⁶. Além de soldados, Vieira solicitou armamentos, munições e gente preparada para servir ao arsenal militar, como nos mostra Mello:

Pediu também permissão para conduzir de Pernambuco 3 mil mosquetes e arcabuzes com os seus aviamentos, por lhe constar haver lá falta deles e para que do Reino se lhe enviassem 100 quintais de pólvora com a munição necessária e dois oficiais de serralheiros ou armeiros para concerto das armas [...] Solicitou ainda autorização para levar de Pernambuco 6 peças de artilharia, por lhe parecer, à vista da planta da cidade de Luanda, que seria necessário fazer-se de novo uma fortaleza na ponta da ilha do mesmo nome ou reedificar-se o Forte do Penedo e guarnecê-lo com artilharia que não havia ali [...] Pediu ainda que se mandasse conduzir a Angola 400 infantes, por haver ali grande falta de infantaria, que era a principal força que consistia sua defesa, por não haver outra nem por mar nem por terra [...] (2000, p. 331-332).

5 Um dos documentos que comprovam essa afirmação foi a Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João IV, de 12 de setembro de 1654, onde se tem informações de que holandeses e ingleses estavam armando esquadras contra o Brasil e Angola. (AHU-ACL-CU-015, Cx. 6, D. 497).

6 Baseado no AHU, Angola, caixa 6, nº 83, 84, 86, 141, Luis Felipe de Alencastro afirma que Vieira solicitou 400 soldados, o que aumentou ainda mais as pretensões de Vieira. (ALENCASTRO, 2000, p. 274-275). Já a informação que trás o número da solicitação de 200 soldados está em AHU-ACL-CU-015, Cx. 7, D. 576.

Em consulta do Conselho Ultramarino datada de 23 de novembro de 1656, Vieira com a justificativa de que precisava de força militar para conquistar os sertões de Angola, também solicitou um número de cavalos que podiam formar duas companhias, o mesmo ofereceu seus cavalos, mas solicitou oficiais para as companhias (MELLO, 2000, p. 332-333). Os cavalos foram de fundamental importância nas guerras angolanas, levados para Angola de regiões como Cabo Verde, Espanha, Argentina, Itália e Brasil, no tráfico de escravos os navios que levassem cavalos para Angola tiveram a preferência na liberação do porto. Os cavalos usados na guerra foram um terror para os povos bantos, pois os mesmos achavam que os animais eram demônios, e isso afetou parte do psicológico dos soldados nas batalhas, vinte cavaleiros na frente de batalha causavam um temor maior do que uma infantaria inteira. O cavalo também possibilitou mobilidade às forças governamentais: comunicação, patrulhamento e reconhecimento (FERREIRA, 2007, p. 10).

A Coroa portuguesa foi aconselhada de que partes das solicitações de Vieira foram desnecessárias, quem deu o parecer sobre a solicitação “exagerada” de Vieira foi Salvador Correia de Sá em consulta ao conselho ultramarino datada em 23 de novembro de 1656 (BRÁSIO, 1981, p. 83), essa atitude de Salvador de Sá poderia estar ligada a disputa pelo comércio de escravizados, entre Recife e Rio de Janeiro, ou então pelo fato de Salvador de Sá não se achar responsável por ter deixado Angola desprotegida enquanto foi governador. A Coroa entrou em acordo com o parecer de Salvador de Sá, tanto que da Capitania de Pernambuco, dos duzentos soldados solicitados só foram liberados cem⁷, dos três mil mosquetes apenas mil armas sortidas, dos cem quintais de pólvora o Reino mandaria o possível, dos oficiais serralheiros ou armeiros apenas os degredados, das seis peças de artilharia apenas quatro que não fossem de bronze, dos quatrocentos infantes apenas alguma infantaria, as demais solicitações foram atendidas (MELLO, 2000, p. 331-333).

Para realizar seus interesses, Vieira teve que criar uma rede de influências com pessoas de confiança na sua administração, por isso ele conseguiu uma transferência de gente sua de Pernambuco para Angola, em diversas áreas, como no corpo militar, administrativo e religioso, ocupando os cargos de confiança no governo angolano. O interesse de Vieira era de expandir o território português no interior da África central, recuperar as alianças e submeter à maior ameaça para a Coroa, o Reino do Congo, além de tentar eliminar os intermediários no trato negreiro, pois na sua perspectiva não se negociava com nativos e sim os conquistava. Para tanto, os militares de Pernambuco foram muito úteis, pois já tinham experiências em batalhas no ultramar.

7 De acordo com o relato do cronista Cadornega, Vieira desembarca em Angola com 200 soldados vindos do Brasil (1940, p. 139).

Além dos soldados vindos de Pernambuco, Vieira levou gente para os postos de comando, Francisco Ferreira de Vasconcelos e Antônio Jorge de Góes, veteranos das duas batalhas dos Guararapes, ocuparam o cargo de Sargento-mor, homens com grande experiência em combate, o próprio Antônio Góes ocupou o cargo de Capitão-mor de Benguela, de 1661 a 1664. Para capitão de infantaria, ocupam Francisco César ou Agostinho César de Andrade, seu cunhado e protegido⁸, Manoel Berenguer de Andrade⁹, sobrinho¹⁰ da sua esposa e filho de seu procurador em Lisboa Gaspar Berenguer de Andrade, e Sebastião Muniz da Câmara também seu parente. Vieira também levou para o seu lado Capitães expedicionários de 1648 que ainda estavam em Angola, como o caso de Álvaro de Aguiar Osório e Francisco Vaz Aranha, e como secretário de governo Vieira nomeou Antônio de Buíça, que já tinha ocupado esse posto antes e tinha boas relações com os militares veteranos. Vieira também levou o antigo capelão-mor do seu terço¹¹ de infantaria em Pernambuco, o beneditino Frei João da Ressurreição, chamado de Frei Poeira, que ocupou o cargo de capelão-mor da tropa em Luanda. Houve protesto dos moradores de Angola contra a ocupação dos cargos por gente vinda do Brasil, a justificativa de Vieira foi de que seus homens estavam adaptados as guerras tropicais e seriam de grande importância para a expansão e combate com os sobas¹² inimigos (MELLO, 2000, p. 333).

O desembarque e a posse de Vieira em Angola no dia 18 de abril de 1658 foi muito festejada pelos moradores, Vieira chegou com muito prestígio pela expulsão holandesa em Pernambuco, e o mesmo fez questão de expor seus títulos como Cavaleiro da Ordem de Cristo, Membro do Conselho de Guerra, comendas de São Pedro de Torrados, e de Santa Eugênia da Ala, e Alcaide-mor da vila de Pinhel, e, sobretudo primeiro aclamador da liberdade divina no Brasil (CADORNEGA, 1940, p. 140). Vieira foi visitado por vários embaixadores de sobas africanos, com seus presentes. Recebeu a visita do embaixador da Rainha Nzinga de Matamba, agora aliada dos lusos, pela conversão definitiva ao cristianismo em 1656. E recebeu também a visita do embaixador do Reino do Congo, a qual sua autoridade foi posta em prova pelo fato de que o embaixador ao anunciar quem estava a representar, o Rei do Congo, e que tinha como um dos títulos¹³ “rei de

8 Cadornega informa que seu cunhado se chama Francisco César (1940, p. 139), mas Luis Felipe de Alencastro (2000, p. 275-276) e José Antonio Gonsalves de Mello (2000, p. 333) informam a nomenclatura de Agostinho César de Andrade como seu cunhado.

9 Será assassinado em Luanda pelo Capitão Álvaro de Aguiar Osório, segundo Elias Correia, o crime acontece pelo motivo de que Berenguer invade a casa de Álvaro Osório (CORRÊA, 1937, p. 277).

10 José Antonio Gonsalves de Mello afirma que Manoel Berenguer foi primo da esposa de Vieira (2000, p. 333).

11 Um Terço, enquanto “termo militar”, responde ao que os romanos chamavam Legião e os alemães e franceses chamam Regimento, ou seja, era um agrupamento de infantaria (BLUTEAU, 1712, p. 110).

12 Chefes locais na África central.

13 Mani Congo por graça de Deus Rei do Congo, de Angola, Macambá, Ocanga, Cumba, Lula, Zuza, senhor do ducado de Buta, Suda, Bamba, de Ambuila e suas províncias, senhor do condado do Sonho, Angola e Caconge e da monarquia dos Ambondaras e do grande e maravilhoso Rio Zaire (MELLO, 2000, p. 334).

Angola”. Vieira ordenou que o embaixador riscasse o título e alertou que o senhor do Congo não deveria utilizar esse título, o embaixador obedeceu Vieira e quando retornou a São Salvador, capital do Congo, o Rei Garcia II, não se conformou com o acontecido e mandou degolar o embaixador que obedeceu a Vieira (MELLO, 2000, p. 334-335).

Nas suas primeiras medidas Vieira procurou se estruturar militarmente, mandou que ocupassem os cargos de milícias vagos e das fortalezas, nomeando gente de sua influência. Completou as obras da fortaleza de Santo Amaro com um custo baixo, reedificou a fortaleza de Benguela que estava quase destruída, ampliou o forte de Penedo, e construiu o cais do desembarcadouro em Luanda, que foi de grande utilidade para o comercio (BRÁSIO, 1981, p. 239). Essas ações de Vieira proporcionou uma melhor defesa da costa de Angola, que ao longo do seu governo combateu várias embarcações de piratas holandeses e ingleses que saqueavam e negociavam com sobas inimigos de Portugal, contrabandeando escravos e outros produtos (CADORNEGA, 1940, p. 163, 173-174). Em 1658 Vieira capturou e levou para Luanda um navio inglês que contrabandeou escravos e marfim na costa da África central. Em 1660 dois corsários holandeses foram combatidos, um deles foi capturado. Em 1661 um navio vindo de Lisboa foi atacado por uma nau holandesa próximo do porto de Luanda, o socorro foi imediato e os holandeses fugiram sem saquear a embarcação, no mesmo ano outro navio holandês foi capturado no norte de Angola acusado de pirataria (CORRÊA, 1937, p. 276).

Essa movimentação de outras nações europeias na costa de Angola fez com que Vieira tivesse a justificativa para solicitar mais homens e munições para a defesa angolana, reforços que foi utilizado por ele nas guerras no sertão. Em carta de Vieira para a rainha mãe regente D. Luisa de Gusmão, solicitou pólvora para a defesa da praça, mais 300 homens para suprir os falecidos, a qual relatou sobre os navios inimigos, justificando a solicitação (BRÁSIO, 1981, p.237,239).

2. Os conflitos militares na África Central

No século XVII as tropas regulares portuguesas na África Central tinham em torno de mil soldados. Luanda e Benguela foram os centros da administração e do corpo militar, com algumas fortalezas no interior como Muxima, Ambaca, Massangano, Cambambi, Mpungu e Ndongo. Em tempo de guerra o grosso do exército era de soldados locais, através de alianças com os sobas. Os europeus que faziam parte do exercito eram na maioria degredados, de crimes civis ou religiosos, e

ainda assim sofriam na adaptação, nas questões climáticas e epidemiológicas, a qual muitos padeceram sem mesmo ter ido ao combate. Por estas questões, todo navio vindo de Pernambuco trazia em média dez recrutas para as guerras angolanas. Ao tempo, Vieira resgatou várias alianças e territórios, e apesar do grosso do exército ter sido de africanos, muitos soldados do Brasil foram para Angola, como o terço dos Henriques (FERREIRA, 2007, p. 4-8). Os conflitos entre os grupos africanos, e o uso deles como soldados para lutar pelos portugueses, se enquadra nos vários interesses entre os grupos locais, cada grupo pretendeu tirar vantagem da situação da melhor forma possível.

Vieira saiu de Pernambuco em direção a Angola com a decisão de fazer guerra ao rei do Congo por conta da dificuldade que o mesmo provocou no trato negreiro português. Os Problemas de Portugal e o Reino do Congo foram de longa data, mas a situação se agravou em 1641, quando Garcia II, Kimpaco, destronou seu irmão e assumiu a coroa do Congo, no mesmo ano que o holandeses chegaram em Luanda, Garcia II prestou auxílio aos flamengos com tropas negras, para combater os lusos, que se refugiaram em Massangano. Esse mesmo rei, em maio de 1643, enviou embaixadores seus para negociar o trato negreiro diretamente com Mauricio de Nassau, no Recife. Durante toda a ocupação holandesa em Angola, Garcia II com Nzinga, influenciaram a África central a se levantar contra os portugueses, além do que, o Congo recuperou terras que os portugueses tinham ocupado com a colonização em Angola, absorvendo grande número de escravos. Outro problema foi que Garcia II admitiu em suas terras, frades capuchinhos italianos e espanhóis. A política externa do reino do Congo foi de romper com os intermediários nas questões econômicas, políticas, e religiosas, diminuindo ainda mais as influências portuguesas na região (ALENCASTRO, 2000, p. 284-285).

Com a reconquista de Angola em 1648, Salvador de Sá enviou tropas sob o comando de Bartolomeu de Vasconcelos da Cunha, em direção ao Congo, degolando os sobas inimigos no caminho, com essa ameaça, Garcia II enviou embaixadores para um tratado de paz em Luanda, e que nas obrigações estavam devolver terras anexadas no período dos holandeses e restituir todos os escravos fugidos e capturados. Este tratado não foi cumprido e Garcia II enganou os governadores anteriores a Vieira com a promessa de fazer cumprir o tratado. A grande questão foi que Garcia II não esteve isolado, teve aliados no clero mestiço do Congo que negociou assuntos diretamente com Roma e ainda com Madri¹⁴, além dos outros Estados marítimos europeus, com quem teve negócios

14 Em 6 de outubro de 1660, o secretário da Propaganda Fide enviou uma carta ao Cardeal Virgínio Orsini, solicitando que se peça ao governador de Angola que compreenda mais o rei do Congo (BRÁSIO, 1981, p. 309).

através do porto de Pinda. Essas questões fizeram com que uma guerra direta contra ele devia ter uma boa justificativa repassada pelos portugueses (ALENCASTRO, 2000, p. 286).

Desde que chegou em Angola, Vieira tratou de justificar a guerra contra o Congo, tentou criar uma rede de influências para ter uma base aliada que lhe deu mais credibilidade perante a Coroa. Nas cartas enviadas a Coroa portuguesa, Vieira fez questão de mostrar que sempre consultou o conselho de Luanda nas decisões, e que sempre teve unanimidade nos votos. Talvez foi um interesse em comum a guerra contra o Congo, pois no governo de Luís Martins de Sousa Chichorro a câmara de Luanda teve a mesma atitude de apoiar a guerra¹⁵, Alencastro discorda e tem a ideia de que:

Manipulada por João Fernandes, a Câmara de Luanda se aparta de sua política tradicional, favorável ao trato indireto mediante o comércio sertanejo, e apoia a guerra do Congo. Num documento cuja fanfarronice mostra que seus autores molharam a pena no tinteiro de João Fernandes (2000, p. 285).

O documento que Alencastro se referiu foi a carta da câmara de Luanda ao Rei D. Afonso VI, datada de 29 de abril de 1659 (BRÁSIO, 1981, p. 231-233), a qual a câmara justificou a guerra pelo fato de que muitos moradores estavam empobrecidos por conta da dificuldade de comercializar escravos, pois muitos fugiram e foram acobertados nas terras do Congo, houve um sentimento de insegurança na posse dos escravos, os mesmos reclamaram da administração de Salvador Correia de Sá, que havia fugido da guerra contra o Congo e Quissama, e que Vieira era a pessoa certa para fazer guerra ao Congo, pelo seu prestígio militar e temor que já tinha conquistado na África central, e por conta do não cumprimento do acordo com Salvador de Sá, a câmara de Luanda tinha proposto a guerra ao Congo desde 1655, e que esse conflito não podia passar do triênio de Vieira como governador. O conteúdo do documento ainda revela que houve agentes do tráfico negreiro mal intencionados em Luanda, sugerindo que a Coroa tivesse o cuidado de só fazer contratos com gente de confiança do governo de Angola. Apesar do interesse em comum, ficou evidente o alinhamento da câmara com os objetivos de Vieira, a troca de favores na sua rede de influências foi desde reclamações com o seu desafeto, Salvador de Sá, como também indicou pessoas de Vieira para o trato negreiro.

15 Auto sobre a declaração de guerra a D. Garcia II, Rei do Congo, datada de 9 de junho de 1657 (BRÁSIO, 1981, p. 124-125).

A carta da câmara de Luanda retratou parte das justificativas que Vieira colocou em outras correspondências ao Rei, na declaração de Vieira ao conselho e junta de guerra datada de 9 de setembro de 1658 (BRÁSIO, 1981, p. 172-175), ele enfatizou que os portugueses estavam sem reputação de armas, pelas várias derrotas no período de ocupação holandesa, ele deu um exemplo da carta de um oficial de guerra no sertão que disse que vários sobas só obedeciam ao rei do Congo e a rainha Nzinga de Matamba, e que alguns sobas aliados lusos foram vítimas dos aliados do Congo, como o jaga Calandula, que foi degolado por se manter fiel aos lusos, e também o soba D. Simão, do Dembo, que ameaçou romper a aliança se Portugal não oferecesse a proteção necessária aos seus vassalos. O soba Cassange também ameaçou romper com o tratado comercial com os lusos por conta do perigo nas rotas do Libolo, Quissama e Congo. Vieira relatou que tudo isso foi um desaforo e um desrespeito, logo a Coroa devia dar a autorização para ele combater os sobas rebeldes e reconquistar a reputação de armas, recuperando as rotas comerciais terrestres e até mesmo as missões de evangelização nas regiões. A junta de guerra deu parecer favorável a Vieira, e sobre o reino do Congo a ordem foi cobrar o cumprimento do acordo feito no período de Salvador de Sá.

Depois de ter consultado a câmara de Luanda e de ter tido o apoio necessário, Vieira criou um documento de declaração de guerra ao Reino do Congo, datado de 11 de março de 1659 (BRÁSIO, 1981, p. 224-229)¹⁶, com várias justificativas para o conflito, Vieira iniciou culpando o Congo e Garcia II como principais responsáveis pela perda de Angola aos holandeses. Lembrou ainda sobre o envio de embaixadores do Congo para o Recife negociar com Mauricio de Nassau. Acusou Garcia II de ter cometido várias atrocidades contra os lusos, mais do que todos os inimigos juntos, como saques a fazendas, vilas e vassalos da Coroa portuguesa. Levantou a questão que o catolicismo praticado no Reino do Congo era superficial, o mesmo tinha suas práticas pagãs e o próprio rei não utilizava seu nome cristão¹⁷. Vieira ainda teve a informação de que Garcia II tinha entrado em contato com Nzinga recentemente para uma possível aliança contra os lusos¹⁸. Vieira acusou também Garcia II de enganador, pois não tinha cumprido o acordo que tinha feito com Salvador de Sá, trapaceou com falsas promessas os outros governadores, e quis fazer o mesmo com Vieira. No documento Vieira relatou que no início do seu governo tinha dado um ultimato ao Rei do Congo, o mesmo tinha oito meses para cumprir o acordo de Salvador de Sá, senão haveria a guerra.

16 Em 20 de dezembro de 1661, André Vidal de Negreiros utiliza esse documento para aumentar seus argumentos na guerra com o Congo.

17 Informações que Vieira adquiriu através de padres capuchinhos que tinham vindo de São Salvador, capital do Congo. Essa foi uma das principais justificativas de André Vidal de Negreiros para a guerra. Esse caráter pagão do cristianismo do reino do Congo foi um assunto que preocupou Roma, o Papa Alexandre VII, enviou uma carta a Garcia II, datada de 5 de outubro de 1660, que incitou o rei de exterminar as práticas pagãs viciosas da população (BRÁSIO, 1981, p. 301-302).

18 Desde 1656 Nzinga tinha sido neutralizada como ameaça aos portugueses por conta da sua conversão ao cristianismo e o acordo diplomático com o governador Luis de Sousa.

Próximo do prazo chegar ao fim, o rei do Congo enviou, talvez para ganhar tempo ou até mesmo enganar, 200 escravos formados de velhos e crianças, o que para Vieira foi um grande desaforo. Na perspectiva de Vieira o Congo funcionou como um grande quilombo, como acontecia em Pernambuco com o Quilombo dos Palmares, a qual escravos fugidos tinham proteção. Três dias depois da declaração, Vieira teve o apoio unânime dos conselheiros de Luanda, e os mesmos afirmaram que o exército e os aliados estavam prontos para a guerra.

Sem a autorização para a guerra, Vieira escreveu ao Rei D. Afonso VI, em 7 de maio de 1659 (BRÁSIO, 1981, p. 234-236), solicitando a autorização com novas justificativas, Vieira relatou que não tinha como negociar uma paz, pois já tinha oferecido amizade ao rei do Congo em troca do cumprimento do acordo de Salvador de Sá, e que Garcia II continuava acobertando escravos fugidos em suas terras, e que a única alternativa para recuperar o prestígio era fazer guerra ao Congo, o mesmo enfatizou que se o Congo for derrotado os sobas rebeldes também seriam, e que o melhor mês para a guerra seria no próximo mês de junho¹⁹. Nessa carta Vieira teve o apoio de uma junta religiosa, formada por franciscanos, capuchinhos e jesuítas, apoiando a guerra e relatando o caráter pagão do cristianismo no Congo.

Três dias depois Vieira enviou outra carta ao Rei de Portugal (BRÁSIO, 1981, p. 237-239), enfatizando seus feitos como governador e capitão-general, relatou sobre a captura de embarcações holandesas e inglesas na Costa de Angola, como também o sucesso na guerra dos sertões com os sobas rebeldes de Ambaca, Libolo, Benguela e Quissama. Relatou também sobre suas obras de fortificação de Luanda com custos baixos para a Coroa. Uma forma de justificar ainda mais a guerra contra o Congo, mostrando a sua competência como gestor e militar passando mais credibilidade para a Coroa. Quatro meses depois, Vieira escreveu outra carta ao Rei D. Afonso VI, datada de 24 de setembro de 1659 (BRÁSIO, 1981, p. 271), a qual relatou a vontade do povo de Luanda em fazer guerra ao reino do Congo, desde o tempo de Luis de Sousa Chichorro, e que continuam aguardando a autorização da Coroa.

Na documentação ficou evidente a determinação de Vieira em combater o reino do Congo, o que só aconteceu em 1665 com o seu sucessor André Vidal de Negreiros, o receio da Coroa portuguesa em atender as reivindicações de guerra estava relacionado com o contexto europeu, pois Portugal ainda estava em conflito com a Espanha e a Holanda, e uma guerra aberta ao Congo poderia ter tido um custo muito alto, além da possibilidade da derrota e colocar em risco os

19 Talvez pelo fato das chuvas favorecerem as tropas vindas do Brasil.

territórios já conquistados. Mas a insistência de Vieira diminuiu pelo fato de que, ou no fim de 1659 ou no início de 1660, o rei do Congo cumpriu parte do acordo de Salvador de Sá, entregando parte dos escravos fugidos que estavam em suas terras, Vieira mandou entregar os escravos aos seus devidos donos (CADORNEGA, 1940, p. 181). Vieira não conseguiu a guerra contra o Congo, mas parte do acordo cumprido por Garcia II foi algo que nenhum dos seus antecessores conquistou, as campanhas aos sobas rebeldes impactaram os congolezes.

Com a autorização de combater os sobas rebeldes na junta de 9 de setembro de 1658, e enquanto esperava a posição do Congo com relação ao ultimato, Vieira organizou um exército de 400 homens, entre soldados pagos, moradores e sertanejos, para combater nos sertões. Sob o comando do capitão-mor Bartolomeu de Vasconcelos da Cunha, marcharam para Ambaca, terra do soba Angolomem Acayta, que foi aliado de Nzinga no período dos holandeses, e que matou muitos portugueses nas campanhas militares dos Empures²⁰. No caminho recrutaram mais homens em Massangano, e alguns quimbares²¹ aliados de D. Felipe do Ndongo e do jaga Cabucu Candongo. O conflito foi em campo aberto, e foi uma grande vitória das tropas de Bartolomeu da Cunha, e muitos derrotados se refugiaram nas cavernas. Bartolomeu criou um cerco que durou quatro meses (CORRÊA, 1937, p. 275), em que morreram muita gente de fome, tanto nas cavernas como entre os soldados aliados lusos, a rendição dos rebeldes aconteceu e os seus líderes foram degolados, e os prisioneiros feitos de escravos, repartidos²² entre os oficiais e soldados lusos, os moradores de Massangano ficaram de fora da partilha, o que gerou muita insatisfação (CADORNEGA, 1940, p. 141-142).

Com a vitória em Ambaca, as tropas seguiram para combater os sobas Dambi Angonga e Quitexi Cambamb nas matas fechadas da terra dos Dembos, que na perspectiva dos portugueses, haviam cometidos insultos contra os vassalos da Coroa portuguesa, além da resistência ao cristianismo e a ocupação lusa na região. Na empreitada houve a substituição de comando, Bartolomeu da Cunha foi substituído por João de Oliveira Delgado, vindo do Reino de Portugal, o que foi um erro pelo fato do conflito ter exigido uma liderança com experiência em combate com a geografia local, sobretudo as táticas de guerrilha vindas do Brasil. No conflito houve muitas baixas dos dois lados, muitos dembos fugiram para as terras do Congo, João Delgado sofreu várias derrotas, e foi acusado de tratamento desumano com os seus soldados, muitos passaram fome e não foram pagos, o que fez com que muitos soldados de Massangano desertassem levando parte das

20 Negros que tinham se refugiado em cavernas próximo de Ambaca.

21 Capitães dos agrupamentos negros.

22 1/5 era destinado a Coroa.

munições. Esses acontecimentos levaram ao fracasso da campanha, fazendo as tropas retornarem para Ambaca, e o capitão-mor João Delgado foi preso e mandado de volta a Portugal por Vieira (CADORNEGA, 1940, p. 150-155)²³.

Os sobas da região de Libolo tinham se rebelado contra os vassalos lusos, impediam a passagem do comércio de marfim. Vieira consultou o conselho e teve a aprovação da guerra na região, conseguiu 130 homens de Angola, somados aos soldados negros comandados por Carirei de São Tomé. Atravessaram o rio Cuanza, lutaram e venceram, criaram novas rotas comerciais e novos aliados, principalmente por conta das missões dos capuchinhos. O soba Gumza Ambambe da província do Aco, se tornou um grande aliado, avassalando outros sobas da região, como o Quilembe Lembi da província dos Sumbis, próximo aos rios Nica e Cubo (CADORNEGA, 1940, p. 157-162).

Na região de Benguela, apesar de ter sido recuperada no período do governo de Salvador de Sá, havia saqueadores do soba Caconda que estavam atrapalhando o comércio terrestre. Vieira nomeou Manoel de Tovar Fróis como capitão-mor de Benguela, o mesmo restaurou uma certa paz na região através de negociações e de conflitos armados, criando um percurso terrestre seguro entre Benguela e Luanda, além de recuperar o trato das salinas no sul (CUNHA MATOS, 1963, p. 280).

Essas conquistas militares geraram um novo ciclo de vassalagem entre os sobas e a Coroa portuguesa representada em Angola pelo governador geral, além de recuperar a reputação de armas que os lusos tinham perdido com o período holandês, o que serviu para pressionar ainda mais o reino do Congo em cumprir o acordo feito com Salvador de Sá. Mesmo com esse aspecto positivo para Portugal nas ações de Vieira, o mesmo foi acusado de ter criado guerras no sertão apenas para gerar escravos e transportá-los para Pernambuco. Alguns moradores de Angola através do provedor escreveram ao rei, em 1660, acusando os governadores nesse jogo de interesses²⁴, como explica Alencastro:

O provedor de Angola expusera de maneira arrasadora a pilhagem brasileira em Angola. Segundo ele, os governadores atacavam os sobas aliados, escravizando nativos e mandando-os para o Brasil. João Fernandes cativava um sobado inteiro da região do Libolo, despachando esses vassalos de S.M. para o Brasil, onde toda essa gente está em um

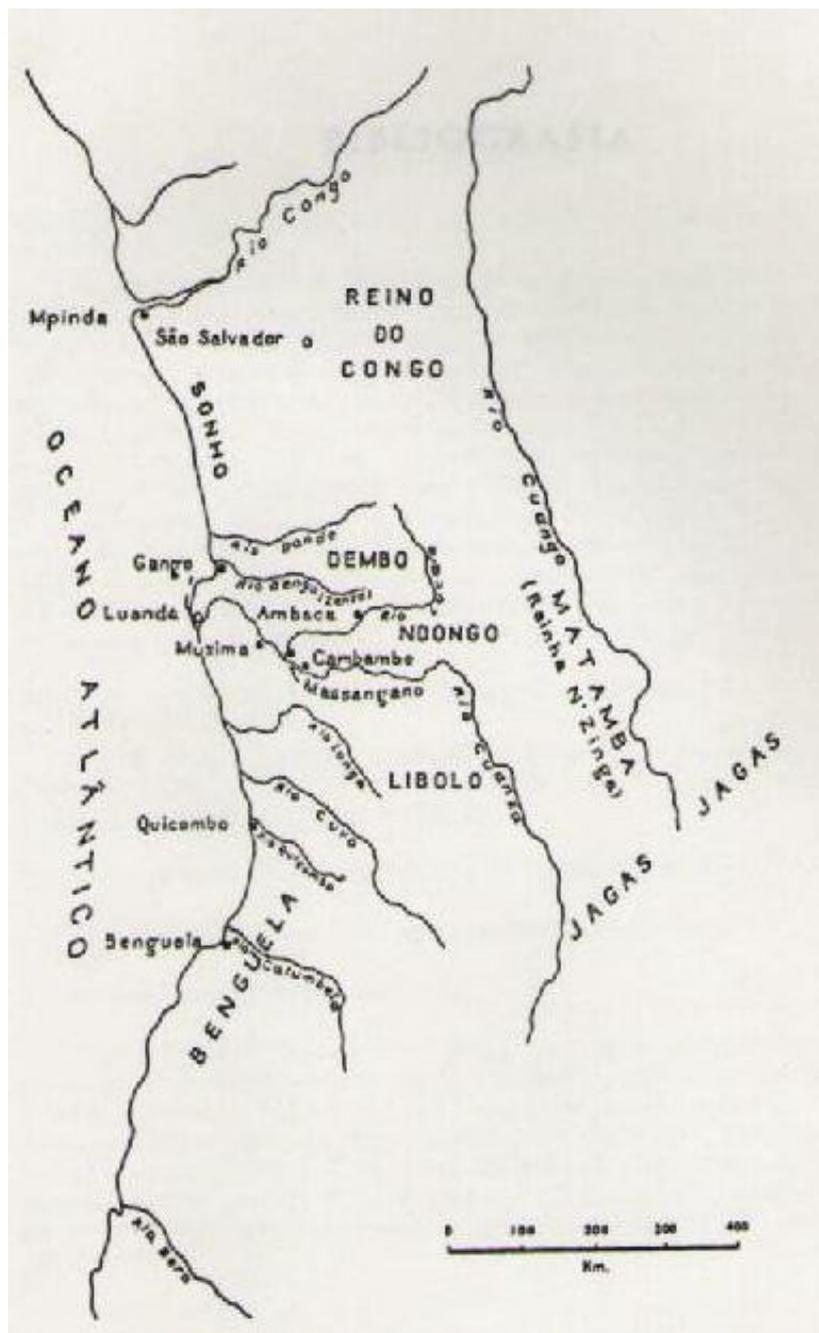
23 José Antonio Gonsalves de Mello (2000, p. 342) afirmou que Vieira acusou João Delgado de traição, e que o mesmo queria dar um golpe, assumindo o posto de governador, e ainda amotinando alguns moradores e soldados da povoação de Massangano. Ver também carta de Vieira ao Rei de Portugal, datada de 6 de outubro de 1660 (BRÁSIO, 1981, p. 305-306).

24 Em carta de 22 de outubro de 1660, o rei proibiu o uso de moradores de Angola nas guerras dos sertões, salvo os casos de ações defensivas (Arquivos de Angola, 1936, p. 133-134).

engenho do dito João Fernandes Vieira (2000, p. 289).

Vieira usou a sua rede de influências estabelecida em Angola para se defender dessas acusações. O mesmo em outras situações preferiu não fazer guerra, ou pelo menos não foi autorizado, para resolver dois problemas entre sobas do sertão. O primeiro foi na região de Quissama, o soba Mulumba Acambolo procurou Vieira para pedir proteção e a construção de uma fortaleza para marcar território contra seu inimigo, o soba Cafuxi. Vieira consultou a câmara de Massangano que informou que já existia uma fortaleza na região próxima de Muxima. Vieira mandou um embaixador para Quissama, a qual negociou a paz entre os sobas, estabelecendo boas relações comerciais, sobretudo recuperando o trato salino no rio Cuanza (CADORNEGA, 1940, p. 165-166). A outra situação foi que o rei do Ndongo, D. Felipe, invadiu e saqueou terras da província do Aco, o soba Amgolomen Acacombe solicitou intervenção de Vieira, e o mesmo ordenou que D. Felipe devolvesse as terras e os produtos dos saques, D. Felipe como um bom vassalo obedeceu ao governador (CADORNEGA, 1940, p. 175-176).

Com relação a rainha Nzinga, que se aliou aos lusos no governo de Chichorro, tem o relato que em 1658, Nzinga combateu uma invasão do rei de Quissica em suas terras, conquistando uma grande vitória, a partir daí ela se dedicou ao cristianismo até a sua morte em 1663 (CUNHA MATOS, 1963, p. 281). Em julho de 1660, chegou em Angola, vindo do reino de Matamba, o frei capuchinho Antonio Romano, ele levou de Massangano gente e material para construir uma grande igreja em Matamba, tudo pago pela rainha Nzinga através de escravos (CADORNEGA, 1940, p. 167, 172). Nesse momento surgiu notícias de que escravos estavam fugindo da Angola para Matamba, em carta de 15 de junho de 1660 (BRÁSIO, 1981, p. 289), enviada a Cadornega, Nzinga se isentou da culpa e se colocou a disposição na ajuda de recuperar os negros fugidos.



O reino de angola em 1658-1661 (MELLO, 2000, p. 449).

3. Os conflitos com Massangano

Vieira tinha colocado gente sua vinda do Brasil para ocupar cargos de maior importância no governo de Angola, e tinha que conseguir o apoio da gente da terra na sua rede de influências, ele teve que tentar compensar essa diferença de tratamento entre os chegados e os colonos da terra, principalmente com os moradores de Massangano, que tinha sido o lugar de resistência lusa aos sete

anos de conflitos no período holandês. Portanto Vieira solicitou e teve a autorização para transformar a fortaleza de Massangano a categoria de vila, com uma câmara própria. Em carta datada de 18 de julho de 1658 (BRÁSIO, 1981, p. 169), Vieira enalteceu a importância da região e dos seus moradores, e da necessidade de fazer a câmara. Para ocupar os cargos de Juiz, vereadores, procurador do conselho e tesoureiro, Vieira solicitou que fossem homens nobres, casados e que fossem moradores da vila. Em carta de 20 de setembro de 1658 (BRÁSIO, 1981, p. 170) a vila mandou uma carta ao governador confirmando a nomeação dos vereadores, e ainda mandaram dois deles para Luanda organizar o exército que foi para as guerras nos sertões. E em outra carta de Vieira para a câmara de Massangano, datada de 8 de novembro de 1658 (BRÁSIO, 1981, p. 171), o governador solicitou a ajuda da vila de Massangano ao exército que marcha em direção a Ambaca.

Essa possível relação amistosa foi abalada, na partilha dos escravos conquistados na luta em Ambaca com o soba Angolomem Acayta, os moradores de Massangano não foram agraciados, o que levou a uma insatisfação geral entre eles. Essa insatisfação foi utilizada pelo novo capitão-mor do reino, João Delgado, para criar um motim. Muitos moradores de Massangano fugiram, levando consigo grande parte da artilharia, o que levou ao fracasso da expedição na região dos Dembos. Em carta de Vieira ao rei D. Afonso VI, datada de 24 de setembro de 1659 (BRÁSIO, 1981, p. 272), o mesmo explicou a situação dos soldados de Massangano que deserdaram com a munição, acusando-os de faltar com as obrigações de vassalos da Coroa. No documento Vieira ainda citou os nomes dos principais líderes do movimento, o capitão Marques e os soldados Lopo do Carvalhal Fogaça, Antonio Ferreira Alfaya, e Antonio Soveral da Fonseca, acusando-os de infiéis a Coroa e exigiu punições aos traidores. No mesmo documento Vieira afirmou que os moradores de Massangano de forma geral não estavam dispostos a obedecer ao governador, principalmente em combater os sobas inimigos. Vieira relatou que teria que impor a obediência, até mesmo porque a câmara de Massangano obtinha as provisões reais.

A situação ficou ainda mais complicada quando os moradores de Massangano criaram uma Casa de Misericórdia sem autorização da Coroa e nem do governador. Em carta de 9 de março de 1661 (BRÁSIO, 1981, p. 320-321), Vieira explicou que houve grande reclamação da Casa de Misericórdia de Luanda, pois as Misericórdias eram sustentadas por esmolas, e com a criação de outra Casa, as esmolas teriam que ser divididas. Vieira relatou ao Rei que não havia necessidade da criação da Casa de Misericórdia de Massangano, pois a vila só possuía 40 soldados, e se fosse necessários eles poderiam ir a Casa de Luanda. Vieira sugeriu na carta que a Casa de Massangano

fosse destruída, ficando apenas a fortaleza. Vieira ainda acusou os moradores da região de homens de pouca consideração, que não conheciam a lei de Deus e nem temiam pela lei do Rei de Portugal. Outra carta ao Rei, desta vez da própria Casa de Misericórdia de Luanda (BRÁSIO, 1981, p. 323), um dia depois da carta de Vieira, o padre André Pimenta Raposo relatou a dificuldade que vivia a Misericórdia de Luanda, com poucos recursos para acudir tantos enfermos de infantaria, e que a dificuldade seria maior se dividisse as esmolas com a Misericórdia de Massangano. Na carta o padre ainda confirmou a desobediência dos moradores da região.

4. Vieira e as Ordens Religiosas

Em 1622, o Papa Gregório XV, criou a Propaganda Fide, um órgão que defendeu uma política missionária que contrariou o exclusivismo do Padroado português, que era comandado pela Companhia de Jesus (ALENCASTRO, 2000, p. 277). A partir da década de 1640, chegaram na África Central os missionários Capuchinhos, de nacionalidade italiana e espanhola. Para Portugal, que ainda estava em guerra com a Espanha, ter missionários espanhóis em suas possessões no ultramar era um grande perigo, pois poderia ser espões da Coroa espanhola, ou então uma forma dos castelhanos se fazerem presentes para uma possível ocupação. Com o início das missões capuchinhas tanto no Congo como nos sertões de Angola, ficou evidente a falta de compromisso dos Jesuítas na propagação da fé, os mesmos tinham se engajado nos negócios da África central, sobretudo o tráfico de escravos. Em carta ao rei de Portugal, datada de 24 de agosto de 1648, o Padre Nuno da Cunha apontou as dificuldades que os portugueses tinham em manter as suas conquistas, pela falta de missionários, e os que se encontravam na região não exerciam mais a pregação da fé (BRÁSIO, 1952, p. 212). Em carta de 1655, desta vez do Capuchinho Serafim de Cortona, que foi prefeito da missão de Matamba, foi denunciado que o interesse dos Jesuítas no Congo foi pelo fato de possuírem muitos escravos na região, em torno de 2.000, e que isso exigia transações comerciais contínuas, esse foi o motivo da Companhia de Jesus não querer outras ordens religiosas na região (ALENCASTRO, 2000, p. 278). Em outra carta do Frei Serafim de Cortona, em 31 de janeiro de 1660, encaminhada a Propaganda Fide (BRÁSIO, 1981, p. 280), o frei se queixou dos problemas de jurisdição envolvendo os jesuítas. Outra denuncia no envolvimento dos Jesuítas no tráfico de escravos para o Brasil foi uma carta do Padre José Maria de Busseto aos Cardeais da Propaganda Fide, datada de 8 de março de 1687 (BRÁSIO, 1985, p. 47-48).

Portugal estava em uma situação bastante complicada, pois precisava dos missionários para recuperar as alianças no interior, nesse caso os capuchinhos tiveram um grande destaque, principalmente na conversão da rainha Nzinga, e na do Jaga Cassange²⁵, onde os lusos recuperaram um grande mercado de escravos no sertão. Apesar da conveniência, a Coroa teve várias restrições na entrada dos capuchinhos nas suas zonas de influências na África central, a prioridade era dos missionários portugueses. A Coroa teve que agir com muita cautela, pois a cultura política lusa favorecia os Jesuítas, pelo fato deles terem dado apoio aos lusos na restauração de 1640.

Foi nesse contexto de intrigas entre as Ordens religiosas que João Fernandes Vieira foi governar Angola. Três dias após a sua posse²⁶, Vieira se deparou com uma situação que se estendeu por um bom tempo. Assim que chegou em Luanda, Vieira observou que existia um número grande de animais nas ruas, e que isso trazia maus cheiros e doenças, um caso de abalo a saúde pública. Vieira foi informado que os oficiais da câmara de Luanda tinham proibido que esses animais “sevados”²⁷, ficassem soltos nas ruas, justamente para evitar imundices e enfermidades contagiosas. Como a proibição não tinha causado o efeito desejado, Vieira ordenou aos soldados que matassem os animais que se encontrassem nessa situação. No dia 21 de abril de 1658, três soldados vindos de Pernambuco estavam em patrulha e viram 2 ou 3 sevados na rua, e logo foram a captura para matar os animais, negros armados de arco-e-flecha foram evitar a captura dos animais e entraram em conflito com os soldados, deixando-os feridos e um em estado muito grave. Quando soube do que aconteceu, Vieira mandou prender os negros, e se houvesse resistência, os soldados poderiam mata-los. Três negros foram presos, e vários outros ficaram ofendendo os soldados. Vieira ficou sabendo logo após a prisão dos negros, que eles pertenciam ao Colégio dos Jesuítas, como também os animais que eles estavam evitando a captura, logo mandou soltar os presos. Quando os jesuítas descobriram o que aconteceu, tiveram o fato como uma grande ofensa. O Reitor do Colégio dos Jesuítas, o Padre Francisco Pinheiro, a qual convocou uma reunião com a Ordem em portas fechadas, executaram no dia 28 do mesmo mês a excomunhão dos mandantes e dos que executaram a ordem de prender os negros, e ainda foi fixado nas igrejas de Luanda a excomunhão, o que foi

25 Foram várias as correspondências de Nzinga solicitando mais missionários capuchinhos para batismo e conversão do seu povo e sobas vassalos. (MONTECÚCCOLO, 1965, p. 339, 343-344). O Frei Serafim de Cortona relatou as mesmas solicitações de Nzinga e também do soba Cassange (BRÁSIO, 1981, p. 202-203).

26 José Antonio Gonsalves de Mello afirmou que o acontecido foi no dia 23, cinco dias após a posse (2000, p. 345), mas em um requerimento datado de 15 de setembro de 1659, a informação foi de que o acontecido foi três dias após a posse de 18 de abril de 1658 (BRÁSIO, 1981, p. 260).

27 Tanto José Antonio Gonsalves de Mello (2000, p. 344), quanto Luiz Felipe de Alencastro (2000, p. 277) afirmaram que os animais seriam porcos, mas em nenhum documento analisado se teve essa informação, o que a documentação informou foi que foram animais sevados, e de acordo com o dicionário do início do século XVIII, sevados tanto poderia significar animais gordos, como porcos ou aves, como também poderia significar animais encarniçados, ou doentes (BLUTEAU, 1712, p. 259).

uma grande ofensa ao governador, pois o mesmo se sentiu escandalizado²⁸.

Com a excomunhão, Vieira logo tratou de reverter a situação a seu favor, foi uma boa oportunidade de colocar a autoridade dos jesuítas em xeque. Em carta de Vieira ao Rei, datada de 15 de setembro de 1659 (BRÁSIO, 1981, p. 263-264), ele relatou que consultou sobre o caso alguns juristas e vários doutores teólogos, além de outros religiosos, como o Frei Manoel de Macedo que teve muito prestígio perante a cristandade. Os mesmos disseram que a excomunhão dos jesuítas foi nula e sem efeitos, pois não houve violência nem abuso aos eclesiásticos, e a causa de Vieira era justa, pois não houve excessos de jurisdição. A possibilidade dos capuchinhos terem apoiado Vieira pode ser confirmada por uma carta que ele enviou para a Propaganda Fide, datada de 5 de julho de 1658 (BRÁSIO, 1981, p. 167-168), a qual relatou o acontecido e se queixou dos jesuítas de Luanda, além de ter pedido providências enérgicas contra os excessos por eles cometidos. Não era comum um governador se dirigir a Propaganda Fide para resolver assuntos relacionados aos jesuítas portugueses. Vieira também preparou um dossiê com várias informações sobre a conduta dos jesuítas em Luanda, talvez com ajuda dos capuchinhos, e enviou as informações em carta ao Rei, datada de 5 de novembro de 1658 (BRÁSIO, 1981, p. 179-189). No documento, Vieira explicou que os 2000 cruzados de esmolas dados a Companhia de Jesus por ano não eram mais necessários, deveriam ser investido na fortificação de Angola, pois essas esmolas deveriam ser concedidas apenas para os religiosos que não possuíam bens a qual pudessem se sustentar, e que se dedicavam exclusivamente na propagação da fé, divulgação do evangelho e conversão das almas. Vieira explicou que os jesuítas tinham deixado todas essas obrigações de lado, pois tinham se tornado grandes proprietários, com 50 fazendas nos melhores lugares de Angola, com a posse de 10 mil escravos, e ainda tinham uma receita de 1 milhão de cruzados pelos alugueis das melhores casas de Luanda²⁹. Vieira os acusou também de não irem mais aos sertões para as missões evangélicas, os mesmos ficavam na cidade para tratar de seus negócios, principalmente no tráfico de escravos, e também foram acusados de não pagar pelos serviços de alguns pumbeiros³⁰. Vieira ainda afirmou a participação dos jesuítas no tráfico, quando disse que são poucos padres para uma quantidade enorme de escravos. O governador de Angola anterior a Vieira, Luis de Sousa Chichorro, já tinha informado algumas irregularidades na conduta dos jesuítas (MELLO, 2000, p. 349), mas foi no

28 O relato detalhado do acontecido se encontra na carta de Vieira ao Rei, datada de 15 de setembro de 1659 (BRÁSIO, 1981, p. 261-265). Vieira tinha mandado a mesma carta no ano de 1658, mas a correspondência foi extraviada por um ataque de piratas. Não se encontrou documentos que pudessem servir como análise da versão dos jesuítas sobre o acontecido.

29 Na relação, de 1760, dos bens confiscados aos jesuítas, depois da expulsão dos mesmos de Portugal e do ultramar, já na sua decadência, ainda tinham em Angola 19 fazendas e 1.080 escravos (MELLO, 2000, p. 349).

30 Agentes na sua maioria formados por mestiços. Os lançados ou pumbeiros trabalhavam negociando com os grandes chefes tribais ou reis africanos. Durante um tempo, internavam-se no interior da África-central, trocavam os escravos por tecidos, vinho e objetos de quinquilharias, voltando com uma centena de escravos para serem negociados com os agentes no litoral africano.

relato de Vieira que as acusações foram mais contundentes.

No requerimento de 15 de setembro de 1659 (BRÁSIO, 1981, p. 260-261), o dossiê enviado por Vieira foi repetido, e ainda foi acrescentado que os jesuítas tinham criado problemas com outros governadores anteriormente, e os mesmos não respeitavam as devidas jurisdições, querendo governar Angola de acordo com seus interesses. No mesmo documento os jesuítas foram acusados de serem mentirosos e ambiciosos. Ficou claro no documento os conflitos entre o poder espiritual e temporal, a qual a solicitação foi de que os jesuítas não interferissem nos assuntos de governo.

A Coroa ou o Conselho Ultramarino demoraram para tomar as providências com relação ao acontecido, pois em carta ao Rei, de 20 de setembro de 1659 (BRÁSIO, 1981, p. 260-261), Vieira repetiu o dossiê contra os jesuítas, enfatizando ainda mais a participação dos mesmos no tráfico de escravos. Essa foi a maior questão levantada por Vieira, sobretudo pela concorrência aos seus agentes no trato negreiro. Quase um ano depois da última carta de Vieira, onde ele não era mais o governador de Angola, e já tinha retornado para Pernambuco, foi que o Conselho Ultramarino deu um parecer sobre o assunto. Talvez fosse uma questão de ordem, dar os pareceres sobre esses tipos de conflitos após o mandado do governador. O Conselho formado pelo Conde de Soure, por Simão de Miranda Henriques, Jerônimo de Melo de Castro, Feliciano Dourado, e Francisco de Valladares Souto Maior, deram parecer favorável a Vieira, em 8 de novembro de 1661 (BRÁSIO, 1981, p. 349-355), a qual relataram ao Rei os acontecimentos, baseado na carta de Vieira de 15 de setembro de 1659. O Conselho informou ao rei, a gravidade da situação por se tratar de um conflito de jurisdição, acusou os padres da Companhia de Jesus de terem incentivado a ousadia dos negros contra os soldados lusos, pois no momento do conflito, testemunhas disseram que os padres mandaram os negros matarem os soldados. Os jesuítas também foram acusados de terem dado privilégios aos negros, o que na visão do Conselho isso foi muito perigoso, pois os negros poderiam se aproveitar disso para ter criado um motim e até mesmo lutar pela autonomia na região. Ainda relataram que Vieira tinha agido no seu direito e tinha feito muito bem em punir os negros rebeldes para evitar qualquer mau exemplo, o Conselho também enviou um parecer dos doutores teólogos que Vieira já tinha exposto anteriormente. Para concluir o caso, o Conselho sugeriu que o novo governador de Angola, André Vidal de Negreiros, punisse os negros rebeldes com mais vigor. E com relação aos jesuítas o Conselho sugeriu retirar as suas ordenações³¹, e ainda enviaram uma

31 As esmolas anuais de 2.000 cruzeiros.

carta ao ministro do Santo Ofício³² explicando o acontecimento e exigindo punições aos jesuítas. O Conselho também relatou conflitos semelhantes no Brasil e em algumas possessões na Ásia. As sugestões do Conselho teve a aprovação do rei D. Afonso VI, a qual tem sua assinatura no documento.

Com a saída da Rainha mãe, D. Luisa de Gusmão, da regência de Portugal, em 1662, e sob a influência do ministro Luis de Vasconcelos Souza, o Conde de Castelo Melhor, D. Afonso VI tomou medidas mais enérgicas sobre o conflito entre Vieira e os jesuítas. O Rei enviou duas cartas no mesmo dia, 9 de dezembro de 1662, uma para o governador de Angola, André Vidal de Negreiros, a qual exigiu que se fizesse uma devassa ao Colégio dos Jesuítas (BRÁSIO, 1981, p. 415-416), e outra carta diretamente ao Reitor do Colégio dos Jesuítas, exigiu respeito aos governadores, enfatizando que a jurisdição eclesiástica não deveria intervir no julgamento real, e os governadores eram representantes desse poder, na mesma carta o rei se mostrou desgostoso com a excomunhão de Vieira pelos padres (BRÁSIO, 1981, p. 417-418).

Esse conflito entre Vieira e os Jesuítas foi um marco que representou o início da diminuição dos privilégios dessa Ordem na capitania de Angola, que foi se consolidar com a expulsão da Companhia de Jesus no reino de Portugal e nas suas possessões no ultramar, em 1759, no governo de D. José, e o ministro Marques de Pombal (MARQUES, 1980, p. 571). Vieira não foi o único problema dos jesuítas, os mesmos tiveram conflitos com outras Ordens religiosas, principalmente os capuchinhos que adquiriram prestígio pelas suas atuações missionárias nos sertões de Angola. A relação entre Vieira e os capuchinhos não tiveram maiores problemas, talvez pelo fato da aliança contra os jesuítas, mas também por um outro interesse em comum, ligar por terra Angola a Moçambique. O prefeito da missão de Matamba levantou a possibilidade de continuar as pregações nos sertões até a outra Costa africana, o que para Vieira foi uma grande oportunidade de ampliar a zona de influência para o tráfico de escravos (BRÁSIO, 1981, p. 212). O próprio Frei capuchinho Cavazzi em sua obra fez vários elogios a Vieira e suas ações como governador (MONTECÚCCOLO, 1965, p. 250-261).

Foi no governo de Vieira que chegou em Angola a Ordem dos Carmelitas Descalços, Talvez com o propósito de equilibrar as forças entre jesuítas e capuchinhos, ou mesmo preencher os sertões de Angola com missionários portugueses, já que os jesuítas não estavam indo mais ao interior. Em Carta regia, de 7 de janeiro de 1659 (BRÁSIO, 1981, p. 206), para a câmara de Luanda

32 A carta é enviada em 14 de outubro de 1662.

e ao governador, a Rainha exigiu que os colonos oferecessem toda a ajuda necessária aos Carmelitas Descalços, sobretudo na construção da Casa e do Hospício da dita Ordem, e se fosse necessário podiam fazer uso da receita da fazenda real. Com essa mesma preocupação a rainha enviou uma carta diretamente a Vieira (BRÁSIO, 1981, p. 206), para o governador ajudar os carmelitas no que for preciso, afirmando que os mesmos tinham como missão a conversão dos gentios no reino. Os carmelitas foram muito bem recebidos, e Vieira fez questão de repassar isso para a Coroa. Em carta ao Rei, de 15 de novembro de 1659 (BRÁSIO, 1981, p. 277-278), Vieira relatou que os carmelitas estavam bem abrigados e já tinham escolhido o lugar para a construção do hospício, e que não precisou fazer uso da fazenda real, pois criou um novo imposto específico para a Ordem Carmelita. E o mesmo ainda resaltou a necessidade dos carmelitas fazerem missões nos sertões. Provavelmente por influência de Vieira, a câmara de Luanda enviou uma carta ao rei, no mesmo dia que Vieira, deram graças por ter recebido os Carmelitas Descalços (BRÁSIO, 1981, p. 276). Em outra carta datada de 3 de julho de 1660 (BRÁSIO, 1981, p. 292), Vieira fez uma doação de terras virgens aos Carmelitas Descalços, para que os mesmos construíssem o seu convento, financiado pelo imposto criado por Vieira anteriormente. Não se sabe os favorecimentos que Vieira teve da Ordem, mas o fato do mesmo ter feito valer os pedidos da rainha, podem ter lhe dado um prestígio maior perante o reino, o que pode lhe ter favorecido nas várias acusações que foram feitas no fim do governo, quando já tinha retornado para Pernambuco. E com relação aos Carmelitas Descalços, os mesmos ganharam cada vez mais espaço, talvez pelo fato das suas missões no interior, como também pela diminuição de poder dos jesuítas, pois em 4 de abril de 1666, o Rei de Portugal declarou que o cargo de pregador do bispado de Angola deveria ser ocupado por um membro da Ordem dos Carmelitas Descalços (BRÁSIO, 1982, p. 15-16).

Considerações finais: o retorno para Pernambuco

Em 10 de maio de 1661, chegou em Luanda para tomar posse do governo, André Vidal de Negreiros, parceiro comercial de Vieira, tinha governado Pernambuco durante todo o governo de Vieira em Angola, o que facilitou os negócios no tráfico de escravos entre Luanda e Recife. Vieira passou alguns meses com Negreiros, repassando os acontecimentos e as alianças formadas, bem como os problemas que precisavam ser resolvidos, principalmente a guerra contra o reino do Congo (ALENCASTRO, 2000, p. 287). Vieira deixou para Negreiros a casa em que residiu, com todo o mobiliário, e retornou para Pernambuco na mesma nau que tinha chegado em Angola. Ao chegar em

Pernambuco, no dia 2 de abril de 1662 (MELLO, 2000, p. 352), Vieira tratou de organizar seus negócios como senhor de engenho e grande comerciante, sempre entrando em contato com seus agentes em Angola, principalmente no governo de Negreiros que foi até 1666.

O Rei, D. Afonso VI, em 1663, determinou que se tirasse a “residência”³³ do governo de Vieira em Angola, por conta das várias queixas que tinham feito contra ele no Conselho Ultramarino, todas as queixas foram encaminhadas a Jorge da Silva Mascarenhas (BRÁSIO, 1981, p. 440). A “residência” foi tirada pelo ouvidor-geral de Angola, João de Oliveira de Miranda, sucedido por Antônio de Castro de Sousa. O conselheiro ultramarino, João Falcão de Sousa deu o parecer da devassa em carta ao Rei, datada de 21 de maio de 1665 (MELLO, 2000, p. 353-354), o mesmo relatou que Vieira tinha cometido irregularidades na Fazenda Real, adquirindo lucros injustos. O mesmo sugeriu que o rei mandasse sequestrar os bens de Vieira, bem como prende-lo e leva-lo ao Reino, para ser punido pelos excessos e infortúnios que cometeu, acusou Vieira de não ter cumprido o regimento de Angola, e que usou poderes absolutos contra os soldados da região, e ainda fez de cativos muitos negros livres³⁴. A carta ainda informou que Vieira fez um monopólio no fornecimento de sal na região de Benguela, a qual só podia ser comprado pelos seus agentes e por um preço diferenciado³⁵. João Falcão ainda sugeriu que Vieira fosse punido para servir de exemplo aos outros governadores. Mesmo com o parecer do Conselho Ultramarino, o rei considerou a “residência” nula, e determinou que se fizesse outra, desta vez com um ouvidor recomendado por ele. Não foi encontrado documentos que fizessem referência a segunda devassa, mas em uma carta régia datada de 25 de abril de 1687, ao ouvidor geral da Capitania de Pernambuco, a qual o rei ordenou que a viúva e os herdeiros de Vieira fizessem cumprir as ações e os direitos sobre a “residência” feita de quando Vieira governou Angola (MELLO, 2000, p. 354-355). E em outra carta régia de 9 de março de 1686, ao provedor da fazenda de Angola, Jerônimo da Veiga Cabral, determinou o sequestro e o leilão dos bens de Vieira em Angola, para pagar as dívidas com a Fazenda Real, e a sentença deveria ser entregue a Vieira ou aos seus herdeiros (MELLO, 2000, p. 355). Em ambas as cartas, Vieira já tinha falecido, sua morte foi em 10 de janeiro de 1681, portanto não tinha como recorrer das ações reais, talvez tudo planejado pela Coroa, pois em vida, Vieira recorreu sempre que pode, como aconteceu em 1669, quando recorreu ao rei a decisão de lhe cobrar

33 Chamava-se assim as informações recolhidas, no local do exercício dos funcionários da Coroa, a respeito da maneira por que tinha procedido nas coisas do seu ofício (MELLO, 2000, p. 353).

34 Estas acusações também se fizeram presentes na acusação de Francisco Sidrales Souto Maior ao rei, desafeto militar de Vieira e que tinha processado o governador por perdas e danos (MELLO, 2000, p. 342).

35 Em carta régia ao governador de Angola André Vidal de Negreiros, o rei perguntou a Negreiros qual a utilidade do percurso entre Luanda e Benguela, que Vieira abriu com custos da Fazenda Real, e quais os benefícios dessa empreitada para a Coroa (BRÁSIO, 1981, p. 466).

vencimentos excessivos, relacionados as esmolas, de quando foi governador de Angola, Vieira escreveu ao rei um dossiê sobre os seus 39 anos de serviços prestados para a Coroa, e ainda justificou as esmolas, que foram para as Ordens e soldados que realmente precisavam (MELLO, 2000, p. 356). O Conselho deu parecer favorável a Vieira e o rei mandou revogar a cobrança da dívida.

Uma última relação de Vieira com Angola registrada na documentação, foi a sua ajuda a um pedido de socorro do governador de Angola, Francisco de Távora, em 1671, para combater sobas rebeldes no Pungo Andongo, região próxima de onde ficava o reino do Jaga Cassange. A solicitação de Francisco de Távora aos governadores no Brasil, não tinha autorização régia, mas talvez pelo interesse em renovar sua influência no tráfico negreiro, Vieira junto com o governador de Pernambuco, Fernão de Sousa Coutinho, enviou para Angola, 200 infantes e mais alguns cavalos, de suas próprias finanças³⁶.

Foi justamente no governo de Vieira em Angola, através de suas práticas políticas e militares, adquiridas em Pernambuco, que os números do tráfico de escravos para o Brasil aumentou consideravelmente. De 1626 a 1650, tem uma estimativa de que chegaram no Brasil 50 mil escravos vindos da África, já de 1651 a 1675, a estimativa aumentou para 185 mil escravos, e a partir de 1675 os números só aumentaram, chegando na estimativa do início do século XVIII em uma média de 16 mil escravos por ano (ALENCASTRO, 2000, p. 69). Esse tráfico de humanos, em que africanos migraram forçadamente para o Brasil, formou uma circularidade cultural que se tornou a base da formação da sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

Arquivos de Angola. Série 1, volume 2, número 9. Luanda: Conselho Superior de Estatística, 1936.

BLUTEAU, Pe. Raphael. **Vocabulário português e latino**. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712.

BRÁSIO, Padre Antonio. **Monumenta Missionária Africana. Série 1, Volume 10**. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1965.

36 Consulta do Conselho Ultramarino, datada de 15 de junho de 1671 (AHU-ACL-CU-015, Cx. 10, D. 921).

- BRÁSIO, Padre Antonio. **Monumenta Missionária Africana. Série 1, Volume 12.** Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1981.
- BRÁSIO, Padre Antonio. **Monumenta Missionária Africana. Série 1, Volume 13.** Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1982.
- BRÁSIO, Padre Antonio. **Monumenta Missionária Africana. Série 1, Volume 14.** Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1985.
- CADORNEGA, Antonio de Oliveira de. **História geral das guerras angolanas, Tomo II.** Lisboa: Agência geral das colônias, 1940.
- CORRÊA, Elias Alexandre da Silva. **História de Angola. Volume 1.** Lisboa, 1937.
- CUNHA MATOS, Brigadeiro R. J. da. **Compêndio histórico das possessões de Portugal na África.** Rio de Janeiro: Arquivo nacional. 1963.
- FERREIRA, Roquinaldo. **O Brasil e a arte da guerra em Angola.** Estudos históricos, Rio de Janeiro, nº39, janeiro-junho de 2007.
- MARQUES, A. H. de Oliveira. **História de Portugal.** V-1. Lisboa: Palas editora, 1980.
- MELLO, José Antônio Gonsalves de. **João Fernandes Vieira: Mestre-de-campo do Terço de Infantaria de Pernambuco.** Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000.
- MONTECÚCCOLO, Pe. João António Cavazzi de. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. Volume 2.** Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965.

Fontes manuscritas do Arquivo Histórico Ultramarino

- AHU-ACL-CU-015, Cx. 6, D. 497.
- AHU-ACL-CU-015, Cx. 7, D. 576.
- AHU-ACL-CU-015, Cx. 7, D. 620.
- AHU-ACL-CU-015, Cx. 10, D. 921.

CONSEQUÊNCIAS DA PRESENÇA PORTUGUESA NO REINO DO NDONGO DURANTE O SÉCULO XVII

Luciana Lucia da Silva¹

Resumo

Utilizando obras dos autores David Birmingham, Joseph Miller e Selma Pantoja que tratam do reino do Ndongo durante o século XVII nos propomos a investigar as consequências da presença portuguesa nessa região. Buscaremos identificar os olhares dos autores em relação às ações dos povos Mbundu no século XVII a partir das demandas geradas pelo contato com os portugueses que buscavam nesse momento se fixar em seu território. Procuramos investigar os dados que estes autores nos trazem a respeito das transformações vivenciadas por essa região no período considerado.

Palavras-chave: História de Angola; reino do Ndongo; presença portuguesa.

Abstract

In using works by authors David Birmingham, Joseph Miller and Selma Pantoja that deal with the Kingdom of Ndongo during the 17th century, we will investigate the consequences of the Portuguese presence in this region. We will identify the authors' perspectives of the Mbundu people's reactions to the demands generated by contact with the Portuguese - who sought to settle into their territory. We also investigate the data that these authors convey about the transformations experienced by the region in the covered period.

Key-words: History of Angola; the kingdom of Ndongo; Portuguese presence.

Introdução

A proposta do presente artigo é investigar as consequências da presença portuguesa na região que ficou conhecida como reino do Ndongo no século XVII – este era habitado por um subgrupo entre os Mbundu, denominação dada aos falantes do kimbundu, que ocupavam uma larga faixa da África Central Ocidental, entre fins do século XVI e o século XVII – no século XVII. Utilizaremos como fonte produções bibliográficas de três autores que tratam dessa região durante o século XVII e que nos permitirão verificar como os autores, em diferentes posições e momentos, abordam as reações Mbundu frente ao contato com o outro português. Este trabalho se centra na análise de obras dos autores David Birmingham², Joseph Miller³ e Selma Pantoja⁴ nas quais

1 Mestranda em História Social no Programa de Pós Graduação em História Social (PPGHIS) do Instituto de História da UFRJ

2 David Birmingham, historiador britânico, é professor da Universidade de Londres, onde leciona História da África. Ele é considerado um dos maiores historiadores da África lusófona e é pioneiro nas pesquisas sobre a moderna historiografia de Angola.

3 Joseph C. Miller obteve o título de Ph. D. em 1972 pela Universidade de Wisconsin, desde esse ano trabalhou na Universidade da Virgínia. É especialista em História da África, especialmente Angola, escravidão, tráfico de escravos e História do Atlântico, campos nos quais tem diversas publicações.

4 Selma Alves Pantoja é doutora pela Universidade de São Paulo, é professora da Universidade de Brasília onde leciona História da África. Desenvolveu por muito tempo pesquisas sobre temas como a História Atlântica, comércio de escravos e relações de

buscaremos perceber como estes autores tratam e interpretam as consequências da presença portuguesa nessa região. Para tal, selecionamos três obras que julgamos as mais propensas a dar o encaminhamento necessário para nossa análise. São elas, *A África Central até 1870 - Zambézia, Zaire e o Atlântico Sul* de David Birmingham, *Poder Político e Parentesco - Os Antigos Estados Mbundu em Angola* de Joseph Miller e *Nzinga Mbandi - Mulher, guerra e escravidão* de Selma Pantoja. Procuraremos, nesses textos, identificar os olhares dos autores em relação às ações dos povos Mbundu no século XVII a partir das demandas geradas pelo contato com os portugueses que buscavam nesse momento se fixar em seu território, procurando investigar os dados que estes autores nos trazem a respeito das transformações vivenciadas por essa região no período considerado.

A escolha dessas obras se deve ao fato de serem trabalhos de grande importância dentro do estudo da história dos povos Mbundu, pois buscam apresentar uma análise cujo foco está na compreensão das sociedades africanas. Os trabalhos de Joseph Miller e David Birmingham são pioneiros e constituem referência fundamental a todos os que se dedicam ao estudo da história da África Centro-Occidental. Birmingham foi um dos primeiros historiadores a investigar sobre os arquivos de Angola. O trabalho de Miller tem grande vinculação aos estudos de Jan Vansina, o belga que inaugurou os estudos com a tradição oral africana no campo da História, de quem Miller foi praticamente um discípulo. Selma Pantoja, por sua vez, é uma importante representante brasileira no campo de pesquisa sobre as sociedades Mbundu, foi a primeira historiadora brasileira a dedicar-se aos estudos sobre Angola pré-colonial, em especial sobre os Mbundu, com foco na participação das mulheres.

Tendo como limite espacial o território do reino do Ndongo não é demais lembrar que este se situava na região que ficou conhecida como Angola a partir do início da presença portuguesa no local, em meados do século XVI. Estabelecemos o século XVII como delimitação temporal para a análise das consequências da presença estrangeira no Ndongo por se tratar de um período de grande importância para as relações entre portugueses e africanos, pois, passados alguns anos dos contatos iniciais, que teriam se dado entre as décadas de 1540 e 1560, já podem ser percebidas consequências provenientes desse contato; e pelo fato de ser um período de disputa entre as duas partes pelo domínio da região e pelo tráfico de escravos que nesse período cresce intensamente na região. Além de considerarmos que se trata de um momento de grande importância para se compreender as futuras relações que viriam a ser estabelecidas entre portugueses e os habitantes da

gênero, com ênfase nos estudos da região da África Central Occidental, Angola.

região. E pelo fato de que muito ainda precisa ser problematizado sobre a participação e agência africana nos acontecimentos referentes a essa presença portuguesa na África Centro Ocidental durante esse período.

É nesse contexto que buscaremos investigar brevemente quais teriam sido as transformações vivenciadas pelos Mbundu em sua dinâmica interna nesse período. Pensar o quanto a chegada desse outro português teria alterado ou influenciado nas práticas tradicionais e o quanto a própria organização e interesses Mbundu teria mediado as relações e orientado o curso dos acontecimentos que se deram nesse momento é a tarefa a que aqui nos propomos.

Principais consequências da presença portuguesa no Ndongo

Após a leitura dos textos de David Birmingham, Joseph Miller e Selma Pantoja já indicados, pudemos destacar algumas das principais consequências da presença portuguesa no Ndongo nesse período. As consequências mais recorrentes – identificadas em nossa leitura – e apontadas pelos três autores são: a destruição e o despovoamento dos quais o Ndongo foi vítima; a perda da autonomia governativa; o surgimento de novos Estados assentados no tráfico de escravos para as Américas; e o surgimento da figura de Nzinga Mbandi como liderança guerreira.

1. Consequências destacadas pelos três autores

1.1 A destruição e o despovoamento

Com relação à destruição e ao despovoamento, David Birmingham nos diz que o Ndongo teria sido a principal vítima da agressão portuguesa⁵, pois, segundo o que ele afirma, os Mbundu do norte foram a primeira e mais direta vítima da ação dos portugueses. De acordo com sua análise, entre as consequências, mais relevantes, advindas com a interferência portuguesa na região está o grave impacto demográfico sofrido devido ao grande número de africanos que passou a sair do porto de Luanda, à guerra e ao transporte, a que eram submetidos os escravizados dos sertões até os portos do litoral, que levava muitas vítimas a morte.

Ao tratar do impacto demográfico, Birmingham nos diz que a resposta demográfica do Ndongo às guerras portuguesas e ao concomitante tráfico de escravizados é difícil de ser analisada

5 BIRMINGHAM, David. *África Central até 1870: Zambézia, Zaire e o Atlântico Sul*. Luanda: ENDIPU/UEE, s/d. p. 75.

com precisão. Entre outras coisas, devido ao fato de a perda através da emigração forçada ter sido extremamente alta, talvez proporcionalmente mais alta que em qualquer outra zona de tráfico atlântico de escravos.⁶ Ainda de acordo com o autor esta perda demográfica teria sido acentuada por outros fatores, entre eles o fato de as baixas centrarem-se nos membros mais jovens da população, uma vez que os mercadores de escravos valorizavam homens e mulheres com menos de trinta anos. Outro agravador da situação seria o fato de a área de maior drenagem de escravos ter sido a região central dos Mbundu, dado que as guerras de conquista portuguesa eram uma fonte direta de fornecimento, o que contrastava com a prática normal do tráfico de escravos na qual a captura ocorria na periferia de fortes reinos. Além disso, o tráfico de escravos angolano teria representado uma muito mais violenta e arbitrária exigência de vítimas do que o tráfico de outras regiões, onde os chefes africanos permaneciam senhores de sua própria casa e podiam tomar decisões acerca de sua participação no tráfico. De acordo com o defendido por Birmingham:

Em Angola, por outro lado, o sistema de monopólio comercial português, e as coações militares sobre a fixação dos preços, impediam os chefes do Ndongo de qualquer iniciativa econômica. Recebiam apenas uma diminuta vantagem econômica do comércio e absolutamente nada pelas perdas de guerra.⁷

Apesar de acostumados a enfrentar grupos invasores, o desafio que os portugueses representavam era de natureza diferente, não só implicava um confronto militar direto, mas também um muito mais odioso esvaziamento demográfico que escoava para longe a base da vitalidade do reino.

O tráfico de escravos não foi, porém, a única sangria demográfica de Angola, o autor nos diz que houve uma série de migrações de refugiados, que podem ter desempenhado um papel tão importante como o tráfico de escravos em reduzir Angola, do rico e populoso país cujo testemunho foi dado pelos jesuítas no século XVI, às terras desertas, descritas pelos capuchinhos do século XVII. Comunidades inteiras se afastavam da fronteira escravizante em direção ao norte, leste e sul. A zona de refúgio mais próxima era o sul, através do rio Kwanza, até a Kisama, o Libolo e, mais para lá, o planalto de Benguela. Os povos Ndembu, do sul do Congo, também absorvem muitos refugiados Mbundu. A terceira e mais importante área de refúgio, durante as guerras de Angola, era no leste, mais afastado da devastação militar. Birmingham nos diz, ainda, que as migrações para leste estiveram, inicialmente, relacionadas com o destino da casa real do Ndongo após a tomada

⁶ *Ibidem*, p. 76.

⁷ *Idem*.

pelos portugueses de Cabaça, capital do reino⁸.

Em sua análise, Joseph Miller também considera a destruição e o despovoamento uma das consequências mais relevantes da presença portuguesa no Ndongo. Segundo ele, Manuel Cerveira Pereira (governador de 1615 a 1617) teria encorajado os Imbangala⁹ a devastar os Mbundu locais sem qualquer restrição, causando enormes destruições. Os Imbangala eram grupos que, segundo Miller, teriam surgido a partir da fusão, ocorrida em algum momento do século XVI, entre titulares Lunda, que abandonaram suas linhagens e se deslocaram para oeste, com o *kilombo* (sociedade iniciática guerreira dos Ovimbundo). Oponentes locais à postura deste governador informaram a Lisboa que o uso incontrollado dos Imbangala estava prejudicando os interesses da coroa no tráfico. Cerveira foi substituído por Luis Mendes de Vasconcelos (1617-1621) que confirmou que seu antecessor havia deixado Angola em condições deploráveis, tanto do ponto de vista dos Mbundu como da Coroa:

Com uma base realmente um tanto mais sólida, Vasconcelos relatava que os exércitos aliados de Portugueses e Imbangala tinham destruído completamente muitos *sobas*, ou titulares hereditários Mbundu. Alguns *sobas* tinham perdido tanta da sua gente que já não podiam satisfazer o tributo directo em escravos exigido pela Coroa.¹⁰

Ele argumentava que isso se dava devido à parceria com os Imbangala, mas que não podia levar tal parceria ao fim, pois os traficantes locais se oporiam; para estes traficantes de escravos a colônia fracassaria sem o apoio Imbangala. A princípio Vasconcelos teria tentado expulsar os Imbangala de Angola, porém, vendo a importância destes para a manutenção do tráfico, mudou seus planos e juntou-se aos Imbangala numa zaria que varreu regiões muito para leste, entrando no Ndongo e para norte atravessando o Lukala e penetrando no Congo. Juntos, portugueses e Imbangala, atacaram os mais poderosos chefes governantes dessa região, incluindo o *ngola a kiluanje*, neste momento Ngola Mbandi que havia assumido em 1617. Esta guerra teria causado tanta devastação que o comércio parou completamente, os caminhos ficaram fechados e a destruição generalizada das colheitas trouxe a fome por todo lado¹¹.

Quanto à destruição e ao despovoamento Selma Pantoja nos diz que ao longo do século XVII os portugueses combateram o Ndongo para destruir o povo Mbundu e incrementar o

8 *Ibidem*, pp. 76-77.

9 Joseph Miller expõe dados sobre as origens dos grupos Imbangala no capítulo “O Kilombo dos Imbangala – Uma Solução Radical” in. MILLER, Joseph C. *Poder Político e Parentesco: os antigos Estados Mbundu em Angola*. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1995. pp.149-173.

10 MILLER, Joseph C. *Op. cit.*, p. 194.

11 *Ibidem*, pp. 194-196.

comércio. Em sua análise Selma Pantoja fala da presença portuguesa no século XVII como uma grande agressão aos estados africanos, ela concorda com Birmingham ao afirmar que o Ndongo teria sido a maior vítima da agressão dos portugueses. O que teria se dado, principalmente, em decorrência do confronto militar e do fluxo do tráfico de escravos que teriam destruído as bases do Ndongo¹². Pois, segundo ela, além de comerciar e expandir sua fé, os lusos queriam estabelecer um governo no local, garantidos por sua superioridade militar. Como a meta era aumentar o número de escravos, a cada novo governador os métodos se tornavam mais violentos, novas fortificações eram estabelecidas e as lutas locais forneciam um número crescente de escravos. Guerras eram iniciadas por diversos motivos, por exemplo, quando um parceiro africano não se comportava dentro do esperado era punido com uma campanha militar. Outras vezes o objetivo era apenas, explicitamente, aumentar o número de cativos.

Dessa forma, Selma Pantoja defende que os contatos comerciais trouxeram significativas transformações ao Ndongo, que foram decorrência principalmente da expansão do tráfico de escravos na região e da disputa pelo seu controle. As campanhas militares promovidas pelos portugueses com o objetivo de obter um maior número de escravos e submeter a região ao seu domínio foram extremamente destrutivas. Para a autora, uma das maiores sequelas, ao lado das transformações advindas dos contatos comerciais, teriam sido as guerras que massacraram a população, já no início de 1617 o governador de Luanda declarou guerra ao Ndongo e muitas foram as guerras subsequentes, durante as guerras matava-se grande parte da população e transformava os prisioneiros em escravos.

Assim, constatamos que uma das maiores consequências, apontadas por Selma Pantoja, foi a perda de efetivos humanos que levou ao despovoamento e à destruição daquela região. Segundo a autora:

A maior vítima dessa contínua agressão foi o estado do Ndongo: o confronto militar e o fluxo do tráfico demoliram as suas bases. No século XVII os testemunhos portugueses e holandeses referem-se a 10.000 escravos retirados de Angola por ano. Esta perda se dava especialmente entre os elementos mais jovens e foi extremamente alta.¹³

Além disso, ela afirma que pode se constatar que a partir do contato com os portugueses o Ndongo foi vítima de crises constantes. O tributo e as taxas adicionais criavam uma situação

12 *Ibidem*, pp. 91-111.

13 PANTOJA, Selma. *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão*. Brasília: Thesaurus, 2000. p. 111.

extorsiva que impedia o vassalo de pagar tudo. A coleta de tributos se dava sob a forma de pilhagem e o pagamento era em escravos, criando um ambiente de rebelião. Selma defende que, em sua ação, os portugueses se aproveitavam da situação de guerra, fome e pilhagem para capturar escravos. A migração para o sul foi uma das alternativas encontradas pela população, muitos Mbundu teriam fugido para a região de Benguela procurando zonas menos áridas e sem guerras. Ela nos diz que esse contexto levou a região ao despovoamento, para o qual contribuíram, além da guerra e do tráfico, a seca e as epidemias.

1.2 A perda da autonomia governativa

A segunda consequência proveniente da ação portuguesa no Ndongo que pode ser identificada na obra dos três autores é a perda da autonomia governativa. De acordo com a análise de David Birmingham, uma das consequências mais relevantes advindas com a interferência portuguesa na região teria sido a perda da autonomia governativa à medida que os fortes e guarnições portuguesas avançavam pelo território em direção à capital real¹⁴.

Em relação a esse fator, Birmingham sugere que o declínio, em trinta anos, do poder político e militar do Ndongo teria se acentuado durante a crítica campanha de 1617, na qual os invasores portugueses penetraram na zona arborizada que separava a planície costeira do planalto, acrescentando um novo forte à sequência de avanço português. Em 1618, Luís Mendes de Vasconcelos teria feito uma incursão no próprio planalto e invadido o coração do reino. Já no momento em que os portugueses apostavam no retorno ao comércio como principal meio para a obtenção de escravos, abandonando a estratégia de guerra, o reino do Ndongo mantinha uma política de contração e resistência. Pois, segundo Birmingham, ao contrário do Congo, o Ndongo teve dificuldade em absorver, controlar e usar em benefício próprio, uma comunidade mercantil estrangeira¹⁵. Com o tempo, da mesma forma que falhou no estancamento da hemorragia interna provocada pelo tráfico de escravos, o Ndongo perdeu, cada vez mais, a autonomia governativa, à medida que os fortes e guarnições portuguesas avançavam pelo seu território. Além disso, os portugueses expulsaram Nzinga Mbandi, pretendente ao título de soberana do Ndongo após a morte do último *ngola* em 1617, decididos a governar o reino de forma indireta. Por isso, concederam o título de *ngola* a um chefe chamado Aire Kiluanji, para que este pudesse cooperar com a política

14 BIRMINGHAM, David. *Op. cit.*, p. 76.

15 *Ibidem*, p. 42.

portuguesa para a região¹⁶.

De acordo com Joseph Miller, quando os dois invasores, os portugueses e os Imbangala, uniram as suas forças em busca de escravos, condenaram à derrota os antigos reis Mbundu. De acordo com o autor, eles conseguiram que os *ngola a kiluanje* fossem reduzidos da situação de monarcas de um reino vigoroso e em expansão, em 1600, para a de governantes fantoches e quase sem poder após 1630¹⁷.

Um dos fatores destacados por Miller para esta perda da autonomia governativa do Ndongo teria sido a gradativa penetração feita pelos portugueses em seus territórios através da construção de fortalezas. Segundo Miller, entre 1610 e 1620 os governadores portugueses concentraram seus esforços na penetração do estado do *ngola a kiluanje*, construíram um presídio num local chamado Hango, este serviria de base segura para desencadear futuras operações mais longe.

As precárias posições de portugueses e Imbangala, a norte do Kwanza mantiveram-nos num firme acordo contra os subversivos intentos das linhagens Mbundu. Assim, em 1612, teria se dado a aliança formal entre os Imbangala e os portugueses. Segundo o autor, governadores portugueses teriam recorrido à ajuda de tropas auxiliares africanas.

Logo depois, em 1617, a mudança do forte Hango para Ambaca ajudou os portugueses no movimento em direção a capital do Ndongo, os portugueses ocupam definitivamente o território na margem norte do Kwanza estendendo-se para leste até os postos mais avançados em Ambaca. Ambaca teria sido a posição estratégica para uma força mercenária estacionada como tampão entre o Ndongo e as fracas forças portuguesas a jusante¹⁸. Dessa forma, ele defende que exércitos mercenários dos Imbangala teriam formado a espinha dorsal das expedições portuguesas que colocaram o Ndongo na defensiva e substituíram Mbande a Ngola pelo *ngola a kiluanje* fantoche¹⁹. O autor salienta, ainda, que depois da derrota final de Hari a Kiluanje, em 1671, o governo português se estenderá até Pungo Andongo. Além disso, o apoio europeu a detentores de títulos subordinados, insatisfeitos, teria levado à deposição de autoridades de maior expressão, fortes e independentes, substituindo-os por fracos fantoches.

De acordo com Selma Pantoja, no século XVI, o Ndongo tinha vantagens em relação ao

16 *Ibidem*, p. 78.

17 MILLER, Joseph C. *Op. cit.*, p.174.

18 *Ibidem*, pp. 192-193.

19 *Ibidem*, p. 218.

Congo, pois estava mais para o interior, podendo, sem contato direto com os europeus, manter suas trocas sem a interferência lusa, o que lhe permitiu se fortalecer através do comércio de escravos. Mas, segundo a autora, desde finais desse século os portugueses se estabeleceram na região de Angola, canalizando esforços para tornar a região uma área sob seu completo domínio. Com a fundação de Luanda em 1575 iniciou-se a campanha para a obtenção do monopólio comercial e para encontrar as supostas minas de prata de Cambambe²⁰. A vila de Luanda situada em território africano e governada por portugueses seria o primeiro passo na conquista militar do Ndongo, que levou mais de um século para se efetivar. O início do século XVII testemunhou grandes avanços dos portugueses no sentido de aumentar o comércio de escravos em Luanda, transformando-a no principal porto pelo qual eram exportados os escravos para as Américas. A região da África Central que incluía Loango, Cabinda e Luanda foi durante os séculos XVII e XVIII responsável por um quarto da exportação de escravos para as Américas e a partir de 1830 predominou sozinha no tráfico²¹. Pantoja diz que os Mbundu estiveram intimamente relacionados com este crescimento comercial, ela afirma que as altas e baixas desses estados no fornecimento implicavam nos interesses das lideranças africanas em manejar esses acordos com os portugueses. Para manter o monopólio do fornecimento de escravos aos europeus, os comerciantes africanos eram os próprios representantes do estado e obrigavam as linhagens ao pagamento das taxas; a recusa era punida com ataques onde os prisioneiros eram transformados em escravos. À medida que crescia a demanda por escravos no litoral, mais se comprometiam os seguimentos dominantes africanos com o comércio de escravos. Segundo a autora, os chefes africanos tinham interesse em manter os contatos comerciais, mas pensando fortalecer-se perderam o controle do comércio, alguns se fortaleceram, outros acabaram destruídos.

O contato contínuo dos portugueses com a região teria levado a um maior controle do comércio e a uma maior ingerência interna nas sociedades Mbundu por parte dos europeus²². Pois, ao subjugar cada comunidade Mbundu, os portugueses buscavam interferir diretamente na organização social daqueles povos. Pantoja usa como exemplos a tentativa por parte dos portugueses de combater a poligamia, de interferir nos cultos, ritos e nas regras de sucessão das chefias do Ndongo. Ela nos diz que a administração portuguesa se dava a partir de controle indireto da população africana, mas que, quando necessário, se fazia ingerência nos assuntos internos. Dessa forma, os portugueses buscaram conhecer a organização e o funcionamento das sociedades Mbundu

20 PANTOJA, Selma. *Op. cit.*, p. 90.

21 *Ibidem*, p. 130.

22 *Ibidem*, p. 93.

para utilizar esse conhecimento em benefício próprio. Sabiam que os *sobas* e os macotas compunham a elite do estado e jogavam as cartas definitivas do poder e que eram encarregados de guardar a tradição da linhagem, por isso buscavam se aproveitar destes grupos dando-lhes especial atenção quando queriam submeter determinada região. Em um trecho do relatório do governador Fernão de Souza (1624-1630), no qual ele se refere ao ataque à Nzinga, o governador aconselha o capitão-mor a aprisioná-la e que, caso não conseguisse, submetesse os *sobas* e os macotas por serem estes que elegiam os reis, dessa forma tentariam garantir a não legitimidade de Nzinga como rainha²³. Isso demonstra que tinham o conhecimento de que esses conselheiros e os *sobas* detinham um espaço importante no processo decisório, lhes cabendo o ato de legitimar o poder do próprio *ngola*. Também sabiam que era necessário transformar os *sobas* em aliados do comércio, para que estes abrissem as feiras, o comércio e a passagem.

Além disso, Selma Pantoja concorda com David Birmingham e Joseph Miller quando defende que a perda da autonomia governativa do Ndongo se deu a partir da construção de fortalezas próximas à sua capital. Ela lembra que durante o governo de Luis M. de Vasconcelos o forte Hango foi transferido para Ambaca que ficava a um dia de caminhada para a capital Mbundu – uma expressa afronta a soberania do Ndongo. Pantoja também nos diz que a substituição de antigas linhagens teria sido um fator relevante nesse processo. Ela aponta para o fato de o governo de Luanda ter ajudado a impor *sobas*, a eles aliados, como *ngola*, como defendido por Birmingham e Miller.

1.3 O surgimento de estados assentados no tráfico de escravos e o surgimento de Nzinga Mbandi como liderança guerreira

Os três autores também concordam quando apontam o surgimento de novos estados assentados no tráfico de escravos para as Américas e o surgimento de Nzinga Mbandi como liderança guerreira – fatores que, como veremos, têm grande relação entre si – como consequências da presença portuguesa no Ndongo.

Birmingham fala do estabelecimento de um pequeno Estado entre os Mbundu ocidentais,²⁴ dizendo que à medida que a resistência Mbundu decresceu, uma pequena colônia branca criou-se

23 *Ibidem*, pp. 133-134.

24 BIRMINGHAM, David. *Op. cit.*, p. 41.

em Angola; apenas no alto Kwango teria se mantido uma verdadeira independência dos Mbundu. Os colonos teriam conseguido estabelecer um pequeno Estado entre os Mbundu ocidentais a partir do qual cobravam o pagamento de tributo na forma de escravos. Embora o plano original português de criar uma colônia de povoamento fosse subvertido pelos interesses do tráfico de escravos, Birmingham afirma que uma pequena colônia evoluiu em torno da cidade de Luanda, sua população era uma enorme miscelânea social e racial²⁵.

Através da leitura da obra de David Birmingham, podemos perceber que ao mesmo tempo em que os portugueses lutavam para manter seu estado colonial em Angola, Matamba e Kasanje cresciam como reinos intermediários no Kwango. Segundo o autor, o crescimento dos estados de Matamba e Kasanje esteve bastante ligado aos processos vividos pelo Ndongo nesse momento e, por isso, não pode deixar de ser citado quando analisadas as transformações dessa região durante o século XVII.

De acordo com a análise de Birmingham, a destruição do reino do Ndongo originou uma nova chefia militar do que havia sido sua decadente dinastia, a qual foi capaz de resistir ao avanço português. Segundo ele, o símbolo deste renascimento foi uma princesa real chamada Nzinga, cuja personalidade dominou a cena angolana no meio século seguinte²⁶. Nzinga teria tomado conta da chefia do Ndongo objetivando acabar com a guerra que ainda devastava o centro do planalto de Luanda, obter dos portugueses o reconhecimento diplomático que tinham adotado para com o Congo e estabelecer uma regular e rentável relação comercial com Luanda. Seu interesse era de que os portugueses reconhecessem a independência do Ndongo e concordassem em fazer comércio com esse país, assim o tráfico de escravos poderia ser levado a cabo na periferia do reino, deixando o centro em paz. Não chegando a um acordo, os portugueses expulsaram Nzinga do Ndongo. Após esse evento, Nzinga se estabeleceu na Matamba e, depois de ter treinado suas novas forças de combate, estava pronta para enfrentar os portugueses de novo e tentar recuperar o Ndongo. Assim, segundo Birmingham, nesse momento, desde meados da década de 1620 até ao fim da década de 1630 a guerra prosseguiu com mais intensidade que nunca²⁷. Não podemos desconsiderar que Nzinga Mbandi havia construído, após ter sido conduzida ao afastamento do Ndongo, um eficiente reino comercial e que, na altura de sua morte, em 1663, a Matamba já tinha se tornado um dos principais intermediários para o tráfico de escravos.

25 *Ibidem*, p. 75-80.

26 *Ibidem*, p. 77

27 *Ibidem*, p. 78.

Enquanto Nzinga consolidava o poder na Matamba, novos desenvolvimentos políticos tiveram lugar entre os Imbangala estabelecidos em Angola. O mais importante portador de um título entre os Imbangala, em princípios do século XVII, era o Kasanje, um chefe que em 1617 apoiou ativamente a invasão do planalto de Luanda e a derrota do Ndongo. Depois disso, esses grupos, cuja ação era encarada por testemunhas como predatória, começaram a se fixar em regiões próximas, o Kasanje se retirou para o vale do Kwango durante a década de 1630 e iniciou a criação de um império comercial similar ao reino de Nzinga na Matamba²⁸. Este recebeu o nome de Kasanje e era, segundo Birmingham, uma potência militar de grande importância. Esses são exemplos que nos ajudam a perceber que o século XVII assistiu a um período de considerável desenvolvimento político ao longo das novas rotas comerciais da África Central.

De acordo com o que Miller defende em sua análise, portugueses e Imbangala teriam juntado as suas forças para estabelecer um novo conjunto de estados traficantes de escravos que num certo sentido diferiam pouco quanto ao seu impacto sobre os Mbundu, quer fossem governados por europeus (Angola) ou por africano²⁹. O pequeno Estado português, Angola, substituiu os detentores de títulos Kongo nessa região, planície costeira a norte do Kwanza, e o *ngola a kiluanje* nas antigas províncias centrais de Ndongo e Lenge³⁰. No caso dos estados governados por africanos, o principal titular de cada bando Imbangala estabelecia-se como um rei Mbundu que substituíria, na maioria dos casos ao norte do Kwanza, alguma espécie de domínio exercido pelo *ngola a kiluanje*, criando um novo estado baseado no recrutamento dos varões locais para a associação ao *kilombo*, o que privava a parte mais produtiva da população local de sua anterior pertença às linhagens Mbundu, além de sujeitá-la à direta autoridade do rei Imbangala e aos *vunga* (chefes menores) por ele nomeados. Ao serem tiradas de suas linhagens, essas pessoas estariam morrendo na concepção dos Mbundu.

Do ponto de vista militar, todos os reinos Imbangala entre os Mbundu que constituíram acampamentos de mercenários estabelecidos nas franjas da Angola portuguesa eram dominados por guerreiros especializados que, em tempos normais, capturavam agricultores locais para vender como escravo e que, em tempos de guerras, se juntavam às expedições portuguesas para combater, assim como podiam se juntar a traficantes não ligados à coroa portuguesa³¹.

28 *Ibidem*, pp. 78-79.

29 MILLER, Joseph C. *Op. cit.*, p. 218

30 *Ibidem*, p. 174.

31 *Ibidem*, pp. 191-192.

Segundo o autor:

Todos os reinos que emergiram das cinzas das guerras angolanas, ou seja, a própria Angola, Kalandula, Kabuku, Kasanje, os reis mais tardios de Jinga, Kasanje, Holo, mwa Ndonje (bem como vários reinos dos Ovimbundu a sul do Kwanza) ficaram a dever as suas origens aos governantes dos Kilombo. Eles se tornaram os estados dominantes na Angola do século dezoito, substituindo completamente os anteriores reinos do Ndongo, Libolo, Kulembe³².

Mas, embora posteriormente as linhagens tivessem vencido o *kilombo*, não puderam banir igualmente os reis Imbangala. Muitos chefiaram os reinos Imbangala “Mbundizados” que prosperaram como os principais fornecedores de escravos para os comerciantes europeus ao longo do século XVIII e parte do XIX: Holo, Jinga, Kasanje, Mbondo. Todos eles prosperaram sob a chefia dos detentores de títulos Imbangala, estabelecidos nas franjas do território controlado pelos portugueses³³. Miller salienta que os reis Imbangala do norte conseguiram se colocar como governantes das linhagens dos Mbundu em parte devido a sua aliança com os portugueses.

Assim como Birmingham, Miller afirma que Kasanje e Matamba são dois importantes exemplos de estados que se desenvolveram nessa época em consonância com o tráfico de escravos. Kasanje juntamente com Matamba, se tornou o principal fornecedor de escravos para o tráfico que constituía o suporte do estado português de Angola até meados do século XIX. Porém, Kasanje e Matamba se mantiveram fiéis aos títulos e posições Lunda/Mbundu, o que impede que eles sejam representativos do caso mais comum dos bandos Imbangala, mais próximos da costa, que dependiam em larga medida da ajuda portuguesa para sobreviver. Kasanje e Matamba proclamavam sua ligação ao *kilombo* dos Imbangala, mas assentavam sua legitimação em títulos Lunda/Mbundu. Miller nos diz que Nzinga, governante de Matamba e pretendente ao título *ngola a kiluanje*, tinha tentado restabelecer em Matamba o seu título após os portugueses terem colocado fantoches no lugar dos reis originais do Ndongo. Na década de 1620 ela adotou os ritos do *kilombo* e considerava-se a si própria Imbangala. Durante esta década Nzinga tinha complementado a sua posição como *ngola a kiluanje* com um casamento simbólico com o Kaza, que lhe deu a posição de *Tembanza* (primeira mulher) do chefe do *kilombo*, o que permitiu Nzinga assegurar a liderança sobre o que restava dos Imbangala do Kulaxingo, após sua dispersão em 1619. Nzinga deslocou-se

32 *Ibidem*, p. 218.

33 *Ibidem*, p. 259.

para norte, para o antigo reino da Matamba, apenas depois da sua estratégia de procurar refúgio entre os vários grupos de Imbangala se ter revelado incapaz de proteger sua posição no Ndongo. Sob a chefia de Nzinga, o reino de Matamba tinha se tornado, pela década de 1640, um dos mais poderosos estados orientais dos Mbundu³⁴. Seu reino desenvolveu-se de forma muito atípica em relação aos outros estados dos Imbangala noutras zonas do norte de Angola, uma vez que ela foi capaz de manter uma oposição às atividades portuguesas em Angola muito mais consistente. Matamba acabou por ser a exceção que ilustra a razão fundamental porque a maioria dos reis Imbangala manteve relações tão estreitas com os portugueses. Nzinga foi a única Imbangala do norte, que reivindicou uma autoridade política (certos títulos locais na Matamba) derivada do sistema autóctone de títulos Mbundu.

Ainda de acordo com Joseph Miller, a economia do tráfico de escravos contribuiu para manter Nzinga independente do controle português até 1656. A rota de escravos que se desenvolveu, durante a década de 1630, na Matamba até aos holandeses no litoral, através do *Ndembu*, assegurava-lhe o acesso às mercadorias europeias independentemente das suas relações com os portugueses de Luanda. Como parte da sua política de atacar constantemente os interesses oficiais portugueses, ela cooperou com os holandeses enquanto estes tiveram o controle de Luanda, de 1641 a 1648. Esta ocupação abriu caminho para a exportação de escravos em larga escala a partir de Matamba e esse impulso elevou Nzinga à estatura do mais poderoso governante no interior na década de 1640. Sua supremacia, porém, durou apenas até 1648, quando os portugueses expulsaram os seus aliados e reabriram o tráfico com Kasanje, no decurso da década de 1650, oO que a preparou para chegar a uma reconciliação com os portugueses em 1656.³⁵

Selma Pantoja defende que os estados Mbundu no século XVII tiveram várias semelhanças no referente a seu traço básico, a estrutura de parentesco e as transformações sociais ocorridas a partir do comércio atlântico³⁶. E afirma que a partir de meados do século XVII, os reinos africanos envolvidos com o comércio atlântico passaram a se localizar em torno das rotas que levavam à Luanda. Surgiram, assim, poderosas chefias militares que se dedicavam à busca por escravos. Nzinga Mbandi incorpora esse tipo de liderança guerreira ao se deslocar para Matamba. A expansão e o fortalecimento dos grupos Imbangala é também uma questão que vai marcar a região do Ndongo nesse momento. O líder Imbangala Kasanje, por exemplo, ao se fixar na região entre os rios Lui e Kwango, tornou-se chefe de um poderoso e comercialmente forte estado, o Kasanje, que se tornou

34 *Ibidem*, pp. 201-218.

35 *Ibidem*, pp. 205-206.

36 PANTOJA, Selma. *Op. cit.*, p. 129.

importante abastecedor de escravos para os portugueses na África Centro-Oeste.

Segundo Selma Pantoja, após a morte de Ngola Mbandi, que, segundo alguns contemporâneos, teria sido envenenado por Nzinga, entre 1623 e 1663, ano de sua morte, o cenário da região foi dominado por ela³⁷. Na busca pelo monopólio do tráfico de escravos os portugueses conseguiram a adesão dos povos Imbangala, mas tiveram de enfrentar a fabulosa resistência de Nzinga. Ela se aliou aos Imbangala e adotou os costumes deste grupo, acolheu escravos fugitivos dos portugueses, convenceu os chefes sob controle dos lusitanos a se juntarem a ela. Os fugitivos reforçavam o contingente militar de Nzinga e constituíam um exército leal desprovido de laços de linhagem.

De acordo com Pantoja, sua ascensão ao poder pode ser encarada como um rompimento das normas estabelecidas pelas linhagens tradicionais, os macotas não admitiam que o título *ngola* pertencesse a uma mulher. Assim, tanto no Ndongo, quanto em Matamba, ela utilizou força militar para chegar ao poder. *Sobas* vassallos da Coroa passavam para o seu lado na expectativa de que com esta força militar ela fizesse frente às tropas portuguesas. Apesar de não ser a única liderança guerreira surgida nesse momento, o caso de Nzinga é interessante ao se tornar exceção na constituição de um exército fiel de cativos. Por meio do apoio desse grupo de escravos tentou apoderar-se do poder e do título de *ngola*, este grupo lhe permitiu recompor suas forças diversas vezes.

Refugiada em Matamba, Nzinga tornou-se soberana da região. Apesar disso, jamais desistiu da intenção de retornar ao Ndongo. Nzinga era temida por ter adotado os ritos Imbangala, sobrevivido à varíola e à perseguição dos portugueses. Por isso, a população lhe atribuía poderes sobrenaturais³⁸. Segundo Selma Pantoja, “a resistência de Nzinga, ‘aquela beliculosa mulher’, como a descreveu Cadornega, será o grande entrave para o fluxo comercial [português] ao longo do século XVII”³⁹. Sem renegar o tráfico negreiro, Nzinga não aceitava as regras impostas pelos lusos. Na defesa de seus interesses lutou apoiada em seu poderio militar e em sua habilidade política para forjar pactos que liderava, provando sua tenacidade na busca de regras comerciais favoráveis. Nzinga teria lutado contra os portugueses, para manter a autonomia do Ndongo, e contra os grupos Imbangala que saqueavam suas rotas comerciais. Tornou-se poderosa militarmente e sabia adaptar-se às diversas situações, quando foi preciso aliou-se a grupos locais ou a estrangeiros, adotou ritos

37 *Ibidem*, p. 105.

38 *Ibidem*, pp. 114-127.

39 *Ibidem*, p. 94.

Imbangala e o próprio cristianismo⁴⁰.

2. Consequências apontadas por apenas um dos autores

Entre as consequências provenientes da interferência portuguesa no reino do Ndongo destacadas por Selma Pantoja e que não aparecem como pontos relevantes nas análises de David Birmigham e Joseph Miller, estão a referência ao contato com um “mundo atlântico” e a mudança no tipo de escravidão. De acordo com Pantoja, os Mbundu se colocaram em posição estratégica para se tornarem grandes fornecedores de escravos e, ao participarem do comércio de escravos, entraram em contato com o mundo atlântico⁴¹. O vinho português e a cachaça brasileira demonstram isso ao serem usados como produtos de troca no comércio de escravos. Além disso, a autora faz referência ao fato de em 1648 tropas brasileiras ajudarem a expulsar os holandeses de Luanda lembrando que, a partir desse momento, funcionários administrativos provenientes do Brasil passaram a ocupar importantes cargos em Luanda, demonstrando a existência de uma identificação administrativa entre Rio/Salvador/Recife e Luanda que só pode ser entendida a partir da percepção de que estavam em jogo interesses escravistas na região. De acordo com Pantoja, já na época dizia-se que sem a mão de obra fornecida por Angola não se produzia açúcar. Assim, segundo a autora, constata-se que, através da convivência e do encontro de familiaridades com este novo universo, intercâmbios eram promovidos através do Atlântico.

A consequência de maior enfoque na análise de Selma Pantoja é a escravização de pessoas livres e o maior desenvolvimento da escravidão interna, em proveniência do aumento do número de cativos na comunidade em função da demanda do tráfico. Segundo a autora, a mudança radical do papel dos estados africanos no tráfico, como é o caso do Ndongo, ocorreu de forma conjunta à mudança do tipo de escravos e da escravidão interna⁴².

Do tipo de escravos por que o status do escravo que, apesar de não ser nitidamente definido, em qualquer situação significava a perda de direitos e privilégios que com o tempo poderiam vir ser readquiridos, em meados do século XVII, com o uso comercial de forma intensiva do escravo e com a luta pelo controle do comércio, essa situação teria se alterado profundamente. Além disso, a preferência, que no contexto africano era por mulheres, passa a ser por pessoas do sexo masculino,

40 *Ibidem*, p. 141.

41 *Ibidem*, 129.

42 *Ibidem*, p. 129.

o que se explicava, segundo a autora, à medida que o trabalho produtivo feminino era predominante no continente. E da escravidão interna porque antes da chegada dos portugueses e antes daquela região se transformar no principal fornecedor de escravos para as Américas, a escravidão no Ndongo mantinha-se como uma instituição não hegemônica na organização social dos Mbundu. Ela era uma instituição importante dentro da estrutura de parentesco e linhagem não sendo, porém, essencial no processo produtivo. A partir da integração ao tráfico atlântico a situação se transforma e o escravo de elemento accidental passa a elemento comum. Segundo Pantoja, esse uso do escravo no tráfico atlântico só foi possível pelo fato de as lideranças africanas terem reajustado os mecanismos internos de escravidão e por terem desenvolvido canais próprios de apoio ao crescimento comercial⁴³. Em sua análise, ela defende que:

A pressão do tráfico, por um lado, e as necessidades dos governantes africanos, por outro, explicariam as mudanças dos mecanismos de produção e circulação do escravo que por essa época [...] extrapolavam a capacidade interna dessas comunidades. A sua utilidade na percepção dos dirigentes africanos assentava-se na ideia de que [...] era fundamental para sua sobrevivência política se manterem integrados ao tráfico.⁴⁴

Assim, a escravidão se torna a pena para os mais insignificantes delitos, de forma que as leis sociais passam a ser utilizadas para satisfazer a demanda do tráfico. Porém, as crises constantes após os contatos com os europeus, a substituição das antigas linhagens e as tensões e conflitos que caracterizam as relações entre o Ndongo e os portugueses não permitem, segundo a autora, fazer uma profunda análise do processo que conduziu os indivíduos à escravidão entre os Mbundu. Mas Selma chama a atenção para o fato de que a escravidão é pensada pela última geração de africanistas de forma a conceber o tráfico de escravos entre africanos e europeus a partir de um contexto de mudança social, tornando elementos como demografia e economia indispensáveis à análise⁴⁵. Percebemos, então, que a mudança do tipo de escravos e a mudança das formas de escravidão acompanham a mudança do papel dos estados africanos no tráfico atlântico, ou seja, quanto maior é a intensidade da participação no tráfico, mais se altera o quadro da escravidão.

Entre as consequências da presença portuguesa no Ndongo presentes na análise de David Birmingham, a que aparece de forma destacada apenas nesse autor é a mistura de tradições

43 *Idem*.

44 *Ibidem*, p. 146.

45 *Ibidem*, p. 33.

africanas e europeias. Segundo Birmingham, a população mestiça que se desenvolveu em Luanda era social e economicamente importante e muitos *pombeiros* (agentes de comércio itinerantes, representantes da Coroa portuguesa, que percorriam o interior) eram mestiços. A cultura dos estados intermediários no comércio de escravos ao longo do Kwango era, segundo ele, uma curiosa mistura das tradições africanas e européias:

Os tratados eram redigidos em língua diplomática portuguesa, mas o idioma comercial era usualmente o Kimbundu, largamente falado pela comunidade branca. Apesar do Cristianismo ter sido formalmente introduzido nos estados do Kwango, a religião tradicional permaneceu muito forte para ser ignorada, mesmo pelos Europeus.⁴⁶

Desse modo, Birmingham defende que a troca recíproca entre culturas era notória mesmo em Luanda, onde os pais brancos eram muito criticados pelo fato de os filhos não falarem português e por praticarem rituais pagãos. Muitas vezes a cultura de Portugal cedeu perante a cultura Mbundu, no que se refere ao idioma, aos costumes, a religião e mesmo na medicina; mas os laços com os portugueses eram renovados com a chegada de novos portugueses que vinham para aí trabalhar. Desse modo, segundo o autor, “o Ndongo teria sido obrigado a resistir, e quando, ‘palmo a palmo’, a resistência falhou, os Mbundu foram absorvidos na comunidade semi-colonial luso-africana de Angola com sua síntese cultural”.⁴⁷

O que difere a análise de Joseph Miller da dos demais é o fato deste autor considerar que as transformações no Ndongo teriam se dado a partir de uma ação conjunta de portugueses e Imbangala, o que se pode constatar ao longo desse artigo. A partir da leitura de Miller, percebemos que o autor não considera as transformações ocorridas no reino do Ndongo a partir da chegada dos portugueses de forma isolada. Ele defende que tais transformações teriam se dado a partir da ação conjunta de portugueses e Imbangala na região. Apesar de Selma Pantoja e David Birmingham considerarem a importância da presença Imbangala no Ndongo nesse momento, e a associação entre estes e os portugueses, não a têm como fator determinante para a avaliação da presença portuguesa na região. De acordo com Joseph Miller, a chegada dos portugueses somada à chegada dos Imbangala teria revolucionado a geografia e instituições políticas dos Mbundu⁴⁸. Segundo ele, quando os dois invasores se uniram em busca de escravos, condenaram à derrota os antigos reis

46 BIRMINGHAM, David. *Op. cit.*, pp. 80-81.

47 *Ibidem*, p. 42.

48 MILLER, Joseph C. *Op. cit.*, p. 174.

Mbundu. Como já dissemos aqui, o autor defende que eles conseguiram que os *ngola a kiluanje* fossem reduzidos a governantes fantoches e quase sem poder, criando, em sua substituição, um conjunto completamente novo de estados. Portugueses e Imbangala teriam juntado as suas forças para estabelecer esse novo conjunto de estados traficantes de escravos que num certo sentido diferiam pouco quanto ao seu impacto sobre os Mbundu. Segundo o autor,

Tanto os Portugueses como os Imbangala representavam desafios similares, de enormes proporções, quando encarados na perspectiva dos grupos de parentes dos Mbundu, cujos antepassados tinham preservado a autonomia das linhagens contra ameaças dos titulares *mavunga* do Libolo e o reino centralizador do *ngola a kiluanje*. Nenhum dos novos invasores possuía linhagens do tipo que os Mbundu consideravam fundamentais para uma sociedade humana.⁴⁹

Eram estrangeiros vindos de muito longe e nenhum deles fazia da agricultura o seu modo de vida, eles roubavam ou comerciavam os produtos dos agricultores locais. De acordo com Miller, os portugueses e os Imbangala tinham a percepção dos seus interesses comuns, além de, talvez, perceberem suas semelhanças aos olhos dos Mbundu. Ainda de acordo com o autor os Mbundu receavam mais os Imbangala que os portugueses, já que antes da aliança com os Imbangala os portugueses não tinham ido muito além do rio Kwanza⁵⁰. Porém, com o apoio dos Imbangala esta configuração muda, em 1615 muitos governantes Mbundu a sul do rio Bengo, incluindo o *ngola a kiluanje* renderam-se em consequência das campanhas do governador Bento Banha Cardoso em aliança com os Imbangala.

Portugueses e Imbangala se complementaram na busca de fazer frente aos Mbundu já que os Imbangala correspondiam às necessidades portuguesas em quase todos os aspectos, principalmente no militar. As precárias posições desses dois grupos a norte do Kwanza mantiveram-nos num firme acordo contra as linhagens Mbundu. Segundo Miller, os portugueses teriam fixado os Imbangala do Kulaxingo próximo de Ambaca e o próprio presídio era ocupado por Imbangalas. O autor defende que a fixação de grupos Imbangala nas proximidades do Ndongo teria gerado um grande número de escravizados provenientes dessa região, inclusive para o tráfico ilegal. Devido ao grande número de cativos e em consequência da parceria econômico-militar entre Imbangala e portugueses, um empório de escravos teve de se desenvolver próximo à principal povoação Imbangala. À medida que os governadores portugueses tentavam consolidar um controle muito tênue entre os rios

49 *Ibidem*, p. 218.

50 *Ibidem*, p. 181.

Kwanza e Bengo, enfrentavam fortes disputas, por isso exploravam avidamente as tendências secessionistas do *kilombo* e ajudaram a criar o anel de uma clientela de reis Imbangala que rodeava a área sob controle português, cerca de 1650⁵¹.

De acordo com o autor, o papel dos Imbangala na “conquista” portuguesa de Angola ajuda a explicar as características da história europeia nesta parte da África durante o século XVII. A estrutura política dos Imbangala e sua relação com as populações Mbundu e Ovimbundu esclarecem grande parte das guerras angolanas, tanto contra reis africanos, como contra rivais europeus. Os Imbangala deram aos portugueses os seus primeiros sucessos consistentes contra os Mbundu na década após 1610. Tornaram possível o aumento do tráfico de escravos que transformou Angola de periferia do Congo, na área de maior interesse econômico e político dos portugueses. As oportunidades de lutar ao lado dos exércitos Imbangala influenciaram decisões estratégicas. Os estados dos mercenários Imbangala protegiam as fronteiras que acabaram por emergir dos conflitos ocorridos nas primeiras décadas do século XVII ⁵². Estas terras estavam rodeadas por um anel de novos estados Mbundu, fundados em meados do século XVII por titulares Lunda que chefiavam bandos de Imbangala. e que eram os principais fornecedores de escravos em tempos de paz e mercenários durante as guerras. Além disso, os Imbangala encorajaram o desenvolvimento do contrabando que atraiu os holandeses e outros para a costa de Luanda.

Considerações finais

Este artigo buscou identificar a forma pela qual os historiadores David Birmingham, Joseph Miller e Selma Pantoja apresentam nos textos aqui selecionados os desdobramentos para o reino do Ndongo da presença estrangeira em seu território e de sua inserção no comércio atlântico de escravizados. Através da identificação dos principais elementos apresentados por cada um dos autores a respeito dos acontecimentos vivenciados pelo Ndongo nas primeiras décadas após o início dos contatos com os negociantes portugueses, e posteriormente com a Coroa portuguesa, apresentamos brevemente as consequências, como escolhemos chamar, da presença portuguesa no Ndongo que podem ser apreendidas através desses textos. E que, se considerando a relevância historiográfica dessas obras, podem ser apresentadas como algumas das principais consequências da presença portuguesa nessa região até, pelo menos, grande parte do século XVII.

51 *Ibidem*, p. 175.

52 *Ibidem*, p. 219.

É preciso salientar que as obras analisadas neste artigo não têm como objetivo próprio identificar ou analisar as consequências da presença estrangeira no Ndongo de forma direta. Portanto, buscamos encontrar dados que os textos trazem, ao trabalhar outras questões, que pudessem responder a pergunta aqui formulada. Por isso, os dados apresentados neste artigo são o resultado de uma leitura atenta que buscou ser fiel aos dados apresentados por esses autores acerca da história da África Centro-Ocidental, dos povos Mbundu e do reino do Ndongo, considerando os principais assuntos e problemáticas por eles discutidas; bem como são fruto de nossa ação interpretativa que certamente teve papel considerável.

Os autores trabalhados apresentam diversos indícios de que durante o século XVII no Ndongo e seu entorno muitas foram as modificações vividas por sua população. De maneira que pudemos constatar que, na visão apresentada por esses autores, o contato com os estrangeiros estabelecidos em Luanda trouxe consideráveis consequências para essa região. De modo geral, as obras analisadas não apresentam grandes divergências entre si no que se refere a essas modificações. Em alguns momentos percebem-se pequenas divergências na forma de tratar determinada questão, como é o caso de Joseph Miller que compreende as mudanças geradas pela presença portuguesa a partir de sua associação com os grupos Imbangala, o que não acontece com os demais autores. Porém, em sua maior parte os textos analisados concordam em relação aos apontamentos feitos a respeito das transformações vividas nesse momento no Ndongo. Esses autores, inclusive são interlocutores entre si como podemos perceber em diversos momentos, principalmente no caso de Selma Pantoja que tem David Birmingham e Joseph Miller como grandes referências.

Como pudemos verificar, os autores, apesar de algumas vezes se valendo de argumentos diferentes, concordam em relação à maioria das consequências vividas pelo Ndongo, principalmente aquelas de maior impacto e abrangência, como é o caso da destruição e o despovoamento que atingiu a região. Mas, foi possível identificar em cada um deles algo que sobressai na análise de determinado autor e que não aparece nos demais. O que nos demonstra que, apesar de existirem consensos no que se refere à análise dos desdobramentos da relação entre os portugueses e os Mbundu do Ndongo, existe espaço para o estudo de peculiaridades e olhares diferenciados. No trabalho de cada um dos autores colocam-se questões singulares que podem resultar de interesse pessoal, de interpretações particulares ou de dados obtidos em fontes que os outros não tiveram acesso ou não utilizaram.

As transformações apontadas por essas obras podem ser percebidas, em grande parte, como consequências da presença portuguesa. Porém, precisamos destacar nossa constatação de que dentro do olhar e da perspectiva expressa pelos autores por nós analisados, essas consequências se colocam como o resultado de uma relação dialética que se dava entre os portugueses e os habitantes do Ndongo. São consideradas consequências da presença portuguesa porque se ligam mais ou menos diretamente às demandas geradas pelo contato com os estrangeiros, e não teriam necessariamente se dado se não fosse esse fator. Mas, são resultado também dos interesses dos próprios Mbundu, das alternativas buscadas, caminhos encontrados para lidar com as novas demandas vinculadas à associação ao tráfico transatlântico de escravizados, com os acordos comerciais, políticos e militares com os membros da administração portuguesa estabelecida em Luanda, com a busca dos estrangeiros de adentrar e se fixar em seu território, entre outros fatores, e com as diferentes formas de resistir aos avanços estrangeiros em seu território.

Referências Bibliográficas:

BIRMINGHAM, David. **A África Central até 1870: Zambézia, Zaire e o Atlântico Sul.** Luanda: ENDIPU/UEE, s/d.

MILLER, Joseph C. **Poder Político e Parentesco: os Antigos Estados Mbundu em Angola.** Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1995.

PANTOJA, Selma. **Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão.** Brasília: Thesaurus, 2000.

Dados da autora

Luciana Lucia da Silva

Graduada em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Apresentou a monografia intitulada “O reino do Ndongo e a presença portuguesa, século XVII” para a obtenção do título de Bacharel em História. Iniciou no ano de 2017 o curso de Mestrado em História Social no Programa de Pós Graduação em História Social (PPGHIS) do Instituto de História da UFRJ. Participa do Laboratório de Estudos Africanos (LEÁFRICA-IH/UFRJ) desde 2011.