



Ano I – Número 2 – dezembro/2008 – ISSN 1983-6023

Expediente

Conselho Editorial

Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (Sociologia – USP)
Carlos Moreira Henriques Serrano (Antropologia – USP)
Maria Cristina Cortez Wissenbach (História – USP)
Kabengele Munanga (Antropologia – USP)
Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez (História – USP)
Marina de Mello e Souza (História – USP)
Marina Gusmão de Mendonça (História – FAAP)
Ronilda Iyakemi Ribeiro (Psicologia – USP)
Wilson do Nascimento Barbosa (História – USP)

Edição

Flávio Thales Ribeiro Francisco
Irinéia M. Franco dos Santos
Maria de Fátima Previdelli
Muryatan Santana Barbosa
Rodrigo Bonciani

Colaboradores

Josélia Aguiar
Luís Carlos de Assis
Magno Bissoli
Sebastião Vargas Filho
Surya Aaronovich Pombo de Barros

Autor Corporativo

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

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

Publicação semestral do NEACP – Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política. Departamento de História (USP). Av. Professor Lineu Prestes, 338. Cidade Universitária. Sala M-4. São Paulo – SP – CEP 05508-900. Telefone: (011) 3091-8599.

<http://revistasankofa.googlepages.com>

revistasankofa@gmail.com

<http://neacp.usp.googlepages.com>

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/São Paulo, Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política – Número II, Ano I, Dezembro de 2008. São Paulo, NEACP, 2008.

<http://revistasankofa.googlepages.com>

Semestral

1. História da África. 2. Diáspora Africana

Sumário

Sobre Sankofa	04
Apresentação	05
Artigos	
As Raízes dos Conflitos entre o Norte e o Sul do Sudão: O Processo de Formação do Estado-Nação (1930-1956). <i>Frederico Souza de Queiroz Assis.</i>	07
Sob o rigor da Lei: Os Africanos e a Legislação Baiana no século XIX. <i>Luciana da Cruz Brito</i>	38
Iá Mi Oxorongá: As Mães Ancestrais e o Poder Feminino na Religião Africana. <i>Irinéia M. Franco dos Santos</i>	59
Roger Bastide e a Identidade Nagocêntrica <i>Arlson S. de Oliveira</i>	81
Documentação:	
Um olhar sobre a "América": Experiências afro-americanas nas páginas de <i>O Clarim da Alvorada</i> . <i>Flávio Thales Ribeiro Francisco</i>	97
Ensaaios & Debates:	
Abolição – Rupturas e Permanências: Políticas sociais de inclusão e o sistema de cotas no ensino Universitário. <i>Marina Gusmão de Mendonça</i>	117
Entrevista:	
Mamadou Diawara: "Identidade e Saber Local".	127

Sobre Sankofa

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

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

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

¹ Sobre a simbologia e imagens há informações disponíveis em <http://www.africawithin.com/studies/sankofa.htm>. Data de acesso: 01/02/2008. Ou <http://www.tulsalibrary.org/aarc/sankofa.htm>. Data de acesso: 05/02/2008.

Apresentação

O segundo número da SANKOFA – Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana é lançado tendo como referência os 120 Anos de Abolição, comemorados neste ano de 2008. Celebra-se, aí, a luta dos brasileiros, em especial, do povo negro brasileiro, contra a desumanização de si e do mundo.

Buscando dar a sua contribuição a esta luta, a SANKOFA visa, mais uma vez, congrega e publicizar conhecimentos que unam demandas políticas e produção acadêmica, tendo por referência as experiências negras na África e na Diáspora. Para isto, apresenta uma revista democrática e interdisciplinar, contemplando a diversidade de saberes e abordagens.

Inspirados por este ideal, a SANKOFA, a partir deste número, anuncia a criação da seção *Ensaio & Debates*, que irá reunir textos que discutirão, de forma resumida, temas relevantes no debate público contemporâneo. Para iniciar esta seção, apresenta-se o ensaio de *Marina Gusmão de Mendonça*, que expõem sua argumentação em favor do sistema de cotas raciais nas Universidades Públicas.

Na seção de artigos, a SANKOFA continua a destacar o conhecimento das experiências negras na África e na Diáspora Africana. Focando a África, este número se inicia com o artigo de *Frederico Souza de Queiroz Assis*, sobre o processo de formação do Estado-Nação no Sudão, entre 1930 e 1956. Trata-se de uma análise informada, em que o autor estuda, a partir da bibliografia especializada e atual, as raízes do conflito entre o Norte e o Sul do referido país africano. Como tal, é um estudo de caso importante para compreender alguns dos dilemas históricos do período pós-colonial em África.

Também tratando de África e do estudo da cultura afro-negra, temos o instigante artigo de *Irinéia M. Franco dos Santos*, que aborda o tema das “Mães Ancestrais” e do poder feminino nas religiões africanas. Por sua capacidade de síntese, em um assunto tão complexo, é um ensaio que tornar-se-á bibliografia para futuras pesquisas e desenvolvimento de práticas educacionais.

A ponte entre África e América Afro-latina encontra, neste número, duas análises de interesse público e acadêmico. A primeira é de conexão francesa, no artigo de *Arilson S. de Oliveira* sobre a identidade nagocêntrica na obra de Roger Bastide, este desbravador de fronteiras. Aí, se coloca uma análise desta visão de Brasil Africano, que Bastide ajudou a tornar clássica por aqui, seja nas ciências sociais, seja nas próprias comunidades de terreiro. A outra,

mais sinistra, é tratada na excelente análise documental de *Luciana da Cruz Brito*. Em seu artigo, a autora mostra o lugar específico que os africanos ocupavam na legislação baiana do século XIX, construído como uma forma de subalternização que visava separá-los dos negros da terra, escravos ou forros.

Também focando a documentação primária, *Flávio Thales Ribeiro Francisco* dá uma contribuição inovadora para a análise da Imprensa Negra no Brasil, a partir da leitura crítica do jornal *O Clarim da Alvorada*. Nesta, destaca-se o pioneirismo dos negros paulistas na crítica ao racismo cordial brasileiro, como pode-se observar dos escritos do célebre José Correia Leite, de 1928; algo que, salvo melhor juízo, é agregado de forma inédita pelo autor. Por esta razão fundamental, trata-se de uma contribuição fundamental a bibliografia sobre a temática no Brasil, mostrando como o racismo especificamente brasileiro, que depois será glorificado pela ideologia da “democracia racial”, a partir dos anos 1930, já era alvo de crítica dos negros brasileiros na década de 1920!

Termina-se este número com uma entrevista do professor *Mamadou Diawara*, especial para SANKOFA. Nesta, o antropólogo malinês, radicado na Alemanha, discorre sobre questões centrais acerca da relação entre memória, identidade e conhecimento científico, tendo por foco a experiência negra no Mali e na diáspora. Ademais, apresenta o projeto do qual é diretor, o *Point Sud* – Centro de Pesquisa sobre o Saber Local – que atua em Bamako, no Mali, visando construir um exemplo concreto que alia excelência acadêmica e conhecimento prático, para a melhoria da vida dos povos.

Com este conjunto de artigos e textos, a SANKOFA, em seu segundo número, segue contribuindo para um conhecimento acadêmico responsável e qualificado, que vise o esclarecimento público sobre a temática negra, na África e na Diáspora Africana. Por fim, queremos agradecer publicamente a todos os que contribuíram para a realização de nosso 1o. Curso de Formação, intitulado *Debates sobre África, Colonialidade e Construção de Identidades*, organizado pelo Núcleo de África, Colonialidade e Cultura Política (NEACP), entre os meses de Outubro e Novembro, no Departamento de História, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo (DH-FFLCH-USP). Agradecemos especialmente ao Professor Wilson do Nascimento Barbosa, que encerrou o evento com a maestria e a coragem que lhe caracterizam. Em breve, esperamos que este seja o espírito de uma nova geração, comprometida com a transformação concreta da realidade social no Brasil e no mundo.

As Raízes dos Conflitos entre o Norte e o Sul do Sudão: O Processo de Formação do Estado-Nação (1930-1956)²

Frederico Souza de Queiroz Assis³

Resumo: Este artigo tem como objetivo central identificar as raízes dos conflitos entre o norte e o sul do Sudão, a partir do estudo do processo de formação de seu Estado-nação. A partir do estabelecimento da *Southern Policy* (1930) – marco fundamental dentro do projeto mais amplo da administração colonial em distinguir as regiões norte e sul do Sudão –, privilegia-se compreender os aspectos mais relevantes, entre 1930 e 1956, no Sudão, levando-se em conta a formação das identidades coletivas, nem sempre conciliáveis, no bojo do processo de construção do Estado-nação.

Palavras-Chave: Sudão, Condomínio Anglo-Egípcio, Nacionalismos, Conflitos Armados

Abstract: This article aims to identify the roots of the conflicts between north and south of Sudan, from the study of the formation of their nation-state. From the establishment of the *Southern Policy* (1930) - key landmark within the larger project of the colonial administration to distinguish north and south of Sudan - the focus is on understanding the most relevant issues, between 1930 and 1956, in Sudan taking into account the formation of collective identities, not always reconcilable, in the midst of the nation-state construction.

Key-words: Sudan, Anglo-Egyptian Condominium, Nationalisms, Armed Conflicts

1 – Introdução

Este artigo tem como objetivo central identificar as raízes dos conflitos entre o norte e o sul do Sudão, a partir do estudo do processo de formação de seu Estado-nação. A partir do estabelecimento da *Southern Policy* (1930) – marco fundamental dentro do projeto mais amplo da administração colonial em distinguir as regiões norte e sul do Sudão –, privilegia-se compreender os aspectos mais relevantes (porque fundacionais de estruturas históricas ainda persistentes), entre 1930 e 1956 no Sudão, e a influência destes na condução dos rumos para a independência do país. Deste modo, pensando a dinâmica da sociedade colonial, ganham destaque os contextos cosmopolitas onde atuam grupos sociais específicos que, amalgamados em movimentos nacionalistas, discutem a “questão nacional” e a independência sudanesa como partes de um projeto a ser alcançado. Diante desse processo, torna-se possível a compreensão da sociedade no Sudão, com as suas especificidades históricas e a complexidade de seu dinamismo cultural, e que não pode ser observada sem se levar em conta a formação das identidades coletivas, nem sempre conciliáveis, no bojo do processo de construção do Estado-nação. Assim, um estudo sistemático desse conjunto de aspectos exige uma releitura do

² Este artigo é fruto de um trabalho de iniciação científica desenvolvido entre 2007 e 2008, com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Em especial, agradeço à Profª Drª Leila Leite Hernandez (FFLCH-USP) pela orientação atenciosa em todo o processo.

³ Frederico Souza de Queiroz Assis é aluno do 8º período do Bacharelado em Relações Internacionais da Universidade de São Paulo.

Sudão até sua independência, permitindo compreender a complexa situação de um país assolado por guerras civis.

O Sudão vem sendo descrito por grande parte da literatura como “microcosmo da África”⁴. De fato, o maior país do continente africano – e décimo maior do mundo – mostra, sob diversos ângulos, capturar uma representação da África dentro de si. A conjunção propícia de elementos confere ao país um caráter singular, na medida em que sua riqueza interna – do ponto de vista físico-geográfico, étnico e lingüístico – favorece uma configuração sócio-cultural de similitude às diversas faces do continente africano. Do mesmo modo, o Sudão parece aglutinar vários dos dilemas vivenciados pelos povos africanos: o drama da experiência colonial; regimes políticos autoritários; desigualdade social (por vezes, abundância de recursos nas sociedades urbanas, altamente modernizadas, em contraste com a pauperização de zonas rurais); expropriação de recursos naturais pelas elites nacionais ou por países do eixo central do sistema internacional; e conflitos armados que devastam o país por décadas⁵.

Situado no norte do continente, o país faz fronteira com nove países (Chade, Egito, Eritreia, Etiópia, Líbia, Quênia, República Centro-Africana, República Democrática do Congo e Uganda), além de ter saída para o mar Vermelho (o que o aproxima da Arábia Saudita). No norte do Sudão, o aspecto desértico toma conta da paisagem, enquanto no sul savanas e florestas tropicais desenham o cenário predominante. Deve-se sinalizar que o Sudão é cortado pelo rio Nilo, característica natural que, como será visto, influenciaria em projetos nacionalistas⁶, apresentando-se, até hoje, como importante fonte de energia e irrigação⁷.

A composição étnica do Sudão, país que tem aproximadamente 40 milhões de habitantes⁸, corresponde a mais de 50 grupos étnicos, que se subdividem em, pelo menos, 570 povos distintos. Os principais grupos (em ordem decrescente) são: árabes, dinkas, bejas, nuers, nubas, núbios, furs, baris, azandes, morus e shilluks. Na região norte do Sudão, verifica-se a existência de povos *árabes* e de povos *não-árabes*, representando, respectivamente, 40% e 26% da população nacional; enquanto na região sul do país existem diversas *etnias de origem negra*, que compõem 34% dos habitantes nacionais. No entanto, dentre os 40% árabes do norte, muitos

⁴ Além de outras expressões usuais como “encruzilhada” (*crossroad*) ou “portal da África” (*gateway*).

⁵ No Sudão a Primeira Guerra Civil ocorreu entre 1955 e 1972; a Segunda Guerra Civil, entre 1983 e 2005; ainda, deve-se mencionar o conflito na região de Darfur, o qual eclode em 2003 e que ainda não chegou ao seu final.

⁶ Segundo Heather Sharkey (2003), deve-se pensar o Sudão enquanto “unidade hidrológica” para compreender condicionantes políticos no processo de formação do Estado-nação.

⁷ A título de ilustração, vale mencionar que, hodiernamente, as principais fontes naturais do Sudão são: petróleo, minérios de ferro, ouro, prata, cobre e zinco. Além disso, o país exporta algodão, goma arábica e gado.

⁸ Segundo uma estimativa de julho de 2007.

se caracterizam, na verdade, por serem “arabizados”, em função de miscigenações ou modos de vida semelhantes (dados retirados de Lesch, 1998, pp.15-17), de modo que uma genealogia árabe objetiva (alegada por movimentos nacionalistas do norte) muitas vezes é ficcional. Já o sul apresenta-se bastante fragmentado, sendo a etnia dinka o principal grupo constitutivo, com 10% da população total (e 40% dos povos do sul); ainda, os ruers também se mostram relevantes do ponto de vista demográfico, com 5% da população nacional.

Quanto à opção religiosa, o Sudão tem 70% de muçulmanos, 25% de praticantes de religiões tradicionais (não raro chamadas de “animistas”) e 5% de adeptos ao cristianismo. Dos muçulmanos, metade (35%) é de árabes, fenômeno que mostra tanto a existência de árabes não-muçulmanos, quanto a existência de grupos negros do sul ou não-árabes do norte convertidos ao Islã. Relativa complexidade revelada por estes dados sociais indica a inexistência de blocos etno-religiosos homogêneos – não se podendo associar imediatamente árabes a muçulmanos e negros a animistas/cristãos (muito embora seja uma relação que, em geral, procede) –, o que contraria interpretações simplistas que abordam o conflito regional unicamente nesses termos.

A diversidade tem se mostrado um aspecto central na vida sócio-política do país. Contudo, os árabes muçulmanos do vale do Nilo exercem, ao longo da história contemporânea, uma influência desproporcional em relação aos povos do sul nas tomadas de decisões políticas e na definição da identidade nacional do Sudão (Lesch, 1998, p.18). A partir do estabelecimento do Condomínio Anglo-Egípcio, em 1898 – que confere ao Egito o controle formal da região, e à Inglaterra o controle efetivo –, as elites do norte, sobretudo alocadas na administração colonial e nas instituições religiosas, aproveitam-se do aparato construído pelo sistema de colonização e acabam por tentar consolidar, no processo de formação do Estado-nação, seu domínio sobre os povos do sul.

É nesse período de colonização sob um governo conjunto que se aprofundam as disputas entre as então províncias do norte e as do sul. Ao longo deste artigo, serão identificados, então, os mecanismos impostos pela administração colonial que alargaram a cisão entre as regiões e exacerbaram as assimetrias relativas ao seu desenvolvimento sócio-econômico; bem como sinalizar o papel do colonialismo na criação de estruturas históricas que parecem ter privilegiado os povos árabes em detrimento dos negros do sul, e que agravaram, assim, as hostilidades físicas e simbólicas entre as regiões.

Das elites nortistas, conscientes de seu “arabismo”, emergem espaços coletivos de contestação ao domínio colonial, congregados em movimentos nacionalistas, que, sustentados por uma herança de cultura árabe comum, bebem de fontes político-ideológicas do chamado “mundo árabe”⁹ – quais sejam, o pan-arabismo e o nacionalismo árabe territorial – para fundamentar sua luta por independência. Neste sentido, este artigo identificará o desenvolvimento histórico dos movimentos nacionalistas no Sudão, de modo a poder compreender a significância de sua influência política nos rumos para a independência do país. Ainda, será observado de que modo o nacionalismo sudanês relaciona-se com a instabilidade política do pós-independência.

Permanecendo à margem da formação do novo governo (sendo sistematicamente excluídos das tomadas de decisões), os sudaneses do sul acabam por não conferir legitimidade ao Estado em construção no Sudão, de modo que, em agosto de 1955 (poucos meses antes da independência do país, em janeiro de 1956), estoura um motim na cidade sulista de Torit, que vai se desdobrar em uma guerra civil entre o norte e o sul. Pela difusão de violência política, manifesta-se, então, a desintegração do projeto de construção do Estado nacional (Idris, 2005). É relevante, assim, realizar uma leitura particular que coloque as tensões regionais em perspectiva histórica, bem como as articule, de modo pertinente, aos profundos conflitos de identidade. A identidade nacional sudanesa e de suas fronteiras culturais são contestadas fervorosamente pelos grupos políticos nacionalistas (Lesch, 1998, p.210), os quais manipulam, de forma metonímica, a idéia de nação sudanesa, para arregimentar mais seguidores e, conseqüentemente, fortalecer seu movimento. A incorporação do projeto nacional integracionista árabe, assim como as respostas das ideologias políticas africanistas dão condições a uma configuração monumental da crise política e identitária; por isso, mostra-se indispensável observar o contexto das origens de tais manifestações para entender as razões da deflagração do conflito praticamente intermitente.

Conforme o argumento de Amir Idris (2005, p.15), revela-se bastante importante realizar estudos que façam uma conexão entre a formação das identidades e sociedades conflitivas – e que se preocupem com a edificação dessas identidades em relação à história e ao processo de formação do Estado nacional. Em resumo, pode-se perceber a importância de

⁹ A expressão “mundo árabe” será utilizada aqui em alusão aos países árabes pertencentes ao Oriente Médio, Vale do Nilo e Magreb, quais sejam, Arábia Saudita, Autoridade Palestina, Argélia, Bahrain, Catar, Egito, Emirados Árabes Unidos, Iêmen, Iraque, Jordânia, Kuwait, Líbano, Líbia, Marrocos, Omã, Síria, Tunísia, além do próprio Sudão.

compreender os conflitos no Sudão organicamente relacionados ao processo de construção do Estado-nação, em uma dinâmica constituída por enlaçamentos entre as questões políticas e a formação das identidades culturais. Neste sentido, o artigo propõe-se a identificar os frutos do construto colonial que ensejaram condições para a estruturação de uma sociedade a partir de um eixo eminentemente conflitivo.

2 – O Sul nos Projetos Coloniais: O Estabelecimento da Southern Policy (1930)

A *Southern Policy*, política desenvolvida entre 1930 e 1947, foi um marco fundamental dentro do projeto mais amplo da administração colonial em distinguir as regiões norte e sul do Sudão – idéia presente desde a década de 1920 –, com a qual revelava o reconhecimento das disparidades existentes entre elas e propunha, então, um novo horizonte dentro de seu futuro político. Daí deriva a importância em colocar o sul em perspectiva histórica dentro das intenções do colonialismo anglo-egípcio.

Como baliza o sudanês Muddathir 'Abd al-Rahim (1969), há duas fases no que diz respeito ao relacionamento do governo central com a região meridional: na primeira, compreendida entre 1899 e 1919, a postura governamental apresenta-se de modo mais reativo, visando apenas manter a *law and order*, auxiliando, para tanto, as atividades das sociedades missionárias cristãs; na segunda, a partir de 1919, o governo mostra-se mais ativo, com atitudes intervencionistas na região, em que se pesem, ainda, os interesses regionais do Império Britânico nos países da África do Leste (tal como Uganda, Quênia e Tanzânia).

Em outros termos, a Inglaterra decreta tal política, em 1930, com base em duas premissas fundamentais: (1) que os africanos negros do sul são cultural e, em alguma medida, racialmente distintos dos sudaneses árabes do norte; e (2) que as três províncias do sul ou iriam se desenvolver como um território separado e soberano ou iriam ser integrados à, então, África Oriental Inglesa (Wai, 1980, p.378). Ou seja, a política sustenta-se em linhas africanas, e não árabes, uma vez que seu futuro parecia se residir com a África Oriental Inglesa, e não com o Oriente Médio (Johnson, 2005, p.11).

Com esse fim em mente, o Governo-Geral programa uma série de medidas de segregação regional e intensifica algumas das disposições já determinadas com a *Indirect Rule*: a razão ostensiva para a política é fazer prevalecer no sul a política administrativa colonial e alastrar efetivamente valores ingleses e cristãos. Para isso, busca-se a supressão completa da

influência árabe na região (sem as exceções que ainda existam na década de 20, como a permissão da entrada de comerciantes) que ganhavam terreno no sul; finar as incursões escravistas, de exploração do comércio de gado e de cereais; e refrear o processo de proselitismo ao Islã (Lesch, 1998, pp.32-33)¹⁰. A política é particularmente levada com “mão de ferro” no oeste de Bahr al-Ghazal, onde, como manifestação extrema, os ingleses chegam a expulsar à força os árabes para prevenir o contato entre os povos (Collins, 1983, pp.180-185).

De modo complementar, a Inglaterra visa revitalizar os costumes negros (Wai, p.378), asfixiados, ao menos nas zonas urbanas, pelo processo crescente de arabização. Motivada por um senso de “nacionalismo vitório”, a administração britânica pretende restaurar a sociedade sulista, por meio de um processo de renascimento cultural (Howard, 1973). Para fortalecer os modos africanos de auto-identificação, o governo necessitava ser completamente informado das estruturas sociais, crenças, costumes, e predisposições psicológicas da população africana do sul (Wai, p.378)¹¹. Deste modo, o governo-geral deseja mais que a simples codificação das práticas heterogêneas existentes (Rahim, 1969, p.70); aspira, na verdade, pela primeira vez estender efetivamente seu poder no sul em função de um projeto político pré-determinado.

Assim, o governo instrumentaliza o conteúdo educacional, tornando-o, também no sul, de caráter técnico com finalidade de substituir os nortistas dos postos de administração, reservando aos missionários cristãos – até então responsáveis por todo o processo de instrução na região – somente o acesso ao ensino na educação básica (Rahim, 1969; Daly, 2003) – papel ainda muito importante, visto que, como foi dito, desejavam preservar valores cristãos na África do Leste. Além disso, pela *Native Courts Ordinance*, de 1932, populariza-se o sistema de *lukikos* (chefes das cortes), os quais existiam desde 1922, ainda que de modo muito esparso (Rahim, pp.79-80). Também, ocorrem melhorias nos sistemas de transporte e comunicação, para a consolidação da *Native Administration* (*Ibid.*, p.80). Ainda, no mesmo sentido, o governo propõe a criação de zonas neutras entre grupos etno-culturais hostis, como os Dinka e os

¹⁰ Os políticos islamistas do norte passaram a considerar o sul como o “irmão perdido”, que deveria ser reintegrado à órbita islâmica com o fim de tal política artificial, e, assim, se poderia novamente superar especificidades culturais e difundir o Islã (Lesch, 1998, p.22). Como aponta El-Affendi (1990), a elite nortista, com essa visão romantizada, além de considerar o sul como uma massa inerte, não levava em conta as hostilidades pré-existentes à política, nem a composição heterogênea dos povos sulistas; ainda, pressupunha a assimilação pacífica e imediata aos costumes e práticas árabe-islâmicas.

¹¹ Nesse mesmo contexto, muitos especialistas, como o Prof. Evans-Pritchard e o Prof. Westermann, chegam à região com o intuito de melhor conhecer os povos.

Nuer, por exemplo (*Ibid.*, p.79)¹² e deixa o comando na região habitada pelos Shiluk nas mãos dos *Mek* (chefes tradicionais deste grupo).

Mostra-se pouco controversa a afirmação de que a *Southern Policy* é um momento de inflexão na história colonial do Sudão; entretanto, a avaliação de seus efeitos é invariavelmente reinterpretada. Torna-se interessante problematizar o estabelecimento da *Southern Policy*, por meio de uma leitura crítica, de maneira a verificar suas implicações históricas para a região sul em particular, e para o Sudão e seus movimentos nacionalistas em geral.

Como ponto de partida, é necessário observar o paradoxo histórico com que o sul se depara: a região que tem maior abundância em recursos naturais é, no entanto, a menos desenvolvida do ponto de vista sócio-econômico; isso, para Johnson (2005, p.16), deve-se a dois fatores principais, quais sejam, o relativo descaso colonial e as práticas antigas (anteriores ao Condomínio) de exploração. Com a diferenciação regional, o próprio governo sanciona e participa da exploração de sua periferia, aspecto que não dá condições à voz real ou potencial do sul na direção dos assuntos do país (*Ibid.*, p.16). Deste modo, a divisão histórica existente entre norte e sul teria sido, muitas vezes, exacerbada pela política administrativa inglesa (Hargreaves, 1988).

Na visão de Muddathir Rahim (*Apud*: Lesch, p.33), o dano ocasionado pela política “fanática e arbitrária” do regime do Condomínio no Sudão pesa mais que todas as memórias do tráfico de escravos, na medida em que, para a elite nortista, os ingleses e missionários teriam alimentado nos habitantes do sul o ódio contra os árabes e muçulmanos e disseminado uma cultura marcadamente anti-islâmica. No entanto, John Howell (1973) adverte para o equívoco de que considerar a *Southern Policy* como parte de uma sinistra conspiração imperial provavelmente exagera a astúcia dos *policy-makers* britânicos. Assim, não se poderia atribuir as hostilidades e tensões regionais unicamente às tomadas de decisões da administração anglo-egípcia.

Neste sentido, o sudanês sulista Francis Mading Deng (1995, pp.95-97) pondera as ambivalências do legado do colonialismo no que se refere à questão do sul. Se, por um lado, os nortistas condenavam a *Southern Policy* por aprofundar as divisões entre o norte e o sul e transformar a unidade nacional em um obstáculo; por outro lado, foram os próprios britânicos

¹² Douglas H. Johnson atribui peso à atuação colonial no fortalecimento de conflitos entre os diferentes grupos etno-culturais do sul. Em suas palavras, “a desqualificada percepção do governo de que os Nuer e os Dinka eram inimigos inveterados apenas distorceu e exacerbou as disputas intertribais” (Johnson, 1982. *Apud*: Daly, 2003, p.145).

os primeiros a dar um real significado à unidade do Sudão, o que deveria satisfazer, de algum modo, à elite árabe que vislumbrasse tal projeto.

Para outro sudanês sulista, Dunstan Wai (1980, pp. 378-382), a política de insulamento do sul não deve ser criticada em si mesma, uma vez que já não havia uma unidade social e coesão cultural prévia no Sudão, pois os traficantes árabes de escravos teriam invadido e destruído a cultura africana sudanesa, fenômeno que acabava por conferir a tal política, em última instância, um significado de proteção aos povos meridionais. Assim, a seu ver, a maior crítica que pode ser feita à implementação da *Southern Policy* é o fato de que ela não trouxe progresso econômico e social ao sul na mesma proporção em que levou ao norte, deixando a região, com o fim da política, em 1947, vulnerável aos objetivos nortistas de reincorporação daquela região, alimentados por um sentimento histórico de superioridade.

Como se vê, as vidas políticas das duas regiões percorreram diferentes trajetórias ao longo das décadas de 1930 e 1940. Mesmo com o final da segregação oficial do sul, as histórias sociais do norte e do sul tendiam a se mostrar irreconciliáveis, pois o abismo substancial no que tange ao desenvolvimento econômico que separava ambas regiões, articulado às questões de diversidades étnicas e identitárias, acabava por acirrar as tensões pré-existentes entre os povos. A extrema relevância da clivagem norte-sul revela-se, por exemplo, na posição nuclear que passa a ocupar nos projetos de nação, principalmente do norte (“ponta de lança” dos nacionalismos sudaneses), que, pressionando para o abandono definitivo da *Southern Policy*, convergem na proposição da *integração*, ainda que considerassem os sulistas como cidadãos de “segunda classe”; bem como no ainda discreto nacionalismo do sul, pois a divisão institucional proporcionada pela *Southern Policy* favorece uma abordagem que proclamava a *secessão* como saída¹³.

Em suma, os mecanismos administrativos coloniais dão ensejo a enormes conseqüências para a existência de “identidades concorrentes” (Idris, 2005): as disparidades nos modos de auto-identificação já existiam desde a época do tráfico de escravos, mas tomaram um aspecto enrijecido como decorrência da dimensão legal executada pela Inglaterra. Com efeito, os indivíduos e grupos, tanto do sul quanto do norte, acabam por internalizar as identidades criadas pelos colonizadores ao invés de transcendê-las, e são, assim, freqüentemente aprisionados pela linguagem e lógica do pensamento colonial, o que acaba por

¹³ Mais adiante, será visto detalhadamente como a questão do sul insere-se nos diferentes projetos de nação sudaneses.

polarizar profundamente a sociedade (Idris, 2005, p.100). E o conflito armado que vai eclodir em 1955 é a expressão mais concreta de que seria difícil a reparação imediata das instabilidades aprofundadas estruturalmente pelo governo colonial, como é o caso da segregação proporcionada pela *Southern Policy*.

3 – O Desenvolvimento dos Nacionalismos Sudaneses (1936-1952)

Na sociedade sudanesa, o momento do aparecimento de ímpetus patrióticos revelados por indivíduos isolados e da formação de agrupamentos proto-nacionalistas é muito anterior à década de 1930 (verificáveis já no final da década de 1910, nutridos por eventos históricos como o final da Primeira Guerra Mundial e o processo revolucionário egípcio); e mesmo formas mais sólidas de manifestação nacionalista (do ponto de vista da organização política e influência social) foram constituídas antes deste período. Contudo, circunstancialmente, somente a partir de 1936 pode-se observar, sobretudo no norte do Sudão, atos contestadores materializados em entes políticos coletivos, relativamente articulados à sociedade, com projetos de nação de maior alcance e que desempenham um papel importante na desestruturação do Condomínio Anglo-Egípcio, com o propósito da obtenção de independência política; ou seja, no pós-1936 apresentam-se como movimentos consolidados de oposição ao regime colonial.

O momento que dá início à fase de consolidação dos movimentos nacionalistas é, certamente, o Tratado Anglo-Egípcio de 1936, o qual redefinía as relações entre os agentes colonizadores Inglaterra e Egito. O Tratado é assinado em agosto de 1936 devido a motivações externas: alterações na conjuntura internacional (notadamente a intervenção militar italiana no Chifre da África) estimulavam que se resguardassem os interesses regionais mútuos, empurrando os dois países a um movimento de reaproximação política e diplomática. Um dos tópicos fundamentais do Tratado dizia respeito ao status do Sudão nos respectivos projetos coloniais. No entanto, a questão controversa foi negociada entre os dois países, de modo surpreendente, em pouco mais de uma semana (Daly, 2003, p.51), tendo sido discutida ponto-a-ponto em seu artigo 11, com concessões a ambos os lados. Em seu processo de formulação, as elites sudanesas são categoricamente excluídas da participação direta nas negociações, bem como têm suas opiniões integralmente negligenciadas, havendo, como decorrência, uma ampla desaprovação das disposições do Tratado nos setores sociais. Deste modo, a rejeição ao Tratado, compartilhada pelos diversos segmentos elitistas, fortalecia o movimento nacionalista como um todo, o que edificaria, segundo o nortista Rahim (1969), de modo processual, uma

“nova era” na história do Sudão. Assim, o novo tratado entre os colonizadores acaba por ressaltar, para as classes educadas, a importância de apresentar ao governo uma fonte suficientemente unida que pudesse reclamar para si um papel de porta-voz dos sudaneses (Daly; Holt, 2000, p.124).

Diante desse quadro de descontentamento geral, é fundado o *Graduates' General Congress* (Congresso Geral dos Diplomados), o qual, baseado no modelo indiano de organização, visa canalizar os esforços coletivos que buscavam o caminho à independência, vendo a si mesmos como embriões de um Parlamento sudanês. O Congresso é formado por um grupo seletivo de indivíduos educados na Gordon College, instituição desenhada pelos ingleses para ser uma virtual máquina de “effendis”¹⁴, que iria produzir homens “modernos” que tivessem suficiente familiaridade com os modos britânicos e objetivos para desempenhar trabalhos no regime anglo-egípcio (Sharkey, 2003, p.65). Os estudantes da Gordon College – chamada de “The Eton of Sudan”¹⁵ e “Manchester by the Nile” – eram inseridos em uma densa atmosfera de “ocidentalização”, em função do projeto inglês de aculturação pela educação, de modo que participam de diversas atividades pedagógicas, tal como a prática esportiva que disseminasse a ética dos jogos, que proporcionasse o caráter de disciplina dos corpos e estimulasse a cultura esportiva do ocidente (por meio de hierarquizações, pódios e espírito de equipe); assim, eram ensinados o futebol, o tênis, o tênis-de-mesa e o vôlei¹⁶. Com efeito, os estudantes egressos da Gordon College, formados por uma cultura ocidental, apropriam-se do substrato profissionalizante concedido pela instituição – que os transformava em burocratas de Estado – e, a partir da percepção de que eram líderes na sociedade sudanesa, convertem seu poder político e intelectual no sentido de contestar a dominação inglesa – o que acaba por contrariar os interesses iniciais britânicos (Sharkey, 2003). Deste modo, a aglutinação de indivíduos desfavoráveis à ordem estabelecida, por meio da elaboração do Congresso Geral dos Diplomados, é sintomática das intenções emancipatórias das elites educadas do norte do Sudão. O governo, no entanto, não reconhecia seu papel como corpo político representativo, vendo o Congresso apenas como uma “organização semi-pública” de caráter filantrópico, relacionada a assuntos públicos, muito embora ambos tivessem mantido, durante os primeiros

¹⁴ Effendi é o termo que designa, no Oriente Médio, os homens empregados no governo; na Índia, o termo utilizado é Babu; e na África Negra, nativos europeizados.

¹⁵ Em alusão à Eton School, escola famosa e centenária que forma a elite britânica.

¹⁶ Heather Sharkey (2003, p.56), ainda descreve a cultura de vestimentas, de palavras e de imagens (por meio de fotografia e filmes) como ferramentas de exploração e conquista desempenhadas pelo sistema colonial.

anos, relações satisfatoriamente amistosas (Rahim, 1969, p. 126) – mesmo porque, até certo ponto, o regime colonial desejava dialogar com a elite educada para funções administrativas, advindas de suas instituições de ensino.

Deve-se mencionar – fundamentados pela linha de argumentação de Sharkey (2008) – que as políticas educacionais da administração colonial obtiveram conseqüências sociais de longo-termo: os britânicos cultivaram um pequeno grupo de homens que tinham um conhecimento de leitura e *know-how* político capazes de desenvolver e articular ideologias nacionalistas; de modo não-surpreendente, estes homens, que levariam a cabo o processo de independência do país, definiram a nação sudanesa conforme sua imagem social, a saber, como uma comunidade *árabe-islâmica*. Em uma visão diferente, O’Fahey (1996) aponta que tais movimentos nacionalistas das décadas de 1930 e 1940 ainda se caracterizavam por serem supra-étnicos: diante do contexto complexo de luta anti-colonial (subjugados por duas nações colonizadoras), os líderes sudaneses, por exemplo, ainda não propunham políticas “islamistas”, embora fossem formuladas por muçulmanos.

No conjunto, segundo Sharkey (2003; 2008), são, realmente, os nacionalismos de 1930 e 1940, expressos por meio das abordagens da literatura árabe, que tornam possível falar, pela primeira vez, em “árabes sudaneses”. Os proponentes dos nacionalismos adotaram esse uso lingüístico e expandiram-no, procurando enobrecer o termo “sudanês”, como sinal de identidade nacional. Desta forma, desabrocha no Sudão uma literatura propriamente sudanesa e nacionalista (oriunda do norte). Um ponto basal para o desenvolvimento de uma literatura que alimentasse os movimentos nacionalistas pode ser identificado em 1927, quando o poeta Hamza al-Malik Tambal manifesta em um jornal de Cartum que o país poderia ter uma literatura árabe distinta, que levasse em conta as especificidades da região. Na busca de uma autenticidade local, escritores tentam retratar os costumes folclóricos do norte do país, por exemplo, como faz o nacionalista Muhammad Said al-Abbasi, o qual relata a vida dos beduínos sudaneses por uma visão romantizada. Ainda, na década de 1940, surgem abordagens que enfatizam a natureza “híbrida” das etnias na nação sudanesa, em articulação com a justificativa de seu projeto de obtenção do poder, mostrando ao governo colonial que detinham uma visão holística sobre todo o território. Nesta corrente, nota-se o destaque do literato Muhammad Ahmad Mahjub, um líder nacionalista (que viria a ser Primeiro Ministro) que realça a fusão de traços “indígenas” negros, árabes, turcos, asiáticos, abissínios, egípcios, núbios e magrebinos na constituição da sociedade sudanesa. Por último, pode-se assinalar, no início dos anos 1950, a

proeminência de nacionalistas como Rahman Taha, que almejavam transformar suas idéias literárias em políticas efetivas de libertação nacional¹⁷. De modo geral, pode-se afirmar que as políticas educacionais inglesas favoreceram o aparecimento uma pequena elite letrada e transferem (voluntária ou involuntariamente) o poder para tá grupo monocultural que, consciente de sua alegada identidade sudanesa, produz e aparelha-se de instituições políticas de alcance nacional como é o caso do Congresso Geral dos Diplomados.

O Congresso, composto mais pelos moderados de 1924 do que por radicais unionistas – ainda que estes estivessem lá marcando sua posição política –, é controlado, no início da década de 1940, pelos seguidores do mahdista Rahman. Como se pode observar, o movimento de independência sudanês já apresenta, desde o início de seu processo de consolidação, um complexo amalgama de fatores contraditórios que são ambos indicativos das clivagens sociais existentes (Deng, 1996) – muito embora as divergências políticas e ideológicas estivessem, neste contexto, eclipsadas em favor da sedimentação do Congresso. Em geral, o nacionalismo nos povos subjugados exhibe a crença de que fronteiras coloniais encerraram uma comunidade política de pessoas que compartilhavam de uma herança e destino político e, deste modo, as elites nacionalistas sudanesas manipulam a idéia de nação em conformidade com seus interesses grupais específicos, qual seja, nesta conjuntura histórica, estruturar o Estado-nação sob os pilares do arabismo e islamismo (Sharkey, 2003).

De modo assertivo, em 3 de abril de 1942, o Congresso Geral dos Diplomados redige ao governo colonial um *memorandum* contendo doze demandas, dando destaque à primeira delas: a autodeterminação do país. Contudo, a administração colonial, por meio de seu Secretário-Civil Douglas Newbold, responde de modo negativo e, enfaticamente, retira qualquer forma de confiança antes creditada ao Congresso. Com a perda de legitimidade – que dá ensejo a uma crise interna –, ocorre uma fratura no Congresso Geral dos Diplomados, que se divide em duas alas principais: os “duros” e os “moderados”. Basicamente, os primeiros constituíam-se dos indivíduos unionistas – que agiam sob a crença na “Unidade do Vale do Nilo” – e os últimos compunham-se dos velhos adeptos do mahdismo – os quais operavam sob o lema “Sudão para os Sudaneses” –, fenômeno que implica no fim do movimento nacionalista não-sectário (Rahim, 1969) que existia antes, ainda que acordado tacitamente. Ambos sustentavam-se na politização nacionalista do arabismo (sentimento de pertencimento

¹⁷ Evidentemente, há uma série de outros escritores e poetas, vinculados com a causa nacional sudanesa, que não foram mencionados.

histórico e cultural ao mundo árabe): os primeiros apoiavam-se em princípios ideológicos pan-arabistas; enquanto os últimos amparavam-se em bases políticas territoriais (Deng, 1996)¹⁸. A fissura entre líderes religioso-políticos provocou um impacto debilitante na vida política pré-independência, o que desemboca na época pós-colonial na existência de “feudos estéreis de sectarismo” (Maghoub, 1974).

De modo subsequente, no processo de faccionalização do nacionalismo, formam-se partidos políticos correspondentes a cada projeto de nação, sendo o primeiro deles o *Partido Ashigga*, de 1943, sob o comando de Iñail Azhari (militante pró-Egito)¹⁹, que recebe sustentação financeira de indivíduos egípcios, e que ganha apoio político do unionista histórico Mirghani. Em 1945, sob a direção de Rahman, constitui-se o *Partido Umma* (que significa Partido do Povo), financiado majoritariamente pela família Mhdi, o qual pregava a independência completa do Sudão e obtinha, com esse apelo, maior adesão popular (Daly; Holt, 2000, p.127) – muito embora os nacionalismos, seja na sua vertente pan-arabista, seja na sua vertente sudanesa, nunca tivessem conseguido real apoio das massas (Johnson, 2005).

No meio tempo da formação dos principais partidos, entre 1943 e 1945, a administração colonial estabelece o *Advisory Council for Northern Sudan Order*, com o objetivo de realizar acordos com os nacionalistas do Sudão, como tentativa de revitalizar o campo das negociações. Entretanto, tal conselho consultivo mostra-se pouco representativo, contando com a participação de membros sudaneses ligados de alguma forma ao regime colonial (Ki-Zerbo, 1972) e, portanto, não adquire nenhuma legitimidade frente àqueles primeiros movimentos.

Outro fator importante para a solidificação dos nacionalismos sudaneses é o término da Segunda Guerra Mundial, na qual os africanos como um todo mas os sudaneses em especial, desempenharam um papel muito mais direto que na Primeira Guerra: por exemplo, tropas sudanesas atuaram, em 1941, na Batalha de Keren, onde, com uma força mista inglesa e indiana, ajudaram a combater os italianos na Eritrêia. No conjunto, a Segunda Guerra contribui para o fortalecimento dos nacionalismos na medida em que ajuda a difundir uma mentalidade anti-colonial, por meio dos contatos com outros povos, bem como pela massiva propaganda política de defesa da descolonização por parte dos Estados Unidos e da União Soviética, protagonistas da nova ordem internacional que se estabelecia. Além disso, havia a

¹⁸ Ver Hasabu; Majid (1985).

¹⁹ Azhari, professor da Gordon College, estuda em Beirute e volta influenciado pelas idéias pan-arabistas.

influência concreta da Carta do Atlântico, de 1941, e da Carta das Nações Unidas, de 1945, as quais alimentavam nos povos da periferia do sistema internacional o espírito de autodeterminação, democracia e liberdade (ao menos no plano formal e nas suas acepções ocidentais contemporâneas), como se sentissem obrigados a garantir aos africanos uma compensação política, econômica e social em troca de seu esforço na guerra (Coquery-Vidrovitch; Moniot, 1976, pp.125-126).

De modo específico, o fim da Segunda Guerra tem grande impacto no Sudão, uma vez que coloca na mesa, novamente, a questão do status da soberania no país. Assim, o Egito – que pela primeira vez estava interferindo de modo mais efetivo nos assuntos de política doméstica em toda a história do Condomínio – propõe formalmente renegociar o Tratado de 1936, como forma de concessão política inglesa, dada a primazia de Suez nos seus interesses estratégicos (Johnson, 2006), tendo conseguido formar, assim, em março de 1946, uma delegação supra-partidária sudanesa para negociar no Cairo. As negociações, no entanto, rompem-se em janeiro de 1947, devido à pressão egípcia para a união definitiva com o país, e, para tanto, reconhece somente os unionistas como porta-vozes do Sudão; e a Inglaterra, por sua vez, tenta frear os ânimos dos nacionalistas unionistas, valorizando, em contrapartida, os agentes defensores da saída política com base na territorialidade, dando seu apoio ao Umma para se opor aos anseios egípcios, ao preço do progresso constitucional acelerar-se (Woodward, 1981)²⁰.

Enfim, o processo de construção do Estado-nação sudanês levado a cabo pelas elites letradas nortistas, fragmentadas em duas metades, produz uma identidade nacional como resultado da sua luta contra domínio colonial, modelada na medida em que as facções nacionalistas representativas participaram das ações contestadoras e dividiram os frutos da independência (Deng, 1996, p.101).

4 – O Sul nos Projetos Nacionalistas

O governo colonial, desde 1946, calcula a necessidade de constituir uma Assembléia Legislativa que representasse todos os sudaneses, dentro de uma estratégia mais ampla de concessão gradual de independência, por meio de uma evolução política que se mostrasse

²⁰ Este se mostra um momento histórico bastante tenso, ocorrendo muitos conflitos entre partidários, suscitados, em especial, pelo descontentamento do Partido Umma com o encaminhamento da questão.

prudente²¹. A implantação de uma Assembléia nacional exigia que se reconsiderasse, então, a política para o sul, na medida em que ela se propunha representativa de *todos* os sudaneses. A discussão sobre o status da região meridional e sua participação na Assembléia ocorre em dois momentos, quais sejam, a *Sudan Administration Conference*, realizada em Cartum, em abril de 1946; e a Conferência de Juba, ocorrida na cidade sulista de mesmo nome, em junho de 1947.

De modo decisivo, os movimentos nacionalistas do norte acreditavam – ainda que, muitas vezes, de modo velado – que o sul do Sudão era necessário para a prosperidade do país (Johnson, 2006, p.24), ambicionando, então, obter o controle efetivo sobre aquela região. Ainda, os nacionalismos – tanto na sua vertente unionista, quanto na “sudanesa” – convergiam no ponto de que a *Southern Policy* alimentava o particularismo separatista ao invés do nacionalismo unificado sudanês; e, por isso, era imprescindível construir a unidade política em torno de um só território nacional. Os principais *policy-makers*, tal como Ismail Azhari, advogavam pela predominância da orientação “arabista” dentro do Sudão, indiferentemente da diversidade étnica do país (Gatkuoth, 1995); a unidade nacional, por meio da incorporação do sul, poderia ser escorada no processo de arabização, de modo que se criasse um sentimento de coesão dentre os habitantes heterogêneos do país, pela sua absorção gradual ao mundo árabe. O Congresso Geral dos Diplomatas, pólo aglutinador dos desajustes independentistas, argumentava (ainda no período da *Southern Policy*) que as escolas do sul não deveriam mais ter missionários cristãos, mas sim precisavam ser abertas à cultura árabe-islâmica, de modo similar ao que ocorria no norte; o projeto de arabização orientava para o abandono das linhas africanas dos modos de vida no sul²². O projeto “civilizatório” de homogeneização etno-cultural indica a forte versão assimilacionista do modelo de Estado-nação proposto pela elite árabe do norte, que acaba por definir as linhas de clivagens políticas por todo o país (Lesch, 1998).

Deste modo, a partir dos projetos políticos de incorporação do sul proclamados por ambas vertentes nacionalistas do norte, delineiam-se características históricas do Estado sudanês que vão se concretizar no pós-1946, na medida em que a cultura política *mainstream* reforça o mito do Estado unificado (fundamentada em uma espécie de “direito divino”),

²¹ Ainda, outro fator definidor da mudança de rumos na política inglesa para o sul do Sudão refere-se à proposta de revisão do tratado de aliança com o Egito assinado em 1936: uma das demandas dos egípcios dizia respeito à incorporação integral dos territórios sudaneses à soberania egípcia. Tal mudança de conduta servia de pretexto à Inglaterra, dando condições ao que Sarkesian (1973) denomina de “*New Southern Policy*”.

²² Os governantes sudaneses tentaram colocar efetivamente essa política em prática no regime militar de Abboud (1958-1964).

ocultando desigualdades regionais, de modo que legitimasse sua versão inventada de Estado-nação (Idris, 2005).

Como adverte Lesch (1998), na agenda da Conferência de Juba não estava presente a questão “unidade-separação” da região meridional (a opção pelo projeto unificador já havia sido definida unilateralmente no *Advisory Council*), mas sim se encontrava na pauta a maneira como o sul seria representado na Assembléia Legislativa: em termos de números de representantes (seriam, por exemplo, reservadas 14% das cadeiras para representantes do sul), bem como a definição das especificidades de suas competências legais e quais seriam as salvaguardas especiais para a região. A Conferência de Juba, contando com a presença de poucos representantes sulistas (novamente ligados à administração colonial), reitera que “é do desejo do sul estar ligado ao norte” e executa a decisão do Sudão administrado em um só país, apenas endossando disposições antes indicadas pelos oficiais coloniais. Para tanto, o governo implanta diversas medidas para promover um senso de identidades compartilhadas entre os povos do norte e do sul, mas, de modo mal-sucedido, não consegue alterar substancialmente as atitudes de hostilidade mútua. Ao contrário, a decisão colonial acaba por agravá-las – uma vez que o passado de animosidades e exploração, se por um lado aprofundava as desconfianças do sul com relação ao norte, por outro, alimentava uma visão de superioridade intrínseca do norte em relação ao sul – de modo que a reversão da *Southern Policy* marca um novo capítulo nas relações afro-árabes no Sudão (Wai, 1980, pp.382-385). Com uma percepção astuta, que ilustra bem o papel histórico do sul do Sudão nos projetos coloniais e nacionalistas (do norte), o governador da província de Bahr al-Ghazal, à época do final da década de 1940, reporta ao governador de Equatoria (ambas províncias meridionais) que o sul caracteriza-se apenas como uma peça no jogo da política de poder de outros atores, e seu destino, portanto, não se encontraria no terreno da moralidade, evidenciando o descaso colonial e das elites do norte quanto àquela população.

Contudo, a Conferência de Juba, que insinua a “infantilização” do sul, assegura, pela nova configuração política e territorial, a sua participação na Assembléia Legislativa. Deste modo, realizam-se as primeiras eleições em 15 de novembro de 1948, a qual acaba por adquirir pouca legitimidade, em virtude de sua baixa representatividade, uma vez que os unionistas, descontentes com a postura dúbia inglesa, acabam por boicotar o pleito.

Mais adiante, em 1950, a Inglaterra recebe uma forte pressão dos Estados Unidos para que fosse feito um tratado com Egito que assegurasse os interesses do bloco ocidental no

Canal de Suez, o que acaba por provocar, desta vez, medo nos partidários do Umma, os quais temiam o abandono britânico da sua posição no Sudão, de tal maneira que clamam por auto-governo e independência imediata. Nesse contexto de potencial reaproximação entre Inglaterra e Egito, nasce um novo partido forte com intenções unionistas, capitaneado por Mirghani, o *National Front* (que depois vai se transformar no *National Unionist Party*, o NUP).

A partir do estabelecimento da Assembléia Legislativa, os representantes do sul, convencidos da relevância da política nacional embrionária proveniente de Cartum, passam a rejeitar a idéia de “tutela” do sul e se dispõem, pelas lideranças de Siricio Iro, Philemon Majok e Buth Diu, a um engajamento político saliente naquele espaço (Howell, 1973). Contudo, a consciência política no sul ainda permanecia relativamente baixa, e, assim, os poucos representantes sulistas não conseguiam formar uma retaguarda política na sociedade meridional para atuarem com suficiente coesão e coerência nos fóruns públicos²³. De todo modo, paulatinamente, foram surgindo, com pequenos grupos de amigos, associações políticas informais dentre os povos do sul – não raro em função da percepção de que o norte os “assaltava culturalmente”, bem como explorava seus recursos naturais (Sharkey, 2003) –, aumentando, assim, os vínculos culturais e identitários, construindo novas lealdades políticas e consolidando formas de organização social e atuação nacional. No conjunto, com o desejo do sul de maior inserção nos espaços públicos e como consequência da distribuição desigual de poder e privilégios entre as regiões, a identidade nacional sudanesa vai sendo definida e assentada (Idris, 2005).

5 – A Caminho da Independência: O Estado-Nação em Construção (1952-1956)

Neste cenário de novos relacionamentos entre a administração colonial e as elites nacionalistas (e também entre Inglaterra e Egito), pode-se estabelecer um nexos crucial para a compreensão dos desdobramentos históricos que vão modelar a estrutura da sociedade sudanesa. Diante desse momento de apreensão quanto ao futuro do país pelos diversos lados envolvidos, a administração colonial chama, em 1951, a *Constitutional Amendment Commission*, com a finalidade de que se começasse a pensar em um estatuto para o auto-governo do Sudão;

²³ Howell (1973) menciona que, nas vilas e campos pastoralistas do sul, existiam algumas canções populares que demonstravam hostilidade aos árabes e ridicularizavam europeus, mas nada que refletisse realmente algo que ultrapassasse a consciência dos pequenos grupos; os conceitos de ser sudanês ou ser africano não pareciam existir na mentalidade da maioria das populações daqueles povos (embora dentre os povos dinka o sentimento de nacionalidade se apresentasse com mais recorrência).

assim, a comissão recebe apoio somente por parte do Umma, sendo boicotada pelo Partido Ashigga e pela confraria da Khatmiyya (os quais não abriam mão do projeto de união com o Egito).

Um ponto importante de inflexão deve ser destacado: como reação ao medo da marcha acelerada para secessão sudanesa (Ki-Zerbo, 1972, p.310), o Egito revoga definitivamente o já desgastado Tratado de 1936, proclamando, então, o Rei Faruk o soberano do Sudão e elaborando, assim, uma nova Constituição para o país. Tal ato unilateral é rejeitado veementemente pela Inglaterra e pelo governo colonial sudanês, obtendo, como era de se esperar, apoio somente dos adeptos do Ashigga. Como o Egito havia revogado o tratado – ausentando-se, portanto, do domínio conjunto –, não podia rejeitar a proposta de construção do Estado sudanês, formalizada pela Inglaterra com o *Self-Government Statute*, de 1952. Tal projeto britânico vislumbrava, no médio-prazo, um regime de autonomia ao Sudão (Ki-Zerbo, 1972, p.311; Daly; Holt, 2000).

Há nesse contexto um outro evento disruptivo nos rumos que vão definir o que vai ser o futuro do Sudão, qual seja, o movimento político no Egito que, capitaneado por uma “sociedade secreta” de oficiais egípcios, liderados por Nequib e Nasser, derruba o Rei Faruk em julho de 1952, os quais, além de tomar o poder, rompem com o passado monárquico pelo colapso da ordem no país. A ruptura parece fundamental para entender a derrota do unionismo na medida em que os novos governantes renunciam aos anseios históricos de união com o Sudão (Johnson, 2006, p.22), enfraquecendo definitivamente a inserção de tal projeto no plano doméstico sudanês.

Com os novos governantes no poder, em 1953, é firmado um novo Tratado Anglo-Egípcio, proposto pelo Egito e aceito pelos partidos sudaneses (mesmo pelo NUP, agora relativamente enfraquecido e desideologizado), que estabelecia um período de transição de três anos de auto-governo à independência política, em grande medida, em virtude da compreensão, por parte da metrópole, do caráter irreversível do processo; e da percepção, por parte das elites nacionalistas, que a negociação seria a melhor escolha – mesmo porque elas depositavam confiança no acesso às instituições já existentes (Coquery-Vidrovitch; Moniot, 1976, p.124).

Como decorrência, em 1953, realizam-se as primeiras eleições legislativas não boicotadas por nenhum partido. O resultado eleitoral, do ponto de vista quantitativo, foi o

seguinte: das 97 cadeiras, 50 para o NUP; 23 para o Umma; 12 para independentes; 9 para o Partido do Sul; e 3 para o Socialist Republicans (partido de curta vida com inspiração conservadora – embora se utilizasse do adjetivo “socialista” –, composto, em sua maioria, por indivíduos ressentidos com Rahman). A preferência pelo NUP reflete, nesse momento, muito mais que o desejo de união com o Egito – idéia agora desgastada –, mas sim manifesta a grande rejeição à Inglaterra, com a qual o Umma mantinha laços estreitos, a fim de alcançar a independência²⁴. O Parlamento, enfim, abre em janeiro de 1954, com Ismail Azhari como Primeiro-Ministro, sob um clima relativamente violento nas cidades.

No que diz respeito à questão meridional, os representantes do norte rejeitam a criação do posto de Ministro do Sul no novo governo (Johnson, 2005, p.26), e o sul, já excluído das negociações com o novo governo egípcio e com a Inglaterra, tenta pelas vias institucionais – embora não tivesse acesso numérico significativo a elas – estabelecer o Federalismo como solução constitucional, formando, então, o Partido Liberal. Ainda, em outubro de 1954, em Juba, é realizada uma conferência das elites nacionalistas do sul para discutir o futuro do Sudão em geral, e do sul do Sudão em particular, chegando a uma conclusão que apontava para a autonomia urgente da região. O descontentamento do sul (em especial dos povos de Equatoria) com o processo eleitoral e seu resultado – no qual, como em todas as outras instâncias, eles foram sub-representados – dá condições a revoltas generalizadas por parte da população sulista.

As demandas sulistas por reestruturação do sistema político dão ensejo à abordagem federativa, que defende maior autonomia do sul nas decisões políticas relativas à independência, inspirada nas linhas canadenses de bi-nacionalismo (Heraclides, 1987). Em contraposição à ideologia dominante de “arabidade” – critério para prestígio nacional, tomada de decisões, autoridade e liderança intelectual (Idris, 2005) –, agentes políticos sulistas fundam, como dito, em 1954, o Partido Liberal que, optando pela alternativa federalista, trilha um caminho, ao menos até 1958, que se confunde com a história do próprio sul do Sudão (Howell, 1973). O partido nasce do descontentamento dos sulistas em relação aos resultados do *Sudanisation Committee* (comitê para acelerar a “sudanização” dos postos político-

²⁴ Vale mencionar que o NUP, nessa época, embora vitorioso nas eleições, passa por um momento de desmontagem, na medida em que havia se desideologizado. Mesmo o líder Azhari abandona gradativamente a concepção de união com Egito. O partido, assim, não consegue superar suas facções personalistas, que, de modo oportunista, tinham como objetivo apenas a satisfação de interesses particulares.

administrativos chaves no país) e com o crescimento da militância anti-colonial dentro das classes urbanas do sul. No que se refere ao comitê, estabelecido entre 1953 (pelo *Anglo-Egyptian Agreement of Self-Determination for the Sudan*) e 1955, dos 800 postos à disposição apenas quatro foram encarregados a indivíduos da região sul. Esta manifestação incontestável da sub-representação dos sulistas no caminho para a independência desemboca na radicalização de movimentos políticos, agora más inclinados à separação completa do Sudão (discurso fortalecido na era pós-colonial), como será abordado a seguir²⁵.

Mostra-se com clareza a dificuldade de se estruturar um sistema constitucional que respeite igualmente as regiões e contemple com isonomia os diferentes cidadãos (Lesch, 1998). Deste modo, como informa Amir Idris (2005), surgem plataformas políticas distintas entre os nacionalismos do norte e do sul, que manifestam *discursos* de integração nacional ou de separação do sul em relação ao norte – de modo sempre articulado a categorias étnicas e raciais. A defesa da integração embasa-se na crença firme da “diversidade com unidade”, e apregoa a luta para declarar ilegais barreiras constitucionais e prevenir oportunidades iguais. Este discurso forjaria um interesse comum das regiões (ou etnias e raças), amparado em reformas democráticas dentro do contexto de um Estado racializado (sustentado pelo arabismo) (Idris, 2005). Em concordância com o argumento da integração, Muddathir Rahim (1969) crê que a diversidade étnica e religiosa não é determinante para a separação em dois Estados; para ele, os Estados modernos não poderiam se basear em homogeneidades (religiosa, étnica ou cultural) para formar-se, mas sim nos interesses da comunidade, de modo que as minorias fossem incluídas nela. Já o discurso da separação, profundamente cético na transformação democrática, assume a importância e a realidade das categorias étnicas e raciais existentes; os líderes proponentes de tal tese, sobretudo sulistas, percebem a etnicidade como sendo a-histórica e criticam os integracionistas por sua tendência a preservar o status herdado do colonialismo. No entanto, para Idris, há uma similaridade evidente entre os dois discursos: ambos são informados pela noção de que o principal problema enfrentado pelos oprimidos é a realidade de raça e etnicidade; e, portanto, sua fraqueza expressa-se por não transcender essas

²⁵ Cabe mencionar, com base no artigo de John Howell (1973), que outra tendência em meados dos anos 1950 é a emergência de um movimento político ativo nas escolas de segundo grau. Segundo ele, a maior parte da primeira geração de líderes políticos vinha das escolas missionárias católicas e protestantes (ainda havia poucos que freqüentavam escolas em Uganda), mas, quando da fundação da primeira escola secundarista no Sudão, em 1948, em Rumbek, na província de Bahr al-Ghazal, aflora um importante campo de novas lealdades políticas, ideias e líderes; um grande número de “Rumbek Boys” ingressaram na universidade e, nos anos 1960, tornaram-se líderes de movimentos a favor da causa sulista.

categorias. Além disso, os projetos teriam como aspecto problemático o fato de serem freqüentemente aprisionados pela lógica do pensamento colonial, ainda que sua grande parte de sua inspiração cultural viesse da África negra (no caso do sul) e do Oriente Médio (no caso do norte) (Ruay, 1994).

5.1 – A Explosão dos Conflitos

Diante deste clima enfrentado no “contestado Estado-nação sudanês” (Lesch, 1998), permeado pela atmosfera de insegurança social no sul e recrudescimento das ações políticas nortistas, irrompem manifestações violentas que expressavam a insatisfação dos povos sulistas em relação à condição que teriam no novo governo, dando ensejo à guerra civil – além da “guerra de visões” (Deng, 1996) – que vai persistir por décadas. A explosão dos conflitos inicia-se em agosto de 1955, quando unidades militares negras sublevam-se contra o jugo do norte árabe, no motim de Torit, em um movimento não-organizado e não-coordenado que se espalha para outras guarnições no sul (Johnson, 2006, p.27-28), como contestação a sua condição de “apêndice estranho ao resto do país” (Ki-Zerbo, 1972, p.312). O estopim havia sido um telegrama falso de Azhari, supostamente ordenando que os administradores nortistas – presentes novamente em grande quantidade no sul – fossem impiedosos com os habitantes sulistas; tal fato que aniquilou, então, a solução pela via institucional, pois os representantes legais nos fóruns públicos não haviam conseguido mobilizar os descontentes, os quais (dinkas e nuers, particularmente) os viam também como parte do aparato coercitivo da administração colonial (Johnson, 2005, p.28). A Inglaterra recusa-se a atuar para por fim ao conflito, pois, para tanto, teria que agir em conjunto com Egito e não queria aumentar, eventualmente, a influência e poder egípcios. Deste modo, fica apenas a cargo do próprio exército sudanês a tarefa de reagir aos insurgentes, o que dá início a guerra civil entre o norte e o sul do Sudão²⁶.

Essa situação de protestos dos excluídos das transformações políticas, as quais são encaradas como ilegítimas, mostra nitidamente uma situação em que um só grupo étnico

²⁶ Ainda, no mesmo mês, há muitos protestos em Zande, contrários à prisão política de um membro do parlamento favorável à solução federalista, o que desencadeia intensa repressão governamental; também, em Yambio, em função dos problemas econômicos locais, ocorrem demissões em massa dos trabalhadores, o que aumenta a onda de greves e, conseqüentemente, a atitude repressiva governamental (Lesch, 1998). Em novembro de 1955, os representantes sulistas declaram que não endossariam a proclamação de independência a menos que obtivessem status federal. No fervor do momento pré-independência, o primeiro-ministro Azhari, tentando alargar suas bases políticas, promete repensar a questão federal, prometendo colocá-la em votação na futura casa legislativa.

impõe seus valores e símbolos na forma de “nacionalismo étnico” ao país, ao invés de abraçar um “nacionalismo territorial inclusivo” que circunde os povos diversos do país (*Ibid.*, p.37). Para Dunstan Wai (1980), nem os próprios colonizadores perceberam a dimensão de 1955: não teria significado exclusivamente um motim, mas sim uma reafirmação nacionalista responsável do africanismo sulista sobre a hegemonia árabe²⁷.

No final, o processo de independência representa para o sul apenas uma “troca de mestres” (Ruay, 1994), ou seja, a região meridional abandona a situação de sujeição à Inglaterra e ao Egito, mas, em contrapartida, torna-se refém dos desígnios do norte, o que configura uma espécie de “colonialismo intemo” (Hetcher, 1975)²⁸. O conceito refere-se a desigualdades políticas e econômicas entre regiões dentro de uma mesma sociedade, para descrever a ação exploratória de um grupo sobre outro; a relação entre a região dominante e a subjugada se estabelecerá de modo similar à que ocorre entre colonizador e colonizado, sendo que, também aqui, a extração de riqueza segue o fluxo da periferia ao centro do país e se sustenta por meio de mecanismos políticos de exclusão. Tal modo de relacionamento mostra-se perceptível no caso do Sudão, particularmente no caminho para a independência.

Neste sentido, cabe salientar que, depois do motim de 1955, torturas de toda espécie são diariamente infligidas a prisioneiros por todo o sul; também, sudaneses do sul são enviados ao norte para trabalho forçado em prisões, enquanto outros conseguem fugir para a fronteira com Uganda (Meyerowitz, 1963). Para Idris (2005, p.45), a resposta desproporcionalmente repressiva da administração central é apenas a mais recente e brutal manifestação dos esforços árabes para impor sua hegemonia política e cultural em face das demandas africanas por completa participação política. Além disso, a seu ver, a violência no pré-independência demonstra fracasso do movimento nacionalista em transcender identidades étnicas e raciais. De todo modo, no sul, a manifestação de consciência nacional parecia ter sido confinada às grandes cidades, onde os grupos etno-culturais se misturavam; as “nações nilóticas” – como a dos dinka, por exemplo – desempenharam apenas um papel periférico neste período imediatamente anterior à independência (Howell, 1973).

²⁷ Existem ainda outras interpretações, como a de Rahim (1969), que, de um certo modo conspiratório, acredita que a revolta foi incitada pelo Egito que queria bloquear independência do país, dada a derrota do projeto unionista.

²⁸ O colonialismo interno ainda poderia ser verificado, segundo Gouldner (1978) ao longo da história nos seguintes lugares: além do Sudão, África do Sul, Tailândia, País de Gales, Quebec, Áustria-Hungria, Escócia, Bangladesh, “Chicanos” nos EUA, Palestinos em Israel, e União Soviética (objeto central de seu estudo).

Conforme ilustra Gatkuoth (1995), o Sudão é caracterizado por um alto grau de pluralismo social, um baixo nível de integração nacional e desigualdades marcantes na distribuição de recursos entre as regiões e comunidade étnicas. Sob tais circunstâncias, as clivagens tornam-se fontes de tensão e ameaça à estabilidade da administração central. Estas são dissimilaridades significantes, embora não insuperáveis, que enfraqueceram as conexões conceituais do Estado-nação. O Estado não pode ser identificado com um conjunto de símbolos que representam exclusivamente um ou poucos componentes das populações. O Sudão, para ele, é o caso extremo do fracasso da construção de uma nação.

No conjunto, o motim serviu para acelerar ao invés de atrasar, o processo de independência do Sudão. Assim, diante desse quadro, o Parlamento sudanês, em fins de 1955, requer a evacuação imediata dos ingleses e egípcios de seu território, com Rahman e Mirghani, antigos rivais políticos, articulando um governo de coalizão no pós-independência. Em 19 de dezembro de 1955, eles redigem a declaração de independência, que é atingida efetivamente em 1 de janeiro de 1956, quando todos os símbolos do governo conjunto são destruídos (Daly; Holt, 2000, p.141)²⁹, muito embora as questões de nacionalidade ainda não estivessem resolvidas (Johnson, 2006, p.29). Se, no contexto de descolonização, a busca de identidade é a dinâmica básica da política africana (Ferkiss, 1966, p.11), o caso do Sudão não é diferente³⁰. A ausência de vínculos culturais harmoniosos não produz nenhuma espécie de coesão social entre os povos do norte e do sul, e, desta maneira, a falta de senso de lealdade nacional no processo de formação do Estado-nação exige que, seja pela perspectiva do arabismo ou pela do africanismo, resgatem-se temas e elementos revitalizadores dos respectivos modos de auto-identificação, de tal maneira que o "ser" sudanês se apresenta como permanente objeto em disputa. Uma disputa traduzida em termos de violência generalizada.

6 – Árabes e Africanos: A Luta pelo Ser Sudanês

Esta parte do artigo tem como objetivo observar a crise de identidade nacional entre os povos do Sudão que complicou a formação de um sistema político que garantisse proteção social aos diferentes grupos étnicos. Será identificado como as duas linhas de demarcação

²⁹ Rahman al-Mahdi diz que 1º de janeiro de 1956 marca a ressurreição do Sudão depois de 70 anos de mahdismo. Segundo Marghoub (1974) e Warburg (1993), o líder teria chorado na cerimônia de independência.

³⁰ Que, embora com todos os dilemas, junto com a Nigéria, seria um país comparável à Costa do Ouro no que diz respeito à preparação pra independência (Hargreaves, 1988)

cultural no país, quais sejam, árabes e africanos – linhas que, para além do caráter étnico, envolvem fatores lingüísticos e religiosos de distinção (Lesch, 1998, p.19) – constroem historicamente suas marcas identitárias em função das características do outro. A “fratura afro-árabe” desvela-se, de modo inter-relacionado, tanto na questão da formação das identidades coletivas, quanto no processo político-constitucional de *nation-building*, e acaba por reforçar perspectivas dicotômicas. Tal abordagem “binarista” (ainda que não se possa desconsiderar a existência dos dois pólos) recia realidades sócio-culturais como sendo essencialmente antagônicas e estáticas, acentuando, assim, para cada grupo étnico (ou região), percepções falseadas sobre si, contrapostas à imagem do outro. Como sugere Francis M. Deng (1996), as auto-percepções altamente subjetivas, são, com recorrência, afirmadas em termos de objetividade racial e genealógica (ambos fazendo “vistas grossas” aos contatos sociais que acarretaram em miscigenações étnicas e mútua recepção cultural), fato supostamente evidente que daria legitimidade a políticas de dominação.

Com efeito, a ascensão política e social árabe sustentase na ideologia da sua supremacia cultural e racial em relação aos negros do sul. As expressões históricas das relações desiguais entre ambos justificariam a estruturação da sociedade sudanesa em termos hierárquicos, bem como o alargamento da cisão nortesul (muito embora ocultada nos discursos governamentais) – uma representação conceitual recente, como afirma Voll (1991. *Apud*: Lesch), inventada por decreto imperial e aprofundada com as decisões políticas pós-coloniais. Então, será tratado como se desenvolve o processo de arabização – que deseje apagar as particularidades e homogeneizar o país – e o aparecimento da reação africanista, para compreender como se formam as identidades no bojo da construção do Estado-nação. O projeto de difusão dos modos de vida árabes, sancionados pelas políticas de Estado, falha em criar um terreno seguro para coexistência pacífica entre os povos e regiões, na medida em que muitos líderes políticos, crenes na superioridade do arabismo, não aspiram uma reconciliação das distintas realidades étnicas e culturais, por meio da participação real dos excluídos na esfera pública.

Por último, serão abordadas as diferentes visões dos autores quanto à articulação da crise das identidades nacionais sudanesas e processo de formação do Estado-nação, identificando seus focos (quanto à configuração social, política e cultural do país), suas perspectivas ideológicas e proposições a modelos do Estado.

6.1 – Identidades em Conflito

A discussão sobre o tema das identidades exige que se examine, ainda que de modo relativamente panorâmico, algumas apreciações conceituais de modo a situar o caso sudanês no debate teórico. Conforme apresenta Francis M. Deng (1996), a concepção de identidade utilizada em sua obra refere-se “às maneiras em que indivíduos e grupos definem a si mesmos e são definidos pelos outros com base na raça, etnicidade, religião, linguagem e cultura”; para ele, quaisquer que sejam os fatores determinantes, identidade é um conceito que proporciona ao indivíduo um significado psicológico e social profundamente enraizado no contexto dinâmico grupal; em contextos de violência decorrente de crises identitárias, a seu ver, a fonte do conflito não vem da diferença (tomada como incompatível), mas ocorre quando grupos rebelam-se contra o que vem como intolerável opressão pelo grupo dominante (na formação do Estado-nação), freqüentemente expressa como negação de reconhecimento, marginalização e talvez até ameaça de aniquilação cultural ou até eliminação física³¹.

Como bem lembra Ann Mosely Lesch (1998), corre-se, freqüentemente, o risco de reificar diferenças étnicas e religiosas – as quais não se encontram em blocos monolíticos – fazendo-as parecer desnecessariamente rígidas e permanentes. Deste modo, os conteúdos de pertencimento podem ser associados e, dependendo de conjunções históricas, pode-se construir novos laços identitários intercambiáveis. Esta perspectiva, em consonância com a visão de John Armstrong (1982. *Apud*: Lesch), denota que identidades sociais são inerentemente situacionais e em fluxo (manipuláveis, inclusive), embora se ressalve a necessidade de haver pré-condições, ainda que não-fixas, para a fundação de uma identidade nacional. Ou seja, o sentimento de pertencimento, expresso por categorias de identificação nacional, seria, de fato, embasado em semelhanças históricas e reais.

Um dos indicadores de conexão sócio-nacional que proporciona percepções de identidade comum pode ser a etnicidade. A literatura relativa às etnicidades – vasta na área de Antropologia – trata do tema sob diferentes primas: o termo etnicidade surge na língua inglesa na década de 1950 (“ethnicity”) e adquire significados diversos, ainda que existam alguns elementos básicos que caracterizam a etnicidade enquanto tal (Hutchinson; Smith, 1996). Contudo, segundo definição de Fredrick Barth (1969. *Apud*: Lesch), ela pode ser identificada pela “ampla auto-perpetuação biológica, compartilhamento de valores culturais, matriz de interação e comunicação, membros que identificam a si mesmos como distinguíveis de

³¹ Para compreensão de diversos conflitos étnicos relacionados ao Estado-nação, ver Stavenhagen (1996).

outros". Embora o conceito de etnicidade possa estar enraizado na noção de ancestralidade comum, nota-se, ainda, que a criação de fronteiras entre o "Eu" e o "Outro" parece ser um importante aspecto de construção e reforço de identidade étnica (Lesch, 1998, p.5). Enfim, por meio de inúmeras referências (ancestralidade comum, contato com o diferente, marcas e sinais distintivos, tais como vestimentas, cor da pele e nomes próprios etc.), a *auto-identificação* revela-se o critério crucial para determinação da identidade (Deng, 1996).

É importante observar de que maneira fatores exógenos como a chegada do sistema de colonização contribuem para a formação das identidades em geral, e no caso do Sudão em particular, examinando em que grau o colonialismo distorceu os modos de auto-identificação e produziu as identidades dos subjugados. Um mecanismo artificioso do regime colonial na África era, conforme argumentação de Terence Ranger e Eric Hobsbawm (2002), a "invenção de tradições", que mostra primeiro como a construção de rituais imperiais (centrados no culto da monarquia britânica, no caso do Sudão) forneceram modelos de subserviência dentro dos quais era possível atrair africanos (Sharkey, 2003, p.97). Os novos rituais cívicos, construções arquitetônicas e monumentos nacionais inventados pelo colonizador rearticulam solidariedades simbólicas, redesenham a mitologia do passado – aprofundando, entre os diferentes grupos, a disputa pela história – e tem como produto o aprisionamento dos povos aos modos de pensar dos dominantes.

Tal jugo provoca um efeito psicossocial curioso em grande parte da população dominada, qual seja, a tendência ao comportamento colonizador dos colonizados. Isto é, os povos submetidos à autoridade estrangeira – e que, portanto, experienciam *coletivamente* os dramas de ser colonizado – transvertem suas ações políticas para afirmar sua superioridade sobre outros povos; o fenômeno pode ser verificado nas atitudes egípcias (povo dominado pelos britânicos) sobre o Sudão, e do norte do Sudão (dominado pelos britânicos e egípcios) em relação ao sul do Sudão. A interessante discussão, que geraria desdobramentos teóricos extraordinários (contemplando diversas áreas de conhecimento), será abordada aqui de forma bastante sucinta, com base no texto de Eve Troutt Powell (2003) e de alguns autores pós-coloniais.

Conforme destaca Eric Hobsbawm (1992), a partir da "era dos Impérios", a resposta dos povos dependentes foi um esforço de incorporar os modelos do ocidente; criando uma virtual e textual realidade do "oriente", os europeus engendraram o processo do imperialismo a

partir da construção da diferença cultural³². Grande parte dos teóricos do “orientalismo”, pensamento desenvolvido na década de 1970, fundamenta-se nas obras dos anos 1950 e 1960 de Franz Fanon, Albert Memmi e Jean-Paul Sartre, primeiros a retratar as vidas dos sujeitos ao colonialismo europeu, e que criam um cânone para os estudos pós-coloniais (Powell, 2003). O processo de colonização e ocidentalização – por meio de aspectos de reorganização da sociedade como, por exemplo, o reordenamento militar, classificação da população em censos, alargamento das ruas (agora em linhas ortogonais), modelos arquitetônicos para escolas e prisões – introduz novos elementos na realidade dos dominados, seja pela produção da “auto-colonização do colonizado” (Mitchell, 1990. *Apud*: Powell), seja pela reprodução de tendências colonizadoras. No caso do Egito (foco do livro de Troutt Powell), por exemplo, o impacto do imperialismo define-se no estabelecimento de relações triangulares – a saber, entre Londres, Cairo e Cartum – que tenta criar seu próprio império no Sudão, ao longo de todo o século XIX e na primeira metade do XX, por meio de uma política externa ao mesmo tempo anti-colonialista e expansionista, apresentando-se como sujeito e objeto do sistema de colonização.

Ao identificar as tendências sub-imperialistas do Egito, pode-se aplicar a mesma fórmula para as ambições políticas do norte do Sudão que, no conjunto, refletem a situação de uma região dominada que, ao longo da história (mas, em especial, depois do estabelecimento ocidental), tenta demonstrar sua superioridade sobre o sul do Sudão, por meio da conquista política efetiva e da assimilação cultural. Assim, os árabes do norte, utilizando-se dos mesmos processos ocidentais, forjam uma identidade nacional sudanesa – inventando condições sócio-culturais propícias – de modo que pudessem “colonizar” a parte meridional do país. Assim, árabes e africanos existem como invenções não apenas no discurso colonial, mas como invenções no contexto sudanês (Idris, 2005, p.102).

6.2 – O Processo de Arabização

Para compreender o processo de arabização (bem como de islamização) intimamente relacionado a projetos políticos do norte, é importante identificar a constituição dos povos árabes do norte na história do Sudão e suas implicações. Vale apontar que a configuração das identidades no Sudão tem sido o resultado dos laços históricos com o mundo externo (Deng, 1996). A partir das vagas árabes, que chegaram ao Sudão no século VI, ocorre paulatinamente uma alteração nas características físicas dos habitantes locais, como decorrência das

³² Ver a obra do palestino Edward Said, *Orientalismo*.

miscigenações; assim, as resutantes raciais dos povos do norte do Sudão mostram-se semelhantes às dos povos da Etiópia, Eritreia, Somália, Níger e Mali, só que estes se identificam como *africanos*, enquanto os nortistas do Sudão qualificam-se como *árabes*. O fator raça na região setentrional predomina em favor da ancestralidade africana, tornando, deste modo, dúbia a identificação com os árabes (*Ibid.*, 1996). É curioso notar a marginalização dos árabes do norte do Sudão promovida pelos árabes de outras regiões (particularmente do Oriente Médio): os últimos não raro discriminam os sudaneses árabes por conta da pele mais escura e pelos padrões culturais distintos, sendo chamados pejorativamente de *Abid*, que significa “escravo” (Lesch, 1998)³³.

Contudo, no estabelecimento, em 1898, do regime anglo-egípcio, segundo Heather Sharkey (2008), não havia a auto-identificação *árabe sudanesa* entre as elites islâmicas das regiões ribeirinhas (embora, como dito, houvesse a percepção do ser unicamente *árabe*). Na visão dos muçulmanos (do alto-escalão, principalmente), ser *sudanês* significava ser *negro*, em função da expressão que designava as terras que se estendiam do Senegal à Etiópia como *Bilad al-Sudan* (“terra dos negros”); e como ser negro significava ter baixo status social (devido ao fenômeno do escravismo), nenhum árabe desejava ser sudanês. Ainda, conforme indica a autora, as autoridades coloniais britânicas preservaram muito da estratificação árabes-negros, mesmo com a imposição para o fim do tráfico, em 1899³⁴. No que diz respeito ao adjetivo *sudani* – que tinha adquirido uma conotação de servilidade –, deve-se mencionar que, após 1924, a Inglaterra passou a utilizar para todos os povos do território do Condomínio, com a função de distingui-los dos egípcios. Desta forma, a partir desta época, o termo acaba por se transformar em uma forte auto-referência nacionalista, no sentido de se construírem epítetos nacionais, por meio de nomes que marcassem sua identidade (Sharkey, 2003, pp.18-31), o que indica o caráter de fluxo da palavra “sudanês”. Com a apropriação “enobrecida” do termo pelas elites nacionalistas árabes do norte (agora, auto-proclamados *árabes sudaneses*), a forma de abordagem aos habitantes do sul era expressa pela palavra *abid* (“escravo”)³⁵.

³³ Outro fator para a discriminação provém da ortodoxia religiosa islâmica que, por vezes, rejeita aspectos de sincretismo existentes em algumas regiões do Sudão.

³⁴ Como foi visto os oficiais ingleses respeitaram hierarquias locais e reforçaram-nas por meio de políticas educacionais.

³⁵ O uso de *abid* pode ser comparado à utilização de *nigger* no contexto norte-americano, sempre dito em tom pejorativo. Os sudaneses do sul costumam responder à provocação com a frase “somos todos escravos de Deus!”.

Diante desta nova conjuntura, inicia-se gradualmente o projeto de arabização (*tarib*), que vai ser interrompido com a aplicação da *Southern Policy* e, logo, retomado com grande intensidade ao longo da formação do Estado-nação e no pós-independência – transformando-se em política oficial na década de 1950. No Condomínio, a arabização ocorreu em dois caminhos: tanto dentre as comunidades de ex-escravos negros do sul, quanto dentre os não-árabes do próprio norte e oeste (neste caso, na província de Darfur), a partir de códigos de procedimento como, basicamente, o estabelecimento dos árabes naquelas regiões, casamentos interétnicos e assimilação lingüística (Sharkey, 2008)³⁶. A política de arabização, como mencionado, endureceu na década de 1950, no caminho à independência, e mais energicamente em função dos motins de 1955 e do início da guerra civil, com o intuito de resguardar a herança colonial de território unificado e a proporcionar a unidade nacional.

A ideologia arabista estimulou em contrapartida, a formação de uma ideologia africanista opositora, que, manifestando-se como contra-identidade, enfatiza as conexões com as culturas plurais do continente africano, bem como com as ligações lingüísticas – em detrimento de categorias singulares árabes (*Ibid.*, 2008). Para Dunstan Wai (1980), os povos do sul são racialmente ligados à África tropical e identificam-se culturalmente com o africanismo. Com essas duas balizas etno-culturais no centro dos conflitos de identidades, um artifício válido na luta pela afirmação grupal em âmbito nacional diz respeito à reapropriação da história do Sudão: a politização da história, colocada em disputa, manifesta-se por meio das imagens contestadas pelos diferentes grupos de elite, tanto do norte, quanto do sul (Lesch, 1998).

É imprescindível lembrar, no entanto, que o conflito de identidades, a partir de 1955, é traduzido em manifestações concretas de violência física que exibem conseqüências monumentais na vida de milhares de sudaneses. O historiador sudanês sulista Amir Idris (2005) questiona como todos os sudaneses poderiam se libertar das algemas impostas por um discurso construído sob representações binárias – essencializadas pela experiência colonial – e que fundamentam ações mútuas de brutalidade, a fim de expurgar o florescimento de idéias racistas. No conjunto, deve-se pontuar que o projeto de arabização (e sua contrapartida africanista) no contexto de construção do Estado-nação recria noções de superioridade étnica e cultural, deturpando percepções sobre o “outro” e que, associadas a mecanismos que impedem

³⁶ As comunidades não-árabes do norte, convertidas ao Islã, sentem-se, contudo, órfãs do arabismo, o que, posteriormente, dá ensejo a um movimento de aproximação com a região meridional, em virtude da percepção de suas similaridades – o que contradiz a simples dicotomia norte-sul (Deng, 1996).

o acesso efetivo dos sulistas às instituições nacionais, desembocam nos confrontos armados entre as regiões.

Bibliografia

1. ARMSTRONG, John. *Nations before Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982.
2. BARTH, Fredrick (org). *Ethnic Group and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. London: Allen & Unwin, 1969.
3. COLLINS, Robert O. *Shadows in the Grass: Britain in the Southern Sudan, 1918-1956*. New York: Yale University Press, 1983.
4. COQUERY-VIDROVITCH, Catherine.; MONIOT, H. *Africa Negra: de 1800 a Nuestrós Días*. Barcelona: Editorial Labor, 1976.
5. DALY, Martin W. *Empire on the Nile: The Anglo-Egyptian Sudan, 1898-1934*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
6. DALY, Martin W. *Imperial Sudan: the Anglo-Egyptian Condominium: 1934-1956*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
7. DALY, Martin W., HOLT, Peter M. *A History of the Sudan: From the Coming of Islam to the Present Day*. London: Longman, 2000.
8. DENG, Francis M. *War of Visions: Conflicts of Identities in the Sudan*. Washington: Brookings Institution Press, 1995.
9. EL-AFFENDI. Abdelwahab. "Discovering the South: Sudanese Dilemmas for Islam in Africa". *African Affairs*, 89:356 (1990), pp. 371-89.
10. FERKISS, Victor C. *África: um Continente à Procura de seu Destino*. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1967.
11. GATKUOTH, James Gabor. "Ethnicity and Nationalism in the Sudan: A Challenge to the Churches". *The Ecumenical Review*, Apr., 1995.
12. GOULDNER, Alvin W. "Stalinism: A Study of Internal Colonialism". *Telos*, 34, 1978.
13. HARGREAVES, John D. *Decolonization in Africa*. Harlow: Longman, 1988.
14. HASABU, Abu; MAJID, Afaf Abdel. *The Factional Conflict in the Sudanese National Movement, 1918-1948*. Khartoum: Graduate College, University of Khartoum, 1985.
15. HOBBSAWM, Eric J. *A Era dos Impérios*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1992.
16. HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
17. HOWELL, John, "Politics in the Southern Sudan". *African Affairs*, Vol. 72, No. 287 (Apr., 1973), pp. 163-178.
18. HUTCHINSON, John; SMITH, Anthony D (org.). *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
19. IDRIS, Amir. *Conflict and Politics of Identity in Sudan*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
20. JOHNSON, Douglas H. "Tribal boundaries and border wars: Nuer-Dinka relations in the Sobat and Zaraf Valleys, 1890-1976". *Journal of African History*, 23, 1982.
21. JOHNSON, Douglas Hamilton. *The Root Causes of Sudan's Civil Wars*. Bloomington: Indiana University Press, 2005.
22. KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra*. Lisboa: Europa-América, 1991, vol. II.
23. LESCH, Ann Mosely. *The Sudan-Contested National Identities*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

24. MAGHOUB, Mohamed Ahmed. *Democracy on Trial: Reflections on Arab and African Politics*. London: Andre Deutsch, 1974.
25. MEYEROWITZ, Eva L. R. "The Southern Sudan Today". *African Affairs*, Vol. 62, No. 248 (Jul., 1963), pp. 274-279.
26. MITCHELL, Timothy. *Colonising Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
27. O'FAHEY, R. S. "Islam and Ethnicity in the Sudan". *Journal of Religion in Africa*, Vol. 26 (3), pp. 258-267, Aug., 1996.
28. POWELL, Eve M. Troutt. *A Different Shade of Colonialism: Egypt, Great Britain, and the Mastery of the Sudan*. Berkeley: University of California Press, 2003.
29. RAHIM, Muddathir Abdel. "Arabism, Africanism, and Self-Identification in the Sudan". *The Journal of Modern African Studies* 8 (2): 233-249, 1970.
30. RAHIM, Muddathir Abdel. *Imperialism & Nationalism in the Sudan: A Study in Constitutional & Political Development, 1899-1956*. Khartoum: Khartoum University Press, 1987.
31. RUAY, Deng D. Akol. *The Politics of Two Sudans. The South and the North, 1821 – 1969*. Uppsala: Nordic African Institute, 1994.
32. SAID, Edward W. *O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
33. SARKESIAN, Sam C. "The Southern Sudan: A Reassessment". *African Studies Review* 16(1): 1-22, 1973.
34. SHARKEY, Heather. "Arab Identity and Ideology in Sudan: The Politics of Language, Ethnicity, and Race". *African Affairs*, 0/0, 1–23, 2008.
35. SHARKEY, Heather. *Living with Colonialism: Nationalism and Culture in the Anglo-Egyptian Sudan*. Berkeley: University of California Press, 2003.
36. STAVENHAGEN, Rodolfo. *Ethnic Conflicts and the Nation-State*. Hampshire: Macmillian Press, 1996.
37. VOLL, John O. *Sudan: State and Society in Crisis*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
38. WAI, Dunstan M. "Pax Britannica and the Southern Sudan: The View from the Theatre". *African Affairs* 79(316): 375-395, 1980.
39. WAI, Dunstan. *The African-Arab Conflict in the Sudan*. New York: Holmes & Meier Publishers, 1981.
40. WARBURG, Gabriel. "The Condominium Revisited: The Anglo-Egyptian Sudan 1934-1956: A Review Article". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 56(1): 1-12, 1993.
41. WOODWARD, Peter. "Nationalism and Opposition in Sudan". *African Affairs* 80(320): 379-388, 1981.
42. WOODWARD, Peter. *Condominium and Sudanese Nationalism*. Totowa: Barnes and Noble Books, 1980.

Sob o Rigor da Lei: Os Africanos e a Legislação Baiana no S éculo XIX.

Luciana da Cruz Brito³⁷

Resumo: A legislação produzida no Brasil durante o século XIX, sobretudo o Código Criminal do Império do Brasil, procurou atender demandas sociais no sentido de impedir e punir com rigor os atos de resistência negra que ameaçassem a estrutura social escravista. Associado ao debate nacional e as medidas parlamentares para prevenir e castigar tais ações consideradas criminosas, além de suspeitas e ameaçadoras, ocorriam os debates parlamentares sobre segurança pública na província da Bahia. As freqüentes insurreições promovidas por africanos e afro-descendentes tornava mais específicas as necessidades dos presidentes de província e chefes de polícia baianos, provocando, às vezes, distorções da lei ou até mesmo o não cumprimento dela. Nosso interesse é investigar como a legislação provincial na Bahia manifestava os objetivos de controle social sobre a população africana na primeira metade do século XIX, uma vez que os africanos eram considerados “mais perigosos” a ponto de receberem uma legislação particular, que os colocava num patamar destino daquele ocupado pelos negros nascidos no Brasil.

Palavras-chave: escravidão, africanos, Bahia, legislação, império.

Abstract: During the 19th century, Brazilian legislation, specifically the Criminal Code of the Brazilian Empire, sought to meet societal demands by rigorously controlling and punishing the actions of slaves that threatened the slavocratic social structure. The national debate and parliamentary measures to contain and punish the actions of criminal slaves, which included attitudes considered suspicious and threatening, were associated with debates about public safety in the province of Bahia. After the Revolt of the Malês, which occurred in Salvador in 1835, the repression of slave resistance became a priority for provincial presidents and police chiefs, provoking, at times, legal distortions or even violations of the law. In this article, we investigate how provincial legislation manifested social control over the African population in Bahia in the first half of the 19th century in as much as Africans roused “white fear” in Bahian slavocratic society.

Keywords: slavery, Africans, Bahia, legislation, empire.

Este trabalho tem como proposta fazer uma análise sobre as repercussões políticas e sociais da presença africana na cidade de Salvador na primeira metade do século XIX. Para tanto, faremos uso dos debates políticos e parlamentares sobre a “ameaça” africana nesta cidade.

A legislação Nacional, através do código criminal do Império do Brasil, era mais genérica ao voltar suas atenções para os crimes cometidos por *escravos* - e mesmo libertos - fossem eles africanos ou crioulos. Já a legislação local, sobretudo durante a década de 30 do século XIX, dirigia especial atenção aos africanos (pretos), pois acreditava-se que estes indivíduos eram mais “perigosos”. Esta crença na carência de um conjunto de leis específicas para os africanos refletia uma espécie de “demanda” ou necessidade local.

Investigaremos como a presença dos africanos na cidade de Salvador repercutiu na legislação produzida pelo Império e pelos deputados baianos. Para isso, usaremos como material de pesquisa as atas da Assembléia Provincial Legislativa e as leis produzidas nesta instituição, relatórios provinciais e jornais da época. Acreditamos que seja possível, através

³⁷ Mestranda em História Social da Cultura da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP e Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP. Email: cruzluciana@yahoo.com.br

desta documentação, entender a lógica que a elite política baiana utilizava para categorizar estes africanos como sujeitos que traziam mais perigo para a sociedade que os crioulos.

Seria importante entender o impacto desta presença numérica africana na cidade de Salvador no século XIX. A demanda de braços para o trabalho nas lavouras açucareiras do Recôncavo baiano era suprida pelo crescente tráfico. Isto fez com que os africanos compusessem a parcela da população que mais cresceu neste período. Vale lembrar o pouco tempo de vida dos africanos escravizados, o que criava uma demanda de mão de obra constante que era suprida pelo tráfico.

O historiador João José Reis fez uma estimativa do número de africanos na Bahia na década de 1830. Segundo ele, entre os anos de 1821 e 1830, o número de africanos importados para a Bahia foi de 71.600, e depois da lei de proibição do tráfico em 1831, este número caiu para 32.500 africanos. Em 1835, os cativos compunham 42% da população local. Segundo dados populacionais estimados por este historiador, a maioria destes cativos era composta por africanos (62%) que entravam na cidade mesmo após a lei que proibia o tráfico (REIS, 2003, p.24).

O crescimento do número de cativos nas zonas açucareiras da Bahia, inclusive na capital (Salvador), causou um clima de pavor social quanto à possibilidade de que viesse a se organizar no Brasil, sobretudo no recôncavo baiano, uma revolta de escravos na mesma proporção da ocorrida no Haiti. O medo do "haitianismo", junto ao fato de a primeira metade do século XIX ser marcada por diversas revoltas na Bahia, suscitou o debate a respeito da questão da segurança naquele período³⁸.

Historiadores apontam uma ligação entre densidade populacional negra nos grandes centros urbanos e a ocorrência freqüente de crimes e revoltas escravas. Cidades com grande população escrava se tornavam um desafio para o controle policial. A necessidade de um aparato legal para controlar o contingente cativo se dava por muitas razões, visto que se acreditava que determinadas ações escravas ameaçavam o *status quo*. Este sentimento de insegurança fez com que tais aspectos ameaçadores supostamente inerentes aos cativos, e até

³⁸ Sobre a revolta do Haiti e suas implicações no Recôncavo Baiano ver: REIS, João José. "Nós achamos em campo a tratar da liberdade": Resistência negra no Brasil oitocentista. In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). *Viagem Incompleta. A experiência brasileira (1500-200) formação: histórias*. São Paulo: Ed. SENAC, 2000, pp. 243-263.

mesmo africanos livres e libertos, fossem discutidos por parlamentares, legisladores e proprietários de escravos.

A maioria populacional africana entre os cativos de Salvador na primeira metade do século XIX era composta, sobretudo, por haussás e nagôs, e foram eles que imprimiram presença maciça nas revoltas escravas que ocorreram na Bahia neste período. Reis também afirma que este número de africanos, embora formado por grupos étnicos diversos, possibilitou a criação de laços de solidariedade intra-étnicos, e até mesmo entre africanos e crioulos, fossem eles escravos ou libertos (REIS, 1992, pp.100-126).

A onda de revoltas escravas na Bahia, durante a primeira metade do século XIX, fez com que os senhores de escravos e políticos baianos começassem a perceber nos africanos, sobretudo quando libertos, uma ameaça que merecia atenção distinta. Se os escravos, por serem propriedade, seriam controlados com medidas apropriadas ao seu status jurídico, o que fazer com os libertos africanos, que teoricamente, tinham liberdade de transitar por onde quisessem? Por que os libertos africanos mereciam mais atenção que os libertos crioulos?

Estas questões foram discutidas pelo Conselho Geral da Província da Bahia no ano de 1829 com o objetivo de elaborar uma lei que atendesse a estas questões. Este trabalho só seria concluído em 1830, com a aprovação do decreto de 14 de dezembro daquele ano. A questão do controle dos escravos e o debate sobre a especificidade dos africanos libertos foi assunto principal das pautas das sessões desde o mês de janeiro do ano de 1829. Era consenso entre os deputados a necessidade de uma cédula que identificaria os escravos, mas suas opiniões divergiam a respeito de quem deveria ser responsabilizado quando o escravo fosse encontrado sem este documento obrigatório. Em 14 de janeiro daquele ano o Sr. Uzel, membro do conselho geral, considerava inexecutável e inaplicável uma pena destinada aos senhores dos escravos capturados sem a cédula de identificação. Foi aceita a não criminalização dos proprietários de escravos encontrados sem a cédula. Além disso, foi garantido que o castigo do escravo fosse aplicado no âmbito privado, pois este deveria ser devolvido ao seu senhor para que fosse castigado "moderadamente"³⁹.

Na seção de 17 de janeiro do mesmo ano, a pauta do debate se destinava aos africanos forros⁴⁰. A preocupação dos deputados baianos era sobre como controlar o trânsito destes africanos e o contato deles com os escravos, uma vez que eram vistos como uma influência

³⁹ APEB, Ata do Conselho Geral da Província da Bahia. Livro 197. Sessão Legislativa.

⁴⁰ APEB, Ata do Conselho Geral da Província da Bahia. Livro 197. Sessão Legislativa.

perigosa para aqueles que ainda viviam no cativeiro. Decidiu-se que os africanos também deveriam portar um passaporte contendo informações que facilitassem sua identificação e que também informasse sobre sua periculosidade. Questões concernentes às implicações do uso deste passaporte no andamento do comércio e demais atividades desenvolvidas pelos africanos foram apontadas nesta sessão. Obrigar o uso do passaporte para os africanos forros encarregados de transportar mercadorias entre Salvador e as cidades do recôncavo poderia prejudicar o comércio, o que fez com que as opiniões se dividissem a este respeito. O deputado Pinheiro propôs que ficassem isentos deste passaporte os africanos forros de ambos os sexos que fossem empregados em, diariamente, transportar gêneros de primeira necessidade. Entretanto, o deputado Uzel reforçou a necessidade do passaporte propondo uma medida que obrigasse os africanos forros, de ambos os sexos de possuí-lo, e que fosse concedido pela autoridade local, determinando o tempo que o africano ou africana estaria longe de sua residência. O Barão de Itaparica, também membro do conselho, reafirmando a inaplicabilidade da lei, sugeriu que esta emenda fosse suspensa.

Também existiram propostas para que o passaporte só fosse obrigatório para os africanos e africanas que estivessem em trânsito por mais de três dias, mas não houve consenso. A questão teve que ser posta em votação e decidiu-se que o artigo que obrigava o uso do passaporte não seria suprimido. Por fim, foi aceita a proposta do deputado que sugeriu a isenção para aqueles africanos que transportassem gêneros de primeira necessidade. Podemos inferir que o que estava em questão era a manutenção do comércio de gêneros alimentícios, que ligava a capital da província, Salvador, à região do recôncavo baiano. O transporte destes produtos era controlado por africanos, muitos deles forros. A interferência demasiada neste comércio, naquele momento, poderia significar pôr em risco o suprimento de alimentos, caso os africanos resolvessem se manifestar contra a interferência do governo no andamento do seu trabalho.

Na sessão do dia 21 do mesmo ano foi revisado o texto das leis e foi dada ênfase à necessidade de frisar que estas leis eram válidas para os “pretos forros africanos”, e assim deveria estar escrito no texto legal a quem esta determinação se dirigia. Em seguida, debateu-se como seriam punidos aqueles e aquelas que não portassem o tal passaporte. Primeiramente o deputado Calmom, propôs que os africanos ficassem presos por 30 dias, e os escravos fossem açoitados no pelourinho. Imediatamente o Barão de Itaparica retrucou, propondo que a pena dos africanos fosse reduzida para oito dias, mas não foi apoiado. O secretário do conselho

também tentou reduzir o tempo de prisão dos africanos forros para 24 horas e os escravos, 20 açoites, mas isto também foi negado. Tratou-se também de discutir quais penas seriam aplicadas a escravos que dançassem com escravos de outros senhores em seus dias de folga, bem como forros que dançassem com escravos. Logo o mesmo deputado que levantou o debate para punição das “danças”, o Sr. Calmon, retirou sua proposta por considerá-la desnecessária ⁴¹.

As determinações do ano de 1829 mostravam os dilemas dos legisladores baianos que ainda se encontravam em questões concernentes à mediação ente questões públicas e privadas, como o castigo de escravos. A necessidade de controlar o trânsito de cativos e africanos forros de ambos os sexos esbarrava na possibilidade de atravancar o comércio local, já que estes indivíduos eram responsáveis pelo transporte, setor que interessava inclusive à elite baiana. Outro fator importante é que, já neste período, os africanos eram vistos como sujeitos que deveriam continuar sob o controle do Estado ainda depois de libertos. O contato deles com os escravos, seja em momentos de lazer, como na dança, seja nas viagens para o recôncavo, quanto envolvidos no transporte de mercadorias, eram vistos como momentos nos quais poderiam ser criadas oportunidades para possíveis articulações que desencadeassem revoltas.

Os debates do ano de 1829 teriam um desfecho com o decreto de 14 de dezembro de 1830⁴² que visava estabelecer as medidas policiais a serem aplicadas para controlar o trânsito de escravos e africanos libertos. O decreto também era mais específico a respeito de quais informações deveriam constar nas cédulas dos escravos e nos passaportes dos africanos libertos, bem como as punições previstas para os que não portassem este documento e as condições impostas ao trânsito de ambos. No seu texto também são reveladas as preocupações daqueles que o escreveram sobre como os africanos, em contato com os escravos, constituíam-se numa grave ameaça.

No primeiro artigo do Decreto, a preocupação são os escravos. Estes eram obrigados a portar cédulas de identificação quando se ausentassem da cidade ou povoado em que viviam. As cédulas deveriam ser expedidas pelo seu senhor, bem como administradores ou feitores, contendo informações sobre o nome do escravizado, sua naturalidade, seus sinais mais característicos e tempo que deveria durar esta cédula. No artigo segundo, estabelecia-se que,

⁴¹ APEB, Ata do Conselho Geral da Província da Bahia. Livro 197. Sessão Legislativa.

⁴² Coleção de Leis e Decretos do Império do Brasil. Disponível no site da Câmara dos Deputados. Disponível em www.camara.gov.br.

como pena, o cativo que infligisse a lei deveria ser entregue ao seu senhor para ser castigado “moderadamente”. Vê-se que quanto aos escravos pouco foi modificado em relação ao que foi discutido desde 1829. As preocupações com possíveis fugas eram solucionadas pelas cédulas, que facilitariam a identificação e busca do cativo que porventura fugisse. É importante lembrar que tais “sinais característicos” poderiam ser comparados com aqueles encontrados nos jornais, na sessão de escravos fugitivos. Sobre os castigos, vê-se que as leis respeitaram o direito dos senhores de castigar seus escravos como quisessem, pois interferir em tal relação privada de propriedade e dominação poderia causar a antipatia de determinados setores da sociedade.

Finalmente, os artigos 3 e 4 tratam dos africanos forros. No terceiro, as mesmas preocupações em relação aos escravos aparecem. Segundo este, os “pretos e pretas forros africanos” não poderiam deixar seu domicílio sem levar consigo um passaporte expedido pelo juiz de paz ou juiz criminal. Este passaporte só seria concedido com a presença de três testemunhas que abonassem a conduta do africano ou africana que o solicitava. Tal como nas cédulas dos escravos, neste documento deveria haver informações contendo dados como nome, sinais característicos, local de destino e tempo que deveria valer o passaporte. No artigo seguinte é estabelecida a pena de oito dias de prisão para aqueles que fossem encontrados sem este documento, e no caso de reincidências a pena era dobrada.

Alguns aspectos interessantes chamam atenção nos artigos que se referem aos africanos. É preciso enfatizar que, em se tratando de forros, somente os africanos e africanas eram obrigados a portar o passaporte, os forros crioulos eram isentos desta obrigação. Como explicação para este fato, podemos utilizar um trecho citado neste mesmo artigo, que diz o seguinte: “...há toda presunção e suspeita que tais pretos são os incitadores e provocadores de tumultos e comoções que se tem abalançado os que existem na escravidão.” Sendo assim, os africanos eram considerados mais perigosos pois acreditava-se que eles continuavam envolvidos em revoltas e demais atos de resistência à escravidão, mesmo quando livres do cativo.

Ainda sobre a obrigatoriedade do uso do passaporte pelos africanos e africanas forros, o fato destes documentos serem expedidos pelos juizes de paz ou pelo juiz criminal diz muito sobre o estigma de suspeição que acompanhava estes africanos, mesmo quando não mais escravizados. O status jurídico de forro, almejado por muitos, em diversos momentos pouco dizia numa sociedade escravista, que via o africano ou africana, ainda que liberto, como sujeitos

que faziam parte de uma parcela da sociedade de condição sócio-racial inferior. As três testemunhas que, na aquisição do passaporte, eram obrigatórias para atestar sua boa conduta, colocavam os africanos numa condição de subalternidade e vigilância em relação àqueles que acompanhavam suas ações cotidianas.

No contexto de debates e preocupações sobre rebeliões e crimes de escravos, foi elaborado o Código Criminal do Império do Brasil, em 1830. Este código veio responder a questões sobre o que era crime em termos legais. Além de definir o que era crime, o código criminal do Império especificava quais penas deveriam ser aplicadas aos criminosos, escravos ou não, e quais atitudes passariam a ser tipificadas como crime⁴³.

Desde a Constituição de 1824, a legislação brasileira passou a distinguir as penas criminais destinadas a pessoas livres daquelas destinadas aos escravos (HOLLOWAY, 1997, p.68 e RIBEIRO, 2005, p.57). Isto se aprimorou com o Código Criminal de 1830, que especificava o tipo de pena que sofreriam os indivíduos de acordo com seu *status* jurídico e tipo de crime que haviam cometido, constituindo-se numa hierarquia da gravidade dos delitos. O olhar que os legisladores dispensavam a respeito de um mesmo ato de transgressão da lei, diferenciava-se de acordo com aquele que o cometera. Ainda neste código, os escravos eram definidos de forma genérica, não havendo distinção entre cativos crioulos e africanos, diferente das leis baianas que, em boa parte das vezes, fazia esta diferenciação.

Um bom exemplo do que acabamos de afirmar é a diferença existente na legislação criminal a respeito das manifestações, armadas ou não, contra a ordem social e política estabelecida. Quando estes motins eram liderados por escravos, o código classificava-os como *insurreição*; já quando se tratavam de sublevações protagonizadas por não-escravos, o código enquadrava-as no crime de *rebelião* ou *conspiração*, ou seja, um crime político. Entretanto, o artigo 114, quando se referia à participação de pessoas livres como líderes de uma insurreição, a pena prescrita a eles era a mesma aplicada aos escravos⁴⁴. Acredito que a pena para os livres referidos no artigo 114 se destinava, sobretudo, aos libertos.

Associado ao debate nacional e as medidas parlamentares para conter e punir a ação dos escravos criminosos, ou aqueles considerados suspeitos e ameaçadores, aconteciam os debates

⁴³ *Código Criminal do Império do Brasil*. Theorica e praticamente anotado pelo bacharel Francisco Luiz. Maceió: Tipografia de T. de Menezes, 1885.

⁴⁴ *Código Criminal do Império do Brasil*. Theorica e praticamente anotado pelo bacharel Francisco Luiz. Maceió: Tipografia de T. de Menezes, 1885. Ver os artigos 117, 110 e 113 e 114.

sobre segurança pública nas províncias brasileiras. No âmbito local, a resistência escrava parecia tornar mais específicas as necessidades de presidentes de província e chefes de polícia, o que provocaria, às vezes, distorções da lei ou até mesmo o não cumprimento delas. Sendo assim, nossa preocupação é investigar como os acontecimentos locais acompanhavam (ou não) a legislação imperial.

Em janeiro de 1835, um novo acontecimento fortaleceu o debate em torno da necessidade de maior rigidez nas leis concernentes aos crimes de escravos. Aproveitando o envolvimento dos senhores com as festividades de Nosso Senhor do Bonfim, africanos escravos e libertos islamizados se insurgiram na Bahia. O principal objetivo do levante era tomar a cidade de Salvador e se articular com cativos do recôncavo baiano a fim de matar os brancos e escravizar os mulatos. Estourava assim o levante dos malês (REIS, 2003).

A sensação de insegurança que seguiu à insurreição malê criou um ambiente “anti-africano” que envolveu Salvador e o Recôncavo baiano. A rejeição aos africanos se manifestou nas agressões físicas que eles sofreram neste período, chamando atenção, até mesmo das autoridades policiais. Em 28 de janeiro de 1835, o enérgico chefe de polícia, Francisco de Souza Martins, enviou um documento para o presidente da província da Bahia afirmando estar surpreendido com a conduta dos soldados que ele mesmo considerou “estranha”. Segundo ele, era comum que naqueles dias, pretos pacíficos fossem vítimas de agressões físicas e assassinatos cometidos nas ruas da cidade de Salvador. Segundo Martins, suas preocupações giravam em torno da possibilidade de que a onda de violência, até então dirigida unicamente aos pretos africanos, se estendesse contra “outra espécie de gente”.⁴⁵

O debate nacional já em curso acerca da gestão do controle social da população negra no Brasil objetivava pensar uma forma de reprimir a rebeldia africana que não saísse do controle do Estado. Para que este objetivo fosse atingido eram necessárias medidas legais que suspendessem até mesmo direitos constitucionais, como o artigo 179 da constituição do Império, que veremos adiante. No dia quatro de março de 1835, o Presidente da Província da Bahia escreveu ao Imperador para explicar os fatos ocorridos e para justificar as medidas de segurança que tinha implementado na capital baiana:

⁴⁵ APEB. Seção Colonial e Provincial. Maço 2949.

Datado de 14 de fevereiro passado, no qual vem se expondo V. Ex. o terror que tem se apoderado da população dessa cidade em consequência da revolta de africanos na noite de 24 para 25 de janeiro último, exige do Governo Imperial algumas medidas extraordinárias que, sem ofensa das leis, dos tratados e dos princípios gerais do direito das gentes, se podem e devem quanto antes tomar para dar maior segurança à província, e sossegar os espíritos receosos da impunidade dos mesmos africanos, visto que tem sido cometido o crime nas trevas da noite, não era fácil achar contra todos os criminosos provas bastantes para a condenação⁴⁶.

Dentre as muitas idéias que foram debatidas como medidas que servissem como solução para a ameaça trazida pelos africanos, o Presidente da Província, Manuel Alves Branco, acreditava que deveria se evitar que estes africanos saíssem da província para qualquer outra parte do império. Certamente, estava se referindo à possibilidade de que estes africanos fossem vendidos para outras províncias, como forma encontrada por senhores de escravos e traficantes para não ter prejuízos com a perda da sua “propriedade” para a justiça, por causa das deportações. Como a entrada dos africanos na cidade de Salvador era reprimida como medida de segurança, o presidente da província cobrava do Império um rígido controle para a aplicação da lei que proibia o tráfico de africanos no Brasil desde 1831.

Como se pode perceber, as especificidades das medidas aplicadas pelo presidente da Província da Bahia nem sempre estavam contempladas nos códigos e nas leis imperiais. Enquanto o código criminal do Império tipificava os crimes cometidos por escravos, o presidente da província sentia a necessidade de especificar nas leis baianas, os africanos como elementos mais perigosos. A preocupação dirigida aos africanos não especificava grupos étnicos, embora os senhores de escravos e a justiça baiana soubessem que a religião muçulmana era um traço comum entre os envolvidos no levante.

Embora a quantidade de africanos na cidade de Salvador tenha sido entendida como um dos motivos da insurreição, esta preocupação já era anterior à revolta de 1835. Em 1833, o então Ministro da Justiça Aureliano de Souza e Oliveira Coutinho denunciou no seu relatório anual a continuidade do tráfico com a conivência de autoridades locais⁴⁷. Já era presente também no relatório do presidente da Província da Bahia do ano de 1831, a cobrança do cumprimento da que extinguiu o tráfico de escravos. Isto pode ser entendido como uma

⁴⁶ Coleção das Leis e Decretos do ano de 1835. Disponível em www.camara.gov.br.

⁴⁷ www.crl.edu/ ver a seção de ministerial reports de 1833.

denúncia de que este tipo de comércio ainda ocorria com frequência, ainda que proibido. O tráfico de africanos contrariava as medidas implementadas que visam apresentar soluções na área de segurança e além de pôr em risco os projetos de civilização vigentes em todo país. Veremos mais adiante como as leis da Assembléia Legislativa Provincial reforçaram a necessidade de deportar os africanos libertos e controlar a entrada de escravos pelo tráfico⁴⁸.

Somos levados a crer que era comum a todos a crença na responsabilidade dos africanos a respeito da revolta e foi sobre eles que recaiu uma forte reação social, jurídica e policial. Segundo João José Reis, os crioulos não participaram do levante e fizeram questão de se distinguir dos africanos, reafirmando seu grau de incorporação ao modo de vida no Brasil, sobretudo nas práticas religiosas e culturais (REIS, 2003, pp.319-320). Diferente da Bahia, a revolta dos escravos de 1833 ocorrida em Carrancas, na Província de Minas Gerais, contava com a participação de escravos crioulos. Segundo o historiador Marcos Ferreira de Andrade, a revolta ocorrida em Carrancas fugia do padrão das que ocorriam em outras regiões do Império, destacando-se pela articulação de africanos e crioulos na revolta (ANDRADE, 1996).

Na Bahia não foi assim. Todos os réus julgados no levante dos malês eram africanos, escravos ou libertos. Após o levante, a resposta ocorreu tanto nas duras penas que os africanos acusados sofreram, quanto nas leis que foram produzidas após o levante, fazendo aumentar o controle sobre os africanos escravos e dificultando a vida dos africanos libertos.

No dia 28 de Março de 1835, dois meses depois do levante dos malês, a Assembléia Legislativa da Bahia suspendia por trinta dias o artigo 179 da Constituição do Império. Este artigo da Constituição garantia a inviolabilidade dos direitos civis e políticos dos “cidadãos brasileiros”. O inciso IV deste artigo afirmava que “todo cidadão tem em sua casa um asilo inviolável”⁴⁹. Com a suspensão do artigo 179 as residências poderiam ser invadidas pela polícia sob a justificativa de “se darem buscas em todas as casas a fim de prevenir-se a insurreição de africanos”⁵⁰. Sabendo que os envolvidos no levante eram africanos, podemos imaginar a repressão policial que se abateu sobre os domicílios de africanos libertos e escravos, uma vez que naquele momento era generalizada a suspeição de que qualquer africano pudesse estar envolvido no levante.

⁴⁸ www.crl.edu/ ver a seção de *ministerial reports* de 1831.

⁴⁹ *Constituição do Império do Brasil de 1824*. Artigo 179, inciso 4. A constituição pode ser encontrada no site de Leis Imperiais da Câmara dos Deputados www.camara.gov.br

⁵⁰ APEBA. Assembléia Provincial da Bahia, Atas das Sessões, livro 206, Sessão de 28 de Março de 1835.

No dia 13 de maio de 1835 mais uma lei, conhecida como Lei número Nove, foi posta em vigor para “conter” a ameaça africana na Bahia. Os seus 23 artigos mostram que a principal preocupação de alguns políticos baianos era promover a deportação dos africanos libertos, controlar com rigidez o trânsito dos africanos escravos pelas cidades e barrar a entrada de novos africanos pelo tráfico, reexportando-os para a África. Neste texto daremos ênfase a alguns dos artigos presentes na lei número nove e analisaremos qual o impacto desta lei na vida dos africanos e africanas que viviam na Bahia em 1835.

O artigo primeiro da lei número nove tratava dos africanos libertos especificamente⁵¹. A eles foi enfaticamente atribuída a categoria de suspeitos e estabelecida a ordem de prisão dos que, aos olhos das autoridades provinciais, inspirassem qualquer tipo de “desconfiança”. Como solução para os envolvidos na insurreição, ou até suspeitos de envolvimento, o recurso a ser empregado era a deportação. Os acusados de envolvimento eram identificados através dos passaportes cujas orientações aparecem na Lei de 14 de dezembro de 1830.

O governo fica autorizado a fazer sair para fora da Província quanto antes, e ainda mesmo à custa da fazenda pública, quaisquer africano fôrro de um ou outro sexo, que se fizerem suspeitos de promover de algum modo a insurreição de escravos e poderá ordenar que sejam recolhidos à prisão até que sejam reexportados.

Este artigo, que inicia as medidas legais de repressão aos africanos, pode ter sido o que mais atingiu a vida dos africanos libertos. Nas sessões da assembléia provincial da Bahia foram debatidas diversas propostas de leis destinadas aos africanos, tal como o registro obrigatório por meio de matriculas, a proibição de possuir bens e o pagamento de diversas taxas para exercer atividades comerciais⁵². Porém, o artigo primeiro da lei número Nove provocou diversas reações por parte dos africanos libertos que viviam na Bahia, devido ao impacto causado em suas vidas. Recorrer à justiça foi uma das ferramentas utilizadas por muitos deles na tentativa de fazer suas reivindicações por direitos através das petições que muitos enviaram à assembléia provincial.

Uma destas petições era de um africano gêge liberto chamado Filipe Francisco Sena⁵³. Na petição entregue pelo seu procurador, o africano Filipe, maior de 50 anos, afirmava que

⁵¹ APEBA. Assembléia Provincial da Bahia. 05 de maio de 1835. Lei n.09. Série: Registros de Leis, Livro 1.

⁵² APEBA. Ata das Sessões da Assembléia Provincial Legislativa do ano de 1835. Livro 206.

⁵³ APEBA. Seção legislativa, livro número 1928, petições de 1837.

estava na Costa da África exercendo atividade de administrador da feitoria de Joaquim José Duarte em 28 de fevereiro de 1835. Com a implementação da lei número Nove, e por causa do artigo primeiro, foi impossibilitado de voltar à Bahia, onde morava juntamente com sua família. Este liberto usou de todos os argumentos para convencer a justiça de que, posto fosse africano, não era suspeito, e pelo contrário, era leal ao Império do Brasil, alegando sua fidelidade à pátria, visto que havia lutado pela independência, era defensor da constituição e adotou a doutrina cristã. Sendo assim, alegando que a lei de deportação não se aplicava a ele, apelou para o senso de justiça das autoridades baianas:

...fazendo suas funções de soldado e súdito tão bem, nesta qualidade de Sua Magestade Imperial e logo como achando-se o suplicante neste estado, poderia ser compreendido na mesmíssima lei que, em globo, fora disposta para aqueles que não gozam do foro de cidadão brasileiro, como é o suplicante, e reexportados por inimigos do governo[?] Parece a toda prova injustiça que se fará ao suplicante.

Filipe, que certamente obteve cidadania brasileira, ainda afirmava que só receberia o pagamento do seu trabalho caso conseguisse voltar para à Bahia. Contudo, seus fortes argumentos não foram suficientes para convencer a assembléia da sua idoneidade e fidelidade ao governo. O seu requerimento chegou à comissão de petições em 16 de março e 1837, e obteve resultado negativo em 23 de abril de 1838. Ou seja, este africano liberto, que optou pela legalidade para reivindicar seus direitos, apelando por justiça, esperou quase um ano para receber uma resposta negativa ao seu pedido de retornar à Bahia legalmente.

O tráfico de africanos foi questão muito debatida nas seções da assembléia provincial legislativa da Bahia, fundamentando a defesa de uma forte vigilância que garantisse a obediência à lei anti-tráfico de 1831. Isto ocorreu pelo consenso de que a existência de revoltas escravas e os crimes estavam diretamente ligados à quantidade de africanos na província, e embora este discurso já existisse anteriormente, em 1835 esta crença ficou mais forte. A sessão da assembléia de 06 de março de 1835 anunciou o rumo dos posicionamentos sobre a necessidade de medidas legais mais duras para reprimir o tráfico de africanos⁵⁴. Nesta data, o deputado Calmon exigia informações sobre a quantidade de africanos que haviam sido despachados para fora da província depois da insurreição malê. Certamente o deputado estava tentando observar se as leis estavam sendo obedecidas.

⁵⁴ APEBA. Ata das sessões da Assembléia Provincial Legislativa de 1835, livro 206.

O discurso em defesa do cumprimento da lei de 1831 trouxe até mesmo denúncias da continuidade do tráfico ocorrida por causa da conivência da justiça. Na mesma sessão do dia 06 de março, o deputado Espínola se manifestou exigindo explicações que justificassem o fato de africanos apreendidos, em 1834, na barca Maria da Glória, ainda não terem sido deportados. Mas a fala que melhor traduzia esta preocupação com a presença africana crescente cada vez mais pelo tráfico foi aquela feita no final da sessão pelo deputado Calmon: *"Requeiro que as comissões de policia provincial e fazenda propunham medidas conducentes a reprimir a importação de africanos nesta província e expurgar esta cidade do excesso do número de escravos..."*.

As preocupações postas pelo deputado culminaram no artigo quarto da lei número nove. O referido artigo dizia que os africanos e africanas desembarcados no Brasil após a lei de 1831, tão logo fosse constatada a irregularidade da sua presença no país, deveriam ser imediatamente reexportados, da mesma forma que os libertos *"mesmo não suspeitos"*. As embarcações também passavam a ser fiscalizadas pelo governo, obrigando que elas levassem consigo uma quantidade determinada de africanos toda vez que saíssem dos portos baianos. Embora fosse evidente a recusa de se trazer escravos da África para o Brasil, a lei não especifica se seria ilegal trazer para a Bahia escravos, africanos ou crioulos, oriundos de outras províncias. O tráfico interno não era o alvo da lei como medida de segurança. Desta forma, a legislação deixava evidente que indesejáveis eram os africanos libertos, proibindo até mesmo que estes migrassem da Bahia para outras províncias⁵⁵.

Na medida em que o texto da lei proibia somente a vinda de escravos da África para o Brasil, foi deixada uma brecha para o comércio interno de escravos, podendo ser usada a justificativa de que eles não eram suspeitos de envolvimento no levante. Assim, podemos considerar que os interesses dos traficantes de escravos não foram totalmente prejudicados, até mesmo porque alguns deles eram deputados na época. Depois do levante dos malês era comum que traficantes de escravos utilizassem estratégias para burlar a Justiça e darem continuidade a este tipo de negócio vendendo cativos para outras províncias. O Rio Grande do Sul era destino de muitos deles. (REIS, 2003, pp.493-495). Considerando tais fatos, as elites baianas encontravam-se numa contradição a respeito da continuidade ou não do tráfico. Ao

⁵⁵ APEBA. Assembléia Provincial da Bahia. 05 de maio de 1835. Lei n. 09. Série: Registros de Leis, Livro 1. Eis um trecho do artigo 6: *"...na mesma multa incorrerá o mestre, o capitão e qualquer comandante que para esta província conduzir algum africano forro de qualquer sexo que seja uma vez da publicação da presente Lei...excetuarão os africanos não suspeitos que residirem nesta província enquanto não se verificar a disposição da segunda parte do artigo 4"*.

mesmo tempo em que alguns setores entendiam a importância de repressão ao tráfico de africanos como medida de segurança e como forma de garantir avanços sócio-culturais na província, proprietários de escravos e traficantes poderiam até concordar que a presença dos africanos trazia inconvenientes, mas estariam eles dispostos a abrir mão dos seus lucros em nome do “bem” comum?

Fazer com que o tráfico de africanos não fosse tão prejudicial foi uma das preocupações do deputado José de Cerqueira Lima. Este deputado, que também era traficante de escravos, esteve presente na sessão da Assembléia Legislativa da Bahia em 06 de março de 1835, numa sessão com muitos questionamentos sobre as razões da não reexportação para a África de outros escravos apreendidos depois da Lei de 1831. Cerqueira Lima marcou sua presença nesta sessão requerendo do governo informações sobre os escravos apreendidos, quantos existiam, causa de morte daqueles que faleceram durante a apreensão e o destino dado aos mesmos⁵⁶. Certamente o deputado-traficante não estava simplesmente tentando garantir o cumprimento da lei, mas preocupado em evitar que “seus” africanos fossem reexportados ou fossem empregados nas obras públicas, o que lhe causaria enormes prejuízos.

Os artigos da lei número nove que serão comentados adiante legislavam sobre a vida dos africanos na Bahia no que dizia respeito tanto à sua relação com outros africanos, quanto às suas condições de vida. Os artigos seguintes podem ser vistos como uma tentativa de normatizar seu cotidiano impondo-lhes limites que interfeririam de forma significativa nos seus arranjos de vida. No caso dos libertos, estes limites e normas afetavam consideravelmente a sua autonomia e as possibilidades de mobilidade que utilizavam na sua luta diária para (sobre)viver numa sociedade escravista.

O artigo nove da lei número nove funcionou como uma tentativa de fragilizar os laços de solidariedade e cumplicidade entre os africanos, libertos e escravos. Este artigo oferecia diversos benefícios àqueles que denunciassem qualquer plano de insurreição. Dentre estes benefícios, uma vez fosse constatada pela polícia a veracidade da denúncia, estavam a alforria, caso o denunciante fosse escravo. Quando o denunciante fosse forro, a justiça contemplava com a isenção de uma taxa de 10 mil réis que deveria ser paga anualmente ao governo⁵⁷.

⁵⁶ APEBA. Ata das Sessões da Assembléia Provincial Legislativa do ano de 1835. Sessão de 06 de março. Livro 206.

⁵⁷ APEBA. Assembléia Provincial Legislativa da Bahia. 05 de maio de 1835. Lei número 9. Série: Registro de Leis, livro 1-2.

O artigo nove desta lei fez com que a africana liberta Sabina da Cruz fosse recompensada pelos serviços prestados à província da Bahia. Na medida em que deveria pagar uma taxa para mercadejar e pagar uma taxa anual de 10 mil réis atribuída aos libertos africanos, esta liberta foi recompensada pela denúncia que fez do levante, recebendo posteriormente os benefícios oferecidos pela lei. Anos depois, em 1850, Sabina da Cruz enviou uma petição à assembléia provincial legislativa da Bahia esperando ainda contar com os benefícios do seu ato de “fidelidade” ao Estado⁵⁸. Desta vez a liberta Sabina que se apresentou na petição como aquela que “... denunciou a insurreição de 1835”, pedia para ser dispensada de um novo imposto de 10 mil réis estabelecido desde 1846, dirigido a todos os libertos africanos que mercadejassem. Além da dispensa do imposto, ela pedia o perdão das multas pelo não pagamento da taxa desde a data em que ela entrou em vigor. Sabina da Cruz recebeu no mesmo ano o resultado positivo da sua solicitação. O texto em que a lei foi publicada no ano de 1850 dava ênfase ao fato de que o imposto de 10 mil réis “compreende unicamente as pretas e pretos africanos”. Ficou também registrado no texto legal que a referida liberta estava isenta do imposto, bem como das multas retroativas⁵⁹.

Um outro artigo que compunha esta lei, o artigo dezessete, fez da decisão de continuar vivendo na Bahia uma “escolha” difícil. Este artigo proibia os africanos libertos de possuírem “bens de raiz” (imóveis), além de anular os contratos firmados com eles, mesmo se anteriores a esta Lei. Este artigo era seguido do artigo dezoito que proibia que proprietários alugassem seus imóveis a escravos e africanos libertos, a menos que estes possuíssem autorização do juiz local⁶⁰. Desta forma, até mesmo os acordos firmados entre senhores e cativos que garantissem, por exemplo, que o escravo vivesse “por si”, passaram a sofrer interferência da Justiça. Pensando os resultados desta lei sobre a vida dos africanos libertos, podemos citar as atividades desempenhadas por este grupo na cidade de Salvador no século XIX. Ser liberto na Bahia do século XIX significava viver sobre si, ou seja, garantir sua manutenção, principalmente no que diz respeito à moradia e alimentação. Alguns libertos conseguiram adquirir bens, e para fugir das proibições deste artigo, alguns passaram seus imóveis para o nome de terceiros (OLIVEIRA, p.40).

⁵⁸ APEBA. Seção Legislativa, pareceres de 1848 até 1850, livro 143.

⁵⁹ Coleção das Leis e Resoluções da Assembléia Legislativa Provincial da Bahia nos anos de 1850-1852. Typ. Constitucional de França Guerra. 1865.

⁶⁰ APEBA. Assembléia Provincial Legislativa da Bahia. 05 de maio de 1835. Lei número 9. Série: Registro de Leis, livro 1-2.

Por fim, o artigo dezenove também interferia nas relações entre cativos e senhores atribuindo a estes últimos a obrigação de batizarem seus escravos africanos “boçais” na religião católica. Percebemos aqui que a repressão aos malês foi também de ordem cultural. Como já dissemos os senhores baianos sabiam que a religião muçulmana era fator agregador e organizador da comunidade africana. Tornar-se católico também pressupunha estar de acordo com as “normas” para viver nesta sociedade. Ser católico também era utilizado como argumento no momento em que era preciso mostrar que se estava quite com a justiça, no caso de em algum momento fosse considerado suspeito de ações contra a escravidão e, por consequência, contra o Império.

A ameaça africana não permeava somente o imaginário dos legisladores baianos e proprietários de escravos. Diversos setores da população, inclusive crioulos escravos e libertos, em momentos em que fosse necessário, também poderiam afirmar que os africanos eram um perigo para sua integridade. Ainda assim, podemos imaginar que, de alguma forma, a dura perseguição aos africanos também incidiu sobre eles. Por isso, para os crioulos, destacar-se dos africanos era significativo em alguma medida, sobretudo quando tinham como alternativa se inserir numa sociedade em que, o fato de ser negro era facilmente associado à origem africana. Isto explica o fato de que um setor mais pobre da população composto por “não-brancos”, fizesse coro às exigências da elite baiana por mais segurança, por entender que os africanos traziam perigos para eles também.

Como exemplo deste fato, temos um parecer que chegou à Assembléia Provincial Legislativa da Bahia em 06 de junho de 1835. Através deste documento, a viúva Maria da Graça pedia uma pensão à Justiça para seu sustento e dos seus dois filhos menores. Segundo ela, seu marido, Joaquim dos Reis Maciel, pardo, alfaiate, trabalhava como guarda dos trapiches como forma de complementar a renda da família, na noite do levante dos malês. Segundo a viúva, Joaquim fora “barbaramente assassinado pelos insurgidos africanos na noite de 25 de janeiro”, quando regressava para casa⁶¹. O procurador de Maria da Graça, José João Cardoso, utilizou-se de fortes argumentos que sensibilizassem e convencessem os deputados baianos a aprovarem a concessão de uma pensão para viúva, que se encontrava grávida de oito meses. Após ser atestada sua pobreza, ela conseguiu a pensão solicitada.

⁶¹ APEBA. Assembléia Provincial e Legislativa da Bahia. Pareceres. Livro 137. 06.06.1835.

Este episódio pode ser interpretado como indicio da mentalidade baiana das primeiras décadas do século XIX, que via nos africanos uma ameaça concreta à integridade das pessoas de bem, atingindo inclusive os “não-brancos”. Esta espécie de “propaganda anti-africana” que tomava conta da cidade de Salvador, mostrava que, segundo o imaginário coletivo, todos os segmentos sociais corriam riscos diante do caráter indócil e bárbaro dos africanos. Este temor fez com que os setores mais privilegiados da sociedade baiana iniciassem um movimento de reivindicações às autoridades visando implementar medidas repressivas à população africana.

Situações como a que ocorreu em março de 1835 corroboram com nossa argumentação. No dia 24 daquele mês, um grupo de proprietários de escravos enviou um abaixo-assinado composto por mais de 300 assinaturas à Assembléia Legislativa. Assinavam o documento cidadãos que poderiam, por exemplo, assumir cargos públicos ou políticos devido à sua posição social. Entre os assinantes estão funcionários públicos, médicos, policiais, juristas, lavradores, proprietários e negociantes, ou seja, ocupações que tinham certa capacidade de mobilização e influência política⁶².

A leitura deste documento nos revela muito das impressões deste segmento social a respeito do que significavam a presença dos africanos na sociedade. Logo, o abaixo-assinado é um bom indicativo do pensamento daqueles que o assinaram. O documento começa expondo a crença de que o tráfico de escravos era o fator responsável pelo levante na medida em que trazia muitos africanos para a província. O tráfico era entendido como um mal que trazia ameaça para a nação, pois tornava real a possibilidade de que uma nova insurreição africana pudesse ocorrer. A solução sugerida (ou exigida) por estes senhores, além do fim do tráfico era a exportação dos africanos livres. Os assinantes fazem a ligação entre a presença dos africanos e o perigo que traziam para a sociedade. Os senhores que construíram o argumento do abaixo-assinado revelam sua percepção da interação entre africanos libertos e escravos. Assim, acreditavam que os africanos libertos eram perigosos e deveriam ser deportados pelo seguinte:

São estes, excelentíssimo senhor, o mais seguro apoio para as conspirações dos escravos, outrora seus parceiros quando já da liberdade. Mas sabendo melhor ajuizar da dureza da escravidão e por isso sabem melhor descrever os ainda escravos das delícias daquela⁶³.

⁶² APEBA. Sessão Legislativa, série Abaixo Assinados. Livro 979. 1835.

⁶³ APEBA. Sessão Legislativa, série Abaixo Assinados. Livro 979. 1835.

Os africanos libertos ainda eram acusados de fornecer armas, dinheiro, além de se organizarem em torno de escolas e associações. Assim sendo, aqueles que antes foram utilizados como fonte de renda e riqueza da elite baiana, já não eram mais bem vindos em nome da segurança da província. Os africanos também eram acusados de serem responsáveis pela destruição social e política do Brasil. Podemos pensar o que queria dizer esta afirmação. É possível que neste ponto, estivessem se referindo não somente às revoltas, como também à imposição de uma cultura afro-baiana que fugia aos propósitos de europeização corrente em todo país.

Recorrendo ao pensamento liberal brasileiro que tinha por característica particular e contradição o convívio com a escravidão, os autores do documento justificam suas medidas da seguinte forma:

Uma tal medida por ser de salvação pública, não implica de forma alguma com o direito das gentes, não só porque com os africanos não tem o Brasil espécie de tratado ou convenção, como porque eles não representam no mundo político e civilizado...⁶⁴.

Este excerto revela mais sobre o caráter contraditório do pensamento da elite liberal brasileira. Os assinantes do documento reconheciam a capacidade de organização dos africanos, mesmo acreditando que eles fossem social e juridicamente inferiores. Aqui, a humanidade e a cidadania apareciam como algo restrito aos brancos, únicos que faziam parte do mundo civilizado, o que excluía os africanos. Em resumo, acreditavam que capacidade de organização dos africanos existia, mas era perigosa já que era dotada de caráter bárbaro.

Outro aspecto que podemos inferir a partir deste excerto, era sobre o caráter jurídico dos africanos libertos. Segundo Grinberg, a cidade de Salvador na primeira metade do século XIX, assim como outras grandes cidades da América, era um ambiente propício para possíveis estratégias de mobilidade social dos libertos. Esta possibilidade de mobilidade social não era bem vista aos olhos de boa parte de políticos e parlamentares (GRINBERG, 2002, p.56). Se para alguns era consenso a impossibilidade de africanos libertos serem cidadãos, para outros, isto era uma questão ainda a ser debatida. A opinião do deputado Antônio Rebouças, era dissonante entre seus colegas. Para Rebouças, era incontestável a não-cidadania dos africanos escravos, porém, uma vez libertos, estavam aptos a receber status jurídico de cidadãos.

⁶⁴ APEBA. Sessão Legislativa, série Abaixo Assinados. Livro 979. 1835.

Quando aqueles que assinam o abaixo assinado de 24 de março de 1835 afirmam que “*tal medida por ser de salvação pública, não implica de forma alguma com o direito das gentes*”, queriam dizer que tais medidas não iam contra direitos de cidadania, visto que os libertos africanos não eram cidadãos. Desta forma, em nome da segurança, acreditavam que era legítimo que os libertos fossem deportados do Brasil para “qualquer parte” do continente africano. Isto revela que para os senhores do abaixo-assinado, os africanos que viviam na Bahia em 1835 e que vinham de diversas partes do continente africano, poderiam agora ser “devolvidos” para seu lugar (único) de origem, uma vez que naquele momento eram indesejáveis. As petições escritas por alguns destes africanos, nas quais reivindicam o direito de voltar para a Bahia, mostram que esta questão não se esgotou num debate entre pares.

Conclusão

Como podemos perceber os africanos não imprimiram sua presença na Província da Bahia somente como mão-de-obra dos plantéis ou como parte das centenas de africanos que desenvolviam atividades comerciais na cidade de Salvador e do recôncavo.

Aos olhos da Justiça e dos senhores de escravos, eles também significavam uma questão de segurança que carecia de medidas legais específicas, mas que não eram tratadas com a devida especificidade pelo governo Imperial e Provincial. Assim, pela observação das leis produzidas na Província da Bahia, podemos perceber como políticos e proprietários de escravos achavam que deveriam tratar com atenção particular o “problema africano”. Além disso, observando as leis provinciais, também podemos entender os valores que conduziam as ações do grupo que compunha a elite baiana.

A questão africana não foi uma questão que “assustava” somente a Bahia. As notícias sobre o levante dos malês tomaram todo o Brasil. Os historiadores Flávio dos Santos Gomes e Carlos Eugênio Líbano Soares apontam a existência de uma associação entre cultura, religiosidade e resistência que uniu africanos de diversos grupos étnicos no Rio de Janeiro⁶⁵. Estes historiadores ainda acreditam que o medo das elites brasileiras tinha cor e etnia. A notícia do levante dos malês fez surgir o “fantasma” de uma insurreição que tomasse todo o Brasil, devido ao grau de organização dentro do grupo africano. Isto fez com que a legislação sobre os africanos se

⁶⁵ GOMES, Flávio e SOARES, Carlos Eugênio Líbano Soares. “Com os Pés sobre um Vulcão: Africanos Minas, Identidades e Repressão anti-africana no Rio de Janeiro (1830-1840). Estudos Afro-Asiáticos, ano23, no. 02, 2001.

tornasse mais sofisticada em termos de controle social depois do levante de 1835. Chamando atenção para a legislação apresentada neste trabalho, que obrigava o uso de passaportes aos africanos desde 1830, e fazendo uma associação com a ocorrência de outras revoltas escravas na Bahia desde o início do século XIX, podemos acreditar que a vigilância dos africanos já era uma preocupação das autoridades policiais e políticas na província antes de 1835.

Como é mostrado por Gomes e Soares, o Rio de Janeiro também tomou medidas para conter os *africanos mina* que chegavam pelo tráfico interno de escravos. Da mesma forma que na Bahia, a presença dos libertos africanos também não era desejada no Rio de Janeiro, e o debate sobre o cumprimento da lei de 1831 acabou virando pauta principal nas discussões sobre as causas que colaboraram com a organização dos africanos e ocorrência de revoltas. Na Bahia, pelo menos até 1835, os olhos da polícia e da Justiça não estavam voltados para um determinado grupo étnico africano específico, como acontecia no Rio de Janeiro em relação aos africanos de nação mina. Embora soubessem que os escravos envolvidos no levante dos malês eram em sua maioria haussás e nagôs, a religião muçulmana foi sinônimo de escravo perigoso, além da nacionalidade africana de maneira genérica.

Pode-se inferir que as leis baianas sobre africanos expressavam o pensamento de uma elite sobre o modo de vida e as práticas dos africanos que poderiam pôr em risco e fragilizar a estrutura social. A partir desta crença, foram pensados variados mecanismos jurídicos para reprimir os grupos “perigosos” e administrar a contradição entre a necessidade de mão de obra e o medo de revoltas. De forma indireta, estes africanos também deixaram presente nas leis e debates políticos as suas ações, práticas religiosas e valores culturais, além dos arranjos que faziam na Bahia.

Bibliografia:

1. AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco. O negro no imaginário das elites - século XIX*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
2. CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: Uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo, Cia das Letras, 1990.
3. GRINBERG, Keila. *O Feador dos Brasileiros. Cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antônio Pereira Rebouças*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.
4. KARASCH, Mary. *A vida dos Escravos no Rio de Janeiro*. São Paulo, Cia das Letras, 2000.

5. MALERBA, Jurandir. *Os Brancos da Lei. Liberalismo, escravidão e mentalidade patriarcal no Império*. Maringá: Editora Universidade de Maringá, 1994.
6. OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. *O Liberto: seu mundo e os outros*. Salvador, 1790/1890. São Paulo, Editora Corrupio, 1988.
7. REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos (orgs). *Liberdade por um fio: história de quilombos no Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 1996.
8. REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito. A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Cia das Letras, 1989.
9. _____. *Rebelião Escrava no Brasil. História do Levante dos Malês em 1835*. Edição revista e ampliada. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
10. _____. *Recôncavo Rebelde: revoltas escravas nos engenhos baianos*, in Revista Afro-Ásia, SSA: CEAO/UFBA, n 15, 1992, pp 104.
11. WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *Sonhos Africanos, vivências ladinas: escravos e forros em São Paulo (1850-1880)*. São Paulo: HUCITEC, 1998.

Iá Mi Oxorongá: As Mães Ancestrais e o Poder Feminino na Religião Africana.

Irinéia M. Franco dos Santos⁶⁶

Resumo: O objetivo deste artigo é a partir da análise de um mito sobre as *Iá Mi Oxorongá*, registrar a importância do culto às "Mães Ancestrais" em certa sociedade africana, suas características arquetípicas e a distribuição de parte desses aspectos nos orixás femininos. O mito escolhido para o estudo é o de nº. [204] referenciado pelo sociólogo Reginaldo Prandi em sua obra *Mitologia dos Orixás*⁶⁷. A escolha deste mito se deu por se tratar de um pequeno resumo das características das Iá Mi Oxorongá, sua origem mítica e comportamento. Metodologicamente, dividiu-se o mito em blocos de significado, sendo numeradas as sentenças de 1 a 52 (transcrito em anexo). Buscou-se, trazer à tona o mais significativo em cada bloco, aprofundando o sentido dos períodos em que as características das Iá Mi Oxorongá favorecessem a reflexão. Por fim, quer-se possibilitar uma aproximação pontual na relação de significados entre as religiões africanas e as afro-brasileiras. Tal abordagem se faz importante ao se buscar compreender melhor: (a) os significados do poder feminino na religião africana; e (b) a releitura destes no Candomblé. Com esses elementos fazer um breve apontamento sobre o papel desempenhado pelas mulheres como agentes mantenedoras das tradições culturais afro-brasileiras e dos segredos da religião.

Palavras-chave: Religião Africana, Religião Afro-Brasileira, Mitologia.

Abstract: The objective of this article is from the analysis of a myth on the *Iá Mi Oxorongá*, to register the importance of the cult to the "Ancestral Mothers" in the African society, its archetypical characteristics and the distribution of part of these aspects in orisha feminine. The myth chosen for the study is of nº. [204] referenced by sociologist Reginaldo Prandi in its work *Mythology of the Orisha*. The choice of this myth if gave for if dealing with a small summary of the characteristics of the *Iá Mi Oxorongá*, its mythical origin and behavior. Methodologically, divided the myth block-type of meaning, being numbered the sentences of 1 the 52 (transcribed in annex). One searched, to bring to tone the most significant in each block, being gone deep direction of the periods where the characteristics of the *Iá Mi Oxorongá* favored the reflection. Finally, it is wanted to make possible a prompt approach in the relation of meanings between the African religions and the afro-Brazilians. Such approach makes it important to if searching to understand better: (a) the meanings of the feminine power in the African religion; e (b) the lecture of this in the Candomblé. With these elements to make a brief note on the role played for the women as agents of the cultural afro-Brazilian traditions and the secrets of the religion, under the influence of the socioeconomic transformations in Brazil.

Key-words: African Religion, Afro-Brazilian religion, Mythology.

*"Dobrai o joelho para a mulher,
A mulher nos pôs no mundo.
Assim somos seres humanos.
A mulher é a inteligência da terra.
Dobrai o joelho para a mulher".*

Canto de Obatalá

Introdução: Base Teórica

Sabe-se que nas culturas orais africanas o mito incorpora reflexões filosóficas e expressa valores últimos. Identifica padrões morais. Ao contrário dos ocidentais, os mitos africanos não são recontados como uma simples narrativa, nem há algum conjunto único de histórias estabelecido. Em vez disso, eles são encaixados e transmitidos em práticas rituais. A

⁶⁶ Irinéia Maria Franco dos Santos é professora graduada, Mestre e Doutoranda em História Social pela FFLCH-USP. Contato: irineiafranco@usp.br.

⁶⁷ Reginaldo Prandi. *Mitologia dos Orixás*, pp.348-350. O mito [204] é referência retirada do livro de Pierre Verger, 1992, pp.38-40.

descrição mitológica do cosmos é antropomórfica. Nela o corpo humano é um microcosmo e incorpora os mesmos elementos primordiais e forças essenciais que construíram o universo.⁶⁸ Dessa forma, encontra-se grande variedade de personagens mitológicos que expressam papéis sociais e psíquicos; entre eles as Mães Ancestrais. Antes de abordá-las é necessário analisar duas características das religiões africanas, aparentemente dicotômicas, presentes na figura das Lá Mi: *ancestralidade e feitiçaria ou sortilégio*.

Ao ler os mitos sobre as Lá Mi Oxorongá tem-se uma sensação de medo infantil diante de um poder imenso e terrível. Esse medo vem, em grande parte, da incompreensão e do mistério que cerca as Mães Ancestrais e, em pequena parte, da sensação de pequenez e impotência que arrebatava quem tenta lidar com sua imagem grandiosa. O psicólogo Carl Gustav Jung (1875-1961) afirmava que a imagem da Mãe está profundamente arraigada na psique humana e encontra-se difundida em diferentes mitos e religiões em todo o mundo, como um arquétipo.⁶⁹ Pode-se citar, por exemplo, a infinidade de estatuetas feitas em diversos materiais, chamadas *Vênus*, datadas desde o período Neolítico e identificadas como divindades femininas da fertilidade. Também a aproximação entre as narrativas míticas das deusas primitivas e a semelhança de representações artísticas e concepções religiosas da Mãe com seu Filho – a figura da Maria com o menino Jesus é o exemplo emblemático deste arquétipo no Cristianismo e associa-se diretamente com a deusa Ísis e seu filho Horus do Egito. Todas estas formas prestam tributo à súbita formação de um novo ser, a partir da sua mãe.

Em África o culto às mães ancestrais encontra-se, de maneira geral, ligado ao chamado “culto aos antepassados”, identificado pelos especialistas em quase todo o continente. Os ancestrais mortos serviam como mediadores entre a comunidade e o mundo sobrenatural. Proveriam acesso à orientação espiritual e poder. A morte não seria condição suficiente para se tornar um ancestral. Somente aqueles que viveram plenamente, cultivaram valores morais, e conseguiram distinção social poderiam alcançar este *status*. Os ancestrais estão aptos a repreender aqueles que negligenciam ou quebram a ordem moral, causando problemas aos seus

⁶⁸ Enciclopédia Webster das Religiões Mundiais. *Verbetes Religiões Africanas*, p. 17.

⁶⁹ “O Arquétipo, na *psicologia analítica*, significa a forma imaterial à qual os fenômenos psíquicos tendem a se moldar. C. G. Jung usou o termo para se referir aos modelos inatos que servem de matriz para o desenvolvimento da psique. Eles são as tendências estruturais invisíveis dos símbolos. Os arquétipos criam imagens ou visões que correspondem a alguns aspectos da situação consciente. Jung deduz que as “imagens primordiais”, um outro nome para arquétipos, se originam de uma constante repetição de uma mesma experiência, durante muitas gerações. Funcionam como centros autônomos que tendem a produzir, em cada geração, a repetição e a elaboração dessas mesmas experiências. Eles se encontram isolados uns dos outros, embora possam se interpenetrar e se misturar”. Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Arqu%C3%A9tipos>. Data de acesso: 21/01/2008.

descendentes errantes através de doenças ou má sorte, até que a reparação seja feita⁷⁰ Por exemplo, quando estouram epidemias sérias, assume-se que a causa está traçada no conflito interpessoal e social. Apresenta-se, um dilema moral, tanto quanto uma crise biológica. A necessidade de expulsar o mal da comunidade transforma-se em uma ação coletiva que deverá ser, necessariamente, acompanhada com rituais de purificação.

Muitas discussões deram-se entre os especialistas europeus e africanos para compreender se trata de um culto ou de um fenômeno de caráter religioso. Gromiko (et. all.) resume as discussões entre duas escolas: a sociológica e a histórico-cultural.⁷¹ A tese de Mary Kingsley afirma serem os antepassados, para os africanos, *“não seres sobrenaturais, mas sim os próprios membros do clã, a favor dos quais, pela posição privilegiada se faz oferendas e não sacrifícios”*.⁷² Para H. A. Junod, ao contrário: *“o lugar mais notável nos cultos religiosos dos bantos cabe à ancestrolatria, (...), julgando possível constatar até a “deificação dos antepassados”*”.⁷³ M. Fortes, por sua vez, apresenta o culto dos ancestrais como a transposição para o plano religioso das relações entre pais e filhos: *“a adoração dos ancestrais representa num plano imaginário, as relações jurídicas de autoridade e responsabilidade e não totalmente o complexo das relações da família e do clã”*.⁷⁴ Igor Kopytoff afirma não existir na mentalidade africana a dicotomia entre anciãos e antepassados, vivos e defuntos. Por outro lado, John Mbiti vê nas ofertas de comida aos antepassados uma etapa de “protomonoteísmo” que estaria presente nas religiões africanas. Todas as tentativas de definições apresentadas lidaram na percepção de Gromiko e seus colegas, com uma grande quantidade de dados e complexidade de diferentes fenômenos. Para eles é necessário considerar o fenômeno concreto na sua dinâmica. Pois, além do caráter local das manifestações haveria também o temporal.

Tentamos provar que o culto dos antepassados existe como fenômeno único e que as suas formas concretas não tem apenas um caráter local (o que é inquestionável), mas, o que é fundamental, possuem também um caráter temporal. Trata-se de diversas formas transitórias no processo de desenvolvimento de um só fenômeno, que a princípio não tinha caráter religioso, refletindo unicamente a lógica da evolução das relações sociais, e que com o tempo passou a ocupar um dos lugares centrais no conjunto das concepções religiosas.⁷⁵

⁷⁰ Enciclopédia [...], op. cit., p. 18.

⁷¹ A. A. Gromiko. *As Religiões Africanas*, p. 61-71. Neste artigo apresenta-se um resumo das discussões presentes na obra.

⁷² A. A. Gromiko, op. cit., p. 62.

⁷³ Idem.

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ A. A. Gromiko, op. cit., p. 64.

Tem-se que considerar a projeção das relações humanas e das relações econômicas de propriedade, não confundindo a veneração dos antepassados com o culto dos mortos em geral. Gromiko (et. all.) afirma que nas sociedades sedentárias (agrícolas) as relações de parentesco e autoridades dos grupos etários maiores levaria a um culto dos ancestrais; no entanto, as tribos nômades (pastores) com seu “democratismo” natural, o problema da gerontocracia não tem importância e o culto não é típico para estas comunidades. Poder-se-ia identificar as primeiras etapas de desenvolvimento do culto dos ancestrais – antes de se tornar religioso – com a percepção de alguns elementos: (a) o defunto continua a ser membro do clã, (b) maior autoridade quanto mais próximo dos descendentes, (c) maior reverência aos recém-mortos, (d) qualidades pessoais são rememoradas. Tais elementos poderiam ser comprovados no próprio significado da palavra antepassado – *“uma classe de pessoas”*. Assim, para Gromiko (et. all.) com a alienação das forças sociais que dominavam a sociedade mistificou-se o sistema das relações com antepassados.⁷⁶ Uma vez que as maiores homenagens eram dadas aos antepassados distantes, a memória de seus feitos reais se enfraquecia e o mito religioso tomava forma. Tornavam-nos seres quase imaginários, com atributos fantásticos e sobrenaturais, um espírito invisível que penetra em todas as coisas e é onipresente. Essa diferença seria marcada também no idioma, ao se designar como “espírito do antepassado” e não mais como “uma classe de pessoas”.⁷⁷

A hierarquização das imagens veneradas seria um reflexo fantástico da hierarquia social realmente existente. As novas funções sociais exercidas pelos anciãos, econômica, administrativa e social trariam certos privilégios. Assim, só os privilegiados se tornariam ancestrais e iriam para a “terra sagrada dos antepassados”. Com o crescimento das desigualdades sociais os ritos são celebrados para os nobres. Posteriormente, surge a idéia dos parentes mortos que protegem as gerações presentes em *“relações na base do mutuamente vantajoso”*. Através de um conjunto de procedimentos mágicos religiosamente executados seria possível “envergonhar os antepassados”. Eis um exemplo interessante de uma prédica aos antepassados apresentada, por Gromiko, dos Nyendes do Benin: *“Faz de modo que a minha casa se conserve em bom estado, dá-me longevidade e muitos filhos! Quando vou à caça, acompanha-me! Quando vou à procura de*

⁷⁶ A. A. Gromiko, op. cit., p. 65.

⁷⁷ Idem.

dinheiro, acompanha-me também!" Refrão: *"Que a infâmia te cubra, se não me protegeres!"*⁷⁸ Assim, os ritos mágicos funcionariam como ritos de compromisso com os antepassados para as situações de proteção e favorecimento da fertilidade e da vida. A relação de "favorecimento mútuo" não é exclusiva da religiosidade africana e sabe-se da grande presença desse elemento, por exemplo, na relação com os santos de devoção do catolicismo popular. Estes podem ficar de "castigo" (virados de cabeça para baixo, de costas para a parede, ou até mesmo dentro da água) se não atendem as súplicas dos fiéis. Deve-se considerar, assim, que o culto dos ancestrais nas sociedades africanas sofreu transformações ao longo do tempo em função das modificações sociais. No entanto, foi um dos *"poucos elementos das religiões autóctones que conservou em termos gerais as suas posições e que resultou capaz de desempenhar um papel notável na formação da ideologia nacionalista"*, no momento das lutas de independência pós-colonização.⁷⁹ A luta social espelhar-se-ia na luta das forças sobrenaturais ligadas à preservação da memória histórica das comunidades, afirmação de suas identidades culturais e, posteriormente, nacionais.

Outro aspecto presente no caráter das Lá Mi Oxorongá é o da feitiçaria. Deve-se compreender, primeiramente, seu significado na religião africana. Aqui também o trabalho de Gromiko (et. all.) é elucidativo. O tema da feitiçaria e do sortilégio levantou muita discussão entre os estudiosos da religião. As causas que teriam motivado esse interesse, segundo os autores, seriam: (1) o fato da fé no sortilégio exercer uma influência notável sobre o pensamento e o comportamento de africanos de todas as classes sociais, e, (2) estas formas de religião encontrar-se, indissolavelmente ligadas e vinculadas a outras crenças e doutrinas, tornando difícil compreender e determinar os limites entre elas. Por conta desses fatores, não há uma terminologia científica fixa.⁸⁰ Torna-se necessário uma tentativa de sistematização dos termos utilizados. Seguindo as orientações dos especialistas têm-se abaixo as seguintes definições:

Por *sortilégio* entende-se um *"conjunto específico e particular das concepções estereotipadas e dos rituais institucionalizados, que estão relacionados com a fé na existência, no seio da sociedade, de pessoas misteriosas, enigmáticas, possuidoras do princípio do mal: bruxos e sortilégos"*. A partir daí, na visão africana os *sortilégos*, homens ou mulheres seriam aqueles que *"tem poder congênito nocivo, malfazejo, ou uma substância material que permite realizar o mal, sem realizar cerimônias, sem recorrer a conjuros e sem*

⁷⁸ A. A. Gromiko, op. cit., p. 66.

⁷⁹ A. A. Gromiko, op. cit., p. 72.

⁸⁰ A. A. Gromiko, op. cit., p. 73.

aplicarem drogas". Ou seja, o sortilégio representa um *ato psíquico*, de *consciência*.⁸¹ A bruxaria seria o "conjunto de rituais, processos e atos mágicos, com que um crente espera exercer influência em outra pessoa, fenômenos da natureza e acontecimentos". Ela pode ser "benfazeja e orientada para o bem da comunidade (súplicas da chuva, ritos de *olheita*, etc) ou malfazeja e estar dirigida contra os homens". A bruxaria malévola é a chamada *feiticeira* e o seu agente, *feiticeiro*.⁸²

Para Gromiko é importante não confundir os sortilégos e feiticeiros com os curandeiros, adivinhadores e sacerdotes, pois, apesar de ligados supostamente pelas *crenças animistas*⁸³ há profundas diferenças entre eles. Por exemplo, sua importância e lugares opostos na sociedade. Para os africanos, os sacerdotes personificam uma ligação recíproca entre os dois mundos: o dos vivos e o além; e, diferentes dos feiticeiros, que também possuem tal ligação, contribuem para o bem da comunidade e a defende contra os malefícios.⁸⁴

As figuras do sortilégio e do feiticeiro, representariam para os africanos dois gênios do mal. O primeiro, portador de uma substância congênita contagiosa, que lhe dá um poder sobrenatural nocivo e, o outro, *anti-social*, utilizaria processos mágicos e drogas.

O elo de união destas concepções de diferentes carizes é a convicção comum, que o poder do sortilégio reside no estado íntimo específico do indivíduo. A força das drogas, dos feitiços e dos ritos mágicos é independente do homem e exterior a ele. A sua aplicação exige conhecimentos concretos, sobre determinados processos, que podem ser aprendidos. Por isso, os fatores que limitam o número de feiticeiros são, principalmente, de natureza subjetiva e moral, pois teoricamente, todos os que não recebem transpor os limites do permitido, podem iniciar-se na *feiticeira*.⁸⁵

Algumas características identificadas na figura do *sortilégio* são de auxílio para o estudo das *Iá Mi Oxorongá*. O mais interessante é o seu caráter *bifacético*; pertence à raça humana, mas possui uma face oculta e dirigida para o "outro mundo", sobrenatural. Em sua imagem social é vil, invejoso, desrespeita os mais velhos, etc. Como imagem mitológica possuiu poderes fantásticos como a invisibilidade e a capacidade de voar. Comparando as informações de

⁸¹ Idem.

⁸² Idem.

⁸³ Por crenças animistas entendem-se aquelas em que "a manifestação religiosa na qual se atribui a todos os elementos do cosmos (Sol, Lua, estrelas), a todos os elementos da natureza (rio, oceano, montanha, floresta, rocha), a todos os seres vivos (animais, árvores, plantas) e a todos os fenômenos naturais (chuva, vento, dia, noite) um princípio vital e pessoal, chamado de "ânima", que na visão *cosmocêntrica* significa energia, na *antropocêntrica* significa espírito e na *teocêntrica* alma". Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Animismo>. Data de acesso: 21/01/2008.

⁸⁴ A. A. Gromiko, op. cit., p. 73.

⁸⁵ A. A. Gromiko, op. cit., p. 75.

diferentes partes da África, os sortilégos residem nas matas, moitas, zonas fora das áreas habitadas; à noite saem para devorar almas na mata, andam com a cabeça para baixo ou com os calcanhares para frente; dormem em árvores como morcegos, aproximam-se de suas vítimas, retrocedendo, atuam à noite. Os Iorubás chamam o chefe dos sortilégos de *Obason*, “o rei da noite”. Eles podem voar sobre bastões mágicos ou bengalas de madeira, o vôo é acompanhado de uma luz misteriosa, “bola de fogo”, “nuvem luminosa” ou luz brilhante. Os sortilégos mantêm forte ligação com o mundo animal, tendo como companheiros: mochos, corvos, noitibós, sapos, ratazanas, serpentes e hienas; também se encarnam neles. Associam-se em grupos e comunidades, numa estrutura de subordinação e solidariedade mútua. Os chefes são os mais velhos e experientes e suas regras são como da sociedade humana, dividem a presa com os demais.⁸⁶

Ancestrais e feiticeiras, tal caráter duplo das *Iá Mi Oxorongá* faz-se importante, pois ressalta a especificidade do papel feminino representado por elas. A concepção africana da maternidade, ou da força espiritual feminina, torna-nas símbolos da adaptação e luta entre as forças masculinas e femininas, fundamentais para a manutenção da continuidade da vida. A importância disto reside tanto nas relações de gêneros e no papel comunitário da mulher na África, quanto na maneira como esses elementos mitológicos e ideológicos irão se ordenar nas religiões afro-brasileiras através da preponderância do papel feminino nos cultos.

Iá Mi Oxorongá

Segundo Pierre Verger⁸⁷, a feitiçaria é considerada anti-social em muitas culturas, porém, na sociedade iorubá tradicional, as *ajés* (feiticeiras) não são execradas, mas constituem um dos pilares essenciais da comunidade. Evita-se falar mal delas abertamente, pois possuem uma força agressiva perigosa. É preciso ter para com elas uma atitude de prudente reserva. Assim, ignora-se o verdadeiro nome das ajés, e preferencialmente chamam-nas *Iyami Osorongá* (Minha Mãe Oxorongá). Assim são descritas: “mulheres velhas, proprietárias de uma cabaça que contém um pássaro. Elas mesmas podem se transformar em pássaros, organizando entre si reuniões noturnas na mata, para saciar-se com o sangue de suas vítimas, e dedicando-se a trabalhos maléficos variados”.⁸⁸ Segundo o mito: “*Iyami*, divindade decaída, nossa mãe chamada Odu quando vem ao mundo com poder sobre os orixás

⁸⁶ A. A. Gromiko, op. cit., p. 77.

⁸⁷ Pierre Verger. “Grandeza e decadência do culto de *Iyami Osorongá* (minha mãe Feiticeira) entre os Yorubá”, pp. 16-35.

⁸⁸ Pierre Verger, op. cit., p. 16.

simbolizado por eye (pássaro) ela se torna eleye (proprietária do poder do pássaro). Recebe também uma cabaça (imagem do mundo e repositório de seu poderio). Tendo abusado desse poder perde a cabaça para Orixalá – seu companheiro masculino que veio ao mundo ao mesmo tempo em que ela. Ele exercerá o poder, mas ela conservará o controle”.⁸⁹ Lá Mi também é o “poder” atribuído às mulheres velhas ou moças muito jovens que o teriam recebido como herança de sua mãe ou de uma de suas avós. Qualquer mulher pode conseguir esse poder, voluntariamente ou sem que o saiba, após um trabalho feito por uma Lá Mi, que queira fazer proselitismo.

Tem-se também na origem mítica das Lá Mi a questão da geminidade. Nas religiões africanas o corpo humano é concebido como o gêmeo do corpo cósmico; a geminidade é um tema predominante em muitos mitos e rituais da África Ocidental. De acordo com a cosmogonia dividida entre os Dogon, Bambara, e povos Malinke do Mali, os seres primordiais eram gêmeos. Gêmeos representam o ideal. Muitos indivíduos dividem a estrutura da geminidade, na qual a placenta acredita-se ser o locus de um único destino e alma gêmea. Seguido ao nascimento, a placenta é lavada e enterrada no cemitério familiar na primeira semana de vida da criança. Entre os Ashanti de Gana, gêmeos são permanentemente assegurados com um *status* especial, como santuários vivos, porque portam como um sinal de abundante fertilidade, eles são repositórios do sagrado. Para os Ndembu da República Democrática do Congo, ao contrário, os gêmeos representam um excesso de fertilidade mais característico do mundo animal que do humano, e rituais são realizados para proteger a comunidade desta condição anômala.⁹⁰ O principal poder das Lá Mi Oxorongá que precisa ser controlado é o de dar a vida e o de tirá-la. Os aspectos de tal poder estão distribuídos entre os orixás femininos mais cultuados no Brasil, Iemanjá, Oxum e Iansã. Nanã Buruku e Odudua (que pode ser feminino ou masculino) também estão ligadas às Mães Ancestrais.

Análise do Mito⁹¹

No primeiro bloco de sentido numerado de 1-10, vemos que as Lá Mi são as feiticeiras (ajés) e não orixás, ou seja, são as primeiras “mães da espécie humana”, ligadas às origens do mundo através do mito de Odudua ou Odu (a Terra), companheira de Obatalá (o Céu), dentro da concepção da geminidade. No princípio de tudo, não havia separação entre os dois, o casal

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ Enciclopédia Webster das Religiões do Mundo, op. cit., p. 19.

⁹¹ O mito completo encontra-se no final do texto.

primordial vivia apertado dentro de uma cabaça⁹². Eles se separaram ao brigarem pelo poder (os anéis), que representa a luta entre os dois pólos, um construtivo (axé) e outro destrutivo (Iá Mi). Esse mito também representa o jogo de poder entre o masculino e o feminino, o patriarcado e o matriarcado lutando pelo controle da comunidade. Em última instância, a luta entre a ordem social e o caos primitivo.

A característica de *velhas-feiticeiras* está ligada à concepção africana de que a sabedoria e acúmulo de poder só vêm com a idade, com a experiência de vida. Assim, as Mães Ancestrais por ter vivido muito tempo, por conhecerem os segredos da vida, são feiticeiras, ou seja, podem manipular através da magia, o nascimento e a morte. Possuir o poder de controlar a vida tem dois aspectos, pode-se utilizá-lo tanto para o bem quanto para o mal. Não há um código moral dicotômico que proíba as Iá Mi de fazerem o que lhes agrade. No mito de Odudua, o motivo usado como justificativa para a sua perda de poder seria o abuso deste.

Porém, percebe-se que o poder das Iá Mi, representa o próprio poder criador, criativo, que para trazer o novo, precisa destruir o velho. É a própria ordem natural, o ciclo de vida e morte que é a síntese do poder feminino. Segundo Ronilda Iyakemi Ribeiro *“as Iya-agba (as anciãs, pessoas de idade, mães idosas e respeitáveis), também chamadas Agba, Iyami (minha mãe), Iyami Osorongá (minha mãe Oxorongá) Ajé, Eleye (Senhora dos passados), representam os poderes mágicos da mulher em seu duplo aspecto – protetor e generoso/perigoso e destrutivo”*⁹³. Relacionadas às Iá Mi nesse seu aspecto de ancestrais femininas, Ribeiro relaciona Nanã, Oxum, Iyami-Akoko – mãe ancestral suprema e Iemanjá, como poder genitor.

O medo provocado pelas mães ancestrais, devido ao seu grande poder e a forma com que ele é utilizado por elas, torna sua figura impiedosa e temida, pois a sua cólera e o seu ódio são terríveis. Pode-se interpretar de outra maneira a cólera das Iá Mi. Segundo Verger, a feitiçaria cumpre em várias culturas uma função de moderador social. *“Cada vez que alguém se eleva, a feitiçaria está lá para o abaixar”*. Assim, também as Iá Mi, como feiticeiras, *“através de sua ação, [ela] exerce um papel moderador contra os excessos de poder; mediante suas intervenções, ela contribui para garantir uma repartição mais justa das riquezas e das posições sociais; ela impede que um sucesso por demais prolongado permita a certas pessoas controlar exageradamente umas e outras”*⁹⁴. A constante cólera seria, dessa forma, uma explicação para os males sociais e de seus remédios, como também uma explicação da inquietude e da angústia metafísica.

⁹² Reginaldo Prandi. *Mitologia dos Orixás*. Mito [245], p.424.

⁹³ Ronilda Iyakemi Ribeiro. *Mãe-Negra: o significado iorubá da maternidade*, p. 123.

⁹⁴ Pierre Verger, op. cit., p. 35.

O poder das Lá Mi, ao ser colocado em oposição com o poder dos orixás (axé), como “única arma do homem” de proteção, remete novamente ao mito de Odudua, que perde seu poder para Oxalá. Encontra-se em vários mitos de outros orixás femininos referências de como as mulheres perderam seu poder para os homens. Exemplo disso é um dos mitos de Ogum, que conta a estória de como “Ogum conquista para os homens o poder das mulheres” [47]⁹⁵. Este mito narra que no começo do mundo as mulheres tinham o “poder” (político) e o “segredo” (religioso). Iansã era a possuidora do mistério das sociedades dos egunguns (culto dos antepassados); junto com suas companheiras humilhavam seus maridos, comparando-os com macacos. Ogum e os outros homens, então cansados dessas humilhações, resolvem acabar com isso. Ogum veste-se de guerreiro e assusta as mulheres que fogem. Iansã também fica com medo da figura de Ogum que demonstra tanta violência; e é a primeira a fugir. O poder passa a pertencer aos homens, que tomam posse do segredo das sociedades egunguns. Iansã continua como Rainha do culto, mas perde o poder de decisão dentro da comunidade. O axé, como referência ao poder masculino, torna-se a proteção contra as mães, submete-se o poder feminino. Este, porém, ainda precisa ser respeitado e venerado. Iansã perde seu posto de comando, mas continua sendo a chave do culto. Segundo Verger: *“isso tende a mostrar que para os yorubá o poder (axé) de Iyami não é em si, nem bom, nem mau, nem moral, nem perverso, a única coisa que importa é o modo como o axé é empregado”*⁹⁶. O poder deve ser utilizado com calma e discrição, foi por não respeitar esse preceito que *Iyá Agbá* perdeu o domínio do mundo.

O segundo bloco de 11-29 começa com a vinda das Lá Mi para a Terra e ocupação das árvores como moradia. É muito forte para os iorubás a representação e significado das árvores. Pode-se fazer uma relação entre o mito de Iroco, a Primeira Árvore⁹⁷ e as Ajés, ambos ligados ao poder da magia e da fertilidade. Iroco aparece nos mitos como um espírito que mora nas árvores, ajudando as mulheres a conceberem e também utilizando sua magia para o bem e para o mal; aparece também como o irmão de Ajé (a feiticeira) e de Ogboí (a mulher comum), com a função de juiz entre a disputa das duas irmãs.

Percebe-se dessa forma, que a escolha das árvores como moradia para as Lá Mi é bem proposital. Em suas copas, as Mães Ancestrais podem com a ajuda de seus pássaros (eiê)

⁹⁵ Reginaldo Prandi, op. cit., p. 106-7.

⁹⁶ Pierre Verger, op. cit., p. 22

⁹⁷ Reginaldo Prandi, op. cit., p. 162-9, mitos [79], [80] e [81]. No glossário da p. 566 Iroco, árvore africana sagrada, onde mora Oro, espírito da floresta, é identificada no Brasil como a gameleira-branca, cultuada como orixá nos antigos candomblés da Bahia e Pernambuco.

realizar suas magias, para o bem e para o mal. Não é possível, por falta de material, fazer uma análise direta sobre o significado de determinadas árvores em relação às ações das Lá Mi, boas, ruins e/ou ambas. Os assentamentos das Lá Mi ficam junto às grandes árvores, como a jaqueira e geralmente são enterrados, mostrando sua relação com os ancestrais e sendo também uma representação do ventre. A referência à cajazeira como árvore fonte de poder para as mães pode dizer respeito à grandiosidade de seus galhos que abrigam muitas aves, e de frutos imensos que nos lembram novos úteros.

No terceiro bloco de 30-32 encontram-se os pássaros que são os instrumentos mágicos de poder das Lá Mi, mediadores entre a feiticeira e as pessoas, ou suas vítimas. Eles são os agentes do poder, sua capacidade de rápida locomoção transforma-os em mecanismos perfeitos para levar a desgraça ou a felicidade. É o ser alado, que possibilita ao poder e ao espírito das Lá Mi viajarem livremente entre os mundos, material e espiritual.

Em seguida, no bloco 33-36, a cabaça surge como representação do útero (poder genitor feminino) e da Terra. É o lugar onde fica depositado o pássaro, onde as ajés os guardam até que necessitem deles. É do útero (terra) que nasce a vida, é de onde vem a provisão, a fartura, a fertilidade, a própria existência material da comunidade. A cabaça deve ser protegida e guardada com cuidado, pois dela depende a sobrevivência humana.

A *Iyalode* é a sacerdotisa das feiticeiras e quem distribui o poder entre elas, representado nos pássaros. Nas sociedades tradicionais, a *Iyalode* era a representante feminina no palácio do Rei e no Conselho; estava presente no tribunal local se uma mulher fosse implicada num caso judiciário. Fora do tribunal, arbitrava as contendas entre as mulheres, controlando-as. As contendas poderiam girar em torno da função de mercadoras desempenhada pelas mulheres *yorubás*.

No quinto bloco de 37-41, vê-se que abrir a cabaça e libertar o pássaro para uma missão, representa a ação mais cruel das Lá Mi. Matar, abrir o ventre para roubar intestinos ou para impedir a gravidez são atos de violenta ruptura com a continuidade da vida. Interromper a vida aparece como um poder incomensurável e terrível, assim, tentar aplacar a cólera das mães ou encontrar proteção é necessário. Nos períodos 42-44, a expressão utilizada representa uma necessidade de segurança e de uma regra mágica eficaz, a força mágica contida nas palavras é poderosa, e Lá Mi terá necessidade de recorrer às suas companheiras.

No bloco 45-49, têm-se a imagem da assembléia de feiticeiras que é recorrente em diferentes culturas. O trabalho mágico em grupo das ajés torna a possibilidade de fuga da vítima mais escassa. O laço de sangue que as une transformase em símbolo do sangue menstrual. Segundo Ulli Beier *“toda mulher é ajé, porque as iyami controlam o sangue das regras das mulheres. As ‘mães’ podem fazer as regras casarem ou podem provocar hemorragias. Assim, as ‘mães’ controlam todas as mulheres por meio destes poderes místicos”*⁹⁸. E, pode-se incluir, controlam os nascimentos e abortos, o que compromete toda a vida comunitária.

No último bloco encontra-se, nos períodos 50-52, o poder do pássaro que é mutável, paciente e certo na forma de realizar sua tarefa. É a própria síntese do poder das Lá Mi, nem bom, nem mau, simplesmente cumpre sua função na ordem universal, sendo indispensável para a sobrevivência do mundo.

Para que as Lá Mi não deixem de cumprir sua função, que é extremamente vital para a comunidade, sociedades africanas secretas foram formadas com a responsabilidade de cultuar e prestar as devidas homenagens às Mães. Uma delas é o culto Geledé celebrado em famosos festivais em regiões Ketu na África. Na Nigéria é realizado entre os meses de março e maio, como um culto de fertilidade em honra às Lá Mi Oxorongá. No Brasil, a festa Geledé ocorre em 08 de dezembro em Boa Viagem, no Candomblé do Engenho Velho. Originalmente, Geledé é uma forma de sociedade secreta feminina de caráter religioso, expressando o poder feminino sobre a fertilidade da terra, a procriação e o bem estar da comunidade. Visa também, apaziguar e reverenciar as Mães Ancestrais, para assegurar o equilíbrio do mundo.

As principais representações do culto são as máscaras rituais que simbolizam o espírito das ancestrais femininas e seus diferentes aspectos. As máscaras são usadas por homens que fazem parte de sociedades controladas e dirigidas por mulheres que possuem os segredos e poderes de Ajé.

Ronilda Iyakemi Ribeiro ao descrever o festival fala que para as Lá Mi cumprirem sua função de garantir a fertilidade e a procriação, necessitam ser fecundadas e restituídas. *“A terra (igba-nla: a grande cabaça) recebe os corpos dos mortos que lhe restituem a capacidade genitora e tornam possíveis novos nascimentos. Assim, todo renascimento está relacionado com os ancestrais. A restituição e o renascimento estabelecem e preservam as relações entre o orum (céu dos orixás) e aiye (mundo)”*⁹⁹. Além de

⁹⁸ Pierre Verger, op. cit., p. 22.

⁹⁹ Ronilda Iyakemi Ribeiro, op. cit., p. 129.

apaziguar, o culto serve para propiciar os poderes místicos femininos, favorecer a fertilidade e a fecundidade e reiterar normas sociais de conduta.

Outro exemplo da representação do poder feminino é a máscara sagrada da sociedade do espírito Sowo. Ela revela em forma iconográfica a associação entre as mulheres com os espíritos das águas e indica o poder criativo de ambos. Uma das características mais impressionantes é a espiral de carne na garganta, representando os anéis concêntricos de água dos quais as mulheres, elas mesmas inicialmente espíritos das águas, emergiram primeiramente. A função das espirais de carne é como o Halo na arte ocidental, significando que aquele que o usa é humano na forma, mas divino em essência.¹⁰⁰

Através do mito [204] foi possível traçar uma imagem das características arquetípicas das Mães. Crueldade, vingança, ira, controle e perseguição, aparecem como sinais do poder das Lá Mi numa visão aterradora, ao mesmo tempo em que doação, fecundação, proteção, dão a imagem da maternidade uma visão carinhosa e vital. As aparentes contradições acima não são inconciliáveis. Os orixás femininos mais cultuados nos Candomblés brasileiros representam aspectos socializados deste terrível poder das Lá Mi Oxorongá. Oxum por exemplo, possui domínio sobre a fertilidade humana, no mito [203]¹⁰¹ deixa as mulheres estéreis em represália aos homens, por não permitirem a participação das mulheres no início da criação das reuniões de organização do mundo. Os orixás são obrigados a reconhecer que sem as mulheres a vida na terra não prospera. Oxum é muito celebrada no festival Geledé com o aspecto da “Mãe Encantadora”, muito doce, mas que sabe ser muito cruel quando se faz necessário, exigindo justiça às mulheres, parte essencial da vida.

Este aspecto se repete em Iansã, mesmo não sendo considerada uma mãe muito presente, Iansã é extremamente zelosa com seus filhos e utiliza de muita violência para protegê-los¹⁰². Também está ligada às Lá Mi através do culto aos antepassados (egunguns); da mesma forma que Nanã Buruku recebe o corpo humano morto na terra, restituindo o axé do planeta, Iansã auxilia o espírito a alcançar o Orum.

Iemanjá, a Grande Mãe do Candomblé, amorosa, conselheira e protetora de seus filhos também possui seu aspecto mais terrível. No mito [244]¹⁰³, Iemanjá vinga a morte de seu filho destruindo a primeira humanidade.

¹⁰⁰ Enciclopédia Webster das Religiões do Mundo, op. cit., p. 20.

¹⁰¹ Reginaldo Prandi, op. cit., p. 345.

¹⁰² Idem, p. 297, mito [166].

¹⁰³ Idem, p. 386.

Não se pode esquecer que a magia e a sabedoria estão sempre presentes nas atividades desses orixás. Todas utilizam em algum momento as artes mágicas aprendidas com suas Mães, renovam os laços comunitários através do culto aos antepassados, curam e nutrem com os conhecimentos culinários. Aconselham e realizam os trabalhos mágicos, guardam os segredos do poder feminino, são guardiãs do nascimento e da morte.

Na sociedade iorubá, a mulher, de acordo com estas características, possui em si todas as qualidades e poderes de uma Lá Mi. Em várias épocas de sua existência vive diferentes aspectos desse poder feminino, legado da natureza às mulheres, como parte de sua função social, cultural e espiritual. O poder feminino, em seu duplo aspecto - criador e destruidor - é a síntese da vida, fornece o axé necessário à continuação da existência na Terra. Ulli Beier define as Lá Mi como *“as Grandes-Mães, as Mães encolerizadas e, sem sua boa vontade, a própria vida não poderia continuar, sem elas a sociedade desmoronaria”*¹⁰⁴.

As Lá Mi Oxorongá são as “Senhoras da Vida”, quando devidamente cultuadas e reverenciadas são o ventre do mundo, fonte da criação. Se esquecidas, lançam toda sorte de maldição e transformam-se em “Senhoras da Morte”. Uma das cantigas entoadas no festival Geledé expressa belamente as suas características, que são ternas e terríveis.

Mãe todo-poderosa, mãe do pássaro da noite.
Grande Mãe com quem não ousamos coabitar.
Grande mãe cujo corpo não ousamos olhar
Mãe de belezas secretas
Mãe que esvazia a taça
Que fala grosso como homem,
Grande, muito grande, no topo da árvore Iroko,
Mãe que sobe alto e olha para a terra
Mãe que mata o marido, mas dele tem pena.¹⁰⁵

Não é possível controlar o poder das Lá Mi Oxorongá. Esse poder não existe para ser controlado, é preciso que ele flua livremente no mundo, para melhor cumprir seu papel nutridor. Os mitos, ao nararem histórias das Mães preservam sua memória ancestral, identidade e garantem a continuidade da vida da comunidade africana. No Brasil, mesmo o culto às Lá Mi Oxorongá não sendo amplo, continua presente nos Candomblés através dos orixás femininos mais conhecidos, celebradas como fontes primordiais da vida e essências de beleza e força. A ligação entre as tradições africana e brasileira, traçada no estudo de caso de uma narrativa mítica, auxilia a percepção dos profundos laços que ligam os dois continentes.

¹⁰⁴ Pierre Verger, op. cit., p. 26.

¹⁰⁵ Cantiga disponível em: www.geocities.com/SoHo/Lofts/6052/html/yami.html. Data de acesso: 01/06/2001.

Uma interpretação

Interpretar a relação do mito das Lá Mi Oxorongá com os elementos das religiões africanas e afro-brasileiras, somado à vida social, é tarefa complexa. Neste trabalho, utiliza-se da metodologia analítica com o apoio da base teórica. Para facilitar a visualização dos dados foi elaborada uma tabela, baseada nas informações de Gromiko (et. all.), elencando os atributos típicos do sortilego como personagem mitológica e a interpretação semântica, feita pelos especialistas, correlacionadas ao sistema cosmológico africano. Nela incluem-se os atributos de parentesco, ancestralidade, líderes mais velhos e subjetividade com um resumo das características míticas, para complementar a análise das Lá Mi Oxorongá. Tal interpretação leva em conta a maneira como o ser humano realiza a primeira tentativa de compreensão do universo, classificação dos fenômenos e objetos, considerada pelos estudiosos como a mais simples e eficaz: distinguir antônimos, antíteses, oposições e contrários.¹⁰⁶ A partir daí, buscar uma análise socioeconômica do desenvolvimento e transformação das concepções religiosas ligadas às mudanças na sociedade africana e, no caso do Candomblé, na sociedade brasileira

<i>Atributos típicos - sortilego</i>	<i>Atributos típicos - Lá Mi Oxorongá</i>	<i>Interpretação semântica</i>
Matagal	Copas das árvores; diferentes espécies de árvores	O binômio selva-aldeia (terra brava – terra lavrada) é uma categoria cosmológica importante, representa uma linha de demarcação simbólica entre mortos (enterrados na floresta) e vivos (vida cotidiana na aldeia). As árvores são ligações entre o mundo dos humanos e dos deuses.
Noite	Reuniões noturnas	Na concepção africana a noite é “quando os espíritos e sombras da morte atuam e dominam”. Assim, há uma ligação entre noite – defuntos – mato, no binômio dia-noite, vida-morte . A escuridão completa está associada ao estado primitivo do universo, ou seja, o caos original.
Ligação com mundo animal	Pássaro (corvo; aragamago; coruja)	Contraposição reino animal (natureza) e homens (sociedade humana); caos versus ordem . O comportamento anti-social é identificado como o de “um animal selvagem”. No entanto, o animal funciona também como um <i>mediador</i> do poder do sortilego ou feiticeiro. Para as Lá Mi, o pássaro representa seu <i>lado oculto</i> , instrumento de realização de suas vontades.

¹⁰⁶ A. A. Gromiko, op. cit., pp. 77-79. Foram incluídas informações outras sobre a mitologia das Lá Mi e interpretação geral dos elementos míticos.

Formas excêntricas de caminhar	Empoleirar-se	As posições inversas, verticais (cabeça para baixo) ou horizontais (calcanhares para frente), representam a inversão do homem, impureza. Deixa de pertencer ao mundo humano e abre uma possibilidade de degeneração e passagem para o além. A inversão é a translação dum mundo para o outro, do cosmos (vida) para o além, ou do além para o cosmos (nascimento).
Luminosidade	Irradiação de energia; fonte	Fogo/calor , em todo o mundo tem a função de mediador, intermediário entre o mundo dos vivos e dos mortos.
Voar	Voam junto com os pássaros ou através deles	Poder sobrenatural que representa a elevação do espírito sobrepondo-se à matéria.
Organização em Comunidades	Comunidades das feiticeiras	A comunidade dos sortilagos em que matar humanos e dividir entre si representa a <i>anti-sociedade</i> contraposta à sociedade que cuida da vida de todos. Assim, o sortilago pertence ao mundo alheio, fora do cosmos humano; ao mesmo tempo localiza-se entre os dois mundos, é duplo, faz desaparecer os limites entre eles. Trabalho coletivo valorizado. Canibalismo exemplifica a exploração.
Líderes mais velhos	Feiticeira líder, <i>Odu</i> .	Anciãos são considerados os mais experientes e conhecedores do mundo, por estarem mais próximos do início das coisas.
Parentesco: "Estranho entre nós"	Ancestral. Mães primordiais da raça humana	Atributo da ancestralidade está ligado à origem mitológica do mundo. Linhagem e parentesco. As <i>Iá Mi</i> representam a ancestralidade feminina coletiva. O feminino é forte no uso da cabaça como símbolo do útero, dentro dela há o pássaro, poder e ao mesmo tempo ser procriado, ovo choco. Androginia ou masculino/feminino.
Aspectos morais/subjetivos	Poder de fazer o bem ou o mal	A inveja do sortilago, sua maldade e excentricidade violam as leis de parentesco, o respeito aos mais velhos, também aqueles com demasiada sorte. Desequilíbrio entre relações interpessoais e comunitárias. Capaz de alterar a ordem. Bem/Mal não são categorias ontológicas, mas estão presentes em todas as pessoas como potencialidades; representam o movimento criador e destruidor intrínseco da existência.

Podem-se analisar alguns elementos da tabela baseada nos estudos marxistas sobre as sociedades tribais primitivas.¹⁰⁷ Nelas, o trabalho coletivo garantia a subsistência, por isso era importante manter a coesão do grupo para proteção contra os inimigos e calamidades. A coesão do clã era estimulada, dessa forma, com o reforço da solidariedade, das relações interpessoais e do espírito de comunidade. Sentimentos negativos como inveja e individualismo, que poderiam gerar conflitos, eram desencorajados e transformados em tabus. Para Gromiko (et. all.) são reprimidos os comportamentos anti-sociais com ameaças e reforço do estereótipo do sortilego: inveja, desrespeito aos mais velhos, excentricidades, sorte demasiada, etc. Só em casos raros o coletivo procuraria um “bode expiatório”, o “*estranho entre nós*”, em situações que afetariam toda a sociedade, como secas ou epidemias. Nesses casos, aquele indivíduo que englobasse o estereótipo do sortilego, seria responsabilizado. A explicação deste comportamento, para Gromiko (et. all.) está no desenvolvimento histórico das sociedades africanas. Com o tempo, o desenvolvimento social traria a percepção da diferença entre os povos, criando o sentimento de pertencimento a um grupo determinado. Assim, os mais perigosos seriam “os outros”, “os de outra tribo”, estrangeiros. Tokarev, citado por Gromiko, afirma ter havido uma primeira fase de inimizade entre as tribos em que a contraposição “nós e eles” aparece. Em seguida, com o nascimento da propriedade privada, “eles (estranhos) se encontravam entre nós”, e ameaçavam a unidade. Exemplo: entre os Tives (Nigéria), considera-se que o sortilego segrega uma substância mágica chamada *Tsav*, que significa em contextos diferentes poder, riqueza e influência.

“O *Tsav* – escreve Paul Bohannon – dá a algumas pessoas poder sobre as outras, mas nas comunidades igualitárias como a dos tives, este poder coloca-se à margem, pois este povo crê que ninguém pode estar acima dos demais membros da comunidade, a não ser à custa deles. Os tives consideram que, sendo uma substância inata, o *Tsav* cresce paralelamente com o desenvolvimento de indivíduo. Este crescimento pode ser acelerado se o indivíduo, que possuiu o *Tsav*, comer carne humana. Decodificando esta idéia, pode-se concluir, que quanto mais desenvolvido for o *Tsav*, maiores riquezas e poder possui o homem; no entanto, à medida que cresce sua fortuna, maiores são as perdas e os prejuízos dos outros, à custa dos quais estas riquezas foram adquiridas”.¹⁰⁸

Ou seja, “a imagem do sortilego indica a relação entre a divisão social e a desigualdade social dela existente”.¹⁰⁹ As doutrinas sobre a distribuição de riquezas serviam como acusações

¹⁰⁷ A. A. Gromiko (et. all.), op. cit., pp. 83-88.

¹⁰⁸ A. A. Gromiko (et. all.), op. cit., p. 86.

¹⁰⁹ Idem.

de sortilégio contra os ricos e instrumento de luta interna do grupo. *“À medida que se acentuavam a divisão social e o abismo entre os interesses econômicos de algumas famílias e de todo o clã, as crenças do sortilégio passaram a ser empregues pela camada dos novos ricos, como um instrumento de autodefesa”*.¹¹⁰ Gromiko menciona o culto *Abirewa* da Costa do Marfim no início do século XX. Os sacerdotes deste culto “libertavam” as bruxas e os sortilégos da sua potência mágica. Estes, reabilitados deveriam subordinar-se “certos preceitos e normas”. *“O Abirewa proclamava: ‘Não invejes os ricos, pois caso contrário, espera-te uma morte inevitável’*”!¹¹¹ Com a colonização europeia da África e seu impacto nas comunidades tradicionais, as acusações de sortilégio aumentaram muito como “método de luta interna no seio das comunidades”. Atualmente, as crenças do sortilégio permanecem nas áreas rurais e tomam novas formas nos centros urbanos, uma vez que “o estranho entre nós” vale mais para comunidades em que a delimitação “nós e eles” é mais nítida. No mundo urbano, com populações flutuantes e relações diversificadas, o inimigo interno poderia surgir em um “nível mais elevado”, ou seja, “como contraposição entre “nós” (país, nação) e “eles” (outros países, outras nacionalidades)”.¹¹²

Em termos mitológicos, a figura das *Iá Mi Oxorongá* talvez tivesse um papel aproximado ao do sortilégio. Socialmente, seu desenvolvimento associar-se-ia, ao papel da mulher em certa sociedade africana. Os sortilégos, mesmo membros da comunidade – no estereótipo “um estranho entre nós” – não são considerados, como as *Iá Mi*, ancestrais. No entanto, ambos asseguram uma relação mais igualitária na tensão pelo poder na comunidade.

Transpondo esses elementos para as condições de vida da mulher negra no Brasil, podem-se verificar os traços do arquétipo assumido pelas *Ialorixás* e líderes comunitárias, na maneira como trabalharam para a organização e proteção do culto e da religião africana, recriada na diáspora. É amplamente conhecida entre os especialistas a importância da mulher africana iorubá nas relações sociais como comerciante, líder comunitária e religiosa e mediadora. Teresinha Bernardo reflete em cima dos trabalhos de Pierre Verger e afirma:

“Percebe-se, assim que o papel da mulher iorubá vai além do desempenho nas atividades econômicas. Ela é mediadora não só das trocas de bens econômicos, como também das de bens simbólicos. O lugar social ocupado pela mulher iorubá,

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ A. A. Gromiko (et. all.), op. cit., p. 88.

¹¹² A. A. Gromiko (et. all.), p. 88.

sem sombra de dúvidas, possibilita-lhe o exercício de um poder fundamental para a vida africana”.¹¹³

As associações femininas de diferentes tipos, como a Ialodê (cargo e associação encarregada dos negócios públicos), a Geledé (associação encarregada do espiritual), indicariam na liderança das mulheres a afirmação de seu poder. Em diferentes povos africanos, não somente entre os iorubás, há exemplos de sociedades secretas e semi-secretas em que se cultua a fertilidade do “poder feminino” e as regulamentações das relações sexuais. Segundo Gromiko, as sacerdotisas das sociedades femininas e mistas teriam grande influência nas comunidades rurais.¹¹⁴

Sabe-se o que no ambiente da diáspora, na condição de escravizada, a mulher africana sofreu. A estrutura patriarcal da sociedade colonial portuguesa e brasileira, por exemplo, designava uma posição de subordinação para a mulher. As escravizadas, por séculos, utilizaram de criatividade e muita luta para preservar ou ressignificar sua cultura.

Como exemplo contemporâneo do papel feminino tem-se as Ialorixás dos Candomblés em todo Brasil. O poder exercido por essas mulheres, mantido a duras penas, pode ser interpretado como a afirmação do feminino, mitologicamente representado nas Iá Mi Oxorongá e Orixás e concretamente exercido como líderes espirituais e comunitárias. As conhecidas *mães-de-santo* Maria Escolástica da Conceição Nazareth (Mãe Menininha do Gantois, 1894-1986) e Maria Stella de Azevedo Santos do Ilê Axé Opó Afonjá (Mãe Stella de Oxóssi, 1925) são exemplos emblemáticos.

Mãe Menininha, mais conhecida, foi a terceira Ialorixá do Terreiro do Gantois em Salvador. Sua habilidade para lidar com o ambiente social desfavorável foi muito admirada. O escritor Jorge Amado dizia sobre ela: “*Mãe Menininha conquistou ampla admiração pelo exercício de uma qualidade muito familiar aos políticos; era uma mestra no jogo de alternar a conciliação e a resistência. Nunca se rebelou contra o poder, seja do Estado ou da Igreja Católica, que apoiava a perseguição ao Candomblé, mas também jamais se rendeu*”.¹¹⁵ Filha de Oxum, segundo depoimentos de seus filhos e filhas (naturais e de santo), possuía as características atribuídas ao seu Orixá: vaidosa, bela, doce, com uma vontade e personalidade muito fortes. Lidar com um ambiente social repressor e manter a ordem no terreiro, entre os filhos e filhas, valorizar e manter as tradições; fortificar

¹¹³ Teresinha Bernardo. *O Candomblé e o Poder Feminino*, p. 2.

¹¹⁴ A. A. Gromiko (et. all.). *As Religiões da África. Tradicionais e Sincréticas*, p. 92.

¹¹⁵ Citado em Cida Nóbrega e Regina Echeverria. *Mãe Menininha do Gantois. Uma Biografia*, p. 89.

as relações interpessoais e ajuda mútua entre os membros do terreiro e não membros, todas essas ações são associadas à memória de Mãe Menininha.

Mãe Stella de Oxóssi, Ialorixá do Axé Opó Afonjá em Salvador, é considerada a primeira sacerdotisa a se posicionar abertamente contra o sincretismo católico dentro do Candomblé. Em entrevista concedida a Cláudio Leal afirma:

“É, respeito mútuo. Ela nos respeita, nós também a respeitamos. Não há necessidade de se invadir a Igreja pra fazer culto lá. O povo-de-santo ia pra lá, não tinha informação, pensando que estava se afirmando. Fazia uma obrigação e ia ao bispo pra ter a bênção, pra aquilo ter valor. Isso é até bobagem. Uma mistura. Sincretismo é um ato que se usa para agradar a todos e não faz bem a ninguém. Ninguém se completa com o sincretismo. É apenas uma confusão mental. Estou esperando que essa turma que não tomou consciência real do que é isso, tome e separe. Porque devemos ter a nossa crença. Como é que você vai fazer um axexê (cerimônia realizada após o rito fúnebre) sem cantar, sacrificar... Será que não vale nada, só vale a Igreja? Não tem necessidade disso”.¹¹⁶

Para Mãe Stella aquilo que mais se sofre para ter ou manter é o que mais se valoriza. Assim seria com a cultura africana revivida no Brasil. A luta para a vivência de sua religião, sem a necessidade de se submeter ao Catolicismo seria emblemática da aceitação de sua identidade e cultura. Apesar da ampla participação de outras etnias no Candomblé atualmente, seria importante a ampliação da busca de conhecimento sobre a África para o negro brasileiro.

Procurou-se, nesse artigo, estabelecer uma relação entre a figura mítica das Iá Mi Oxorongá e o poder feminino na religião africana e no Candomblé. Interessa afirmar que as formas como a religião africana e afro-brasileira identificam e ressignificam o papel da mulher na sociedade podem ser elementos de formação de consciência em um ambiente social machista. É claro que muito se discute sobre a posição da mulher na sociedade brasileira e/ou africana. O conhecimento desses elementos mitológicos ou religiosos somados às experiências cotidianas das mulheres nos dois continentes pode trazer valorização do ser feminino e de sua ação, essencial para a proteção da vida e manutenção das relações comunitárias.

Dentro dos limites deste trabalho, poder-se-ia afirmar ser a figura mítica das Iá Mi Oxorongá uma percepção africana da relação entre as forças naturais e a vida social. A distinção entre o mundo natural, o sobrenatural e suas regiões limítrofes é mais flexível do que

¹¹⁶ Cláudio Leal. “Mãe Stella: o sagrado não tem cor”. Disponível em <http://terramagazine.terra.com.br/interna/0..OI2215219-EI6581.00.html>. Data de acesso: 17/03/2008.

aquela de origem europeia de base clássica ou de certa herança judaico-cristã. A importância dada aos laços familiares e de clã expressa no culto aos ancestrais uma ligação profunda com seu lugar de origem, sua aldeia e identidade. Sendo assim, como conceber o horror da diáspora, do escravismo, em que se é arrancado de suas raízes e afastado de seus ancestrais?

A sobrevivência e manutenção de tradições diversas no ambiente da diáspora são sintomáticas desse processo. Assim, poder-se-ia afirmar serem as Iá Mi Oxorongá, mais do que referência simbólica das ancestrais-feiticeiras. São a afirmação da própria terra de origem (África), Mãe de Todos, distante na memória individual, mas fortemente presente na memória coletiva. Em cada orixá ou entidade celebrada, nos ritos recriados e relações comunitárias vivenciadas.

ANEXO 1: MITO [204]

IÁ MI CHEGAM AO MUNDO COM SEUS PÁSSAROS MALÉFICOS

1. As Iá Mi Oxorongá são nossas mães primeiras, raízes primordiais da estirpe humana, são feiticeiras.
2. São velhas mães-feiticeiras as nossas mães ancestrais.
3. As Iá Mi são o princípio de tudo, do bem e do mal.
4. São vida e morte ao mesmo tempo, são feiticeiras.
5. São as temidas ajés, mulheres impiedosas.
6. As Oxorongá já viveram tudo o que se tem para viver.
7. As Iá Mi conhecem as fórmulas de manipulação da vida, para o bem e para o mal, no começo e no fim.
8. Não se escapa ileso do ódio de Iá Mi Oxorongá.
9. O poder de seu feitiço é grande, é terrível.
10. Tão destruidor quanto é construtor e positivo o axé, que é a força poderosa e benfazeja dos orixás, única arma do homem na luta para fugir de Oxorongá.
11. Um dia as Iá Mi vieram para a Terra e foram morar nas árvores.
12. As Iá Mi fizeram sua primeira residência na árvore do orobô.
13. Se Iá Mi está na árvore do orobô e pensa em alguém, este alguém terá felicidade, será justo e viverá muito na Terra.
14. As Iá Mi Oxorongá fizeram sua segunda morada na copa da árvore chamada araticuna-da-areia.
15. Se Iá Mi está na copa da araticuna-da-areia e pensa em alguém, tudo aquilo de que essa pessoa gosta será destruído.
16. As Iá Mi fizeram sua terceira casa nos galhos do baobá.
17. Se Iá Mi está no baobá e pensa em alguém, tudo o que é do agrado dessa pessoa lhe será conferido.
18. As Iá Mi fizeram sua quarta parada no pé de Iroco, a gameleira-branca.
19. Se Iá Mi está no pé de Iroco e pensa em alguém, essa pessoa sofrerá acidentes e não terá como escapar.
20. As Iá Mi fizeram sua quinta residência nos galhos do pé de Apaocá.
21. Se Iá Mi está nos galhos do Apaocá e pensa em alguém, rapidamente essa pessoa será morta.
22. As Iá Mi fizeram sua sexta residência na cajazeira.
23. Se Iá Mi está na cajazeira e pensa em alguém, tudo o que ela quiser poderá fazer, pode trazer a felicidade ou a infelicidade.
24. As Iá Mi fizeram sua sétima morada na figueira.
25. Se Iá Mi está na figueira e alguém lhe suplica o perdão, essa pessoa será perdoada pela Iá Mi.

26. Mas todas as coisas que as Iá Mi quiserem fazer, se elas estiverem na copa da cajazeira, elas o farão, porque na cajazeira é onde as Iá Mi conseguem seu poder.
27. Lá é sua principal casa, onde adquirem seu grande poder.
28. Podem mesmo ir rapidamente ao Além, se quiserem, quando estão nos galhos da cajazeira.
29. Porque é dessa árvore que vem o poder das Iá Mi e não é qualquer pessoa que pode manter-se em cima da cajazeira.
30. Elas vieram para a Terra.
31. Eram duzentos e uma e cada qual tinha o seu pássaro.
32. Eram as mulheres-pássaros, donas do eié, eram as mulheres-eleié, as donas do eié.
33. Quando chegaram, foram direto para a cidade de Otá e os babalaôs mandaram preparar uma cabaça para cada uma.
34. Elas escolheram sua ialodê, sua sacerdotisa.
35. Foi a ialodê quem deu a cada eleié uma cabaça para guardar seu pássaro.
36. Então, cada Iá Mi partiu para sua casa com seu pássaro fechado na cabaça e lá cada uma guardou secretamente sua cabaça até o momento de enviar o pássaro para alguma missão.
37. Se é para matar, ele mata.
38. Se é para trazer os intestinos de alguém, ele espreita a pessoa marcada para abrir seu ventre e colher seus intestinos.
39. Se é para impedir uma gravidez, ele retira o feto do ventre da mãe.
40. Ele faz o que lhe for ordenado e volta para sua cabaça.
41. Iá Mi, então, recoloca a cabaça em seu lugar secreto.
42. Mas, se a pessoa possui um encantamento contra a feiticeira, ela deve dizer a seguinte fórmula: “Que aquela que vos enviou para me pegar, não me pegue”.
43. Assim, por mais que tente o pássaro não poderá executar sua tarefa.
44. Sua dona terá de ir em busca do auxílio das outras Iá Mi.
45. Ela vai à assembléia e relata seu problema.
46. As ajés, as feiticeiras, devem trabalhar com ela, porque não podem realizar sua tarefa sozinhas.
47. Então, Iá Mi leva um pouco do sangue da pessoa que quer prejudicar.
48. Todas as outras Iá Mi o põem na boca e o bebem.
49. Depois, elas se separam e não deixam dormir a vítima.
50. O pássaro é capaz de carregar um chicote, pegar um cacete, tornar-se alma do outro mundo, e até mesmo pode Ter o aspecto de um orixá; tudo para aterrorizar a pessoa à qual foi enviada.
51. Assim são as Iá Mi Oxorongá.
52. Esta é a sua história.

Bibliografia

1. BERNARDO, Teresinha. *O Candomblé e o Poder Feminina*. Revista de Estudos da Religião, nº 2, 2005, pp. 1-21.
2. ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
3. GROMIKO, A. A. (Red.). *As Religiões da África: Tradicionais e Sincréticas*. Moscou: Edições Progresso, 1987.
4. *Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions*. United States of America: Merriam-Webster, Incorporated, 1999.
5. NÓBREGA, Cida & ECHEVERRIA, Regina. *Mãe Menininha do Gantois*. São Paulo: Ediouro, 2006.
6. PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
7. PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé*. São Paulo: Hucitec, 1996.
8. RIBEIRO, Ronilda. *Mãe-Negra: o significado iorubá da maternidade*. São Paulo: Tese de Doutorado, FFLCH-USP, 1995.
9. SANTOS, Cristiano H. Ribeiro. *O Simbolismo da Árvore-Mundo no Candomblé: Conexão entre o Mundo Homens e o Mundo dos Deuses*. XXIV Congresso Brasileiro de Estudos da Comunicação – Campo Grande/MS, set. 2001.
10. VERGER, Pierre. “Grandeza e decadência do culto de Iyami Osorongá (minha mãe Feiticeira) entre os Yorubá” in MOURA, C. E. M. (org.) – *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo: Edusp, 1994.

Roger Bastide e a Identidade Nagocêntrica

Arlson S. de Oliveira¹¹⁷

Resumo: O artigo debate a produção de Roger Bastide sobre o Candomblé no Brasil tendo em vista as críticas feitas ao longo do tempo à obra deste sociólogo e antropólogo. Procura, assim, pontuar os avanços nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras a partir do levantamento de discussão bibliográfica e seus desdobramentos na obra de Bastide.

Palavras-Chave: Roger Bastide, Identidade, Nagocentrismo.

Abstract: The article aims at to debate the production of Roger Bastide on the Candomblé in Brazil in view of the critical ones made throughout the time to the workmanship of this sociologist and anthropologist. Search, thus, to pointier the advances in the studies on the religions afro-Brazilians from the survey of bibliographical quarrel and its unfolding in the workmanship of Bastide.

Key-words: Roger Bastide, Identity, Nagocentrism.

Até minha morte serei reconhecido a todas as Mães de Santo que me trataram como um filho branco, às Joanas de Ogum e às Joanas de Iemanjá, que compreenderam minha ânsia por novos alimentos culturais e, com aquele seu característico dom superior de intuição, pressentiram que meu pensamento cartesiano não suportaria as novas substâncias como verdadeiros alimentos (isto é, não poderiam ser por mim absorvidos como acontece naquelas relações puramente científicas que permanecem na superfície das coisas, não se metamorfoseando em experiências vitais, as únicas fontes de compreensão), sem que antes fossem explicadas para tornarem assimiláveis, como o fazia a mãe-negra que enrolava, em suas mãos fatigadas, a comida destinada aos seus nenês, fazendo bolinhas, depois colocadas afetuosamente na boquinha deles. Para mim, meu conhecimento da África conserva todo o sabor dessa ternura maternal, aquele odor das mãos negras carinhosas, aquela paciência infinita na oferta de suas "saborias". Terei me conservado dignos delas?
(Roger Bastide, *Estudos Afro-Brasileiros*)

A religião afro-brasileira, genericamente denominada Candomblé, a qual possui outras denominações ou variantes – dependendo do contexto histórico ou africano no qual se insere – em diferentes regiões do Brasil, como, por exemplo, Xangô no Recife, Macumba e Umbanda no Rio de Janeiro e em São Paulo etc.,¹¹⁸ é provavelmente o mais notável patrimônio sociocultural edificado

¹¹⁷ Bacharel em História, mestre em Sociologia e doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Tem experiência na área de História e Sociologia, com ênfase em História Intelectual, Sociologia da Religião e História da Religião. Foi mestrando do Dr. Lísias Negrão, um dos maiores especialistas em Candomblé do Brasil.

¹¹⁸ A estrutura do candomblé assenta segundo Magnani (1986) no babalaô, o qual interpreta e adivinha através do jogo de búzios ou do colar de Ifá; no babalossaim (encarregado das ervas e folhas sagradas) e no babalorixá, ou ialorixá, se for mulher (que orienta o ritual e determina o comportamento de várias figuras relevantes do culto, entre eles: os abiãs, os candidatos à iniciação; os iaôs, os já iniciados; os ekedis, mulheres que ajudam no culto; a iabassê, responsável pelas comidas rituais; os ogãs, homens que ajudam no culto, entre os quais se incluem os alabês, que tocam os atabaques, e o axogum, o sacrificador ritual etc.). A "casa", o ilê, do babalaô, é o centro da família e pode funcionar como residência fixa para alguns dos seus membros (MAGNANI, 1986: 39). Pelo contrário, na umbanda (que surge e se desenvolve num contexto urbano e industrial) o local de culto deixa de ser o núcleo de uma comunidade e passa a ter horário de funcionamento, enquadrado por um vasto e complexo mundo de federações, com uma estrutura burocrática assente num estatuto. A hierarquia espiritual é menos complexa que a do candomblé: pai ou mãe-de-santo ou madrinha, pai e mãe pequena, auxiliares de culto (cambonos e tocadores de atabaque) e filhos-de-santo, ou de fé, que constituem o corpo de médiuns.

pelo negro na América Latina. A terminologia “candomblé” provém da fusão de duas palavras de origenes distintas: *Candombe* (de origem bantu) e *Ilé* (de origen yorubá).

Esse patrimônio ganha extraordinária dimensão e significado especial porque não é apenas um complexo sistema de crenças estruturado para servir unicamente às necessidades religiosas de quantos se ligam ao candomblé através da iniciação, nos diferentes estágios da hierarquia inclusiva, ou daqueles que simplesmente participam dos cultos e das cerimônias públicas que ali se realizam. Isto bastaria para uma situação ao mesmo nível de importância e complexidade litúrgica às chamadas grandes religiões do mundo, posto que o candomblé elaborou, como as demais, suas respostas teológicas para as inquietações fundamentais do homem: com base nas culturas milenares africanas sobre o universo, a natureza das coisas e as coisas da natureza.

Constitui o candomblé, portanto, uma comunidade de natureza alternativa que permite aos seus membros um estilo de vida bastante diferenciado do que se tem na sociedade mais ampla.

O candomblé juntamente com todos os sistemas religiosos afros estão, em última instância, profundamente impregnados de forças civilizatórias negro-africanas (BRAGA, 1995: 20), que realizam no consciente coletivo da população negro-brasileira, um sentimento profundo de identidade cultural¹¹⁹ que engendra, por sua vez, e de maneira não pouco perceptível, os alicerces primeiros da noção de etnicidade, qualquer que seja o horizonte semântico que se empreste a esta mágica palavra, e esta ferramenta de trabalho da comunidade negra politicamente organizada, na projeção do ideal de reconhecimento das diferenças que identificam e qualificam o negro na sociedade.

Na obra “Ancestralidade Afro-Brasileira”, quando Braga trata do problema do ajustamento do candomblé à nova realidade social, que possibilitou a criação de mecanismos de adaptação e de integração sem, contudo, se afastar drasticamente da tradição e dos elementos essenciais de origem, afirma enfaticamente:

O candomblé sintetiza diferentes valores culturais, ao formar complexa organização sócio-religiosa, que não encontra paralelo em nenhuma das sociedades tradicionais africanas

¹¹⁹ No plano religioso, a introjeção de uma identidade profunda que associa definitivamente o iniciando à maneira de agir e sentir, segundo os padrões da religião afro-brasileira, é realizada durante o período de reclusão conventual. Em um dos segmentos da liturgia apropriada, o sacerdote, através do jogo de búzios, lhe revela o *Odu*, o caminho, o destino, isto é, aquele conjunto de normas que vão de certa maneira reestruturar a vida do novo acólito em função de sua nova condição de iniciado. É um dos momentos mais significativos do ritual de iniciação, se não o mais importante, em particular, para as iniciandas. O sacerdote, após a sessão divinatória, recita para ela um mito que se refere ao *Odu* revelado. A partir do texto mítico, ele indica à inicianda certos aspectos de sua vida, os traços de seu caráter e as normas de comportamento que devem orientar sua existência a partir desse dia. (Ver: BRAGA, 1980: 113-122).

envolvidas pelo tráfico de escravos para o Brasil. De certa maneira, têm sido decepcionantes os resultados das viagens realizadas por pais e mães-de-santo as diferentes regiões da África, ao se darem conta de que não existe nenhum organismo religioso, cuja estrutura se aproxime ou sirva de modelo às suas próprias casas de culto às divindades que constituem o complexo panteão de origem africana e afro-brasileira. (BRAGA, 1992: 142).

Em suma, candomblé é, na essência, uma comunidade detentora de uma diversificada herança cultural, onde se mesclam elementos provenientes, sobretudo, da África Ocidental. E no Brasil, por força das relações de contato a que estiveram permanentemente submetidos, afirma Braga, integraram-se outros tantos componentes religiosos de procedência igualmente variada. Por sua dinâmica interna e pelo sentido de religiosidade que ali se constata em todos os instantes da vida grupal,¹²⁰ o Candomblé é gerador constante de valores éticos e comportamentais que enriquecem e imprimem sua marca no patrimônio cultural do país. E, diferentemente de outras formações religiosas, é uma fonte permanente de gestação, de valores e de promoção sociocultural, plasmando os sustentáculos da auto-estima do negro numa sociedade historicamente hostil em aceitá-lo e tê-lo como elemento vital de sua formação cultural e social.

Neste sentido, o Candomblé deve ser entendido como um conjunto mais amplo que envolve, para além dos compromissos religiosos, uma filosofia de vida, uma maneira especial de interação do homem consigo mesmo, com a natureza, com o seu passado, com sua origem e sua especificidade cultural, sem perder de vista suas relações profundas com outros segmentos sociais, igualmente comprometidos com o processo que elabora e particulariza a formação da sociedade brasileira. E um dos pensadores que irá ampliar e restaurar nosso olhar sobre esse pensar religioso, será Roger Bastide, um francês com a mente e os pés no Brasil e na África.

Roger Bastide em torno da religião afro-brasileira

O encontro de Bastide com a África em território brasileiro coincide com sua primeira viagem ao Nordeste, em 1944. A viagem, segundo o seu relato, representou a descoberta do Brasil místico, “onde sopra o espírito” (BASTIDE, 1945: 37). Assim, é a África que se impõe ao observador na medida em que “[...] penetra pelos ouvidos, pelo nariz e pela boca, bate no estômago, impõe seu ritmo ao corpo e ao espírito”, obrigando-o a passar do “estudo da mística das pedras e da madeira talhada” para a “religião dos pretos” (Ibid., 28).

² Parece estranho, e até mesmo profano, segundo Braga, que para muitos que não estão familiarizados com a vida religiosa afro-brasileira, tomam-nas como meras expressões do exótico.

Os primeiros contatos com o mundo do candomblé, na segunda metade da década de 1940, permitem a Bastide delinear um rol de preocupações que o acompanhará em seus escritos posteriores: a estrutura existente entre crise mística e crise histórica, as distinções entre candomblé e umbanda. Mas o que de fato irá causar forte impressão neste momento inicial de descoberta da África é a estética afrobrasileira, o “espetáculo maravilhoso”, “encantador”, a festa. Bastide concentra boa parte de seu relato descrevendo o movimento e a alegria do adepto preparando-se para os festejos e celebrações, a “loucura divina” que toma conta das ruas, a sensualidade das danças e dos ritmos. Neste relato de viagens, a presença da África no Brasil se revela através de uma dimensão eminentemente sensível: imagens e sons, arquitetura e tipos físicos.

A observação dos rituais, o depoimento dos integrantes dos cultos e a literatura disponível permitem a Bastide registrar sua primeira apreensão desse universo místico: “poderia acreditar que me encontrava em plena África” (BASTIDE, 1945: 80). O candomblé, com sua filosofia e seus ritos, conformaria uma comunidade mística no interior da comunidade baiana e uma comunidade africana no seio da sociedade brasileira. O candomblé é descrito nesse momento como um mundo à parte, uma sobrevivência nítida da África no Brasil (Ibid., 108).

Os trabalhos realizados no final da década de 1950 traduzem um esforço de entrada mais profunda no mundo africano entrevisto em 1944. Em “As Religiões Africanas no Brasil” (1960), Bastide vai lançar as bases para a compreensão do sincretismo em sua versão histórica e em suas formas atuais; em “O Candomblé da Bahia: rito nagô” (1958), volta o seu olhar para a estrutura africana menos contaminada pela sociedade brasileira abrangente, em um trabalho de forte inclinação etnográfica. Aí, afirma Bastide, não interessa a busca das origens africanas ou o sincretismo. “Estudaremos o candomblé como realidade autônoma” (BASTIDE, 1958: 10).

Através da religião africana, o intérprete passa por uma espécie de aprendizado da África e uma espécie de pedagogia do mundo africano, que permite a passagem da vida profana à vida mística:

É a ‘escola da selva’ transplantada da África para a cidade da Bahia. O termo ‘escola’ é bastante exato; um de meus informantes comparava a estada da candidata na aliachê à escola primária, dizendo que a instrução prossegue pela vida toda; se quisermos atingir os graus mais elevados da hierarquia, é preciso passar em seguida pela escola secundária [...] (Ibid., 39).

Em seu esforço de descrição de um mundo particular de representações coletivas, Bastide elege como interlocutores preferenciais os africanistas, brasileiros e franceses. Afinal, é como

africanista que ele se dirige agora, comprometido com a elaboração de uma antropologia/sociologia africana. Logo na abertura do volume, repassa sobre as religiões africanas no país, localizando as contribuições de Nina Rodrigues, Manuel Querino, Arthur Ramos, Édison Carneiro, Herskovits, Pierre Verger, dentre outros, para a compreensão do mundo africano entre os brasileiros. Mas a maior inspiração teórica desse trabalho é a pesquisa de Marcel Griaule e as suas formulações sobre o pensamento africano como um pensamento culto. Apoiado nas teses do africanista sobre os Dogons, Bastide mergulha na elucidação da “metafísica nagô”. Para tanto, percorre cada rito, cada cerimônia, cada possessão, cada iniciação.

Com efeito, uma série de fatos mostra a persistência no Brasil de fragmentos da metafísica esboçada por Ogotemméli em suas conversas com Griaule: a dualidade da divindade primordial, a desordem se introduzindo no mundo devido à perda desta dualidade e à distinção dos sexos, a importância dos números, do ferreiro, do arqueiro, do carneiro, dos gêmeos [...] (BASTIDE, 1958: 226).

Para Bastide, o candomblé de procedência nagô, onde se observa a menor incidência de sincretismo, é formado por ele como o exemplo mais fidedigno do mundo africano, descrito como sistema de partição específico, “pedaços da África plantados em pleno coração do Brasil” (Ibid., 67). Assim, o candomblé atestaria a segregação de estruturas a partir das representações místicas. O social neste caso – entendido como rede de sociabilidade e como sistema ético moral – seria fruto da matéria mística, nos termos de Graule (Ibid., 109). E, segundo Bastide, bastaria um pouco de amor, amizade ou respeito para que o pesquisador fosse finalmente admitido a penetrar nesse mundo mítico e místico, podendo assim – e só assim – compreender o significado simbólico das cerimônias participantes (Idem., 1985: 334).

No entanto, as análises de Bastide sobre as religiões afro-brasileiras foram (e ainda são) objetos de fortes controvérsias.¹²¹ Foram criticadas: a etnografia por ele realizada, a adoção de uma perspectiva marxista, a noção de princípio de corte,¹²² a imprecisão de suas afirmações etc.

¹²¹ O que não anula a opinião de Ordep Serra, o qual afirma que a atuação de Bastide no Brasil, como pesquisador dos cultos de origem africana “ocupou a maior parte de sua vida e teve importância capital para a consolidação dos estudos afro-brasileiros: sua obra constitui, até hoje, o mais profundo ensaio de interpretação sinótica das religiões negras do país” (SERRA, 1995: 129).

¹²² No qual ele estuda, por um lado, as condutas diferenciadas dos Afro-brasileiros no quadro religioso do *Candomblé* e, por outro lado, na vida civil e profissional. Mas nos parece que no “princípio do corte”, assim como nos textos que compõem essa obra, o autor pressupõe uma permanência e uma unidade do sujeito, suscetível de “justapor” dois universos que se “correspondem”, o que permite “a simultaneidade dos comportamentos diferentes sem conflito interior”. Substituindo as “correspondências” entre os “compartimentos do real” àquilo que havia sido visto antes dele como alternativas exclusivas (Lévy-Bruhl) ou modalidades possíveis podendo ser reabsorvidas dentro de uma ordem superior (Durkheim e depois Lévi-Strauss), Bastide não permanece tributário de um pensamento que atribui primazia ao

Yvonne Maggie em “Guerra de Orixá” (1975), por exemplo, ao realizar um estudo de caso sobre um terreiro de umbanda no Rio de Janeiro, explica o seu desejo de rompimento em relação aos estudos africanistas recentes, na medida em que estes evitaram uma análise apurada do sincretismo, optando pela busca da origem dos traços culturais. Estes traços, segundo Maggie, foram invariavelmente associados a um maior ou menor grau de evolução cultural: os traços de origem africana, relacionados ao primitivismo, à magia, às camadas populares e ao “rural, emocional, não racional”, enquanto os espíritas, elevados ao patamar superior, mais adequados ao padrão racional e civilizado da vida urbana. Tal “raciocínio teleológico” que procurava os traços e suas origens para a explicação do presente, de acordo com ela, atravessou os estudos sobre religiões afro-brasileiras de Nina Rodrigues, no final do século XIX, a Candido Prociópio, na década de 1960 (ALVES VELHO, 1975: 12-13).

Na visão de Lísias Negrão (1996), a iniciação formal de Bastide no candomblé, é a razão pela qual o candomblé passa a ser “o paradigma da religião Afro-Brasileira, em relação ao qual os demais cultos de origem africana passam a ser comparados e aferidos em seu valor” (NEGRÃO, 1986: 55).

Negrão adianta afirma que a umbanda é sem dúvida alguma a modalidade de religião afro-brasileira mais praticada em todo o Brasil. Embora sua consolidação tenha se dado nas cidades do Sudeste (ao contrário do candomblé, o qual foi mais desenvolvido e acentuado nas cidades nordestinas), atualmente a maioria das localidades do território nacional conta com pelo menos um terreiro de umbanda a divulgar sua mensagem religiosa, as características de seu rico e complexo panteão e sua visão de mundo fortemente magicizada – e aqui ele está pensando em Weber.

Negrão afirma que “Bastide considerava a macumba uma expressão degradada, anômica, em que predominava elementos mágicos descontextualizados e sem respaldo coletivo”. Acrescentando que procura contraditá-lo ao demonstrar a

existência desde as primeiras décadas do século de grupos organizados e atribuindo a interpretação do autor a pressupostos teóricos e lógicos insatisfatórios e ao método equivocado de sua abordagem (Idem, 1996: 37).

No entanto, em outro momento, Negrão afirmará que, recentemente, os trabalhos de Bastide foram submetidos à críticas, às vezes severas demais e até precipitadas, no tocante ao conhecimento fragmentário de sua obra, “quando não a preconceitos teóricos” (NEGRÃO, 1986: 47).

espaço em detrimento do tempo. Ele nos deixa bastante desprovidos para pensar a questão da intermitência (das línguas, das linguagens, dos pensamentos e dos sentimentos) do sujeito em seu devir.

Por outro lado, para Édison Carneiro, o sincretismo representa “degeneração” sim, mas “degeneração” da africanidade, pois não foi somente com o catolicismo que se verificou a obra do sincretismo na Bahia. Mas foi o catolicismo a influência predominante. E, já agora, há mais uma modalidade inesperada de sincretismo, – a sessão de caboclo, onde predominam as práticas espíritas sobre o ritual fetichista. Assim, agindo e reagindo, a mitologia negra vai se degradando, se decompondo, se incorporando ao folclore nacional. (CARNEIRO 1981b: 97).

Carneiro afirma que as etnias “bantus” seriam muito mais suscetíveis a esse processo de “degeneração” do que a yorubá. Pois ele sustentava a tese de que a autêntica religião negra teria sido trazida para o Brasil por gente de origem yorubá (nagô ou queto); que essa religião só em alguns poucos terreiros de Salvador manteria sua pureza original; e que ela só fazia “degenerar”, na medida que se propagam em centros de outras etnias ou, de maneira mais ampla, na sociedade nacional.

Era como se o “arianismo” de Nina Rodrigues fosse transportado para o povo nagô, os únicos criadores de tudo que tem valor em matéria de religião afro-brasileira. Não obstante, o conceito de modelo nagô, pureza nagô ou, literalmente, de “fô nagô”, em Bastide, deriva diretamente de Carneiro. Bastide também não nega a realidade do sincretismo, ao qual, aliás, dedica todo um capítulo em “As religiões Africanas no Brasil”. Mas, partindo da noção de pureza que toma emprestada a Carneiro, Bastide, não sem ambigüidades, aliás, declara que a miscigenação africaniza os brancos, da mesma forma que desafricaniza o negro; a integração numa classe, que é a forma que toma a integração do negro à sociedade global, não trunca por completo as religiões africanas, mas induz o sincretismo ao seu máximo, desnaturando-as e corrompendo-as.

Na verdade, quaisquer que sejam as influências européias que possam contribuir para explicar a adoção por Bastide do paradigma da memória africana, ou da memória nagô, cuja pureza é comprometida pelo contato com a sociedade nacional, podemos imediatamente reconhecer, na concepção do sincretismo como degeneração ou degradação, sua dívida com relação a Carneiro.

Já o trabalho de Beatriz Dantã, “Vovó Nagô e Papai Branco” (1988) desenvolve esse argumento crítico mediante a realização de um trabalho sistemático de avaliação dos estudos sobre religiões afro-brasileiras. A autora defende a idéia que dessa busca incessante de africanismos emerge a valorização da pureza dos candomblés e o “modelo nagô”. Desde Nina Rodrigues até Bastide, diz ela, os intelectuais transformaram a categoria nativa da “pureza do nagô”, símbolo da autenticidade africana, em categoria analítica, contribuindo através do modelo jejê-nagô para a cristalização de traços culturais que passam a ser tomados como expressão máxima de africanidade, através das quais se apresentará o africano .

Obcecados pelo rastreamento das sobrevivências africanas e elegendo a tradição nagô como exemplo máximo da africanidade, os antropólogos tenderam a opor, segundo ela, o candomblé nagô, mais “puro”, à umbanda e à macumba, aos candomblés de caboclo e de angola, considerados “degenerados”, “deturpados”, “sobrevivências religiosas menos interessantes” (Ibid., 21). Endossando o corte explicativo por Maggie, e reafirmado pelos trabalhos de Peter Fry (1982) e outros, a autora aponta o travejo romântico dessas abordagens – as quais valorizam o africano como selo da nacionalidade, ou pelo menos, como traço distintivo da região Nordeste brasileira – e a fragilidade analítica e mesmo descritiva da categoria de “pureza nagô”. Afinal, nem todos os terreiros nagôs possuem um acordo a respeito do que seja a tal herança africana autêntica, conclui.

O comentário de Douglas Monteiro às “Religiões Africanas no Brasil”, embora siga outra linha argumentativa, recoloca a questão da “pureza” e a cisão estabelecida por Bastide entre religião (pura) e magia (sincrética), ou entre umbanda e candomblé. Tomando como referência o diálogo da obra com o marxismo (as relações entre infra e superestrutura e a visão da religião como ideologia), Monteiro localiza o centro de sua crítica na concepção implícita que sustentaria, em sua opinião, a análise de Bastide: a idéia de “sagrado autêntico”. Operando com este modelo, que traduziria uma articulação perfeita entre valores religiosos e situações sociais que lhes dão sustentação, é quando Bastide coloca em oposição uma “religião autêntica” (cujo suporte empírico é o candomblé) à uma “religião-ideologia” (a qual tem na umbanda o seu exemplo mais acabado) (MONTEIRO. 1978: 11-24).

Peter Fry, que já havia feito restrições às teses de Bastide em artigos anteriores, desenvolve-as em 1986. “Galius africanus est ou como Bastide se tornou africano no Brasil”, por exemplo, parte do dilema identitário de Bastide, tornado afro-brasileiro, para mostrar como o pesquisador nada disse de novo em relação aos estudos anteriores, na medida em que consolidou a positivação do candomblé baiano, em sua “autenticidade nagô” e a distinção entre candomblé e macumba (SIMSON, 1986: 31-46). Posteriormente, volta à obra de Bastide, registrando a sua perplexidade diante dos partidos teóricos opostos por ele tomados: simultaneamente herdeiro de uma tradição romântica que remonta a Nina Rodrigues, e que perseguiu a África no Brasil, e seu opositor, já que na década de 1950 encabeçou, com Florestan Fernandes, a pesquisa sobre relações raciais, patrocinadas pela UNESCO.

Para Lucilene Reginaldo, com Bastide (e outros) restou apenas a magia aos povos bantos, o que caracterizou uma “hierarquia étnica”, também presentes em Cuba e no Haiti (REGINALDO,

2004: 13). Segundo Lucilene, não apenas Bastide, mas muitos de seus contemporâneos, antropólogos e sociólogos, continuam reproduzindo estes estereótipos como foros de verdade.

As observações de Arthur Ramos (1940) comparando a pobreza da religião banto no sudeste com as manifestações religiosas dos nagôs do nordeste, e as de Belfort de Mattos (1938), apontando para o total pauperismo da macumba paulista, foram posteriormente incorporadas, ao lado de outras referências, às interpretações de Bastide.

Todavia, seria difícil sustentar continuidades teóricas que unissem Bastide aos seus predecessores nos estudos das religiões afro-brasileiras. Bastide, seja pela sua extrema capacidade de manipular dados provenientes das mais variadas fontes geográficas e literárias, ou de produzir sínteses originais teóricas, situa-se, como nenhum outro, entre os pesquisadores do tema.

Seus pressupostos teóricos surgem de variadas fontes, mas, sobretudo, sempre focada na tradição francesa: na teoria das classificações primitivas de Durkheim e Mauss, na qual ele se apóia para explicar o sincretismo; com Georges Gurvitch ele se inspira na “sociologia em profundidade”, a qual o direciona para os problemas da aculturação afro-brasileira, em termos das múltiplas referências que perfazem a universalidade do fenômeno de contato entre as culturas. Por outro lado, será no tratamento dos temas tão caros à tradição afro-brasileira que será possível traçar os liames que unem Bastide aos seus predecessores.

Para Bastide, o estabelecimento do regime escravista e sua transição ao regime capitalista – com a característica de trabalho “livre” – promoveu efeitos não só na sociedade brasileira, mas nas mentalidades dos adeptos das religiões de origem africanas.

De acordo com o francês, as religiões de origem africana puderam se organizar e acomodar nas capitais litorâneas do nordeste, pois estavam mergulhadas, segundo seu critério teórico marxista, em um mundo ainda permeado por valores tradicionais (comunitários ou pré-capitalistas) – aproximados, portanto, daqueles valores que predominaram nos locais de origem dessas religiões na África. Todavia, a infra-estrutura que sustentava esses valores fora destruída por ocasião do tráfico de escravos e através das peculiaridades do sistema escravocrata brasileiro que aqui separou etnias, coibiu a formação de famílias e não permitiu a permanência da ordem social africana. O surgimento dos candomblés espelharia, então, a tentativa de reconstituição desta ordem. Nestas circunstâncias, seus adeptos, negros africanos e descendentes, participavam de dois universos: um, “africano”, restrito ao mundo dos candomblés e, estes, formando um caso enquistado na sociedade

abrangente, “brasileira”. Com isto, Bastide definiu a possibilidade de trânsito entre os dois universos através do “princípio de corte” e acreditava que no universo dos candomblés eram os valores religiosos que “segregavam as estruturas” moldando sua base morfológica. Daí a enorme importância que, sob esta ótica, adquiriram os estudos etnográficos de terreiros de candomblé baianos, que em geral enfatizaram aspectos tradicionais da religião africana e, portanto, serviram de demonstração empírica para a argumentação da sobreposição do domínio do sagrado sobre as outras esferas sociais (BASTIDE, 1985: 225).

No sudeste, ao contrário, devido às transformações capitalistas da infra-estrutura econômica e social que impôs formas específicas de inserção dos negros e seus descendentes na estrutura de classes, e não permitiu o enquistamento destes em redes de sociabilidade nos moldes do candomblé baiano, o sagrado sofreu a pressão de um estilo de vida mais apegado ao individualismo, a que corresponderia à integração desfavorável do negro desamparado nas grandes cidades. Nestas circunstâncias, a religião africana “se transformou” em magia e o espírito comunitário do candomblé teria se esfacelado, num primeiro momento, em expressões religiosas menos “orgânicas” como a macumba urbana, para posteriormente se organizar na forma do espiritismo de umbanda.

Nas palavras de Bastide, a macumba urbana é então,

Esse mínimo de unidade cultural necessário à solidariedade dos homens em face de um mundo que não lhes traz senão insegurança, desordem e mobilidade. Se se prefere, ela é o reflexo da cidade em transição, na qual os antigos valores desaparecem sem que os substituíssem os valores do mundo moderno [...]. A macumba é a expressão daquilo em que se tornam as religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais; o espiritismo de Umbanda, ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou subsistir da África nativa (BASTIDE, 1985: 407).¹²³

No caso das macumbas rurais, estas teriam resultado da dispersão do negro na estrutura social agrária brasileira onde, pela falta de grupos estruturados, a memória coletiva não pôde funcionar, ocasionando a perda de rituais e a absorção da influência da cultura cabocla. Nestas

¹²³ Ou, como sustentava Tullio Seppilli, que muito influenciou Bastide em suas análises da influência da cidade sobre a religiosidade africana: “Podemos em síntese afirmar que [...] a ruptura com os contatos com a África, a maior diferenciação social dos negros e mulatos, a modernização da vida social em torno de novos núcleos industriais e comerciais, a conseqüente maior variedade de instâncias e contatos culturais (cultura rural e urbana de vários tipos, cultura das diversas levas de imigrantes) e ao mesmo tempo a quase ausência de uma 'linha de cor' entre os ex-escravos e o resto da população, foram a base de uma diferenciação e de uma aceleração de todos os processos de desagregação, de adaptação e de sincretismo, das antigas e já anteriormente modificadas culturas africanas” (SEPPILLI, 1955: 13).

condições, o culto se desenvolveu ao redor de certos indivíduos macumbeiros, curadores, benzedores e médiuns.

O sincretismo presente na macumba surge, assim, nos quadros dos processos aculturativos que presidem a vida associativa na cidade; contudo, para Bastide, a aculturação só poderia agir quando as representações coletivas autorizassem a sua possibilidade. Nesse sentido, sua explicação deveria ser buscada nas formas de classificação que representam a maneira de pensar de cada sistema religioso e a partir das quais são moldadas as coisas novas apresentadas pelo contato cultural. Nesta ótica existiriam tantos sincretismos quanto a natureza das representações coletivas e das coisas que são postas em contato.

Daí ser importante, na explicação deste fenômeno, a diferenciação utilizada pelo autor entre religião e magia. Na religião, o pensamento opera por analogias ou correspondências e a natureza do seu sincretismo não é de simples mistura ou identificação, porém de tradução onde as equivalências míticas permanecem estruturadas num sistema. Na magia prevalece a lei da acumulação ou adição. É aqui, portanto, que o fenômeno do sincretismo adquire caráter de fusão e síntese de elementos das mais variadas fontes com uma finalidade, sobretudo operacional, onde o que conta é a eficiência em atingir o objetivo da ação mágica que, em geral, se assentaria sob finalidades moralmente espúrias. E, para Bastide, é principalmente nas cidades do sudeste que este sincretismo poderá ser encontrado:

[...] a religião afro-brasileira tende, em algumas grandes cidades como Rio e São Paulo, devido à influência da desorganização urbana, a tomar, cada vez mais, um aspecto de magia, seja para o bem, seja para o mal. [...] A macumba do Rio é um exemplo frizante. Portanto, [...] por toda parte em que a religião africana tende a se manter como religião verdadeira, o sincretismo tem a forma de um sistema de correspondências classificadoras; por toda parte em que é magia, toma a forma de um sistema acumulador de elementos tomados a todos os cultos, mas desempenhando todos a mesma função, agindo todos segundo o mesmo princípio de eficiência (BASTIDE, 1983: 191).

Indagará o francês sobre como seria possível entendermos o que levou ou leva as religiões africanas a se manterem como “religiões verdadeiras” em algumas cidades e “degradadas” em outras ou como seria possível que o *andomblé* tenha permanecido como meio de controle social, de solidariedade e comunhão enquanto a macumba tenha resultado no “parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro, até, freqüentemente, o assassinato”? (Idem, 1985: 414).

Nos textos de Bastide, as respostas a estas questões surgem como resultado de elaborações teóricas dicotômicas não suficientemente justificadas (ou etnografadas), mas que nos remetem às diferenças entre degradação como desorganização cultural e degradação como desorganização social; fenômenos que, por sua vez, ocorrem de forma diversa se localizados no interior de um Brasil “arcaico”, nordestino, comunitário, ou no Brasil “moderno” do sudeste, multirracial, de rápida evolução e que “repele para fora do novo Brasil todos quantos não podem acompanhar a velocidade desta evolução” (Ibid., 417).

A admiração do autor pelas formas consideradas mais preservadas da religião, como lhe pareceu encontrar nos candombês baianos, no tambor de mina maranhense, nos xangôs pernambucanos e nos batuques gaúchos, o faz acreditar na força das tradições culturais diante de um mundo ainda preso pelos laços comunitários e, quando essas tradições se mostraram operantes através de opções diferenciadas de desenvolvimento, o autor julgou-as frágeis, como aliás já o fizera Arthur Ramos quando afirmava que o negro em si não tinha muita coisa a ver com a passagem do candomblé para as outras formas religiosas “menos orgânicas”, pois aqui se trata do poder de desagregação social que vitimiza as suas tradições.

Dois pesos e duas medidas explicam, portanto, as soluções teóricas bastidianas: quando o terreiro é um nicho cultural incrustado na cidade, esta desaparece enquanto poder de determinação, sendo, portanto, desnecessário descrevê-la. Quando se ausenta a etnografia do terreiro – mas este é pressuposto mesmo sem contornos nítidos –, entram em cena as descrições da degeneração do mundo urbano moderno.

Conclusão

Todavia, este filão da crítica a Bastide, também parece desconsiderar aspectos importantes das análises realizadas pelo francês sobre a estrutura do candomblé, do transe e do culto, diante do “pecado original” por ele cometido: a reafirmação do interesse pelo candomblé nagô.

É preciso lembrar ainda que na mesma década de 1970, quando se iniciam as críticas mencionadas, o próprio Bastide está repensando os seus modelos explicativos. Em 1971, no artigo “As contribuições culturais dos africanos na América Latina: tentativa de síntese”, ele descarta completamente a noção de sobrevivência para pensar as influências africanas nas Américas e propõe uma redefinição da agenda de pesquisas sobre cultura afro-brasileira: ao invés de sublinhar

permanências africanas cristalizadas, sendo necessário acompanhar de perto a emergência de novos processos.

É nessa linha, ainda inexplorada, que seria preciso prosseguir para descobrir a contribuição da África para a cultura (ou para as duas culturas) da América Latina enquanto culturas vivas e criadoras, e não enquanto conservação de africanismos enquistados (QUEIROZ, 1983: 167).

É possível localizar um progressivo afastamento de Bastide em relação à busca de africanismos em solo brasileiro (e americano) a partir da década de 1970 e, portanto, um progressivo afastamento da tradição africana local, até do ponto de vista temático. Em seus últimos ensaios, ele é cada vez mais insistente em relação à necessidade de melhores análises do sincretismo religioso em suas formas originais. Impressionado pelo sucesso crescente da umbanda no Brasil, por exemplo, ele alerta os sociólogos e antropólogos para a importância dessa religião, chamando-os a saírem da condenação do fenômeno e passarem à sua análise (BASTIDE 1975: pp. 45-52). Em 1974, reafirma:

A antropologia cultural não pode permanecer hipnotizada pelo mundo candomblé, ou pela sua fidelidade à cultura ancestral. As religiões afro-brasileiras são religiões vivas que para sobreviver adaptam-se às novas estruturas sócio-econômicas brasileiras e a outras metamorfoses, dando origem a novas formas: primeiro a macumba e, acima de tudo, o espiritismo de umbanda (Idem, 1974: 188).

Na última fase de sua obra, o que parece despertar a atenção do intérprete é a plasticidade do culto afro-brasileiro e o processo sincrético que tem lugar inclusive no seio do candomblé mais tradicional. Em “La Rencontre des Dieux Africains et des esprits indiens” (1973), analisa a presença do cabloco nos candomblés, observando que apesar da vontade explícita de seus membros em permanecerem africanos, antes de qualquer outra coisa eles são “brasileiros, patriotas e nacionalistas” (Idem, 1975: 188).

Posto isto, cremos que seríamos mais fiéis a Bastide se falássemos em diálogo do autor com a tradição africanista nacional, do que em relação de pura continuidade.¹²⁴ Além disso, para que as idéias do autor sejam melhores avaliadas faz-se necessário incluir o referido diálogo numa série mais ampla. Claro está, que os leitores-críticos de Bastide aqui referidos estão interessados na compreensão do fenômeno religioso e não acompanhar os meandros de seu pensamento. É neste sentido que recortam uma parte de sua vasta obra, o que manifesta riscos envolvidos – os quais

¹²⁴ Diálogo, na acepção da palavra, remete à troca de idéias, à comunicação, e não à simples concordância (neste caso, mais próximo estaríamos do monólogo).

correspondem a uma fase determinada dos estudos de Bastide sobre religião – e na generalização destas interpretações.

Ao situarmos estes estudos no tempo e num contexto expandido, vemos não ser exato supor uma visão negativa de Bastide em relação ao sincretismo, como sublinha as leituras críticas, como se a busca da “pureza” e da “autenticidade” implicasse numa desvalorização necessária dos produtos sincréticos, revelada pelas oposições candomblé/umbanda, religião verdadeira/ magia degenerada. Se ele opera com a pureza como modelo e em alguns momentos mostra-se nostálgico em relação à África perdida, ou nunca encontrada completamente no Brasil, de modo geral, o sincretismo é lido como sinônimo de vitalidade da tradição africana e, o que é mais importante, a interpretação de civilizações sinonimiza o autenticamente nacional.

As preocupações de Bastide com a religião têm lugar em um cenário alargado. Duglas Monteiro, por exemplo, aponta nesta direção quando afirma que os trabalhos de Bastide sobre religião devem ser pensados nas raízes de suas reflexões sobre o contexto multi-racial brasileiro, no interior de uma sociologia das relações interétnicas, ou seja, no contexto de uma reflexão mais ampla sobre a sociedade brasileira. A religião é uma via de acesso, entre outras, para a compreensão do Brasil. Via que, se percorrida, aproxima-nos da porção africana dessa sociedade.

Bastide se debruça sobre o fenômeno religioso para compreendê-lo, é evidente, mas também para ter acesso à África, preocupação já anunciada em seus primeiros trabalhos sobre a arte nacional.¹²⁵ Mas encontrar a África não significa se contentar com o seu registro. E olhar a África no Brasil implica obrigatoriamente o movimento inverso: olhar o Brasil sincrético a partir da África, já que sem o termo africano torna impossível pensar o país.

Bibliografia

1. ABRAHAM, R. C. *Dictionary of modern Yoruba*. Londres: University of London Press, 1958.
2. ALVES VELHO, Y. M. *Guerra de Orixás*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
3. BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição para uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações*. Vols. I & II, São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.
4. _____. *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.
5. _____. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.

¹²⁵ A literatura em geral e a poesia em particular foram matéria preferencial de atenção do sociólogo Bastide. No que se refere à produção sobre o Brasil, Bastide foi um leitor cuidadoso. Escreveu sobre autores consagrados: Machado de Assis, José de Alencar; comentou a produção modernista, Mário e Oswald de Andrade; não esqueceu a geração de 30: Drummond, Bandeira; interferiu no debate da época resenhando livros recém lançados. José Lins do Rego, Graciliano Ramos, Clarice Lispector, Orígenes Lessa, Augusto Frederico Schmidt e uma infinidade de outros nomes conheceram sua crítica.

6. _____. *The Present Status of Afro-american research in Latin America*, Daedalus, vol. 103, nº 2, 1974.
7. _____. "L'umbanda em revision". In: *Études offerts à Jacques Lambert*. Paris: Éditions Cujas, 1975, pp. 45-52.
8. _____. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.
9. _____. *Sociologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Editora Anhambí, 1959.
10. BENISTE, José. *Orum Aiye: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-iorubá entre o céu e a terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
11. BRAGA, Julio. "Ifá no Brasil". In: *Revista das Ciências Humanas*. Salvador: UFBA/FFCH. n. 1. p. 113 - 122. jul. 1980.
12. _____. *Na Gamela do Feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.
13. _____. *O Jogo de Búzios: um estudo da adivinhação no candomblé*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
14. _____. *Ancestralidade Afro-brasileira: o culto de baba Egum*. Salvador: CEAO/Ianamá, 1992.
15. CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1977.
16. CARNEIRO, Édison. *Negros Bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981^a.
17. _____. *Religiões Negras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981b
18. CASTRO, Yeda Pessoa de. "Língua e nação de candomblé". In: *ÁFRICA*. Revista do Centro de Estudos Africanos. USP. 4, 1981.
19. DANTAS, Beatriz Góis. "A Pureza e poder rio mundo dos Candomblés". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Candomblé: Desvendando Identidades. Novos escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: EMW Editores. 1987.
20. _____. *Vovó Nagô e Papai Branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
21. FRY, Peter. *Feijoada e Soul-Food*. In: *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, pp. 47-53.
22. _____. *Galius africanus est ou como Bastide se tornou africano no Brasil*. In: Olga Von Simson (org.). *Revisitando Terra de Contrastes*. São Paulo: FFLCH/CERU, 1986, pp. 31-46.
23. _____. & VOGT, Carlos. *Cafundó – A África no Brasil*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1996.
24. JOHNSON, Samuel. *The history of the Iorubas; from the Earliest Times to the Beginning of British Protectorate*. Lagos, Nigéria: Bookshops. 1937.
25. LIMA, Vivaldo da Costa. "Os obás de xangô". In: *AFRO-ASIA*. Salvador: CEAO n.2-3. p. 5-36. 1966.
26. _____. "O Conceito de 'nação' nos candomblés da Bahia". In: *AFRO- ASIA*. Salvador: CEAO. n. 12, pp. 65-90, 1978.
27. _____. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. Salvador-Bahia: Pós-Graduação em Ciências Humanas da UFBA, 1977.
28. MAGNANI, José Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Editora Ática, 1986.
29. MATTOS, Dalmo Belford de. "As Macumbas em São Paulo". In: *Revista do Arquivo Municipal*. São Paulo: Ano V, vol. XLIX, 1938.
30. MONTEIRO, Duglas Teixeira. "Roger Bastide: religião e Ideologia". In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, nº 3, 1978.
31. NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: EDUSP, 1996.
32. _____. "A Umbanda como expressão de religiosidade popular". In: *Religião e sociedade*, n. 4, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, out. 1979.
33. _____. "O processo de cura nos cultos afro-brasileiros". In: *Ciências da Religião 1. A vida em meio à morte num país do Terceiro Mundo*. São Paulo: Paulinas, 1983.
34. _____. "Roger Bastide: do Candomblé à Umbanda". In: *Revisitando a Terra de contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide*. São Paulo: USP-FFCHL / CERU, 1986.
35. _____. "A Construção sincrética de uma identidade". In: *Ciências Sociais Hoje*. ANPOCS-CNPq, 1991.

36. _____. & CONCONE, Maria Helena V. B. "Umbanda: da repressão à cooptação: o envolvimento político-partidário da Umbanda paulista nas eleições de 1982". In: *Umbanda e política*. Rio de Janeiro, ISER / Marco Zero, 1985.
37. PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1991.
38. QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Recife: FUNDAJ Massagana, 1988.
39. QUEIROZ, Maria Isaura P. (org.). *Roger Bastide*. São Paulo: Ática, 1983.
40. RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1940.
41. REGINALDO, Lucilene. "Uns três Congos e Alguns Angolas: a construção da 'invisibilidade' dos 'Bantos' na Bahia". Paper da Tese de Doutorado – *Experiências e Identidades: irmandades de africanos e crioulos no recôncavo da Bahia (1810-1860)*, UNICAMP, 2004.
42. RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.
43. SEPELLI, Tullio. "A aculturação como Problema Metodológico". In: *Atas da XLV Reunião da Sociedade Italiana para o Progresso da Ciência* (Nápoles, 1954). Roma, Tip. Editrice. Tradução Lucy Maffei. IEL\USP (mimeo), 1955.
44. SERRA, Ordep. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.
45. SIMSON, Olga von (org.). *Revisitando Terra de Contraste*. São Paulo: FFLCH/CERU, 1986.
46. VERGER, Pierre. *Orixás. Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1981/1997.

Documentação:

Um olhar sobre a “América”: Experiências afro-americanas nas páginas de *O Clarim da Alvorada*.

Flávio Thales Ribeiro Francisco¹²⁶

Introdução

No mês de janeiro de 1924, surgia o jornal *O Clarim da Alvorada*, criado por Jayme de Aguiar e José Correia Leite. O periódico fazia parte da imprensa negra paulista, um conjunto de jornais editados por jornalistas negros e voltados para os negros da cidade e do Estado de São Paulo¹²⁷. Já no ano de 1915, eles circulavam pelas cidades para trazer aos seus leitores informações relacionadas principalmente aos clubes sociais da população negra. Os jornais estampavam imagens dos sócios mais ilustres destas instituições e publicavam notas de solenidades e outras atividades recreativas.

Apesar da condição de pobreza de grande parte dos negros que viviam na cidade de São Paulo, a publicação de artigos tratando da penúria destes e do preconceito de cor não era freqüente. Contudo, os jornalistas não deixavam de chamar a atenção para a necessidade do negro se educar e andar bem trajado para que pudesse ser visto com bons olhos pelos outros. Essas publicações das comunidades negras paulistas foram consideradas como uma primeira etapa da imprensa negra, uma espécie de ensaio para periódicos com abordagens deliberadamente políticas que viriam pela frente.

Nesse sentido, *O Clarim da Alvorada* inaugura uma nova fase dessa imprensa que, se sempre teve uma carência de recursos financeiros, pelo menos naquele momento passou a contar com jornais estáveis e com uma tiragem maior do que a das publicações da fase anterior. Ao invés de se restringir ao universo dos clubes sociais dos negros da cidade, o jornal procurou trazer notícias e opiniões de lideranças negras que problematizavam o papel do negro na sociedade brasileira.

As opiniões publicadas nas páginas de *O Clarim da Alvorada* eram relacionadas ao papel da população negra na construção da nação brasileira. O argumento dos jornalistas e colaboradores que escreveram para o jornal era o de que, apesar da abolição da escravatura, o negro não havia se integrado à sociedade brasileira de maneira satisfatória. Mesmo com a liberdade em mãos, ele não

¹²⁶ Mestrando do Programa de História Social da FFLCH-USP. E-mail: ffrancisco@usp.br.

¹²⁷ FERRARA, Miriam Nicolau. *A imprensa negra paulista (1915-1963)*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

soube se preparar para uma nova fase que exigia, sobretudo, uma mudança nos seus valores morais, voltados para a ética do trabalho no universo capitalista.

Assim não deixa de ser comum a idéia de que a população negra do período pós-abolição vivia em condições semelhantes, ou piores, do que as da escravidão. Alguns dos textos publicados no periódico sugerem que a geração de jovens negros da década de 1920 colocava em risco todo o legado das gerações anteriores. Tanto os escravos como os abolicionistas negros são considerados como heróis e representantes de um patriotismo negro que perdia o seu significado à medida que a mocidade preta de São Paulo mergulhava em vícios como a bebedeira e a vadiagem.

Os jornalistas de *O Clarim da Alvorada* e os ativistas do movimento negro que se formara na década de 1920 se apresentaram como uma liderança para elevar o moral dos negros da cidade de São Paulo. Esse grupo se organizou a partir da criação do Centro Cívico Palmares no ano de 1927, espaço onde se reuniam e discutiam a questão racial. No periódico, José Correia Leite e Jayme de Aguiar defendiam uma disciplina rígida para o comportamento dos negros, que deveriam usar a educação formal como um meio de assimilar os valores vigentes da elite paulistana. A instrução, nesse sentido, seria o elemento primordial para a ascensão social dos negros da cidade de São Paulo.

O processo de integração dos negros brasileiros, entretanto, não viria somente com a aquisição de uma boa educação e a conquista de um bom emprego. Era necessário também que a população negra fosse reconhecida como parte fundamental da nação brasileira. Aqui é fundamental lembrar que as idéias racistas e evolucionistas ainda condicionavam de maneira profunda o pensamento de intelectuais, determinando o uso de políticas oficiosas contra as populações negras do país. Nesse sentido, o trabalho dos militantes negros do período era o de criar uma imagem digna e modernizada do negro brasileiro, ou uma imagem que fosse completamente dissociada da natureza degradada da escravidão.

A intenção por trás da publicação de artigos sobre a questão do negro no Brasil era a de afirmar uma identidade brasileira que levasse em consideração o papel do negro no progresso econômico do país. Antes mesmo que Gilberto Freyre estabelecesse as bases da idéia de democracia racial, valorizando o papel do negro na constituição da sociedade brasileira, os jornalistas de *O Clarim da Alvorada* já refletiam sobre um imaginário nacional onde a população negra, assim como a indígena, pudesse ocupar o espaço de protagonista.

Este negro protagonista deveria ser uma figura moderna, que acompanhasse o desenvolvimento da economia, assim como acontecia no Estado de São Paulo. Por isso, o discurso

do jornal deixava de lado a questão da cultura brasileira, pois esta representava o atraso do negro, um conjunto de manifestações que contrastava com a modernidade paulista.

Embora, por volta de 1930, *O Clarim da Alvorada* começasse a questionar as relações entre negros e brancos no país, deixando de culpar a população negra pela sua própria condição, a idéia de integração ainda continuou pautada pelo ingresso do negro a uma modernidade brasileira. Nesse sentido, a imagem do Brasil enquanto uma comunidade formada pelo amálgama de negros, indígenas e brancos permanecia forte entre as lideranças que publicavam seus artigos em *O Clarim da Alvorada*. Assim, as experiências negras norte-americanas surgiram aqui como um dos elementos definidores do lugar do negro no Brasil.

Imprensa negra norte-americana em *O Clarim da Alvorada*

Como é possível observar em algumas páginas de *O Clarim da Alvorada*, a experiência dos negros norte-americanos e os movimentos anti-coloniais no continente africano foram fontes de inspiração para a representação do negro moderno no periódico. À medida que os artigos publicados tratavam mais da questão de raça no Brasil e questionavam uma suposta harmonia racial na sociedade brasileira, passavam a discutir também a importância da política racial entre os negros dos Estados Unidos. O exercício de comparação entre a condição dos negros brasileiros e a dos negros norte-americanos ampliou o debate para fora dos limites territoriais do Brasil, levando os jornalistas a tratar de ações políticas negras pelo mundo.

As principais fontes sobre estes temas foram os jornais publicados pela imprensa negra norte-americana. Os jornalistas de *O Clarim da Alvorada* recebiam exemplares do *Chicago Defender* e uma versão traduzida do *Negro World*. No ano de 1923, ao participar de uma série de encontros com ativistas negros em São Paulo e no Rio de Janeiro, Robert Abbot, editor do jornal afro-americano *Chicago Defender*, estabeleceu seus primeiros contatos com jornalistas negros do Brasil. Como resultado deste evento, os brasileiros e o editor passaram a trocar exemplares de suas publicações.

Já o jornal *Negro World*, publicação do ativista negro de origem jamaicana Marcus Garvey, se transformou em fonte de informações sobre as experiências negras internacionais para *O Clarim da Alvorada* através de Alcino dos Santos e João Sótero da Silva, que foram até a redação do jornal para propor a tradução de matérias pan-africanistas. Com a ajuda de Mário Vasconcellos, que se

responsabilizou pela tradução, *O Clarim da Alvorada* introduziu uma coluna em 1930 no jornal sob o título de “O Mundo Negro”, tradução literal do título do jornal norte-americano¹²⁸.

Ou seja, durante a trajetória de *O Clarim da Alvorada*, várias informações relacionadas às experiências negras fora do Brasil foram selecionadas no sentido de ajudar a delinear atitudes, ações, compromissos e, por sua vez, uma identidade da população negra de São Paulo. Tudo indica que grande parte das notícias publicadas sobre a vida dos negros nos Estados Unidos e, curiosamente, na África vieram dos dois jornais afro-americanos acima mencionados. *O Clarim da Alvorada* então usou estes periódicos como fontes de informação, imagens e símbolos para refletir sobre a experiência dos negros de São Paulo.

Não há dúvida de que a comparação entre os padrões de relações raciais brasileiro e norte-americano não foi um fenômeno que se manifestou pela primeira vez nas páginas de *O Clarim da Alvorada*. Nas obras de Joaquim Nabuco e Nina Rodrigues, no final do século XIX, já é possível perceber a preocupação dos brasileiros em conduzir a integração do negro à sociedade brasileira de modo a evitar a violência que se deu nesse mesmo processo na sociedade norte-americana¹²⁹. Nesse sentido, a Guerra Civil e a Reconstrução norte-americana apareceram como eventos definidores de uma diferença entre os dois países. O primeiro evento desmontou a sociedade escravocrata no sul dos Estados Unidos no conflito entre os estados sulinos e o resto da União. Já a Reconstrução foi marcada pelo processo violento de integração do negro à sociedade norte-americana¹³⁰.

Os resultados destes eventos, tratados pelos brasileiros como desastrosos, ajudaram a delinear a já tradicional narrativa das três raças, presente desde a obra de Francisco Adolfo Varnhagen, considerada como a primeira história do Brasil. Enquanto o país se transformara em uma nação com relações harmônicas entre negros e os brancos, os Estados Unidos caminhará para o segregacionismo, mantendo a população negra distante dos recursos materiais e políticos para a reprodução de riqueza. Mesmo com a presença da escravidão, e com a crença de inferioridade da “raça negra”, ainda se considerava que os negros no Brasil viviam em condições melhores do que a dos norte-americanos.

A questão da diferença entre os dois países apareceu, naturalmente, nas páginas da imprensa negra paulista. *O Clarim da Alvorada* não foi a primeira publicação a discutir tal assunto, jornais

¹²⁸ LEITE, José Correia. ... *E disse o velho militante José Correia Leite*. São Paulo: Noovha America, 2007, p. 77. Ver também GOMES, Flávio. *Negro e política (1888-1937)*. São Paulo: Jorge Zahar, 2005.

¹²⁹ Ver NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo: conferências e discursos abolicionistas*. São Paulo: Progresso, 1929. Também ver RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004.

¹³⁰ Para entender a abolição da escravatura nos Estados Unidos e a Reconstrução ver FONER, Eric. *Reconstructor: America's unfinished revolution (1863-1877)*. New York: Harper & Row, 1988.

publicados anteriormente já traziam uma pequena quantidade de artigos que comparavam as experiências dos negros da América do Norte e da América do Sul. Na sua edição de 28 de dezembro, por exemplo, *A Liberdade* publicou um artigo sobre o preconceito contra a raça negra. O autor, que não se identificou, comentava sobre a condição infeliz dos negros pelo mundo. Aqui, a simples menção aos negros da nação norte-americana serviu para retratar uma experiência comum aos negros brasileiros e norte-americanos. Mesmo vivendo em uma nação civilizada, os negros dos Estados Unidos estavam sujeitos às inconveniências do preconceito que também afligia os brasileiros¹³¹.

No artigo mencionado acima o autor reconhece o preconceito de cor na sociedade brasileira e enxergava semelhanças entre as experiências de negros brasileiros e norte-americanos. Contudo, na coluna de título *Vagando*, publicada na mesma página, Matuto enfatizava as diferenças entre os conflitos raciais dos dois países. O autor criticava efusivamente os mulatos e negros de pele clara que não reconheciam a sua identidade racial e procuravam se afastar de suas famílias negras. Diferente do outro artigo, Matuto negava veementemente o preconceito de cor na sociedade brasileira. Este tipo de conflito era comum nos Estados Unidos onde “a luta é do branco contra o preto”. No caso do Brasil, a preocupação do negro não deveria ser dirigida aos brancos, de fato eles não eram preconceituosos, mas sim ao próprio preto que renegava a sua “raça”¹³².

Em *O Clarim da Alvorada*, apesar de o jornal ter sido criado no ano de 1924, a primeira referência aos negros norte-americanos aparece na edição de julho de 1925. Aqui, como no artigo *Hypocrisia da cor* do periódico *A Liberdade*, a experiência dos negros dos Estados Unidos é usada de forma a delinear uma narrativa histórica comum a todos os negros do mundo¹³³. Booker questionava a justificativa religiosa da diferença entre as raças, que afirmava que os negros faziam parte de um povo historicamente amaldiçoado. Ele retornou aos tempos do Egito clássico para mostrar como na história da humanidade a raça negra já havia sido soberana e criadora de conhecimento. Os brancos e outras raças haviam bebido muito dos ensinamentos dos negros, mas continuavam a maltratá-los, principalmente os “brancos selvagens da Norte América” que trucidavam os negros de lá.

Este artigo deu início a uma série de outros que trataram do preconceito de cor no Brasil, nos Estados Unidos e, conseqüentemente, em outras partes do mundo. Na maioria das vezes, as experiências negras norte-americanas surgiram nas páginas do jornal como um meio de caracterizar e, até mesmo, de mensurar a natureza harmônica das relações entre negros e brancos no Brasil. Ao

¹³¹ “Hypocrisia da cor”. *A Liberdade*. (São Paulo, 28 de dezembro de 1919).

¹³² “Vagando”. *A Liberdade*. (São Paulo, 28 de dezembro de 1919).

¹³³ “A raça maldita”. *O Clarim da Alvorada*. (São Paulo, 26 de julho de 1925).

mesmo tempo em que os jornalistas e colaboradores de *O Clarim da Alvorada* exaltavam o caráter pacífico das relações raciais do Brasil, criavam um outro ambiente permeado pela violência racial que afligia a sociedade norte-americana.

Na edição de novembro de 1926, Gervásio de Moraes, um dos principais colaboradores do jornal, fez uma crítica contundente aos Estados Unidos. O jornalista condenou o espírito intolerante dos cidadãos norte-americanos, que apesar de responsáveis por grandiosas obras da modernidade, estavam por trás dos espetáculos mais violentos de conflito racial. "(...) em meio àquele progresso que assombra e àquela civilização que intimida, desdobra-se o manto negro de ridícula intolerância"¹³⁴. Moraes defendia que os negros brasileiros estavam em vantagem em relação aos negros dos Estados Unidos, pois não alimentavam nenhum tipo de ódio em relação aos brancos.

Até o momento em que os artigos e notícias não contavam com as informações vindas dos jornais negros norte-americanos, o debate em torno da diferença entre ser negro nos Estados Unidos e no Brasil se restringiu a oposição entre um ambiente violento e outro harmônico. Mesmo assim, ainda é possível encontrar alguns artigos sobre a contribuição importante de inventores negros e a presença do Jazz entre os bailes dançantes dos clubes recreativos negros da cidade de São Paulo.

Na edição de março de 1926, por exemplo, Booker apresentou aos leitores do jornal os inventores do "primeiro relógio da América", do auto-piano e de um aparelho que registrava chamadas telefônicas. Ele deu destaque a Joseph Hunter Dickinson, que além de ser inventor do auto-piano e portador de doze patentes, se revelara um excelente empreendedor com sua grande fábrica de pianos¹³⁵. Em um outro artigo na mesma página, um autor que se identificara como Tuta comentava como o Jazz e sua estética "futurística" havia influenciado desastrosamente a juventude negra. Ele manifestava o seu sentimento nostálgico ao criticar a atual geração que perdia o seu tempo com uma música barulhenta ao invés de valorizar os ritmos musicais que revelavam "o lirismo do verbo amar"¹³⁶.

O debate em torno da experiência negra nos Estados Unidos ganharia novos contornos em 1928. A partir desse ano é que é possível perceber a prática jornalística em torno desse tema. Embora a passagem do editor do *Chicago Defender* pelo Brasil tenha acontecido no ano de 1923, o intercâmbio de informações entre o jornal norte-americano e *O Clarim da Alvorada* só apresentou seus resultados alguns anos depois. A primeira referência que se faz ao jornal de Robert Abbot nas páginas de *O Clarim da Alvorada* somente ocorre em 1926 como resposta a artigos publicados no *Chicago Defender*.

¹³⁴ "A inquisição moderna". *O Clarim da Alvorada*. São Paulo (14 de novembro de 1926).

¹³⁵ "Negro!...". *O Clarim da Alvorada*. (São Paulo, 21 de março de 1926).

¹³⁶ "Amor e jazz". *O Clarim da Alvorada*. (São Paulo, 21 de março de 1926).

Gervásio Moraes relembrava a passagem de Abbot pelo Brasil para fazer uma crítica à falta de sensibilidade do editor norte-americano à realidade brasileira. Ao que tudo indica, o jornalista brasileiro teve acesso a esses artigos publicados no *Chicago Defender* em 1923. Moraes condenava Abbot por não se preocupar em aprofundar o seu conhecimento sobre o Brasil, já que o jornalista da “América irmã” havia retornado ao seu país e feito alguns comentários inapropriados sobre alguns dos costumes dos Brasileiros. Sem especificar quais deles, Gervásio Moraes acusava Robert Abbot de semear a intolerância racial norte-americana no seio da sociedade brasileira¹³⁷.

Diáspora jornalística

Ainda no ano de 1928, a maioria dos artigos publicados por *O Clarim da Alvorada* estava baseada em opiniões abstratas sobre as relações entre negros e brancos nos Estados Unidos. Sem citar especificamente os eventos do conflito racial do país, os jornalistas brasileiros se restringiam a tratar de maneira sumaria fatos como a violência racial ou a organização dos negros norte americanos. Na edição de dezembro de 1925, Horácio da Cunha fez uma comparação entre as experiências negras no Brasil e nos Estados Unidos. O jornalista argumentava que o problema de instrução da população negra era compreensível, já que faziam apenas 36 anos que a Lei Áurea havia sido assinada pela Princesa Isabel. Para reforçar a sua idéia de que a culpa pelo problema da educação do negro no Brasil era do governo, Cunha teceu um rápido comentário de que nos Estados Unidos, apesar dos transtornos das relações de “raça”, o negro teve acesso à educação e se desenvolveu. Por isso, aqueles que afirmavam que a própria população negra havia sido responsável pelo seu trágico destino estavam equivocados. Cunha utilizou a experiência americana, sem entrar em detalhes, para ilustrar o atraso dos negros brasileiros em relação à sociedade brasileira e ao negro norte-americano¹³⁸

Podemos encontrar esta mesma lógica em um artigo escrito por Luis Barbosa em 1926. Ao discutir a relação entre trabalho e riqueza na história da humanidade, o jornalista citou de maneira sucinta a nação norte-americana como o grande exemplo de país moderno. Regressando até o suposto período em que os homens viviam na caverna, ele procurou demonstrar a importância do trabalho e como ele estava associado a um ideal de progresso, que somente poderia ser alcançado pelas nações de povos perseverantes. Aqui os Estados Unidos, país que considerava como a grande potência, aparecia em oposição a um país asiático (que parece ser a China) mergulhado em vícios. Luis Barbosa considerava a nação norte-americana como a terra do trabalho e o exemplo a ser

¹³⁷ “A inquisição moderna”. *O Clarim da Alvorada* (São Paulo, 14 de novembro de 1926).

¹³⁸ “Os homens pretos e a instrução”. *O Clarim da Alvorada* (São Paulo, 27 de dezembro de 1925).

seguido por outras nações¹³⁹. Aqui já encontramos a reprodução daquele imaginário sobre os Estados Unidos que retorna sempre para delimitar as fronteiras entre a nação brasileira e norte-americana.

A leitura de artigos sobre outros temas poderiam indicar que o modo como as informações sobre os Estados Unidos tratadas por *O Clarim da Alvorada* não seriam diferentes de outros como a escravidão e a marginalização do negro no período pós-abolição. A prática de sumarização da informação seria muito mais da natureza de um pequeno jornal do que a falta de informação sobre os Estados Unidos e as experiências negras norte-americanas. Contudo, à medida que as referências sobre os jornais norte-americanos aumentavam, os temas relacionados aos “irmãos da América do Norte” foram tratados com uma maior variedade. Não há dúvida de que muitas das vagas referências sobre a nação norte-americana continuaram ser reproduzidas por alguns artigos de *O Clarim da Alvorada*, contudo a prática jornalística deu espaço maior a assuntos como o linchamento, as organizações racistas, o movimento negro norte-americano e a cultura negra nos Estados Unidos.

A mudança em relação à questão do negro brasileiro e à influência do *Chicago Defender* foram anunciadas pelo próprio jornal. Na edição de junho de 1928, *O Clarim da Alvorada* trazia um artigo em que o autor, não identificado, comparava a publicação brasileira à norte-americana. *O Clarim da Alvorada* “retornava na quarta edição daquele ano para levar adiante a luta dos negros do Brasil, assim como o jornal norte-americano lutava em defesa dos negros dos Estados Unidos”. Embora “os negros tivessem o direito à cidadania no Brasil, diferente da condição dos negros da grande República Americana, era necessário que o jornal se fizesse presente para manifestar a opinião da população negra de São Paulo”¹⁴⁰.

A referência direta ao *Chicago Defender* apareceria em outras edições como fonte de informações, ou, até mesmo, como revelação dos interesses dos norte-americanos nos rumos do ativismo negro no Brasil e na cidade de São Paulo. No mês de setembro de 1928, a edição de comemoração à Lei do Sexagenário trazia mais um artigo que homenageava a Mãe Preta¹⁴¹. O interessante, entretanto, foi o fato de o autor, Cônego Olympio de Castro, fazer menção ao *Chicago Defender* que já há algum tempo demonstrava interesse na campanha pela “canonização” da imagem da Mãe Preta. Castro reproduziu uma frase de uma carta enviada pelo Robert Abbot em que o jornalista pedia mais imagens e informações sobre a organização em torno do monumento à Mãe

¹³⁹ “O trabalho”. *O Clarim da Alvorada* (São Paulo, 20 de junho de 1926).

¹⁴⁰ “Um jornal pelo interesse dos homens pretos”. *O Clarim da Alvorada* (São Paulo, 3 de junho de 1928).

¹⁴¹ Os militantes do movimento negro daquele período usavam a imagem da Mãe Negra como a conciliadora entre as raças negras e brancas no Brasil, símbolo da harmonia racial entre elas.

Preta. Para situar o jornalista norte-americano, o cônego enviou uma edição de *O Clarim da Alvorada* do mês de maio do mesmo ano¹⁴².

Já no ano seguinte, na edição de março, *O Clarim da Alvorada* publicou uma nota sobre erros de uma notícia do *Chicago Defender* sobre a presença do presidente norte-americano Hebert Hoover no Brasil. O jornal havia noticiado uma solenidade no palácio do governo brasileiro em que Hoover havia comparecido. Com a presença de pessoas de diferentes tons de pele, o evento foi retratado pelo *Chicago Defender* como um aprendizado para Hoover, pois o episódio revelava ao presidente a possibilidade de convívio harmonioso entre pessoas de diferentes "raças". Entre eles estaria João Cândido, herói negro da Revolta da Chibata. A nota de *O Clarim da Alvorada*, entretanto, questionava a presença do almirante negro. O jornal, sem provar, alegava que era infundada a notícia veiculada pela publicação negra norte-americana¹⁴³.

Contudo, a coluna de Robert Abbot, editor do *Chicago Defender*, foi também motivo de elogio do jornal brasileiro. Na edição de novembro do mesmo ano, *O Clarim da Alvorada* trazia mais uma nota sobre o parceiro norte-americano com o título que reproduzia o seu cabeçalho na língua original: "Chicago Defender, The World's Greatest Weekly". Depois de elogiar a publicação pelo papel que vinha desempenhando como uma liderança na "orgulhosa terra dos preconceitos raciais", o jornal brasileiro assinalou que os negros norte-americanos haviam criado os instrumentos necessários para reivindicar os direitos da "raça negra"¹⁴⁴.

Esses casos revelam as conexões entre *Chicago Defender* e *O Clarim da Alvorada*. Tanto um quanto o outro foram utilizados pelos seus pares internacionais como fonte de informação sobre experiências negras em outro contexto cultural. À medida que intelectuais e ativistas negros se organizaram politicamente em suas respectivas nações no período pós-abolição, surgiu o interesse por ações políticas e vivências que supostamente fossem diferentes ou reservassem algumas distinções daquelas experimentadas domesticamente.

Um artigo escrito por William Du Bois pode ser considerado o grande exemplo do modo como pensadores negros olharam para outras experiências negras no mundo, especificamente a brasileira. Em 1914, o sociólogo e historiador, que naquele momento já era a grande referência do ativismo negro norte-americano, teceu alguns comentários sobre um artigo escrito pelo ex-presidente Theodore Roosevelt, que tratara das relações entre negros e brancos durante sua visita ao Brasil em 1913. Du Bois, após fazer uma breve apresentação do Brasil como uma nação predominantemente

¹⁴² "Mãe preta". *O Clarim da Alvorada* (São Paulo, 28 de setembro de 1928).

¹⁴³ "O almirante negro". *O Clarim da Alvorada* (São Paulo, 3 de março de 1929).

¹⁴⁴ "Chicago Defender, world's greatest weekly". *O Clarim da Alvorada* (São Paulo, 24 de novembro de 1929).

negra, discutiu as observações de Roosevelt. Segundo ele, o presidente havia sido preciso em algumas informações, principalmente quando afirmara que o negro havia sido integrado à sociedade brasileira e que no país não existia qualquer tipo de obstáculo racial à população negra. Contudo o intelectual discordou da afirmação de Theodore Roosevelt de que, apesar do processo de miscigenação, o sangue negro no Brasil era considerado inferior. William Du Bois, a partir de um comentário de João Batista Lacerda, diretor do Museu Nacional brasileiro, demonstrou como o negro participou efetivamente da história brasileira, desqualificando o comentário do presidente de que a “raça negra” era inferior à branca. Du Bois acusou o ex-presidente norte-americano de estimular o racismo e a segregação na sociedade norte-americana ao confirmar a inferioridade racial¹⁴⁵.

O intelectual, ao contra-argumentar Theodore Roosevelt, utilizou o padrão racial brasileiro para refutar as teses de inferioridade da “raça negra”. O interesse de William Du Bois na experiência negra brasileira revela o modo como imagens e informações de experiências negras internacionais foram incorporadas ao discurso de ativistas negros de diferentes contextos nacionais. Esse trânsito de impressos e de ativistas em busca de outras experiências negras configurou um espaço amplo de circulação de idéias e símbolos entre as populações de ascendência africana¹⁴⁶.

Em 1921, por exemplo, Marcus Garvey desembarcou em Cuba para divulgar os seus ideais de retorno para a África. O ativista jamaicano, radicado nos Estados Unidos, foi recebido de maneira calorosa pelos jamaicanos que viviam na ilha, e com certo ceticismo pelos negros cubanos¹⁴⁷. Enquanto os primeiros aclamavam Marcus Garvey, os segundos alegavam que a sua presença incitava um racismo que não era comum naquela sociedade. Em vez de retornar à África, os cubanos preferiam seguir com a cidadania cubana, uma conquista garantida com a participação na luta pela independência do país. O fato é que a presença do líder jamaicano irrompeu um debate sobre a questão racial entre a população negra da ilha, levando as principais referências da política negra cubana a se posicionarem em relação aos seus ideais. Mesmo com a discordância em relação ao nacionalismo negro norte-americano e o panafricanismo¹⁴⁸, as organizações ligadas à Garvey continuaram a funcionar até 1930, período em que se iniciou uma forte investida do governo cubano

¹⁴⁵ HELLWIG, David J. (org.) *African-American reflections on Brazil's racial paradise*. Philadelphia: Temple University Press, 1992, pp. 31-34.

¹⁴⁶ Sobre a definição de um espaço de circulação de idéias entre as populações negras ver GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. São Paulo: Editora 34, 2001.

¹⁴⁷ ROBAINA, Tomás Fernández. “Marcus Garvey in Cuba: Urrutia, Cubans and Black Nationalism”. In: BROCK, Lisa; FUERTES, Digna Castañeda (org.). *Between race and empire : African-Americans and Cubans before the Cuban Revolution*. Philadelphia: Temple University Press, 1998.

¹⁴⁸ O nacionalismo negro é considerado como toda a ideologia que prega separatismo dos negros em relação ao resto da sociedade como forma de defesa contra o racismo. O panafricanismo, que também teve as suas diferentes versões, oscilou entre um projeto de retorno à África e a solidariedade entre nações africanas contra os impérios europeus.

contra qualquer tipo de ação política baseada na idéia de “raça”. A publicação de Marcus Garvey, *Negro World*, circulou na ilha em versões em inglês e espanhol por cerca de dez anos, o que revela a importância, mesmo que incômoda, de Garvey em Cuba.

O estabelecimento de unidades da UNIA (Universal Negro Improvement Association), instituição responsável por captar recursos para viabilizar o retorno à África, parece ter encontrado resistência também em outros países, principalmente nos africanos submetidos ao poder dos impérios europeus. Nesse sentido, o jornal *Negro World* serviu como instrumento para a infiltração das idéias de Marcus Garvey onde não eram desejadas. Este foi o caso do Malauí, protetorado britânico onde a publicação circulou de maneira clandestina até o momento em que foi interceptada pelas autoridades em 1926. Na África do Sul, cerca de milhares de exemplares foram distribuídos, sendo que um deles chegou até as mãos do ministro do interior, que se tornaria um assinante da publicação¹⁴⁹.

O *Negro World*, embora tenha tido uma circulação estável dentro do território norte-americano, tornando-se uma das publicações mais populares entre a população negra na década de 1920, internacionalmente contou com esforços individuais de ativistas ou admiradores de Marcus Garvey, o que determinou uma irregularidade na sua distribuição. Embora não existam registros de como o *Negro World* chegou até os representantes baianos de *O Clarim da Alvorada*, podemos sugerir que a publicação de Marcus Garvey chegou até a redação do jornal brasileiro a partir de agentes informais que transitavam pelo Atlântico com o desejo de divulgar os ideais do líder jamaicano.

A primeira vez que *O Clarim da Alvorada* atribuiu alguma informação ao *Negro World* foi em 1929. Na edição de fevereiro, o jornal brasileiro publicou a tradução de um manifesto que clamava pela união dos negros. Com o título de “Eduquemos nossas massas” e com um subtítulo que indicava o jornal norte-americano como um órgão “defensor da raça negra disseminado por toda a parte do globo”, o autor, com um argumento que nos lembra em muito o discurso do jornal brasileiro, tratou da necessidade da construção de uma coletividade negra. Relembrando um passado doloroso que despertara o sentimento de vergonha, o manifesto não fez alusão direta à escravidão, mas descreveu um período em que os “inimigos da humanidade” haviam privado o negro dos seus direitos de ser humano. Com um tom que soava como os ideais de Marcus Garvey, o autor finalizava com a mensagem de que a “força da nossa raça” bastava para a conquista do progresso.

¹⁴⁹ Sobre a circulação das idéias de Marcus Garvey através de impressos, ver HILL, Robert A. (org). *The Marcus Garvey and Universal Improvement Association papers: Africa for the Africans (1923-1945)*. Berkeley, California: University of California Press, vol. X, 2006.

E bastante essa experiencia para remédio de nossos males. Rechacemos as offeras lisonjeiras que quotidianamente nos offerece, as quaes aniquillam as iniciativas do progresso que começam a sentir-se no seio de nossa collectividade. Digamos com orgulho: Nossas forças nos bastam! Não esperemos glorias que outros nos offerecem; adquiramos estas estas por nosso proprio impulso. Ellas garantirão nosso porvir e de nossas gerações vindouras, que robustecidas com o nosso labor econômico, chegarão mui breve á cobrir a restaguarda no campo de acção de nossa raça, e occuparão o posto que lhes correspondde na vida da civilização¹⁵⁰.

As notícias que tinham o *Negro World* como fonte, inicialmente foram publicadas em meio aos artigos que tratavam de outros assuntos, porém logo elas foram reunidas juntamente com informações de outros jornais em uma coluna especializada nas experiências negras. Em 1930, no mês de dezembro, foi inaugurado O Mundo Negro, um espaço que de acordo com o jornal brasileiro, publicaria “notícias, trabalhos transcritos e traduzidos para *O Clarim da Alvorada* dos mais importantes órgãos negros da América”¹⁵¹.

O que observamos aqui é uma entre as várias práticas que configuraram uma rede de trocas de informações e idéias no Atlântico. Se por um lado havia um trânsito de intelectuais norte-americanos, caribenhos e africanos como William Du Bois, Claude McKay, Léopold Sédar Senghor que estava relacionada a um circuito pautado por relações acadêmicas e por um mercado editorial ávido pela produção de pensadores negros, por outro existia esse circuito pautado pela atividade jornalística de ativistas negros¹⁵². As traduções de textos do *Negro World* e a troca de exemplares entre as redações de *O Clarim da Alvorada* e o *Chicago Defender* revelam como os ativistas brasileiros ingressaram no Atlântico Negro como produtores de conhecimento.

Paraísos e infernos raciais

Embora algumas das idéias propagadas pela imprensa negra norte-americana fossem publicadas em *O Clarim da Alvorada*, nem todas elas foram aceitas pelos jornalistas brasileiros. A idéia de retorno à África talvez tenha sido a que mais se chocou com os ideais da publicação brasileira e do ativismo negro da época. A luta pela soberania do continente africano e sua concepção como a nação para a “raça negra” espalhada pelo mundo comprometia a intenção dos negros de São Paulo de promover a integração à sociedade brasileira. Segundo José Correia Leite, o grupo responsável pela tradução dos jornais e pela coluna Mundo Negro de *O Clarim da Alvorada* era reconhecido como uma ala garveísta, mas com muito pouca influência na redação. Ainda assim, não havia nenhum tipo de

¹⁵⁰ “Eduquemos nossas massas”. *O Clarim da Alvorada* (São Paulo, 3 de fevereiro de 1919).

¹⁵¹ “O Mundo Negro”. *O Clarim da Alvorada* (São Paulo, 7 de dezembro de 1930).

¹⁵² EDWARDS, Brent Hayes. *The practice of diáspora: literatura, translation, and the rise of Black internationalism*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

menção a um retorno ao continente africano, o que mais interessava em Marcus Garvey era a sua mensagem que estimulava a autodeterminação entre os negros brasileiros:

O movimento garveysta entre nós ficou restrito, mas serviu para tirar certa dubiedade do que nós estávamos fazendo. Procurávamos fazer doutrinação, uma espécie de evangelização. As idéias de Marcus Garvey vieram reforçar as nossas. Com elas nós criamos mais convicção de que estávamos certos. Fomos descobrindo a maneira sutil do preconceito brasileiro, a maneira de como a gente era discriminado¹⁵³ [...]

Mesmo com a presença do preconceito de cor e a introdução de discussões sobre a questão racial, a idéia de que as oportunidades aos negros no Brasil estavam abertas ainda era muito forte. O apelo racializado dos negros norte-americanos em meio ao ambiente segregado significava o desvio de um projeto de nacionalização do negro no Brasil. As histórias de linchamento dos Estados Unidos já eram bem conhecidas pelos jornalistas de *O Clarim da Alvorada*, o que requeria qualquer tipo de cautela por parte deles antes de fazer um comentário positivo sobre o modo de vida dos “irmãos” da América do Norte.

Entre 1890 e os primeiros anos do século XX, uma massa de trabalhadores brancos afligidos pela pobreza nos estados do sul do território norte-americano se levantou contra a população negra que havia sido alçada ao nível de cidadãos pelos programas do governo dos Estados Unidos durante o período da Reconstrução na década de 1870. Em Lousiana, por exemplo, esse período foi marcado pela cassação do direito de votos dos negros. A partir da evocação de uma superioridade racial branca, limites rígidos de cor foram estabelecidos entre negros e brancos. O estado que, diferente dos demais, tinha uma tradição de classificação racial que considerava o mulato como figura intermediária no universo birracial norte-americano, logo se transformara em um terreno de conflito entre a “raça branca” e a “raça negra”¹⁵⁴.

O receio dos jornalistas de *O Clarim da Alvorada* de que um apelo acima da medida pudesse criar um quisto racial entre os brasileiros se manifestava nos argumentos de que os negros eram parte integral de uma sociedade harmônica racialmente. Na edição de junho de 1925, o jornal publicou um artigo sobre a gratidão que o povo brasileiro devia aos africanos e seus descendentes que trabalharam forte para a construção da nação. Aqui eles tiveram mais oportunidades, os senhores eram mais benévolos que os dos Estados Unidos, e formaram uma classe de negros formidáveis. Enquanto nos Estados Unidos brancos e negros se separavam até na morte, no Brasil os obstáculos raciais eram vencidos desde o período colonial:

¹⁵³ LEITE, José Correia. ...*E disse o velho militante José Correia Leite*. São Paulo: Noovha América, 2007, pp. 80-81.

¹⁵⁴ PFEIFER, Micheal J. *Rough justice: lynching and American society, 1874-1947*. Chicago: University of Illinois, 2004, p. 71.

[...] Já nos tempos coloniaes, determinava o rei (provisão de 9 de Maio de 731) que o accidente de cor não constituia obstáculo para que um homem exercesse o cargo de procurador da corôa. Por alvará de 12 de janeiro de 733, approvava ter um governador alistado, nos corpos de infantaria de ordenanças, pardos com brancos, sem distincção, confiando que os primeiros o servissem com o mesmo zelo e fidelidade dos segundos. Nos Estados Unidos, mesmo agora, a desigualdade social entre pretos e brancos subsiste até depois da morte; em certos lugares ha cemiterios defferentes para uns e outros! Durante o reinado de D. Pedro II vários descendentes de africanos mereceram condecorações e titulos nobiliarchicos. Que bella galeria de negros e filhos de negros illustres a que apresenta o Brasil¹⁵⁵ [...]

José Correia Leite reforçaria tal idéia ao afirmar que no Brasil não existia o preconceito de cor. Diferente dos Estados Unidos, onde negros e brancos viviam separados, cada qual cuidando de suas “coisas”, no Brasil todas as coisas eram dos brasileiros. O jornalista procurava demonstrar que *O Clarim da Alvorada* lutava pela “evolução moral dos pretos de São Paulo sem carregar nenhum tipo de ofensa aos cidadãos brasileiros”. Ao fazer a comparação com o ambiente segregado da sociedade norte-americana, Leite manifestava o sentimento patriótico que permeava a maioria dos artigos de sua publicação.

[...] O dia que grupos escolares não acceitarem mais os nossos filhos, se as academias não receberem mais a nossa mocidade, para maior gloria da raça, que descendemos, então os homens pretos do Brasil se unirá para a formação de tudo quanto necessitamos. Lá na América do Norte, onde o preconceito é um fato, o que é do preto é do preto, o que é do branco é do branco. Aqui não, tudo quanto é do Brasil, é nosso com excepção de qualquer cousinha que se não pode qualificar preconceito¹⁵⁶ [...]

A vontade de afirmar a brasilidade do negro brasileiro e evitar uma identidade fechada como a dos negros norte-americanos provocou reações agressivas como a de Gervásio Moraes. A associação direta no modo como *O Clarim da Alvorada* discutia a questão racial no Brasil com ideais como o de Marcus Garvey poderia significar um desvio em relação a uma tradição brasileira que surgira do caldeamento entre as três “raças” (negra, branca e indígena). A base do apelo do jornal e do ativismo daquele período era justamente a idéia de que o negro, devido à sua participação fundamental na história econômica brasileira, era o elemento representativo da nacionalidade. De fato, a presença do redator do *Chicago Defender* no Brasil, há três anos atrás, poderia ser interpretada como uma espécie de conluio entre os ativistas das duas nacionalidades, de modo a criar um quisto racial e transformar a política dos negros em uma mácula da sociedade brasileira.

¹⁵⁵ “Os negros”. *O Clarim da Alvorada* (São Paulo, 26 de julho de 1925).

¹⁵⁶ “Quem somos”. *O Clarim da Alvorada* (São Paulo, 14 de novembro de 1926).

[...] Do formidável paiz de Lincoln, daquela nação sólida e viril, de férrea vitalidade economica, não nos servem os credos e doutrinas sociaes.

A idéa Abbotina, importando capacidades negras para a separação racial no Brasil, equivale a uma desjunção dinamica e violenta.

Enquanto o negro norte americano desabotôa o peito e se atira contra o branco n'uma luta exterminante, barbara e sanguinária, arrastado pelo ódio mortal; enquanto corre pelas sargetas os jactos estuantes de sangues irmãos, o negro brasileiro estende a mão da fraternidade aos brancos e fortalecem o cunho de amisade que os ligam porque, apesar de tudo, do nosso esforço educativo, não nutrimos odio contra quem, em épocas longiquas, dominou pelo poderio e venceu pela chibata¹⁵⁷ [...]

Nos comentários de Moraes sobre a presença do jornalista norte-americano no Brasil, podemos perceber duas questões que perpassam os artigos publicados em *O Clarim da Alvorada* sobre os Estados Unidos: a violência racial das políticas segregacionistas, e a imagem da nação norte-americana como uma potência econômica, a nação que melhor expressava a modernidade tão aspirada pelos paulistas naquele período. Ainda que, nas palavras dos jornalistas, os Estados Unidos fosse uma nação forte e tivesse uma economia vigorosa, estava longe de ser um exemplo para os brasileiros, sobretudo para os negros. Na opinião de Gervasio Moraes, os Estados Unidos eram a “a nação pensadora do universo”, contudo os excessos na ordem e na harmonia logo deram origem a uma série de práticas intolerantes. A “terra das originalidades” e do “utilitarismo prático” havia se transformado num cenário de espetáculos deprimentes como as ações da organização racista Klu Klux Klan.

Na edição de fevereiro de 1928, Horacio Cunha fez uma ressalva sobre os negros da América do Norte. Seguindo a mesma lógica do argumento de Gervasio Moraes, Cunha advertia aqueles que demonstravam uma admiração sem limites às conquistas dos negros nos Estados Unidos. Para conter o entusiasmo dos brasileiros, ele fazia a observação de que o progresso dos negros norte-americanos nada mais era do que consequência do alto nível de industrialização dos Estados Unidos. Assim que o Brasil, uma nação jovem, atingisse o estágio dos norte-americanos, naturalmente os negros do Brasil chegariam ao nível dos seus “irmãos”. Cunha demonstrava, sobretudo, certa preocupação com a afirmação de superioridade dos negros norte-americanos sobre os brasileiros, de que o caminho a ser seguido deveria ser aquele trilhado pelos irmãos dos Estados Unidos. Horacio Cunha, para rebater a imagem sublimada dos negros norte-americanos, também comentou sobre o caso de alguns deles que vinham para o Brasil e não se preocupavam em aprender o português, demonstrando certa arrogância e indiferença em relação aos brasileiros. O jornalista de *O Clarim da Alvorada*, assim como alguns dos seus colegas, reforçava a idéia de um convívio singular entre negros

¹⁵⁷ “A inquisição moderna”. *O Clarim da Alvorada* (São Paulo, 14 de novembro de 1926).

brancos, afirmando que o preconceito no Brasil poderia ser facilmente contornado com educação e trabalho.

No entanto, como o jornal recebia artigos de pessoas que não pertenciam ao seu quadro, havia abertura para opiniões diferentes sobre os negros norte-americanos. Numa edição posterior à que Horacio Cunha havia criticado o modo como alguns negros da capital se referiam aos irmãos da América do Norte com certo desumbramento, *O Clarim da Alvorada* publicou um artigo sem o autor identificado que se opunha ao argumento apresentado pelo jornalista. O objetivo era o de demonstrar que, apesar dos inúmeros atos violentos de racismo, os negros dos Estados Unidos ainda poderiam se orgulhar de suas conquistas. O tal orgulho a que ele se referia era o de encarar o próprio grupo de forma positiva, o de triunfar em momentos de extrema dificuldade. Segundo o desconhecido autor, os norte-americanos haviam chegado a tal nível de organização porque tiveram que encarar o preconceito dos brancos em seu país.

No caso dos brasileiros, a história havia tomado um outro rumo: existia realmente uma comunhão entre negros e brancos. O problema do negro não era o preconceito que sofria da sociedade, caso existisse algum tipo de tensão racial entre os brasileiros, os negros do Brasil já teriam se organizado há muito tempo. No país não existia uma questão racial, o “negro deveria apenas trabalhar para o próprio bem e para o bem da pátria”. Contudo essa situação não privava o brasileiro de admirar os feitos dos negros na nação norte-americana. Apesar de tentar fazer uma comparação que demonstrasse as singularidades de negros brasileiros e norte-americanos, o autor, no entanto, não conseguiu esconder o seu desconforto em relação a uma certa lentidão dos brasileiros. No final de seu artigo, para demonstrar a capacidade dos norte-americanos, ele fez a citação de jornais publicados por negros nos Estados Unidos, demonstrando um grande conhecimento sobre a imprensa negra norte-americana:

[...] Não podemos viver toda a vida a esperar... a esperar... e num eterno retrocesso. Os negros norte-americanos têm o direito de ser admirados, a prova está neste bello exemplo. Possuem os negros da América do Norte, actualmente, mais de duzentos jornaes, sem se contar suas revistas. Entre elles destacam-se em primeiro plano o The Chicago Defender, Philadelphia Tribune, The Afro American, The Negro World e The Washington Eagle. Agora, nós aqui? Numa capital como esta, temos o que!... Com grande sacrificio, um minúsculo periódico: O Clarim da Alvorada, e lá em Piracicaba outros patricios nobres e sensatos luctam para a publicação d'O Patrocínio. E aqui fica a mais pura das verdades.

A partir de 1928, se tornaria comum a convivência nas páginas do jornal de uma tendência de sublinhar as singularidades brasileiras, rechaçando o modelo norte-americano, e uma outra de admiração à organização política dos negros norteamericanos, realçando a necessidade de

modernização da imagem do negro. Talvez o caso que melhor represente essa convivência tenha sido a publicação de dois artigos que tratavam da violência racial nos Estados Unidos publicados na edição de setembro de 1929. No primeiro deles, Evaristo de Moraes, jornalista do carioca *A Notícia* e colaborador de *O Clarim da Alvorada*, discutia, a partir da notícia do linchamento de um jovem negro no estado norte-americano do Tennessee, a onda de violência racial nos Estados Unidos. O evento, que havia ocorrido há seis meses, se tratava de uma reação de dois mil homens brancos ao suposto estupro de uma mulher branca pelo jovem Joe Boxley. Moraes ressaltava que atos como esses eram completamente naturais nos estados do sul, na região que envolvia a Geórgia, Alabáma, Texas e Mississipi. A intolerância dos norte-americanos ia além da condenação do casamento entre pessoas de diferentes raças, ela também se manifestava na religiosidade, com a proibição do ensino de qualquer outra narrativa da criação do homem que não fosse a da Bíblia Sagrada. O jornalista então procura responder aos argumentos de alguns norte-americanos que evitavam associar a série de linchamentos ao preconceito racial nos Estados Unidos. Reunindo opiniões e trabalhos de alguns intelectuais, Evaristo de Moraes demonstrou com dados que a grande maioria deles havia sido perpetrados contra negros, com a interpretação sempre equivocada de estupro contra mulheres brancas. Após montar um quadro dramático da relação entre brancos e negros nos Estados Unidos, o jornalista ainda lamentou o fato de que em uma nação tão avançada como a norte-americana pudesse existir uma mentalidade intolerante e agressiva¹⁵⁸.

Na mesma edição, *O Clarim da Alvorada* publicava um artigo de Mario Serva sobre sentimentalismo do brasileiro. O texto sugeria que o orgulho de ser caridoso deveria ser repensado. Na verdade, a caridade nada mais significava do que a falta de caridade. A bondade, que poderia ser considerada como uma das marcas fundamentais do caráter do brasileiro, não passava de uma falácia. No Brasil reinava uma soberba em relação à generosidade e a piedade que era manifestada como prova de que no país a dose de sentimentalismo era muito mais elevada do que em outros países. O grande exemplo era o modo como se comparava o tratamento dispensado aos negros no Brasil e nos Estados Unidos. No Brasil não havia ódio racial e os descendentes de africanos eram tratados de forma benigna devida ao caldeamento de "raças", diferente dos norte-americanos que "linchavam dezenas de negros por ano". Contudo, os negros dos Estados Unidos, diferente dos brasileiros, eram muito mais educados. Apesar da segregação da sociedade norte-americana entre espaços exclusivos de brancos e de negros, o acesso à educação permitiu que os descendentes de africanos daquela

¹⁵⁸ "Mais uma selvagem consequência do preconceito racial nos Estados Unidos". *O Clarim da Alvorada* (São Paulo, 28 de setembro de 1929).

nação tivessem uma instrução mais elevada do que a dos brancos brasileiros. Para Serva, a caridade brasileira não havia sido suficiente para integrar a população negra. Os brasileiros não lincharam os negros, mas os abandonaram e os deixaram degradar em meio à sífilis, o analfabetismo e a promiscuidade. Desenhando um quadro dramático para a população negra, o autor sugeria que o sentimentalismo brasileiro era homicida, a possibilidade do negro desaparecer no Brasil era muito maior que nos Estados Unidos. Por isso, a “caridade verdadeira consistiria na organização de instituições que protegessem a vida do homem e lhe desse desde a infância caráter e competência”. Ou seja, a questão racial, para Mario Serva, deveria ser tratada como um problema a ser resolvido pelo Estado, e não pela compaixão do povo brasileiro¹⁵⁹.

Além da já tradicional narrativa de confronto das relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos, outro elemento comum nesses artigos emerge no texto de Mario Serva: o negro norte-americano como representação ideal de negro moderno, ou dos descendentes de africanos na modernidade. Se parte do projeto de *O Clarim da Alvorada* estava relacionada a reelaborar a imagem do negro paulistano e brasileiro para um novo contexto, os feitos dos ativistas negros norte-americanos eram utilizados como referência de organização política.

Talvez o melhor exemplo desse fenômeno seja o modo como o periódico brasileiro tratou de retratar figuras da arte e do cenário político do meio negro nos Estados Unidos. Na edição de dezembro de 1930, *O Clarim da Alvorada* publicou em suas páginas uma pequena biografia de Booker T. Washington, proeminente ativista negro na virada do século XIX para o XX. Logo na introdução, havia a indicação de que Washington era o símbolo do progresso dos negros na América do Norte. A sua trajetória não poderia ser melhor referência para os negros de São Paulo: nascido em 1856, foi obrigado em sua infância a conviver com a escravidão, mas o contato com instituições de educação industrial após a abolição da escravatura o levaria a se tornar um bem sucedido líder na área, se responsabilizando pela direção de institutos como o Tuskegee, especializado no ensino de ofícios para estudantes negros. *O Clarim da Alvorada* destacou justamente o trabalho de Booker T. Washington no instituto, ressaltando a sua função na educação de “senhores e senhoras de cor”, habilitando-os “para serem líderes nas sociedades onde viveriam, verdadeiros chefes de respeito em suas residências”¹⁶⁰.

No entanto a passagem que nos chama a atenção é a que se refere ao Booker T. Washington como o “Moisés da raça”. A sua associação à figura bíblica responsável pela libertação dos hebreus

¹⁵⁹ “O sentimentalismo brasileiro”. *O Clarim da Alvorada* (São Paulo, 28 de setembro de 1929).

¹⁶⁰ “Eduquemos nossas massas”. *O Clarim da Alvorada* (São Paulo, 7 de dezembro de 1930).

revela claramente a representação de sua imagem como um responsável pela redenção da raça negra. *O Clarim da Alvorada* voltaria a usá-la no editorial da edição de junho de 1931, na homenagem ao abolicionista negro brasileiro Luis Gama. Aqui, ambos foram evocados como símbolos de orgulho racial, como defensores dos negros contra a usurpação dos escravocratas. No entanto, de acordo com o editorial, Gama não havia realizado no Brasil a “obra civilizadora” de Washington na América do Norte¹⁶¹. Tanto o artigo como o editorial sugeriam que os norte-americanos estavam em um processo adiantado, que poderia ser seguido pelos brasileiros.

O jornal brasileiro incorporou a imagem do líder norte-americano a um imaginário composto por “heróis” negros brasileiros para reforçar a mensagem de solidariedade racial. Luis Gama, Booker T. Washington, Marcus Garvey, e outras figuras de importância política, ao serem manejadas pelo jornal, revelaram o olhar dos jornalistas brasileiros para a experiência estrangeira. Nesse sentido, as páginas de *O Clarim da Alvorada* apresentavam uma convivência entre uma identidade transnacional, olhando as lideranças norte-americanas como referências de organização política, e uma nacional, do negro brasileiro enquanto elemento fundamental da nação. Esses dois elementos combinaram-se de maneira tensa em todos os artigos que comparavam, de maneira direta ou indireta, os padrões de relações entre brancos e negros no Brasil e nos Estados Unidos.

A publicação de *O Clarim da Alvorada* foi abreviada em 1932, após um longo conflito com a Frente Negra Brasileira, eminente organização negra que se transformaria em um partido político¹⁶². José Correia Leite e mais o grupo que comandava a jornal questionavam a centralização da Frente Negra Brasileira nas mãos dos irmãos Arlindo e Isaltino Veiga. Para revidar a contestação por parte dos jornalistas, a milícia da organização invadiu a redação e destruiu todo o equipamento de impressão do jornal, dando um ponto final à história de *O Clarim da Alvorada* de maneira violenta.

Bibliografia:

1. EDWARDS, Brent Hayes. *The practice of diáspora: literatura, translation, and the rise of Black internationalism*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
2. FERRARA, Miriam Nicolau. *A imprensa negra paulista (1915-1963)*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.
3. FONER, Eric. *Reconstructon: America's unfinished revolution (1863-1877)*. New York: Harper & Row, 1988.
4. HELLWIG, David J. (org.). *African-American reflections on Brazil's racial paradise*. Philadelphia: Temple University Press, 1992.
5. HILL, Robert A. (org.). *The Marcus Garvey and Universal Improvement Association papers: Africa for the Africans (1923-1945)*. Berkeley, California: University of California Press, vol. X, 2006.

¹⁶¹ “O Moyses da sua raça”. *O Clarim da Alvorada* (São Paulo, 21 de junho de 1931).

¹⁶² Para conflitos entre lideranças do movimento negro, ver André Côrtes Oliveira, *Quem é a “gente negra nacional”?: Frente Negra Brasileira e a Voz da Raça (1933-1937)*. Campinas, 2006. Tese (Mestrado): Departamento de História do IFCH-Unicamp. (Mimeogr.)

6. LEITE, José Correia. ... *E disse o velho militante José Correia Leite*. São Paulo: Noovha America, 2007.
7. NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo: conferências e discursos abolicionistas*. São Paulo: Progresso, 1929.
8. PFEIFER, Micheal J. *Rough justice: lynching and American society, 1874-1947*. Chicago: University of Illinois, 2004.
9. OLIVEIRA, André Côrtes. *Quem é a "gente negra nacional"?: Frente Negra Brasileira e a Voz da Raça (1933-1937)*. Campinas, 2006. Tese (Mestrado): Departamento de História do IFCH-Unicamp. (Mimeogr.)
10. ROBAINA, Tomás Fernádes. "Marcus Garvey in Cuba: Urrutia, Cubans and Black Nationalism". In: BROCK, Lisa; FUERTES, Digna Castañeda (org.). *Between race and empire : African-Americans and Cubans before the Cuban Revolution*. Philadelphia: Temple University Press, 1998.
11. RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os africanos no Brasil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004.

Ensaio & Debates:

Abolição – Rupturas e Permanências: Políticas Sociais de Inclusão e O Sistema de Cotas no Ensino Universitário

Marina Gusmão de Mendonça¹⁶³

No ano em que se completam 120 anos da Abolição da escravidão, o Brasil ainda convive com uma realidade inaceitável para uma sociedade que se pretende democrática e pluralista, qual seja, a de que os descendentes de africanos, que compõem 47% da população, permanecem, em sua maioria, à margem dos benefícios proporcionados pelo enorme desenvolvimento econômico obtido ao longo de todo o século XX.

De fato, se observarmos as estatísticas divulgadas por organismos privados e oficiais, veremos que os afro-descendentes constituem a maioria da população pobre, aqueles com menor índice de escolaridade, a maior parte dos desempregados, o maior contingente de presidiários, as principais vítimas de homicídios e outros crimes violentos, além de terem uma expectativa de vida inferior à dos brancos¹⁶⁴.

Contudo, essa desigualdade não ocorre por acaso. A sociedade brasileira fundada na escravidão, no paternalismo e na coerção, apesar de toda a modernização verificada nas últimas décadas, e do mito, extremamente difundido, sobre as vantagens da miscigenação, permanece extremamente racista e excludente. E a forma como foi realizada a Abolição contribuiu enormemente para que os descendentes de escravos permanecessem numa posição absolutamente subalterna, de modo a permitir a exploração capitalista e a acumulação do capital apenas pela parcela considerada branca da sociedade.

¹⁶³ Bacharel em História e em Direito pela Universidade de São Paulo; Mestre e Doutora em História Econômica pela FFLCH-USP; Professora Titular de Formação Econômica do Brasil e Formação Econômica da América Latina na Faculdade de Economia e Relações Internacionais da Fundação Armando Álvares Penteado (FAAP); autora de *Progresso e autoritarismo no Brasil: as revoltas de 1904* (Pensieri, 1992); *O demolidor de presidentes* (Códex, 2002); *Histórias da África* (LCTE, 2008); e *Formação econômica do Brasil* (Thomson, 2002), este último em colaboração com o Prof. Dr. Marcos Cordeiro Pires.

¹⁶⁴ Veja-se: DOMINGUES, Petrônio. Ações afirmativas para negros no Brasil: o início de uma reparação histórica. *Revista Brasileira de Educação*. Rio de Janeiro, nº 29, maio-agosto/2005.

As origens do mito da sociedade miscigenada e o legado da escravidão

Nas regiões tropicais do globo, além do clima, caracterizado por altas temperaturas e maior intensidade de chuvas, a vegetação e a fauna constituam, nos primórdios dos Grandes Descobrimentos, obstáculos quase intransponíveis ao ser humano oriundo de regiões subtropicais e temperadas. Não obstante, o colonizador português se mostrou, desde o início, extremamente capaz de se moldar às dificuldades dos trópicos, o que pôde ser visto na Ásia, na África e no Brasil. Segundo Francisco Iglesias,

Os chegados ao Brasil não têm (...) dificuldades para se adaptarem de imediato. Explica o fato a abertura do português para todas as práticas ou costumes, dada a intensa convivência deles com outros povos (...). O relacionamento interétnico era fácil para o colono, já conhecido em seu país. Assimilação de alimentos e práticas dos índios ou negros não constituem problemas.¹⁶⁵

Além de se moldar à nova terra, o português também se mostrou capaz de se misturar com outros povos. Em grande medida isso pode ser explicado por um motivo simples: os colonos vinham de sua terra natal sem família. Durante as guerras contra os indígenas, somente os homens eram liquidados. Já as mulheres, eram tomadas para relações familiares relativamente estáveis. Os primeiros “portugueses” nascidos no Brasil já eram fruto da dominação do homem branco sobre a mulher indígena.

Todavia, e apesar de certa tolerância oficial ou mesmo incentivo para a constituição de famílias mistas entre portugueses e indígenas, os núcleos formados por portugueses e africanas eram recriminados oficialmente. Ainda hoje, uniões entre brancos e negras caracterizam-se muito mais pelo concubinato do que pelo casamento. A esse respeito, cumpre assinalar a análise de Gilberto Freyre:

No Brasil, as relações entre os brancos e as raças de cor foram desde a primeira metade do século XVI condicionadas, de um lado pelo sistema de produção econômica – a monocultura latifundiária; do outro, pela escassez de mulheres brancas, entre os conquistadores. (...) na zona agrária desenvolveu-se, com a monocultura absorvente, uma sociedade semi-feudal – uma minoria de brancos e brancarrões dominando patriarcais, polígamos, do alto das casas-grandes de pedra e cal, não só os escravos criados aos magotes nas senzalas como os lavradores de partidos, os agregados, moradores de casas de taipa e de palha vassallos das casas-grandes em todo o rigor da expressão.¹⁶⁶

Dessa forma, a sociedade brasileira constituiu-se fundada no domínio do branco sobre os negros e indígenas. Os últimos não constituiriam um grande problema para a preeminência dos descendentes de europeus, já que foram, em grande medida, dizimados. Quanto aos negros,

¹⁶⁵ IGLÉSIAS, Francisco. *Trajétória política do Brasil: 1500-1964*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 25.

¹⁶⁶ FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977, p. LIX.

permaneceriam submetidos à barbárie do cativeiro até o final do século XIX. A esse respeito, basta lembrar que o Brasil foi o último país da América a extinguir a escravidão.

Contudo, a liberdade obtida com a Lei Áurea não significaria a incorporação plena dos ex-escravos e seus descendentes à sociedade construída em benefício de uma pequena parcela da população. De fato, no Nordeste, quando da extinção da escravatura, *“as terras de utilização agrícola mais fácil já estavam ocupadas praticamente em sua totalidade”*, e os ex-escravos *“que abandonaram os engenhos encontraram grandes dificuldades para sobreviver. Nas regiões urbanas pesava já um excedente de população que desde o começo do século constituía um problema social”*¹⁶⁷. Já na região cafeeira, a destruição da fertilidade das terras do Vale do Paraíba e o avanço do café pelo Oeste Paulista tinham coincidido com um grande movimento imigratório, e os negros não encontrariam trabalho na região mais próspera. Ademais, é preciso assinalar um aspecto referente à própria deformação das mentalidades provocada pela escravidão. Como bem ressaltou Celso Furtado,

O homem formado dentro desse sistema social está totalmente desaparelhado para responder aos estímulos econômicos. Quase não possuindo hábitos de vida familiar, a idéia de acumulação de riqueza é praticamente estranha. (...) Sendo o trabalho para o escravo uma maldição e o ócio o bem inalcançável, a elevação de seu salário acima de suas necessidades – que estão definidas pelo nível de subsistência de um escravo – determina de imediato uma forte preferência pelo ócio. (...) Podendo satisfazer seus gastos de subsistência com dois ou três dias de trabalho por semana, ao antigo escravo parecia muito mais atrativo ‘comprar’ o ócio que seguir trabalhando quando já tinha o suficiente ‘para viver’. Dessa forma, uma das conseqüências diretas da abolição, nas regiões em rápido desenvolvimento, foi reduzir-se o grau de utilização da força de trabalho.¹⁶⁸

A escravidão deixava, pois, sua marca sobre o futuro, traduzida em racismo e exclusão social. Conforme lembrou Celso Furtado,

O reduzido desenvolvimento mental da população submetida à escravidão provocará a segregação parcial desta após a abolição, retardando sua assimilação e entorpecendo o desenvolvimento econômico do País. Por toda a primeira metade do século XX, a grande massa dos descendentes da antiga população escrava continuará vivendo dentro de seu limitado sistema de ‘necessidade’, cabendo-lhe um papel puramente passivo nas transformações econômicas do país.¹⁶⁹

E a elite branca que, durante tanto tempo, se beneficiou da escravidão, ao longo do século XX trataria de construir uma ideologia fundada na mística das vantagens de uma sociedade

¹⁶⁷ FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1986, p. 146.

¹⁶⁸ Idem, pp. 148-149.

¹⁶⁹ Idem, p. 149.

miscigenada e da pretensa inexistência de racismo no Brasil para manter seus privilégios e não ter de enfrentar os problemas oriundos da exclusão social da população afro-descendente.

A construção da ideologia de ausência de racismo no Brasil e sua contestação

A questão das sociedades multirraciais tem sido, desde o século XIX, objeto de estudos e alvo de elaboração de teorias a respeito das supostas desvantagens da miscigenação. Na época, a heterogeneidade racial era considerada por europeus uma espécie de “degeneração”, e os países com alto grau de mestiçagem estariam fadados ao atraso. Isso, evidentemente, tinha um propósito muito definido: justificar a dominação e a exploração européias sobre boa parte da humanidade como uma “missão civilizatória”.

Diante desse quadro, intelectuais latino-americanos procuraram responder ao problema da realidade de seus países das mais variadas formas: ora apresentavam fórmulas para permitir o “branqueamento” das populações, ora reconheciam – como o fez Silvio Romero – que *“a cultura brasileira estava em processo de formação, (...) e só poderíamos ver a afirmação de um caráter nacional brasileiro definido ao final de um longo processo de fusão e seleção racial, no qual, pela sua ‘superioridade’ física e mental, o branco triunfaria”*.¹⁷⁰

Essa visão da superioridade branca seria aparentemente contestada por Gilberto Freyre¹⁷¹, para quem a miscigenação constituía um dos traços definidores da formação brasileira, sendo considerada um elemento fundamental da construção de uma cultura relativamente democrática e flexível. Dessa forma, a mestiçagem seria uma vantagem brasileira, o que permitia à elite branca continuar a ignorar a exclusão da população de origem africana dos benefícios do desenvolvimento.

A análise de Freyre seria refutada por Florestan Fernandes¹⁷², para quem a miscigenação não impediu a permanência do preconceito racial, que *“resultaria da forma incompleta pela qual se realizou, na evolução histórica, a transição de uma estrutura social composta de estamentos e castas, que caracterizava o período escravista, para uma estrutura de classes.”*¹⁷³ Destarte, o desenvolvimento capitalista permitiria superar o preconceito, uma vez que proporcionaria o aumento da oferta de empregos e, conseqüentemente, criaria, para o negro, oportunidades de ascensão social.

¹⁷⁰ Conforme: SANTOS, Ricardo Ventura, MAIO, Marcos Chor. Qual retrato do Brasil? Raça, biologia, identidades e política na era da genômica. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 10, nº 1, abril/2004, p. 4.

¹⁷¹ Veja-se: FREYRE, Gilberto, 1977, op. cit.

¹⁷² Veja-se: FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difel, 1972.

¹⁷³ Conforme: SANTOS, Ricardo Ventura, MAIO, Marcos Chor, 2004, op. cit., p. 4.

A contestação do mito da democracia racial, criado, em grande medida, a partir da obra de Gilberto Freyre, seria aprofundada na década de 1970, por meio de diversos trabalhos baseados na análise de dados quantitativos¹⁷⁴. No entanto, esses estudos também se opunham à abordagem de Florestan Fernandes e à idéia de que a questão da raça estaria submetida à noção de classe. Conforme ressaltaram Ricardo Ventura Santos e Marcos Chor Maio, as pesquisas desenvolvidas, entre outros, por Carlos Hasenbalg, apontavam para o fato de que *“a raça, como atributo social historicamente elaborado, continua a funcionar como um dos critérios mais importantes na distribuição das pessoas na hierarquia social.”*¹⁷⁵

Todavia, e apesar do aparecimento de diversas obras que se opunham à idéia da democracia racial, as políticas públicas brasileiras permaneceram, da década de 1930 até os anos de 1970, baseadas na idéia de igualdade e na necessidade de ações redistributivas ou assistencialistas. Somente a partir do final da década de 1970, com o início da redemocratização do país, é que *“alguns movimentos sociais começaram a exigir uma postura mais ativa do Poder Público diante das questões como raça, gênero, etnia, e a adoção de medidas específicas para a sua solução, como as ações afirmativas”*¹⁷⁶.

Assim, e diante da pressão do Movimento Negro, em 1984, a Serra da Barriga onde, no século XVII, se localizava o Quilombo de Palmares, foi considerada parte do patrimônio histórico brasileiro. Mas foi com a promulgação da Constituição de 1988 que se criaram brechas para o reconhecimento da existência de discriminação racial, étnica, de gênero e contra portadores de deficiência física. Diante disso, em 1995, o Movimento Negro apresentou ao Presidente da República um documento em que propunha a adoção de medidas voltadas para a promoção da igualdade racial. Em resposta, foi criado o Grupo de Trabalho Interministerial (GTI), com o objetivo de desenvolver políticas de valorização da população de origem negra. Finalmente, em 13 de maio de 1996, foi lançado, pela Secretaria de Direitos Humanos, o Programa Nacional dos Direitos Humanos (PNDH), que tinha como finalidade

Desenvolver ações afirmativas para o acesso dos negros aos cursos profissionalizantes, à universidade e às áreas de tecnologia de ponta, formular políticas compensatórias que promovam social e economicamente a comunidade negra e apoiar as ações da iniciativa privada que realizem discriminação positiva.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Veja-se: HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

¹⁷⁵ SANTOS, Ricardo Ventura, MAIO, Marcos Chor, 2004, op. cit., p. 5.

¹⁷⁶ MOEHLECKE, Sabrina. Ação afirmativa: história e debates no Brasil. *Cadernos de Pesquisa*. São Paulo, nº 117, novembro/2002, p. 4.

¹⁷⁷ Apud MOEHLECKE, Sabrina, 2002, op. cit., p. 6.

Apesar disso, até 2001 não houve a implementação de qualquer política oficial que facilitasse o ingresso do negro nas universidades públicas. Naquele ano, porém, realizou-se em Durban, na África do Sul, a III Conferência Mundial contra o Racismo, a Xenofobia e as Intolerâncias Correlatas, cujo plano de ação recomendava o desenvolvimento de *“ações afirmativas ou medidas positivas, para promoverem o acesso de grupos de indivíduos que são ou podem vir a ser vítimas de discriminação racial”*¹⁷⁸. Em consequência, aumentou a pressão do Movimento Negro sobre o governo brasileiro que, em 2002, lançou o II Programa Nacional de Direitos Humanos, o qual previa a necessidade de

Adotar, no âmbito da União, e estimular a adoção, pelos estados e municípios, de medidas de caráter compensatório que visem a eliminação da discriminação racial e a promoção da igualdade de oportunidades, tais como: ampliação do acesso dos/as afro-descendentes às universidades públicas, aos cursos profissionalizantes, às áreas de tecnologia de ponta, aos grupos e empregos públicos, inclusive cargos em comissão, de forma proporcional à sua representação no conjunto da sociedade brasileira.¹⁷⁹

A questão das cotas para negros nas universidades públicas

Desde o lançamento do II Programa Nacional de Direitos Humanos, o Brasil vem adotando uma série de ações afirmativas, dentre as quais a mais controversa é, sem dúvida, a política de cotas para negros nas universidades públicas. Com efeito, a pressão dos grupos contrários à implantação das cotas tem sido tremenda, inclusive com a propositura de uma Ação Direta de Inconstitucionalidade perante o Supremo Tribunal Federal (STF).

Diante disso, convém fazer um resumo dos principais argumentos utilizados por todos aqueles setores contrários à adoção das cotas: (1) inconstitucionalidade da medida, tendo em vista que fere o princípio da igualdade entre todos os cidadãos; (2) queda inevitável na qualidade do curso superior, uma vez que os estudantes que ingressassem pelo sistema de cotas teriam, necessariamente, deficiências em sua formação, obrigando os professores a rebaixarem o nível do ensino; (3) a medida ignora o critério do mérito, um dos princípios norteadores das sociedades modernas; (4) dada a grande miscigenação da população, haveria grande dificuldade em definir quem realmente é negro no Brasil, facilitando as fraudes; (5) é necessário melhorar o ensino fundamental e médio público para o conjunto da população, com o objetivo de garantir a todos um aprendizado de boa qualidade; (6) o problema no Brasil não é de ordem racial, mas, sim, social; (7) possibilidade de acirramento do

¹⁷⁸ Apud DOMINGUES, Petrônio, 2005, op. cit., p. 3.

¹⁷⁹ Idem, p. 4.

racismo contra os negros, levando-os a serem estigmatizados nas universidades e nos futuros postos de trabalho¹⁸⁰.

É interessante notar que, dentre todos os setores contrários à adoção de cotas para negros nas universidades públicas, um dos mais aguerridos é, exatamente, aquele composto por membros da própria academia, que não medem esforços para difundir essas alegações. Todavia, os argumentos são extremamente falaciosos, e escondem, na verdade, um racismo profundamente arraigado. Senão, vejamos:

(1) Questão da suposta inconstitucionalidade da medida: a esse respeito, é curioso notar que todos aqueles que se opõem às cotas – notadamente professores universitários – se arrogam o papel de guardiães da Constituição e do princípio de isonomia entre todos os cidadãos. Esquecem-se, entretanto, de que jamais se insurgiram contra a legislação que lhes garante prisão especial antes de uma eventual condenação pela prática de crime, medida claramente discriminatória em relação à maioria da população brasileira, que não possui diploma de curso superior. Nesse caso, procuram apenas preservar a si próprios, baseados na diferença e no privilégio;

(2) Suposta queda no nível do ensino superior: a esse propósito, é preciso, antes de tudo, admitir que este ensino já é, efetivamente, de padrão muito baixo (a despeito de a maioria dos alunos e professores serem brancos). Nunca houve questionamento sobre a qualidade do que era ministrado. Ou seja: oculta-se algo que, de fato, já existe, e transfere-se a responsabilidade para aqueles que jamais usufruíram de qualquer benefício nesse sentido;

(3) Questão meritocrática: constitui um argumento extremamente falacioso, pois pressupõe que, no Brasil, o Estado seja realmente regido por esse princípio. Ora, basta verificar as dificuldades de se combater o nepotismo (e que foi, recentemente, alvo de decisão do STF), para se perceber que o mérito jamais foi um critério de escolha efetiva no País. De outra parte, qual é o mérito existente no acaso de ter nascido numa família mais ou menos abastada, tendo, portanto, condições mais adequadas para o aprendizado e, portanto, de passar no exame vestibular?

(4) Dificuldade de se definir quem é negro no Brasil, o que, segundo os opositores das cotas, facilitaria a fraude: neste caso, o argumento é simplesmente risível. Na verdade, as supostas fraudes seriam praticadas por pessoas brancas que, para obter uma vantagem indevida, se declarariam

¹⁸⁰ Veja-se: JUSTINO, David Manuel Diogo. Desigualdades raciais e ensino superior no Brasil. O movimento negro e a luta pela democratização das universidades, p. 24 (Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/becas/sin%20usar/JOV%2002%OEDUCACI%D3N%20SUPERIOR/justino%20art%EDculo.doc> – visitado em 24/8/2008).

negras. No limite, propõe-se punir antecipadamente os negros por eventuais fraudes que venham a ser cometidas por brancos;

(5) Necessidade de se melhorar a qualidade do ensino fundamental e médio: esta é uma proposta tão óbvia que dispensa comentários. Todavia, é importante salientar que mesmo que essa medida seja implementada, já a partir do próximo ano, em todas as escolas públicas brasileiras – o que, evidentemente, é impossível –, somente daqui a três décadas haveria resultados efetivos. Em resumo: pretende-se que os negros esperem no mínimo mais 30 anos para que – se tudo correr como previsto – possam ter acesso à universidade pública;

(6) No Brasil, o problema do negro é de ordem social e não racial: a questão, na verdade, nos parece bizantina. De fato, basta uma breve consulta aos números divulgados por instituições como o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e o Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (IPEA) para perceber que os piores indicadores sociais referem-se, em sua maioria, a cidadãos afro-descendentes;

(7) Possibilidade de a política de cotas acirrar o racismo contra os negros: nesse caso, a falácia é por demais evidente. Na verdade, o que se quer é excluir o negro antecipadamente com o pretexto de preservá-lo do racismo.

Como se vê, a maioria dos argumentos contrários à adoção da política de cotas para afro-descendentes nas universidades públicas não resiste a um exame sumário. Contudo, é preciso salientar que, estranhamente, são exatamente os membros dessas universidades – principalmente integrantes do corpo docente – que se mostram mais resistentes. A esse propósito, é interessante notar a análise de José Jorge de Carvalho, professor de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB), para quem

A luta pelas cotas para negros no ensino superior brasileiro tem aberto inúmeras questões sobre as relações raciais no Brasil que haviam sido silenciadas quase totalmente ao longo de todo o século vinte. Entre tantas questões, revela-se agora o quanto nossa classe acadêmica esteve impune pela exclusão racial que se instalou no nosso meio desde a consolidação das primeiras universidades públicas na década de trinta. É a essa impunidade e a esse silenciamento crônicos que dou o nome de racismo acadêmico.¹⁸¹

Segundo o autor,

Discutir cotas é repensar e avaliar a função social da universidade pública. Gerida através de verbas do estado, a universidade deveria formar lideranças que representassem a diversidade étnica e racial do país; nada mais claro, portanto, que tivéssemos brancos, negros e índios nos quadros discente, docente e de pesquisa na nossa academia. Contudo, em um país de 47% de população de negros (pretos e pardos segundo o IBGE), o contingente de estudantes não

¹⁸¹ CARVALHO, José Jorge de. As ações afirmativas como resposta ao racismo acadêmico e seu impacto nas ciências sociais brasileiras. *Teoria e Pesquisa*. ns. 42-43, janeiro-julho/2003, p. 303.

passa de 12% e o de professores, menor que 1%. Vale a pena perguntar-se como foi possível que um grau de exclusão racial tão escandaloso não tenha suscitado, até agora, praticamente nenhuma discussão ou mesmo incômodo por parte dos acadêmicos brancos brasileiros (...), sobretudo na nossa elite de Ciências Humanas e Sociais. (...) Uma parte das resistências às ações afirmativas que hoje observamos no Brasil se deve à ignorância e à desinformação, resultados do silêncio que a academia branca impôs a si mesma e à sociedade (...) sobre a sua realidade interna de exclusão racial. Poderosos e eficientes mecanismos de disfarce e de silenciamento do racismo foram acionados constantemente no interior da academia. (...) Já é hora, portanto, de perguntar: por que, após tanto tempo, temos universidades ainda tão brancas? Isto não é resultado de uma prática racista que está na sociedade apenas: resulta de um esforço sistemático (...) feito pelos próprios acadêmicos. E uma parte considerável desse esforço deveu-se à produção das Ciências Sociais, encarregadas que foram de produzir um modelo de relações raciais no país que o colocassem em vantagem com relação aos Estados Unidos e à África do Sul e fora do risco de um questionamento internacional análogo ao que sofreram esses países.¹⁸²

Verifica-se que a argumentação de José Jorge de Carvalho ataca exatamente uma das instituições brasileiras que mais veementemente se atribui o rótulo de democrática: a universidade pública. No entanto, é exatamente nela que se encontra um dos maiores exemplos de exclusão racial existente no Brasil. E é também nela que se têm produzido os argumentos mais divulgados contra a adoção de cotas para negros. De acordo com o autor, isso não ocorre por acaso. Para ele,

A ideologia da democracia racial sobreviveu por tantas décadas, não exclusivamente pelo seu potencial argumentativo inicial, mas também, e principalmente, porque houve verbas públicas para reproduzir os quadros intelectuais que a disseminam: bolsas de estudo e verbas para pesquisas de mestrandos, doutorandos e de professores que se disponham a escrever sobre o assunto. (...) Interessa à elite branca que controla o Estado disseminar na população (sobretudo entre os jovens) a idéia de um país racialmente integrado e pacificado, apesar de todas as evidências (...) em contrário. Vale lembrar que os autores que assinam esses inúmeros ensaios publicados constantemente com a finalidade de celebrar e manter vivo o modelo freyreano de relações raciais no Brasil são invariavelmente brancos.¹⁸³

Como se vê, em sua argumentação, José Jorge de Carvalho toca num ponto central da questão, qual seja, o de que a universidade pública brasileira foi posta a serviço da produção e da reprodução de ideologias racistas, as quais beneficiam, evidentemente, seus próprios quadros e a elite branca, motivo pelo qual torna-se fundamental a continuidade da luta pela democratização efetiva do ensino e do conhecimento.

Considerações finais

A adoção das políticas de cotas para a população afro-descendente na universidade pública constitui uma das maiores vitórias do Movimento Negro até os dias de hoje. De fato,

¹⁸² Idem, p. 303-304.

¹⁸³ Idem, p. 315.

passados 120 anos da Abolição, o Brasil ainda tem uma imensa dívida para com a população negra que, depois de liberta, foi jogada à própria sorte. Não houve, da parte do Estado brasileiro, qualquer preocupação com a integração dos ex-escravos que, sem estudo ou preparo, tiveram de se conformar com as atividades mais humildes e pior remuneradas. Por outro lado, a escola, que sofreu um gradativo processo de democratização a partir da década de 1930, também não foi capaz de oferecer aos descendentes de africanos um ensino que lhes permitisse ascender na escala social e lutar por melhores condições de vida e oportunidades. Como bem ressaltou Emília Viotti da Costa, “promovida principalmente por brancos, ou por negros cooptados pela elite branca, a abolição libertou os brancos do fardo da escravidão e abandonou os negros à própria sorte”¹⁸⁴.

Referências Bibliográficas:

1. CARVALHO, José Jorge de. As ações afirmativas como resposta ao racismo acadêmico e seu impacto nas ciências sociais brasileiras. *Teoria e Pesquisa*. ns. 42-43, janeiro-junho/2003.
2. COSTA, Emília Viotti da. *Da monarquia à república: momentos decisivos*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
3. DOMINGUES, Petrônio. Ações afirmativas para negros no Brasil: o início de uma reparação histórica. *Revista Brasileira de Educação*. Rio de Janeiro, nº 29, maio-agosto/2005.
4. FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difel, 1972.
5. FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.
6. FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1986.
7. HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
8. IGLÉSIAS, Francisco. *Trajectoria política do Brasil: 1500-1964*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
9. JUSTINO, David Manuel Diogo. *Desigualdades raciais e ensino superior no Brasil. O movimento negro e a luta pela democratização das universidades* (disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/becas/sin%20usar/JOV%2002%0EDUCACI%D3N%20SUPERIOR/justino%20art%EDculo.doc> – visitado em 24/8/2008).
10. MOEHLECKE, Sabrina. Ação afirmativa: história e debates no Brasil. *Cadernos de Pesquisa*. São Paulo, nº 117, novembro/2002.
11. SANTOS, Ricardo Ventura, MAIO, Marcos Chor. Qual retrato do Brasil? Raça, biologia, identidades e política na era genômica. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 10, nº 1, abril/2004.

¹⁸⁴ COSTA, Emília Viotti da. *Da monarquia à república: momentos decisivos*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 247.

Entrevista:

Mamadou Diawara¹⁸⁵: “Identidade e saber local”

Por Rodrigo Bonciani e Muryatan Barbosa

Tradução: Rodrigo Bonciani

SANKOFA: Para muitas pessoas que trabalham com África no Brasil, o Mali, sobretudo, o chamado Império do Mali, é utilizado como exemplo histórico de que os africanos também possuíam grandes civilizações. Acredita-se que tal imagem seja importante para a auto-estima do povo, em especial, dos afro-descendentes. O que o senhor pensa dessa utilização do passado africano?

O Império do Mali é um fenômeno do século XIII que se prolonga até o século XIX. Se fixar no Império do Mali coloca dois problemas, primeiro um problema de cronologia; em segundo lugar, por que pensar um império como modelo de referência histórica? Para mim, que sou maliense, ou para alguém da diáspora negra deve se colocar o problema referente ao momento de identificação. Qual é a identidade que eu escolho em minha história para me definir? Esta é uma questão fundamental.

Se entendermos que o momento de identificação é um império ou um reino, a questão que se coloca é saber o que é um império ou um reino. Eu vou me identificar com o soberano desse império, ou eu vou me identificar com os servos deste império, ou com os escravos desse império? Com quem eu me identifico? Por que um império ou um reino é uma sociedade e em uma sociedade existem homens livres e escravos, na época havia escravos. Então, com quem me identifico? Será que eu me identifico com a “nata”, ou seja, com o soberano e me glorifico com essa identidade construída? Ou eu problematizo esta situação de império, de reino, e me coloco como questão a composição social desta sociedade, para daí levantar a questão sobre a identidade. É uma identificação, um espelho, ou uma miragem? Como um africano da África ou um africano da diáspora encara sua imagem ou se defronta com essa miragem? Este é o primeiro elemento que eu gostaria de colocar.

¹⁸⁵ Mamadou Diawara é Professor Doutor do Departamento de Antropologia da Universidade de Frankfurt e Diretor do Point Sud – Centro de Pesquisa sobre o Saber Local – que atua em Bamako, no Mali. Entrevista concedida em São Paulo, no dia 15/8/2008.

SANKOFA: As pessoas comuns do Mali têm uma percepção positiva em relação ao seu passado, particularmente em relação ao Império do Mali?

Essa imagem do Império do Mali decorre de uma visão intelectual, de uma história positivista, as pessoas não pensam dessa maneira. Algumas pessoas reconhecem sua identidade com Sundjata Keita [Imperador do Mali], mas não é qualquer um que pode. Há uma classificação bem clara, não é qualquer maliense que pode dizer “sou um Sundjata”, seria ridículo. É necessário demonstrar pelo nome ou pela genealogia, não é qualquer senegalês ou guineense – afinal toda essa região fazia parte do império – que pode dizer que é um antepassado de Sundjata, não faz sentido. Há uma discriminação bem clara, os malineses ou senegaleses não vão dizer que o império do Mali foi um período glorioso. Só um intelectual ou alguém que frequentou a escola e que é consumidor dessa história positivista poderá dizer que foi um período brilhante. Mas ele não poderá como indivíduo se referir a isso de forma bruta, há um cânone, uma pertença social e política que é muito clara e que não podemos violar.

No Mali, na região de onde venho, as pessoas dizem que você expressa sua identidade pelo que você faz, é um fazer cotidiano. Sua ação, seu ato é o que te identifica e não uma vinheta. Você não pode dizer “eu sou o filho de Sundjata”, as pessoas vão se perguntar e cochichar “o que ele está dizendo?”. Você faz um ato à altura de Sundjata e as pessoas dizem “aha, ele traz a recordação de Sundjata”. É o seu ato, é o ato que você faz que provoca a reação nos outros. A história está viva no cotidiano, então é o seu ato que determina sua identidade, não o inverso, e, nesse contexto, quando eu digo eis minha identidade, eu ponho o carro na frente dos bois, isso não é aceitável no meio que conheço. Não se faz a própria glória, nós agimos e os outros dizem a sua glória, os outros te apreciam por isso, é o ato que conta. O ato é o primeiro, o nome e o sobrenome vêm depois, que também são importantes.

SANKOFA: Como esses elementos de identidade aparecem na diáspora negra?

A diáspora procura uma figura de identificação. Não há nada mais legítimo do que isso. Mas encontrar uma figura não deve acabar com a problematização dessa figura. Se dissermos o Império do Mali, devemos ter em mente que ele não é belo e brilhante para todo mundo; haviam escravos nesse império, haviam pessoas menos favorecidas.

A questão que eu colocaria para qualquer pessoa da diáspora é: nós fazemos uma escolha, uma escolha arbitrária, ou uma escolha pensada? As pessoas se identificam em função de sua

ascendência, real ou mítica, através da genealogia e não dizem necessariamente “o Império do Mali é a minha referência”.

SANKOFA: Em várias instituições no estrangeiro vêm se formando cursos e disciplinas de História da África. O senhor acredita que esta busca pela África será, inevitavelmente, uma busca enviesada, condicionada pelas especificidades locais? A pergunta acima, sobre o Império do Mali, é um exemplo disto?

Parece-me que toda história social é enviesada. Eu acredito que mesmo as ciências exatas são enviesadas. Por que um cientista que vai trabalhar no seu laboratório, é biólogo e faz uma pesquisa sobre uma flor? É porque seu coração bateu por causa dessa flor e ele se interessou em estudá-la, ou ele fez essa pesquisa porque sua namorada ama essa flor.

O enviesamento pessoal pode existir um pouco em todo lugar. É por isso que eu acho/acredito que seja para alguém da diáspora, seja para um africano na África há um enviesamento. Eu dou um exemplo, Gana resolveu chamar o que era a Gold Coast [Costa do Ouro] de Gana. A realidade é que Gana não ficava na Gold Coast, o Gana histórico era na costa do Mali e da Mauritânia, mas os ganenses da Costa do Ouro decidiram chamar seu país de Gana. É um ato político. A mesma coisa acontece com o Daomé, os daomeanos decidiram chamar seu país de Benim. Benim em referência ao reino do Benim, que era bem mais abaixo, ao sul do país. São atos de identificação.

Isso quer dizer que quando estudamos a história desses países no contexto científico o enviesamento pode existir, porque, por exemplo, eu descendo dessa religião ou conheço a língua, ou porque eu passei a vida escutando as tradições orais desse povo e eu posso fazer uma pesquisa sobre isso. Há um enviesamento aí. Será que esse enviesamento deve determinar, deve me impedir de ser rigoroso cientificamente? Há o rigor científico que limita esse enviesamento. E não é porque eu sou de uma determinada classe social que eu vou fazer uma investigação de uma maneira ou de outra, há o fenômeno de pertença pessoal e há o fenômeno do rigor científico e há as questões de reflexividade que se colocam frente a esse tema. Quem sou eu frente a esse tema do qual faço parte, ou meus ancestrais fizeram parte?

Quando uma pesquisa é feita num país estrangeiro, pensemos no caso da diáspora. O brasileiro vai estudar a África por causa do passado colonial, a tendência é estudar os países de língua portuguesa, as ex-colônias de Portugal: Angola, Guiné-Bissau e outros. Por que conhecemos a língua, compreendemos a civilização, ou porque possuímos uma ligação particular com esse país? Estamos

diante de um enviesamento claro, objetivo. Mas o importante é se perguntar: será que é por ser da diáspora, por ser negro, ou por ter antepassados negros? É uma questão de identidade, de escolha. Se meu pai é branco, francês, por exemplo, ou americano, ou sueco, e minha mãe é negra e eu digo “eu sou negro”, é uma escolha de identidade. Porque eu sou meio a meio, branco e negro, mas eu me identifico como negro.

Faz-se uma investigação pela questão científica ou para nos fortalecer pessoalmente? Eu acredito que há dois níveis. Parece-me importante fazer essa investigação de uma maneira científica, seja para alguém da diáspora ou da África. Para depois fornecer aos outros, que não são especialistas, fazer dessa história uma história em que eles se identificam ou em que eles não se identificam. O especialista, o historiador, a historiadora, deve fazer isso como profissional. (ser profissional é não ter uma relação de identificação?)

Entre especialistas há a necessidade de objetividade científica, o rigor científico se impõe tanto para alguém da diáspora como para um africano. Gostaria de acrescentar que o pesquisador brasileiro, americano, canadense, ou outro, não deve se aprisionar à sua própria identidade. Acho problemático que alguém do Brasil parta para África buscando a si mesmo, ou que alguém dos Estados Unidos vá à África para buscar a ele mesmo.

SANKOFA: Qual é a relação atual entre as religiões tradicionais e as religiões universais no Mali?

Eu vou começar por uma anedota, quando me perguntam isso eu sempre respondo dessa forma. No Mali qual é a porcentagem de religião x ou y? No Mali, 90% da população é muçulmana, mais ou menos, não há números precisos, depois cerca de 5% é cristã, e depois, entre 5 e 3% da população cultua a religião ancestral. Pode chamar de tradicional, mas eu prefiro o termo ancestral, a religião dos ancestrais. E depois deve se somar 100% de religião ancestral porque não tem maliense que não pratique sua religião ancestral de alguma forma. As pessoas não precisam se desembaraçar de sua religiosidade ancestral para adotar uma segunda identidade.

É exatamente o que acontece na diáspora. Era importante se identificar como um cristão, mas também era importante preservar a identidade africana e lutar por essa identidade. Os homens não se despem de sua identidade original, há uma religião ancestral e outra estrangeira, ou ainda uma terceira, como o candomblé. O Brasil é muito interessante desse ponto de vista: as pessoas do candomblé acreditam no cristianismo, são religiões de tal forma misturadas que nós não podemos

distinguir qual é qual, é isso que faz a identidade do país, que é a crença desses homens e mulheres. Essas experiências religiosas, portanto, estão entrelaçadas e integradas.

Mas há também tensões. Há o proselitismo cristão, das igrejas americanas – que vocês conhecem mais do que eu. Há o fundamentalismo muçulmano também, que é financiado pela Arábia Saudita, isto é muito evidente. Esses dois grupos exigem o abandono das religiões ancestrais, a mudança de nome. Por exemplo, “ah Mamadou, lembra Mohamed, mas Diawara é um nome completamente pagão, você tem que mudar”. Essas coisas acontecem, alguns se convertem, outros não. Então há essa tendência de novas religiões, de novas Igrejas, que a sociedade aceita, ou não aceita, ou confronta, mas isso é uma realidade.

SANKOFA: Muitos intelectuais africanos importantes, como o senhor, estão hoje trabalhando em instituições no estrangeiro. Para o senhor, quais seriam os pontos positivos e negativos de tal fato?

Eu penso que o fato de estar no estrangeiro não diz respeito somente aos africanos, existem ainda mais estrangeiros do ocidente no resto do mundo do que o inverso, infinitamente mais. E se isso é verdade por que o inverso deve ser ruim? Pelo menos desde o século XV o ocidente envia os seus indivíduos para fora. Isso não havia aqui, mas hoje em dia, o Brasil tem 180 milhões de habitantes e, antigamente, só haviam índios por aqui. Então, por que o ocidente, capitalista e liberal, que passou séculos enviando os seus para outras regiões não quer que as pessoas se encaminhem para seus países? É completamente absurdo, e muitas vezes são seus próprios descendentes.

Essa é uma questão que propomos nesse momento histórico. O ocidente diz que estamos num mercado, é um mercado efetivamente, o ocidente recruta os especialistas de nossos países, mas nós não atraímos os especialistas do ocidente. Nós somos a nova diáspora. E os africanos que continuam em seus países?

SANKOFA: Desde quando o senhor está no estrangeiro?

Bom, eu saí do meu país para me formar no começo dos anos 1980, e voltei ao meu país em 1985. Depois, eu saí novamente em 1986, 1987, para voltar para a Alemanha, e retornei ao meu país em 1997. Voltei a sair do Mali em 2002, e agora vou regularmente para lá. Então, no meu caso, eu procuro ter um pé no meu país e outro na Alemanha. Eu busco recursos intelectuais e econômicos na Europa e procuro reinvestir com meus colegas na África, como no centro de pesquisa que organizo. Isso é um aspecto positivo. Ter a possibilidade de se cultivar, de ganhar sua vida e ter a

possibilidade de reinvestir em casa. Estar na Europa é provavelmente mais fácil em relação à pesquisa, em relação à formação e para buscar recursos do que se eu tivesse na África, esperando os recursos do Estado. Você se forma com os recursos de seus país e do Estado, e você está lá no ocidente, mas você procura agir no lugar com seus colegas. Com os amigos que acreditam na mesma coisa: de se engajar no seu lugar em um trabalho de formação, de discussão e de debate. Com o homem e a mulher do lugar para poder contribuir pessoalmente para o aprimoramento das coisas.

SANKOFA: O senhor pode falar mais sobre o Point Sud?

O Point Sud é um centro de pesquisa e de formação que nós colocamos em prática faz dez anos, com os amigos malineses e com parceiros não malineses, europeus, gabonenses, gente de diferentes lugares. Buscamos, por meio da formação em pós-graduação, melhores recursos para a universidade africana, oferecendo bolsas, a fim de melhorar o nível dos alunos e para fazê-los capazes de competir internacionalmente. Para que consigam espaço nas universidades ocidentais em intercâmbio com o Point Sud e para depois voltarem à África para dar continuidade ao trabalho do Point Sud, ou trabalhem no Estado, para formação e atuação na África.

Por meio de intercâmbios e de formação com universidades correspondentes, principalmente a Universidade de Bayreuth, na Alemanha, a Universidade de Yale, nos Estados Unidos, a Universidade de Bamako, nossa principal parceira, bem como a Universidade de Frankfurt. Agora nós gostaríamos muito de continuar a parceria com universidades do Brasil, isso é extremamente importante e nós estendemos a mão a estas instituições para eventualmente fazermos alguma coisa, principalmente com os colegas da USP e de outras instituições.

Uma preocupação é que a pessoa se engaje no trabalho do Point Sud, que se interesse e acredite nesse projeto. No trabalho de formação, nos *work-shops*, nas pesquisas que organizamos. O Point Sud revelou um conjunto de homens e mulheres de diferentes horizontes que desenvolve um sistema, um ensinamento, dá conferências e fornece instrumentos para o nosso trabalho. Isso despertou o interesse não somente dos pesquisadores e estudantes africanos, mas também dos estudantes do Norte, permite a inversão do olhar. Dizemos: nós também podemos formar pessoas em nosso país, organizar e levar os estudantes para atuar na África. E quando fazemos isso mostramos aos estudantes africanos que o devir, que o futuro, não está na migração, mas que será construído na própria África.

Obrigado.