



Ano II – Número 3 – Junho/2009 – 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 S. C. 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 III, Ano II, Junho de 2009. São Paulo, NEACP, 2009.

<http://revistasankofa.googlepages.com>

Semestral

1. História da África. 2. Diáspora Africana

Sumário

Sobre Sankofa 04

Apresentação 05

Artigos

Emancipação, Expulsão e Exclusão:
Visões do Negro no Brasil e nos Estados Unidos nos anos 1860
Maria Clara Sales Carneiro Sampaio 07

De Indígena a Imigrante:
O Lugar da África e dos Africanos no Universo Imaginário Português
dos séculos XIX ao XXI
Anderson Ribeiro Oliva 32

Feitiçaria: Terminologia e Apropriações
Suzane Pinho Pépe 52

A Discriminação do Negro como Fato Estruturador do Poder
Wilson do Nascimento Barbosa 71

Resenha

HEYWOOD, Linda M. (org.) *Diáspora negra no Brasil*. 105
(Tradução: Ingrid de Castro V. Fregonez, Thaís C. Casson, Vera Lúcia Benedito).
São Paulo: Contexto, 2008.
Fabiana Schleumer

Ensaio & Debates

A Lei 10.639/03 como Instrumento Legalizador de Práticas Educativas
sobre a Memória Negra. 111
Clara Suassuna Fernandes

Documentação

1000 Livros sobre a História da África 119
Irinéia M. Franco dos Santos & Muryatan Santana Barbosa

Sobre Sankofa

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

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

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

¹ Sobre a simbologia e imagens há informações disponíveis em <http://www.africanwithin.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 terceiro número da SANKOFA – Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana – inaugura o seu Ano II de edição, mantendo seus objetivos principais, quais sejam: ser um veículo de divulgação das pesquisas acadêmicas sobre História da África e estudos de Diáspora Africana e contribuir para a abertura de debates públicos e democráticos no que diz respeito às interpretações desses temas e sua importância sócio-política. Sabe-se que o aumento de tais estudos é o reflexo de mudanças, ainda que lentas, na percepção da presença dos afro-descendentes, em especial, no Brasil, e, no geral, o aprimoramento de uma bibliografia formadora anti-racista que possa substituir àquelas ainda vinculadas a essa ideologia. Esse longo processo demanda tempo e conhecimento.

Nesse sentido, esta edição traz na seção *Artigos*, a contribuição de *Maria Clara Sales Carneiro Sampaio* que aborda as relações raciais no Brasil e nos EUA, a partir de fonte primária: um despacho apresentado por James W. Webb propondo ao Imperador D. Pedro II a imigração de negros norte-americanos para a região amazônica. Nesse estudo, parte de sua pesquisa de mestrado, a autora interpreta as “visões do negro” construídas no final do XIX nos dois países e sua relação com as transformações políticas e econômicas no período.

O texto de *Anderson Ribeiro Oliva* discute a formação do imaginário português sobre os africanos do século XIX ao XXI. Seu viés de análise aprofunda a construção daquele racismo à lusitana, fazendo uma ponte entre o colonialismo em África e a situação dos imigrantes hoje em Portugal. *Suzane Pinho Pépe* contribui neste número ao apresentar uma síntese interessante sobre o termo Feitiçaria e seus usos, principalmente, aqueles voltados para as religiões africanas e afro-brasileiras.

É apresentada, neste terceiro número da SANKOFA, a palestra do professor *Wilson do Nascimento Barbosa* intitulada *A Discriminação do Negro como Fato Estruturador do Poder*, proferida no encerramento do curso *Debates sobre África, Colonialidade e Construção de Identidades*, em novembro de 2008, no departamento de História da FFLCH-USP. Nela, o professor Barbosa apresenta uma análise profunda da estrutura de poder do Estado brasileiro, caracterizado por uma histórica exploração da população negra. O debate desencadeado a partir dela levantou temas instigantes como, por exemplo, a eleição presidencial nos EUA, com a vitória de Barack Obama; a ação dos movimentos negros e os desafios para a transformação real da sociedade brasileira.

Para ampliar o debate sobre a formulação das “visões sobre o negro” e a formação de professores e pesquisadores, a professora *Clara Suassuna Fernandes* em *Ensaio & Debates* apresenta uma reflexão sobre a Lei 10.639/03 – que torna obrigatório o ensino de História da África e Cultura Afro-brasileira no ensino básico e médio – e a construção de “memória negra”, a partir das experiências das comunidades quilombolas em Alagoas.

Servindo como divulgação de bibliografias auxiliares à sala de aula, no cumprimento da legislação e da necessidade social, tem-se neste número a *Resenha* de *Fabiana Schleumer* sobre o livro organizado por Linda Heywood, *Diáspora Negra no Brasil*. Também nesse sentido, como *Documentação* tem-se *1000 Livros sobre a História da África*, um amplo apanhado bibliográfico dos pesquisadores *Irinéia M. Franco dos Santos* e *Muryatan Santana Barbosa*. A busca pelas fontes e bibliografias é trabalho exigente e consome boa parte da preparação dos projetos de pesquisa, assim, espera-se, com esta bibliografia, contribuir com pesquisadores e estudantes da área.

Agradecemos, por fim, o interesse dos autores – professores, estudantes e pesquisadores – de diferentes lugares que têm contribuído com esta publicação, divulgando a SANKOFA e produzindo trabalhos que são canais vitais para a criação de consciência histórica, social e crítica.

Emancipação, Expulsão e Exclusão: Visões do Negro no Brasil e nos Estados Unidos nos anos 1860

Maria Clara Sales Carneiro Sampaio²

Resumo: A partir de um despacho enviado por James W. Webb (Ministro Plenipotenciário dos Estados Unidos no Rio de Janeiro entre 1861 e 1869) para William H. Seward (Secretário de Estado dos Estados Unidos na Administração Lincoln), acerca da possibilidade de abrir negociações com o governo brasileiro no tocante à constituição de uma empresa binacional para colonização da Amazônia com população ex-escrava norte-americana, tenciona-se discutir algumas formas discursivas sobre a maneira como Webb via as relações raciais no Brasil. O objetivo deste artigo, entretanto, não é apenas analisar o olhar estrangeiro sobre o Brasil, mas refletir de que forma o olhar de Webb é também um observatório rico para a reflexão sobre a aguda realidade de transformações do equilíbrio racial nos Estados Unidos em plena Guerra da Secessão.

Palavras-Chave: Abolição da Escravidão, Guerra da Secessão, Abraham Lincoln, Relações de Raça e Diplomacia Brasil-Estados Unidos.

Abstract: The present article intends to analyze a dispatch sent by the plenipotentiary minister of the United States in Brazil during the decade of 1860s, James W. Webb, to the Abraham Lincoln's State Secretary, William H. Seward in the matter of the negotiation with the Brazilian Government involving the constitution of a binational colonization company for the Amazon River Valley using as target population former slaves from United States. The referred document contains a great deal of personal impressions of Webb regarding racial relations in Brazil, but it also can potentially reveal interesting views of the changing scenario of racial balance in United States during Civil War.

Key-Words: Emancipation of Slavery, Civil War, Abraham Lincoln, Race and Diplomatic History of Brasil and United States

I. Introdução

O presente artigo faz parte das reflexões que resultaram da dissertação de mestrado, *Fronteiras Negras ao Sul: A Proposta dos Estados Unidos de Colonizar a Amazônia Brasileira com Afro-Descendentes Norte-Americanos na Década de 1860*, defendida recentemente³. O estudo realizado teve como tema a análise da negociação entre os governos do Brasil e dos Estados Unidos – este último representado por seu Ministro Plenipotenciário designado para a embaixada no Rio de Janeiro, James Watson Webb – no que toca a proposta norte-americana de constituição de uma empresa binacional de colonização para Amazônia, com população de libertos norte-americanos. O referido projeto comercial foi apresentado ao então Ministro de Estado dos Estrangeiros do Brasil, Marquês de Abrantes, em maio 1862. Poucos meses depois o Imperador Pedro II mandou responder negativamente ao projeto⁴. Os esforços iniciais da

² Maria Clara Sales Carneiro Sampaio é graduada em Direito pela PUC-SP, graduada e mestre em História pela FFLCH-USP e doutoranda em História Social no departamento de História da USP.

³ SAMPAIO, Maria Clara Sales Carneiro. *Fronteiras Negras ao Sul: A Proposta dos Estados Unidos de Colonizar a Amazônia Brasileira com Afro-Descendentes Norte-Americanos na Década de 1860*. Dissertação de Mestrado, FFLCH, USP, 2009.

⁴ Faz-se importante mencionar que o tema é praticamente inédito no Brasil. Até o presente as menções mais conhecidas sobre o assunto são de HOLANDA, Sérgio Buarque de. Prefácio. In: LUZ, Nícia Vilela. *A Amazônia para os Negros Americanos: Origens de uma controvérsia internacional*. Rio de Janeiro: Saga, 1968, p. 11 e os recentes trabalhos de MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. *Brasil a Vapor: Raça, Ciência e Viagem no Século XIX*. Tese de Livre-Docência, FFLCH-USP, 2005, p. 37 e _____ (Ed.).

pesquisa foram no sentido de compreender melhor o contexto no qual se desenrolaram as negociações diplomáticas e as circunstâncias que impediram que tal empresa se concretizasse. A procura pelo estabelecimento da historicidade e da pluralidade desse evento se revelou um excelente observatório da circulação de idéias de raça, escravidão e liberdade nos canais oficiais dos governos brasileiro e norte-americano.

A escolha do documento do qual partirá esta análise respeitou a presença de observações pessoais de Webb sobre alguns temas raciais da formação social brasileira. Trata-se da cópia pessoal do próprio Webb de um despacho oficial enviado à Secretaria de Estado em Washington com a data de 10 de maio de 1862⁵. O Despacho 17 é uma espécie de relatório analítico sobre algumas questões da organização e da distribuição da mão-de-obra – escrava e livre – em alguns setores da economia brasileira, bem como sobre os espaços sociais ocupados pelos libertos nessa sociedade. O intuito era apresentar um primeiro esboço jurídico, econômico e, de certa forma, ideológico, para a criação da referida empresa, além de ser um pedido expresso de autorização ao governo dos Estados Unidos para dar início às negociações com o Brasil⁶.

II. As Circunstâncias da Elaboração do Despacho 17

Antes de adentrarmos a análise das impressões de Webb acerca da realidade racial brasileira, e como essa percepção se faz igualmente interessante para perceber as mudanças sociais nos Estados Unidos às vésperas da emancipação geral, faz-se necessário esclarecer brevemente o sentido do Despacho 17 e o projeto político que ele representava⁷. Sua vinda ao

Brazil Through the Eyes of William James: Letters, Diaries and Drawings, 1865-1866. Cambridge: David Rockefeller Center for Latin American Studies/ Harvard University Press, 2006, pp. 127-136.

⁵ Os documentos de Webb foram consultados na Universidade de Yale, Seção de Arquivos e Manuscritos Raros, *James Watson Webb Papers* (Doravante referida como UY – SAMR – JWWP). Esse despacho não recebe numeração na cópia pessoal, mas na sua posterior publicação no *New York Times*, em 28 de dezembro de 1862, aparece a numeração 17, por isso ele será referido daqui em diante como Despacho 17. A resposta do Secretário de Estado William H. Seward foi publicada conjuntamente. Ver SEWARD, William H. WEBB, James W. *Negro Colonization: Brazil Proposed by Our Minister as a Field for Colonization*. The New York Times, 28/12/1862. Disponível em: http://query.nytimes.com/_mem/ archivefree/pdf/_res=9800EFD91331E03ABC4051DFB4678389679FDE. Consultado em: 17/05/2008.

⁶ “*Dispatch 17 to the Hon. W. H. Seward*”: UY – SAMR – JWWP, Caixa 8, Pasta 99.

⁷ A abolição da escravidão no contexto da Guerra da Secessão é um fenômeno cheio de particularidades. Num primeiro momento, imediatamente após a eleição de Abraham Lincoln, a plataforma política do Partido Republicano era simplesmente confinar o instituto nos estados que haviam se juntado à Constituição com o objetivo de manter sua mão-de-obra cativa. Com a separação política dos Estados Confederados da América e, logo depois, o início do conflito civil, uma primeira Proclamação de Emancipação entrou em vigor 1º de janeiro de 1863, mas esta apenas concedia a liberdade para os escravos dos estados rebelados, quais sejam: Texas, Louisiana, Mississippi, Alabama, Flórida, Geórgia e Carolina do Sul (Os estados do Arkansas, Carolina do Norte,

Brasil se deu no contexto do início da Guerra Civil norte-americana (1861-1864) e, por este motivo, suas funções oficiais tinham de respeitar o delicado momento interno que seu país atravessava⁸. Para além da missão de solidificar o apoio diplomático do Rio de Janeiro à União – haja visto que a posição oficial do Império frente à Guerra da Secessão era a de neutralidade completa, à moda da Inglaterra, que reconhecia diplomaticamente os Estados Confederados da América com o status de beligerantes⁹ – Webb também pretendia negociar outras questões, tais como a compra de terras no Vale do Rio Amazonas com o objetivo de constituir uma empresa binacional de colonização para a exploração da área com mão-de-obra liberta (ou em vias de emancipação) proveniente dos Estados Unidos¹⁰.

Virgínia e Tennessee só se rebelaram depois do início da Guerra). Em termos práticos, como o governo central, a União, não tinha controle sobre essas áreas, não havia como garantir de fato a libertação desses escravos. A abolição geral nos estados escravistas que lutaram ao lado de Washington só se deu ao final da Guerra da Secessão. Em 1863, o Secretário de Estado, William Seward, referiu-se à Proclamação, como um diploma ineficaz: “*our sympathy with the slaves by emancipating the slaves where we cannot reach them and holding them in bondage where we can set them free*” SEWARD, William Henry, s/d apud BENNETT, Lerone. ***Forced Into Glory: Abraham Lincoln’s White Dream***. Chicago: Johnson Publishing Company, 2000, pg. 380. Ver também McPHERSON, James M. ***The Negro’s Civil War: How American Blacks Felt and Acted during the War for the Union***. Nova York: Vintage Civil War Library, 2003, pp. 234 a 237.

⁸ Grosso modo, a Guerra da Secessão opôs as regiões Norte e Sul dos Estados Unidos. O conjunto dos estados aliados ao projeto político do Norte era chamado de União, enquanto os estados rebelados do Sul haviam se separado com o nome de Estados Confederados da América. Os estados que apoiaram a eleição de Lincoln e mais tarde fizeram parte da União foram: Califórnia, Connecticut, Delaware, Illinois, Indiana, Iowa, Maine, Nova Hampshire, Vermont, Massachusetts, Rhode Island, Pensylvania, Nova Jersey, Nova York, Maryland, Ohio, Michigan, Kentucky, Kansas, Kentucky, Minnesota, Missouri e Oregon. Já durante o conflito, os estados de Nevada e Virgínia do Oeste se juntaram a Washington. A lista dos estados confederados está descrita na nota anterior. Apenas como esclarecimento cumpre pontuar que os confederados advogavam em favor da manutenção e expansão da escravidão como uma das bases produtivas de sua economia, enquanto a maioria dos estados da União se amparavam historicamente no desenvolvimento comercial e industrial talhados majoritariamente sobre o trabalho livre. Desde a independência do país, oito décadas antes, a grande parte dos estados do Norte, em especial da região nordeste, havia abolido o pouco trabalho escravo que tinham. EISENBERG, Peter Lois. ***Guerra Civil Americana***. São Paulo: Brasiliense, 1999, pg. 43 a 69.

⁹ Vide AHPJRJ, “Notas Expedidas”, volume 12, Estante 230, prateleira 2. “*Sua Majestade o Imperador, attendendo aos interesses do comércio de seus subditos, e desejando observar uma restricta neutralidade durante a guerra que infelizmente existe entre os Estados Unidos e os Estados Confederados da América, houve por bem, de conformidade com os princípios do direito internacional, adotados no Império em circunstâncias análogas, ordenar que fosse dirigida aos presidentes das províncias do norte do Império a circular inclusa por cópia. (...) Se bem não reconheça o governo imperial a existência política dos Estados Confederados, não lhes pode, no entanto, recusar o direito de beligerantes, e é este o pensamento daquella circular. De acordo com este pensamento, rogo a V. Ex. haja de expedir as convenientes ordens e instruções às autoridades d’Império, que lhes são subordinadas*”

¹⁰ Algumas considerações sobre as atividades de Webb merecem ser feitas. Webb assumiu em caráter de urgência a Legação dos Estados Unidos no Rio de Janeiro em substituição a Richard K. Meade (que era simpatizante dos confederados e tinha conquistado a simpatia do Imperador Pedro II em seus discursos sobre a proximidade dos dois países então escravistas). Uma de suas primeiras ações foi comunicar aos cônsules norte-americanos em todo o território brasileiro que fiscalizassem as embarcações navegando com bandeira norte-americana de modo que todos os capitães tivessem que jurar obediência à Constituição dos Estados Unidos, sob pena de serem presos e substituídos imediatamente. A questão da fiscalização dos portos brasileiros para tentar impedir que aportassem quaisquer embarcações da Confederação foi um dos temas mais recorrentes da política de Webb, até porque era sabido que o Brasil tolerava esse comportamento. Seu padrão de atuação pode ser rapidamente percebido no acontecido do dia 6 de setembro de 1861, quando o vapor de guerra *Sumter*, ligado aos confederados, teve permissão para aportar no Maranhão, sob protestos do cônsul norte-americano no local. Webb agiu

Esse projeto de colonização da Amazônia desenhado por Webb, é preciso pontuar, diz respeito a um processo muito particular da política de Washington nos primeiros anos da Guerra da Secessão: conquanto a circulação de idéias de colonização de afro-descendentes fora dos Estados Unidos se mostrou muito presente em toda a primeira metade do século XIX, a discussão dessas idéias e as iniciativas a respeito encontravam seus representantes e entusiastas majoritariamente em organizações privadas e raras vezes se travestiam de programas de governo¹¹. A investigação da proposta comercial feita ao Brasil acabou por apontar que o projeto amazônico de Webb fazia parte, na verdade, de uma realidade de negociações múltiplas dos norte-americanos com diversos países da América Central e da América do Sul. Assim, a presença de variados projetos de colonização debatidos no início do Governo Lincoln pode ser interpretada como uma tentativa de apropriação dessa discussão no sentido de transformá-la em uma política de Estado, uma diretriz binomial de combinação necessária da emancipação dos escravos com a colonização dos mesmos fora do país¹².

III. Algumas Considerações dos Primeiros Anos do Governo Lincoln

O significado da vitória republicana de Abraham Lincoln nas eleições presidenciais norte-americanas em 1860 faz-se importante ressaltar de forma breve, representou de início uma resistência à expansão e reprodução do sistema escravista do Sul, e não revelou, a princípio, uma plataforma política consistentemente abolicionista¹³. Entretanto, a despeito ter vencido com 40% do voto popular e apoio dos estados do norte e do oeste, a maioria

imediatamente, sem esperar qualquer instrução de Seward. Não conseguindo impedir que a embarcação se abastecesse, enviou nota de repúdio ao Ministério dos Estrangeiros, estabelecendo um padrão que se tornaria cada vez mais comum no cotidiano da sede do Ministério no Rio de Janeiro. Arquivo Histórico do Palácio Itamaraty do Rio de Janeiro (doravante AHPIRJ), “Notas Recebidas”, volume 6, estante 230, prateleira 8. Ver também CROUTHAMEL, James L. *James Watson Webb: A Biography*. Middletown: Wesleyan University Press, 1969, pp. 163-164.

¹¹ Uma das organizações mais importantes é a *American Colonization Society*, que será melhor tratada adiante. Ver BURIN, Eric. *Slavery and the Peculiar Solution: A History of the American Colonization Society*. Miami: University Press of Florida, 2005, pp. 34-47; SANNEH, Lamin. *Abolitions Abroad: American Blacks and the Making of Modern West Africa*. Cambridge: Harvard University Press, 2001, pp 182-221.

¹² SCHOONOVER, Thomas. *Misconstrued Mission: Expansionism and Black Colonization in México and Central America During Civil War*. *The Pacific Historical Review*, Vol. 49, No 4, 1980, pp. 607-620 e DYER, Brainerd. *The Persistence of the Idea of Negro Colonization*. *The Pacific Historical Review*, Vol 12, No 1, 1943, pp. 53-65.

¹³ Cumpre pontuar que Abraham Lincoln foi o primeiro presidente a pertencer ao Partido Republicano, que havia sido criado em meados da década de 1850. A base eleitoral dos republicanos eram os estados do Norte e Meio-Oeste e embora abarcasse grupos bastante distintos - que iam desde abolicionistas mais liberais até partidários fervorosos da manutenção da escravidão em alguns estados originalmente escravistas - sua plataforma política de início era confinar a escravidão apenas nas regiões onde a constituição permitia a instituição. Ver McPHERSON, James M. *The Negro's Civil War: How American Blacks Felt and Acted during the War for the Union*. Nova York: Vintage Civil War Library, 2003, pp. 3 a 18.

parlamentar - tanto no senado como na câmara – era da oposição, do Partido Democrata, que interpretou a vitória de Lincoln como uma sentença de morte imediata à instituição da escravidão. Por esse motivo, dentre outros, o conflito civil se iniciou a partir de abril de 1861, de forma que toda a presidência de Lincoln se desenvolveu dentro da realidade da Guerra da Secessão¹⁴.

As pressões do conflito civil e os rumos políticos tomados por Washington recebem freqüentemente uma interpretação histórica que agrupa os rumos finais da guerra e da emancipação da escravidão sob um prisma monolítico dos valores do abolicionismo e das políticas de equalização social dos libertos no período da Reconstrução¹⁵. A inclusão social dos emancipados, contudo, não parecia ser tão priorizada na plataforma política do governo nos anos 1861 e 1862, eram as iniciativas de colonização de afro-descendentes fora do território dos Estados Unidos que pareciam receber maior apoio de Lincoln. Como exemplo, pode-se citar a publicação na primeira página do *New York Tribune*, de 15 de agosto de 1862, da discussão que se fazia no governo sobre um projeto de transferência de libertos para regiões ao sul da fronteira do México¹⁶.

O local onde penso em ter uma colônia é na América Central. É mais próxima de nós que a Libéria - não muito mais que um quarto da distância da Libéria e a apenas sete dias de viagem de vapor. Ao contrário da Libéria é uma travessia tranqüila – é uma via expressa. A terra é excelente para qualquer povo, com amplos recursos naturais e vantagens, especialmente a semelhança climática com sua terra natal, sendo, portanto, adequada às suas condições físicas¹⁷.

Assim, a questão da colonização de afro-descendentes durante a Guerra da Secessão era tema de substancial relevância na agenda do governo dos Estados Unidos. Diversos membros

¹⁴ McPHERSON, James M. *Battle Cry of Freedom: The Civil War Era*. Nova York: Oxford University Press, 2003, pp. 6-46.

¹⁵ A Reconstrução norte-americana compreende o período entre os anos 1863 e 1877, quando o Norte desagregou politicamente os confederados e promoveu grandes mudanças nos estados do Sul. Uma das transformações impostas foi o reconhecimento jurídico da igualdade civil dos libertos. Na década de 1880, grande parte dos estados do Sul aboliu as práticas de equidade racial, substituindo-as por políticas de segregação. FONER, Eric. *Reconstruction...* pp. 239 a 251.

¹⁶ HORNE, Gerald. *The Deepest South: The United States, Brazil and the African Slave Trade*. Nova York: New York University Press, 2007, p. 174 e BENNETT, Lerone. *Forced Into Glory: Abraham Lincoln's White Dream*. Chicago: Johnson Publishing Company, 2000, p. 459.

¹⁷ "The place I am thinking about having for a colony is in Central America. It is nearer to us than Liberia – not much more than one fourth as far as Liberia, and within seven days run by steamers. Unlike Liberia it is on a great line of travel – it is a highway. The country is a very excellent one for any people, and with great natural resources and advantages, and especially because of the similarity of climate with your native land – thus being suited to our physical condition". LINCOLN, Abraham. *The Colonization of People of African Descent*. New York Tribune, 15/08/1862 in BENNETT, Lerone. *Forced Into Glory...* p. 459. (Tradução nossa).

do gabinete de Lincoln estavam envolvidos com essa questão. Lerone Bennet cita Gideon Welles, o então Secretário da Marinha: “Desde o início desta administração... o assunto da deportação da raça de cor tem sido discutido”¹⁸. Cumpre pontuar que uma comissão especial para tratar desse assunto foi criada e delegada ao Senador Samuel Clark Pomeroy, do Kansas, que foi nomeado *Colonization Agent* de Lincoln, em 1862¹⁹. No mesmo ano, o Congresso dos Estados Unidos atendeu ao pedido de Lincoln para que fosse aprovado o orçamento no valor de US\$ 600.000, para dar continuidade à guerra civil e para iniciar processo de colonização de afro-descendentes fora das fronteiras do país. No final do mesmo ano, no corpo da mensagem anual da Presidência, Lincoln apresentou um plano de emancipação gradual e compensatória dos escravos, combinado com um plano de migração voluntária para os libertos²⁰.

A abolição geral nos Estados Unidos, pelo menos no início da Guerra da Secessão, parecia respeitar uma lógica de desconstruir a instituição da escravidão a partir de uma combinação necessária com a retirada dos ex-escravos do convívio social e político do país²¹. As declarações presidenciais públicas refletiam, é preciso reafirmar, a noção de colonização como uma consequência, uma necessidade, gerada pela emancipação²². A comunhão das duas idéias advinha da crença geral de que a convivência com os escravos, libertos e seus descendentes, em igualdade de direitos com os brancos, era uma impossibilidade social para a realidade norte-americana²³. As concepções que embasavam esse ideário são descritas por Robert L. Gold – como um “pensamento oitocentista pseudo-científico”, que atava o desenvolvimento possível do africano às regiões tropicais²⁴ – revelava, em verdade, não só a forma como os norte-americanos percebiam as relações de raça e escravidão no restante da América, mas iniciativas claramente imperialistas de influenciar novos territórios²⁵.

¹⁸ “Almost from the commencement of this administration... the subject of deporting colored race has been discussed WELLES, Gideon, s/d apud BENNETT, Lerone. *Forced Into Glory...* p. 380. (Tradução nossa).

¹⁹ GRESHAM, Luveta W. *Colonization Proposals for Free Negroes and Contrabands During Civil War...* p. 33.

²⁰ BENNETT, Lerone. *Forced Into Glory...* p. 380

²¹ Ver capítulo 9 de HORNE, Gerald. *The Deepest South...*

²² McPHERSON, James M. Abolitionist and Negro Opposition to Colonization during the Civil War. *Phylon*, Vol. 26, No. 4 (1965), pp. 392-396.

²³ SANNEH, Lamin. *Abolitions Abroad...* pp. 22- 64.

²⁴ GOLD, Robert L. *Negro Colonization Schemes in Ecuador, 1861-1864*. *Phylon*, Vol. 30, N. 3, 1969, p. 307,309.

²⁵ Sobre as teorias raciais científicas que ganharam grande importância nos Estados Unidos nesse momento ver o capítulo 1 de MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. *Brasil a Vapor: Raça, Ciência e Viagem no Século XIX...*

IV. As Idéias e Teorias Racialistas e a “Impossibilidade” de Assimilação Social do Afro-Descendente

Cumprir introduzir que os anos que circundaram a Guerra da Secessão foram particularmente profícuos para o debate sobre a escravidão, abolição e o lugar dos afro-descendentes nessa sociedade, haja vista que o conflito entre o Norte e o Sul precipitou justamente uma nova configuração política e social onde as idéias e teorias racialistas tiveram grande importância. O papel da ciência norte-americana, neste momento, merece algumas breves considerações. O debate norte-americano sobre o tema da raça da primeira metade do século XIX foi bastante plural e permeou grande parte dos diversos círculos das elites – do Sul e do Norte – ocupados em pensar os rumos da escravidão e a presença das comunidades de libertos em algumas regiões. O poligenismo e a teoria da degeneração, em especial, galgaram muita importância tanto nos grupos defensores do escravismo, quanto daqueles que viam na instituição uma incompatibilidade fundamental com o desenvolvimento social e político dos Estados Unidos.

Os poligenistas (...) acreditavam que a humanidade não era uma, mas formada por diferentes espécies, tendo havido mais de uma criação divina, (...) a teoria da degeneração que rezava que a miscigenação entre as diferentes raças humanas ou o hibridismo levava à degenerescência. A base desta crença era que as raças cruzadas, em vez de carregarem as melhores características de seus ancestrais, levavam a que traços atávicos viessem à superfície, expondo os descendentes de uniões mistas a todos os riscos de uma progressiva degenerescência. (...) A idéia de que diferentes raças humanas houvessem sido criadas para habitar províncias zoológicas específicas, estando portanto aptas a responder apenas aos desafios de seu meio ambiente, encontrava sua base no poligenismo²⁶.

Assim, faz-se necessário apontar que essas idéias de colonização de libertos fora dos Estados Unidos não só não foram uma novidade circunstancial da Guerra de Secessão, como estavam em perfeita consonância com alguns dos rumos do pensamento racial e científico. A escolha das localidades para abrir áreas de assentamento dos libertos freqüentemente são envolvidas por argumentos que atrelam ao clima tropical – da África, da América Central e América do Sul – as possibilidades de melhor desenvolvimento dos afro-descendentes²⁷.

²⁶ MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo (Ed.). *Brazil Through the Eyes of William James: Letters, Diaries and Drawings, 1865-1866*. . . p. 149.

²⁷ Um exemplo da apropriação dessas teorias na construção de argumentos relativos aos planos de colonização de libertos no início do Governo Lincoln é o caso da proposta feita ao Brasil: “*The great want of Brazil of this day is labour. From the character of her climate and soil, Black labour is preferable to white, and because free labour is more stationary, and cannot be removed from the regions to which it has accommodated itself, Free Black labour, in a National point of view, is preferable to slave labour*”. “*On the necessity of supplying Brazil with Labour; and the policy of procuring free Black Labour from the United States*”: UY – SAMR – JWWP, Caixa 8, Pasta 102, In: SAMPAIO, Maria Clara Sales

Um exemplo da apropriação dessas teorias na construção de argumentos relativos aos planos de colonização de libertos no início do Governo Lincoln é o caso da proposta do próprio Webb feita ao Brasil: “A grande necessidade do Brasil no momento é mão de obra. Pelas características de seu clima e solo, o trabalho negro é preferível ao branco, e como o trabalho livre é mais sedentário e não pode ser removido das regiões onde se acomodou, o trabalho negro livre é preferível ao trabalho escravo”²⁸.

Nesse mister, é interessante observar que desde as primeiras décadas do século XIX, as idéias de colonização transitavam intensamente em diversos setores ideológicos dos Estados Unidos e impulsionavam importantes movimentos sociais. Um exemplo disso é a fundação da *American Colonization Society*, em 1816, com o objetivo de abrir áreas de colonização para escravos na costa oeste da África. A conseqüente criação da Libéria, nos anos 1820²⁹, é a primeira experiência prática de remoção de ex-cativos dos Estados Unidos³⁰.

Defensores do reassentamento de negros sugeriram várias localidades no exterior para a colonização. Logo antes da guerra civil, o senado dos Estados Unidos cogitou resoluções para requerer a aquisição de privilégios de assentamento no México e na América do Sul. Alguns anos mais tarde, em 1861-1862, as Américas Portuguesa e Espanhola pareciam particularmente atraentes para a colonização. Durante a maior parte do século XIX, as repúblicas do Haiti e Libéria agradavam os adeptos da deportação. Durante os anos da guerra, o presidente Lincoln chegou a contemplar a possibilidade de assentar libertos na Flórida e no Texas. Até a remota Austrália foi mencionada como uma possível localidade para colônia de negros americanos³¹.

Carneiro. *Fronteiras Negras ao Sul: A Proposta dos Estados Unidos de Colonizar a Amazônia Brasileira com afro-descendentes norte-americanos na década de 1860...* p. 48.

²⁸ “The great want of Brazil of this day is labour. From the character of her climate and soil, Black labour is preferable to white, and because free labour is more stationary, and cannot be removed from the regions to which it has accommodated itself, Free Black labour, in a National point of view, is preferable to slave labour” “On the necessity of supplying Brazil with Labour; and the policy of procuring free Black Labour from the United States”: UY – SAMR – JWWP, Caixa 8, Pasta 102. (Tradução nossa).

²⁹ BURIN, Eric. *Slavery and the Peculiar Solution: A History of the American Colonization Society*. Miami: University Press of Florida, 2005, p. 141. Na verdade 1821 é ano em que a *American Colonization Society* adquiriu a primeira porção de terra na localidade que viria a ser a Libéria.

³⁰ Parece razoável pensar que o pouco êxito do projeto original da Libéria poderia ter justificado um resfriamento dessas idéias de colonização, e não tanto seu fortalecimento e transformação em política de Estado tantas décadas depois. Consta que nas primeiras décadas de existência, a colônia norte-americana na África recebeu, entre os anos 1820 e 1830, o irrisório número de 3.160 imigrantes. Até o início da década de 1860, mais 7.779 chegaram ao território. Os números são de SANNEH, Lamin. *Abolitions Abroad: American Blacks and the Making of Modern West Africa*. Cambridge: Harvard University Press, 2001, pp. 198-202, mas outros números aparecem em outras obras, um exemplo é o caso do artigo de BELL, Howard H. *Negro Nationalism: A Factor in Emigration Projects, 1858-1861*, que apresenta o número 11.000. A estimativa de Sanneh se parece muito com a de BURIN, Eric. *Slavery and the Peculiar Solution...* p. 170, Tabela 2 “ACS emigration by period, 1820-1860”.

³¹ “Advocates of the resettlement of Negroes suggested a variety of areas abroad for colonization, Immediately before the Civil War, the United States Senate considered resolutions urging the acquisition of settlement privileges in Mexico and/or Central and South America. Several years later, in 1861-1862, Spanish and Portuguese America seemed especially attractive for colonization. Throughout most of the nineteenth century, the Republics of Haiti and Liberia continually appealed to the adherents of deportation. In the war years, President Lincoln contemplated briefly the possibility of settling freedmen in Florida and Texas. Even faraway

Para além da África, muitas outras regiões, como mencionado na referência acima, foram cogitadas, mais tarde, para receber ex-escravos provenientes dos Estados Unidos, notadamente na América Central e na América do Sul, o que nos leva a pensar que essas idéias de colonização de afro-descendentes podem ser consideradas uma constante do desenvolvimento histórico dos Estados Unidos no século XIX e são um termômetro interessante para pensar a forma como o afro-descendente livre é visto nessa sociedade³². Neste sentido, novamente, é possível supor que o Governo Lincoln apenas tentou materializar, como política de Estado, essas idéias que vinham circulando no país há muito tempo devido às circunstâncias específicas da Guerra da Secessão.

Para se compreender melhor os contornos do tema faz-se necessário, antes, atentar para alguns processos históricos particulares dos Estados Unidos. É preciso notar que a experiência do afro-descendente nos Estados Unidos é bastante singular em pelo menos dois aspectos. Em primeiro lugar, desde a independência norte-americana, no final do século XVIII, abriu-se um precedente inédito na história da condição dos afro-descendentes no continente americano: a possibilidade de alistamento militar, em ambos os lados do conflito, com a promessa de liberdade e, eventualmente, terras para cultivo³³. Tal circunstância gerou uma comunidade de libertos expressiva no país.

Por outro lado, a força de trabalho norte-americana sempre foi, comparativamente a outros países americanos, mais diversificada. O regime de trabalho escravo era predominante apenas em algumas regiões, notadamente no Sul. O trabalho livre de nacionais e imigrantes europeus era, assim, mais fundamental para a economia global dos Estados Unidos. A combinação desses fatores gerou, desde as últimas décadas do século XVIII, mas principalmente na primeira metade do século XIX, uma realidade social de convívio de libertos com outros trabalhadores livres. O afro-descendente, livre ou escravizado, desta forma, não

Australia was mentioned as a possible location for a Negro American colony". GOLD, Robert L. **Negro Colonization Schemes in Ecuador, 1861-1864...** p. 307. (Tradução nossa)

³² Ver DYER, Brainerd. **The Persistence of the Idea of Negro Colonization...**pp. 53-65. A forma como o afro-descendente é visto nos Estados Unidos do século XIX é um dos assuntos amplo demais para começar a ser enfrentado neste artigo. Essa reflexão se insere na ampla discussão da predominância da cultura anglo-saxônica na formação nacional do país que, em muitas medidas, tem parte dos eixos de problemas desenvolvidos em processos históricos posteriores ao período que se pretende analisar.

³³ FREDRICKSON, George M. **The Black Image in the White Mind. The Debate on Afro-American Character and Destiny, 1817-1914**. Hanover: Wesleyan University Press, 1987, p. 14.

era, a princípio, a única alternativa mão-de-obra disponível no país³⁴. Assim, a estruturação da economia e da sociedade norte-americanas, desde seus primórdios, sobre variados regimes de trabalho é um dos eixos de problematização para pensar a consolidação da noção do afro-descendente livre como um estrangeiro e, como uma consequência disto, a constante da idéia de ser necessário removê-lo do território nacional³⁵.

Antes de prosseguirmos, faz-se importante, ainda, retomar algumas circunstâncias do processo de independência dos Estados Unidos. Nos anos que seguiram a Revolução Americana, percebe-se que o tema da abolição já era timidamente discutido e um desdobramento possível para uma realidade de emancipação era justamente o estabelecimento de colônias livres fora do território norte-americano, na África, de início. Como mencionado essas idéias de colonização povoavam todo tipo de grupo das elites políticas do Sul e do Norte, também ganhou alguma força entre os próprios libertos³⁶.

A crença que o negro, se libertado, permaneceria um estrangeiro e que sua presença seria incômoda parecia ser confirmada, no início do século XIX, pela situação daqueles negros que, depois de Revolução, tinham sido emancipados no Norte ou pessoalmente alforriados no Sul³⁷.

A emancipação dos escravos e a convivência social com os afro-descendentes livres, assim, passaram a ser vistas freqüentemente como realidades que tinham quer ser necessariamente combinadas com a remoção dessa mesma população. Em face ao mencionado, contemplar a proposta de colonização apresentada ao Brasil – bem como as outras apresentadas à América Central e do Sul, nos anos 1861 e 1862 – envolve também refletir sobre o desenvolvimento desse binômio emancipação-colonização. A escolha das localidades no Caribe e na América do Sul, por outro lado, revelam outro feixe de relações e interesses entre os Estados Unidos e América Latina, no tocante não só nos interesses políticos

³⁴ A guerra civil, que durou de 1861-1865, leva a termo uma série de processos históricos relacionados ao equilíbrio racial pós-abolição. Ver FONER, Eric. *Reconstruction: America's Unfinished Revolution, 1863-1877*. Nova York: Perennial Classics, 2002, pp.78 - 119; e capítulos II e III de LUZ, Nícia Vilela. *A Amazônia para os Negros Americanos: Origens de uma controvérsia internacional*. Rio de Janeiro, Saga, 1968.

³⁵ Ver MARTIN, Ben L. *From Negro to Black to African American: The Power of Names and Naming*. *Political Science Quarterly*, Vol. 106, No 1, 1991, pp. 83-107 e RECORD, Wilson. *The Negro Intellectual and Negro Nationalism*. *Social Forces*, Vol 33, No 1, 1954, pp. 10-18.

³⁶ SANNEH, Lamin. *Abolitionists Abroad...* p.12. Já foi introduzido na nota 9 o tema dos *emigrationists* e do *Negro Nationalism*.

³⁷ "The belief that the Negro, if freed, would remain an alien and troublesome presence seemed confirmed in the early nineteenth century by the situation of those blacks who, after the Revolution, had been emancipated in the North or manumitted privately in the South FREDRICKSON, George M. *The Black Image in the White Mind...* p. 4. (Tradução nossa).

e comerciais do primeiro em relação à última, como na visão que os norte-americanos têm das relações de raça nessas áreas tropicais.

V. A Cronologia do Projeto Amazônico de Webb

A princípio, a primeira menção à proposta de criação de uma companhia de colonização e exploração rural da Amazônia por afro-descendentes norte-americanos aparece no Despacho 17, de 10 de maio de 1862. Não se sabe ao certo a data da entrega da proposta ao governo do Brasil, tendo em vista que não foi encontrada cópia de tal documento nos arquivos brasileiros. Sabe-se, entretanto, que em junho de 1862 o Imperador Pedro II já havia tomado ciência dos objetivos de Webb. Nas palavras de Sérgio Buarque de Holanda:

Dom Pedro (...) no diário, porém, que não destinava à publicação (...), com data de 11 de junho de 1862, (...) ‘O Abrantes apresentou três propostas do ministro americano, cujo fim é transvasar para o vale do Amazonas principalmente, os negros que se libertassem nos Estados Unidos! O Abrantes ficou de tirar cópias de tão singulares propostas e de responder como convém ao Webb’ (...) Não me ocorreu procurar em fontes documentais brasileiras outras notícias sobre o projeto. Percorrendo, no entanto, com intuítos diferentes, alguns papéis do volumoso arquivo pessoal do enviado extraordinário e Ministro Plenipotenciário do governo de Washington junto à corte do Rio de Janeiro, General James Watson Webb, hoje na biblioteca da Universidade de Yale, pude achar dois textos que se relacionam com o projeto: o primeiro intitula-se ‘Concessão ao General J. Watson Webb, dos Estados Unidos da América’ e o segundo, ‘Memorial do General J. Watson Webb, cidadão dos Estados Unidos e ora enviado Extraordinário e Ministro Plenipotenciário do Governo dos Estados Unidos junto à Corte do Brasil, a Sua Majestade Imperial Dom Pedro II, Imperador Constitucional e Defensor Perpétuo do Brasil’ (...) Há diferenças, contudo, entre o projeto que se guarda na livraria de New Haven e o plano que teria sido submetido por Abrantes a D. Pedro³⁸.

Assim, no breve espaço entre 10 de maio e 11 de junho de 1862, Webb entregou ao Marquês de Abrantes uma minuta de contrato para a abertura de uma companhia de colonização e um memorial anexo com a exposição de razões econômicas, morais e raciais relacionadas à importância do empreendimento. A estreita janela de tempo entre o Despacho 17 e o conhecimento de Dom Pedro II da proposta comercial indica que, muito provavelmente, não tenha havido tempo hábil, por parte da Secretaria de Estado dos Estados Unidos, para responder ao pedido de autorização de Webb para iniciar as negociações com o Brasil. Destarte, podemos inferir pelo menos duas alternativas: ou Webb já chegou ao Brasil incumbido de convencer o Imperador a participar de tal empresa, ou simplesmente não se

³⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque de. Prefácio. In: LUZ, Nícia Vilela. *A Amazônia para os Negros Americanos: Origens de uma Controvérsia Internacional*. Rio de Janeiro: Saga, 1968, p. 11.

preocupou em esperar por qualquer autorização oficial, devido à importância que o tema da colonização de afro-americanos vinha ganhando na política de Abraham Lincoln. De qualquer maneira, é preciso apontar que a resposta oficial de William Seward data de 21 de julho de 1862³⁹. Nela, não autoriza expressamente as negociações, mas não coloca qualquer óbice à continuidade da discussão do tema tanto dentro do gabinete presidencial norte-americano quanto no Brasil. É possível pensar, desta forma, que Webb agiu com certa independência de seus superiores, mas dentro de um contexto no qual a remoção de ex-escravos era assunto de grande importância política cotidiana⁴⁰.

A resposta do Marquês de Abrantes, de 23 de julho de 1862, à proposta de Webb, foi negativa. Trata-se de um despacho curto que não permite grandes contra-argumentações.

General, tive o prazer de ler com a máxima atenção os documentos que me confiou e agora lhe dou retorno, em relação ao seu plano de introdução de negros libertos no Brasil. Devo admitir que o objetivo em si é altamente interessante. É minha opinião pessoal que suas idéias merecem consideração e que muitas delas, em circunstâncias favoráveis, em todos os aspectos, seriam de grande utilidade. No entanto, nada desta ordem poderá ser tentado em nosso país, pois temos uma lei positiva que impede expressamente a entrada de qualquer negro liberto em nossas fronteiras. Acho cabível fazer chegar ao seu conhecimento esta lei. Aqui segue: “trto Yo (sic) da Lei de 7 de Novembro de 1831, Nao sera permittida a qualquer homem liberto, que mão (sic) for brasileiro, desembarcar nos portos do Brazil, debaixo de que qualquer motivo que seja. O que desembarcar será immediatamente reexportado”. Aproveito a oportunidade, caro general, para renovar meus votos de estima e apreço. Abrantes⁴¹.

Em resumo, os documentos relacionados à proposta de Webb mostram uma proposta de concessão do governo brasileiro do direito de exclusividade de introduzir em todo o território do Império colonos, africanos ou afro-descendentes, emancipados ou em vias de libertação por parte do governo dos Estados Unidos ou por qualquer de seus cidadãos. Tal

³⁹ Nenhuma cópia desse despacho foi encontrada dentre os arquivos de Webb. Tomou-se conhecimento da mesma pelo já citado New York Times, de 28 de dezembro de 1862, na mesma página onde estava publicado o Despacho 17.

⁴⁰ SEWARD, William H. WEBB, James W. *Negro Colonization...*

⁴¹ “General, I had the pleasure to read with the utmost attention the papers you had the kindness to entrust to me, and now return to you, relative to your plan of introducing freed negroes from United States into Brazil. I must confess that the object in itself is highly interesting. It is my particular opinion that your ideas deserve in a large measure to be seriously pondered; and that many of them, should circumstances be favourable in every respect, would be greatly useful. But nothing of that sort may possibly be tried in our Country, as we have a positive law which expressly interdicts the admittance of any freed Negroes within our limits. I think it suitable to make you know the law which I refer to. Here you have it: “trto Yo da Lei de 7 de Novembro de 1831, Nao sera permittida a qualquer homem liberto, que mão for brasileiro, desembarcar nos portos do Brazil, debaixo de que qualquer motivo que seja. O que desembarcar será imediatamente reexportado”. I avail myself of this opportunity to renew to you, dear general, the expression of my best regards. Abrantes”. **From Marquis d’Abrantes.** UY – SAMR – JWWP Caixa 8, Pasta 100. Não se trata de uma tradução interna à Legação dos Estados no Rio de Janeiro, a correspondência assinada pelo Marquês de Abrantes já foi entregue escrita em inglês. (Tradução nossa).

privilegio seria garantido a Webb e eventuais associados pelo período de 20 anos ou, passado o período, até que revogado o direito por parte do Brasil. Os indivíduos a serem introduzidos na Amazônia trabalhariam, por um período de 5 anos, sob o regime de aprendizado: “*As pessoas a serem introduzidas pelo concessionário e seus associados, serão chamadas de “aprendizes”; e seu trabalho por um período de cinco anos e um mês do dia de seu desembarque no Brasil será propriedade do concessionário & (sic) seus associados*”⁴².

O “aprendizado” é a base econômica e ideológica da companhia almejada por Webb, pois é a forma que o colono tem de pagar pelas despesas da Companhia com o seu transporte e manutenção e é, ao mesmo tempo, a condição de “educação” dos afro-descendentes para a liberdade. Esses valores de liberdade a serem ensinados aos ex-escravos, na visão de Webb, os tornaria aptos a gozarem com responsabilidade e consciência sua futura cidadania dentro do Império do Brasil, afastando-os definitivamente da convivência civil e política da sociedade norte-americana. Tal argumento, entretanto, reflete muito mais a experiência de outras ex-colônias de atribuir a responsabilidade da emancipação ao próprio escravo, do que a experiência norte-americana com colonos europeus. O aprendizado é, antes de tudo, uma forma de trabalho forçado e dependente que faz com que o ex-escravo custeie sua liberdade e ainda proporcione lucros à companhia de colonização.

O Brasil garante ao colonizador e seus designados que as pessoas introduzidas como colonos sob essa concessão e conhecidos por “aprendizes” irão ser fiéis e prestar serviços à parte ou às partes que os introduziram; irá também adicionar à legislação o que for necessário para assegurar o fiel cumprimento de seus deveres como aprendizes. Após cinco anos e um mês da expiração de sua entrada no Brasil, eles deverão ser liberados de sua condição de aprendizes e se tornarão cidadãos brasileiros do Império do Brasil. E sobre este despacho o concessionário ou a companhia representando por completo o interesse de seu aprendiz, enquanto na condição de aprendiz, e após sua dispensa, solenemente se compromete em fazê-lo por tratado selado com os Estados Unidos⁴³.

⁴² “*The persons to be introduced by the Concessionist and his associates, or their assigns shall be known as “apprentices”; “and their labour for a period of five years & one month from the day of their landing in Brazil, shall be the property of said Concessionist his associates & assigns”.* **Concession to General J. Watson Webb of the United States of America.** UY – SAMR – JWWP, Caixa 8, Pasta 102.

⁴³ “*Brazil guarantees to the Colonists and his assigns, that the persons introduced as Colonists under this Concession, and known as “apprentices”, shall, for the term of their apprenticeship, render faithful service to the party or parties so introducing them; and she will cause such additional Legislation as may be necessary, to insure a faithful discharge of their duties as “apprentices”. And at the expiration of the period of Five Years and one month from the day of their introduction into Brazil, they shall be discharged from the apprenticeship, and become Citizens of the Brazilian Empire. And upon such discharge, the Concessionist or the Company representing his interest apprentice in all his rights while an apprentice in all his rights while an apprentice & after his discharge, but will by Treaty stipulation with the United States, solemnly bind itself so to do”.* **Concession to General J. Watson Webb of the United States of America.** UY – SAMR – JWWP, Caixa 8, Pasta 102.

Portanto, a fase de aprendizado significava, em última instância, retirar das mãos do governo dos Estados Unidos os custos sociais e econômicos desse processo de emancipação e expatriação de seus afro-descendentes. Esse era o princípio formador da companhia de Webb: transferir as responsabilidades diretas ligadas ao objeto da empresa – “o espírito filantrópico de libertar e ensinar o valor da liberdade através do trabalho” – do governo para um agente mediador privado. Essa manobra não só isentaria os cofres públicos norte-americanos, como deixaria o governo imperial brasileiro mais confortável, já que o controle e a educação da população assentada em seu território seriam exercidos por uma empresa privada, e não por um governo estrangeiro. Claramente esse artifício esconde uma fortemente premissa imperialista.

O afastamento do governo norte-americano da administração da companhia de colonização também implicaria que o empreendimento não deveria ter nenhum custo para seus cofres públicos: cada colono deveria pagar seus gastos com transporte e instalação na Amazônia. Para tornar tudo isso possível, a sugestão de Webb era de que o Congresso dos Estados Unidos aprovasse a criação de uma Companhia de Colonização – uma *joint stock*⁴⁴ - além de indicar o presidente da empresa e um terço dos seus diretores. Sendo ele próprio a ser nomeado o presidente da empresa e a abertura da mesma para o capital privado se daria apenas no mercado de ações dos Estados Unidos, confirmando mais uma vez o impulso imperialista de tornar parte da Amazônia uma zona controlada pelo capital privado norte-americano.

Ainda que o objetivo de Webb fosse isentar o governo norte-americano de despesas e responsabilidade social para com os futuros ex-escravos, o capital inicial da Companhia seria em parte financiado pelos cofres públicos. A proposta inicial era que o capital total da empresa a ser vendido em ações fosse de até US\$ 3.000.000, entretanto, para cada dólar investido em ações, o governo dos Estados Unidos deveria emprestar à companhia 5% do valor, a ser integrado com espécie de títulos de dívida pública. A valorização esperada para essas ações, desta forma, aumentaria o capital de giro da empresa, possibilitando o reinvestimento do dinheiro no aumento de seu porte, com objetivo final de expatriar o maior número possível de afro-descendentes.

⁴⁴ A forma jurídica *joint stock* é próxima à sociedade anônima brasileira, que tem seu capital dividido em ações a serem vendidas. A responsabilidade de cada acionista é proporcional a valor de suas ações subscritas ou adquiridas, ou seja, os compradores não necessariamente pagam suas ações no ato da compra, podem apenas se comprometeram a pagar futuramente, de forma que o capital previsto no valor da empresa não necessariamente está no fluxo de caixa. MELLO, Maria Chaves de. *Dicionário Jurídico Inglês-Português*. 8ª edição, São Paulo, Método, 2007.

Ao chegar ao Brasil, os colonos receberiam uma porção de terra disponibilizada pelo governo brasileiro ao longo do Rio Amazonas. Seriam responsáveis pela limpeza do terreno e pela construção de uma pequena cabana. Receberiam algum material de cultivo agrícola e dinheiro em espécie para garantirem que tal propriedade estivesse pronta para o cultivo imediato. Uma vez expirado o prazo de 5 anos, os colonos seriam emancipados e receberiam uma porção dessa terra. Webb acreditava que o governo brasileiro deveria transferir de boa fé para a propriedade da Companhia de Colonização cerca de 100 acres por colono emancipado, que receberia até um quinto do total.

Para cada pessoa negra introduzida no Brasil pelo dito Webb e seus associados ou designados, sob esta concessão, por ele ou eles, o governo do Brasil por meio deste se compromete a conceder a ele ou a eles ou à tal Companhia, cem acres de terra escolhida e localizada em terras do governo em tal lugar ou lugares do reino onde o concessionário ou seus designados possam escolher, desde que, em nenhuma circunstância, uma escolha de localidade seja menor que uma milha quadrada inglesa, que consiste de seiscentos e quarenta acres⁴⁵.

Assim, a base de cálculo da empresa seria os até 80% de terra limpa e cultivada, para a qual, novos colonos seriam trazidos continuamente ou, simplesmente, para a venda. É preciso apontar que não trata propriamente de exploração de trabalho escravo, e sim de trabalho dependente. Por isso, os colonos deveriam ser remunerados pelo trabalho no terreno em tudo aquilo que ultrapassasse os custos da Companhia com seu transporte e instalação. Esse sistema de funcionamento, na opinião de Webb, quadruplicaria o valor do capital inicial investido, e pagaria em pouco tempo os empréstimos obtidos, além de proporcionar grande margem de lucros aos acionistas. A minuta de contrato não fala em números exatos de quantos afro-descendentes seriam trazidos para o Brasil. Entretanto, o Despacho 17 menciona alguns números: *“Os Estados Unidos se encontram prontos para investir de imediato de dez a cinquenta mil de seus trabalhadores treinados e educados no solo brasileiro, sem custo, bastando apenas que o Brasil abra seus braços,*

⁴⁵ *“For every colored person introduced into Brazil by the said Webb and his Associates or assigns, under this Concession, or by him or them the Government of Brazil hereby binds itself, to convey to him or them, or such Company, one hundred acres of land to selected and located (???) upon the land of the Government, at such place or places in any part of the kingdom as the Concessionist or his assigns, may elect, provided however, that in no instance, shall a selection or location be less than one English Mile square, containing six hundred and forty acres.”* **Concession to General J. Watson Webb of the United States of America.** UY – SAMR – JWWP, Caixa 8, Pasta 102.

para recebê-los e prover por seu futuro conforto”⁴⁶. Outros números bem maiores também foram mencionados, como um milhão.

VI. Uma Proposta de Análise Documental

Esclarecidos alguns pontos sobre as circunstâncias nas quais foi elaborado o Despacho 17, faz-se oportuna a análise documental. A forma escolhida por Webb para construir seus argumentos obedece à lógica de atrelar à crescente necessidade brasileira de mão-de-obra à chave retórica do projeto norte-americano de retirar de seu território os libertos. O objetivo almejado por ele, desta forma, era apresentar uma proposta irrecusável ao Brasil, por razões relacionadas não com qualquer projeto ou necessidade dos Estados Unidos, mas pelas próprias circunstâncias brasileiras.

As vantagens para o Brasil de alguns dos arranjos tais como o que sugiro são tão palpáveis, que não entrarei aqui no mérito da questão; mas quando necessário, torná-las visíveis para este governo, (como para vocês deve aparecer à primeira vista), caso eu seja autorizado a abrir negociações sobre o assunto em questão. Este comunicado visa demonstrar o que acredito ser um plano de colonização econômico e factível para os Estados Unidos⁴⁷.

Como já mencionado, o argumento principal na exposição dos motivos relevantes que embasariam a constituição da companhia de colonização é o estado crônico de falta de mão-de-obra no Brasil, em especial nas províncias ao norte. Esse alicerce analítico fica claro no excerto a seguir:

O rápido aumento do valor do negro na província do Rio de Janeiro e em todas as províncias do sul do Império, além do avanço do preço do café somado ao indiscutível fato que a população escrava está em decréscimo, ao contrário da nossa que aumenta e que é de um tipo bastante inferior aos africanos trazidos para o Brasil - está rapidamente despovoando as províncias do norte do Império. Toda embarcação costeira traz de dez a trinta escravos para venda no Rio, para suprir a mão de obra nesta localidade e nas plantações de café: e o clamor é ouvido, vindo das províncias de Pará, Maranhão (sic), Piauí (sic), Paraíba (sic), Pernambuco e até da Bahia que estas

⁴⁶ “The United States stands ready to throw on the instant from ten to fifty thousands of her experienced and educated labourers upon the soil of Brazil, without price, if Brazil will but open wide her arms to receive them and provide for their future comfort?” **Dispatch 17 to the Hon. W. H. Seward**. UY – SAMR – JWWP, Caixa 8, Pasta 102.

⁴⁷ “The advantages to Brazil, of some such arrangement as I suggest, are so palpable, that I will not here enter into a consideration of the subject; but when necessary, make them apparent to this Government, (as they must be at glance to you,) should I be authorized to open negotiations upon the subject in question. The object of this Communication is to demonstrate what I think would be a feasible and economical plan of Colonization to the United States”. **“Dispatch 17 to the Hon. W. H. Seward”**: UY – SAMR – JWWP, Caixa 8, Pasta 99. É preciso reafirmar que a este documento é uma cópia daquele que foi enviado ao Secretário de Estado dos Estados Unidos, William H. Seward, e não a que foi apresentada ao Brasil. O Despacho 17 é a base do documento entregue ao Brasil e por isso é possível retirar dele os eixos argumentativos de Webb. (Tradução nossa).

estão sendo despovoadas em favor das províncias do sul e da inevitável lei da oferta e da procura⁴⁸.

O fio condutor que amarra as observações e críticas de Webb é a característica climática tropical do Brasil como fator ideal de adaptação e desenvolvimento para os trabalhadores afro-descendentes, motivação que já estivera presente nas negociações com os Estados da América Central. Em adição ao propício caráter tropical do Brasil, outro feixe importante de idéias que dá coesão interna à construção da proposta de Webb é a crença da impossibilidade completa de convivência entre raças diferentes, em liberdade, nos Estados Unidos. Essa impossibilidade – a qual se retornará ao longo do texto – permeia toda a construção retórica de Webb e é a chave para compreender muitos aspectos de sua proposta.

Não é apenas do interesse dos Estados Unidos e absolutamente necessário para sua tranquilidade interna que se livre da instituição da escravidão, mas também, em consequência do preconceito de nosso povo contra a raça negra, se torna indispensável que o negro liberto seja exportado para fora de nossas fronteiras, pois conosco ele jamais poderá gozar de igualdade social ou política⁴⁹.

A análise que Webb faz sobre o preconceito racial enquanto obstáculo para a inclusão de afro-descendentes na sociedade norte-americana está ligada a um racismo supostamente intransponível característico daquele país: *“Deus formou no coração dos Estados Unidos da América (...) entre as raças branca e negra (...) o que torna absolutamente impossível que estas raças possam viver juntas em termos de igualdade social e política”*⁵⁰.

No Brasil, entretanto, tal realidade, na opinião de Webb, não se verificava, de modo que, dentre todos os lugares para os quais os ex-escravos dos Estados Unidos poderiam ser

⁴⁸ “The rapidly increasing value of the negro in the Province of Rio Janeiro (sic) and all the southern Provinces of the Empire, and the steadily advancing price of coffee, added to the well ascertained fact that the slave population is on the decrease instead of the increase, as with us, where the African is of a far lower type than those brought to Brazil, - is rapidly depopulating the Northern Provinces of the Empire. Every coasting vessel brings its ten to thirty slaves for sale at Rio, for the supply of labour in this vicinity and on the Coffee Plantations; and the cry is heard from the provinces of Para, Maranhão, Piauí, Paraíba, Pernambuco, and even Bahia, that they are being depopulated for the benefit of the Southern Provinces, by the inevitable law of demand and supply”. **Dispatch 17 to the Hon. W. H. Seward**: UY – SAMR – JWWP, Caixa 8, Pasta 99. Grifos nossos. (Tradução nossa).

⁴⁹ “It is not only the interest of the United States and absolutely necessary for her internal tranquility that she should get rid of the Institution of Slavery, but in consequence of the prejudices of our People against the African race, it is indispensable that the liberated Negro should be exported beyond our borders; because, he can never with us, enjoy social or political equality”. **Dispatch 17 to the Hon. W. H. Seward**: UY – SAMR – JWWP, Caixa 8, Pasta 99. (Tradução nossa).

⁵⁰ “God has built up in the hearts of the People of the United States of America (...) between the White and Black races (...) and which render it absolutely impossible, that the two races should live together on terms of social and political equality”. **Memorial of General J. Watson Webb, a citizen of the United States, and Envoy Extraordinary and Minister Plenipotentiary of the Government of the United States near the Court of Brazil, to his Imperial Majesty Dom Pedro II Perpetual Defender of Brasil**. UY – SAMR – JWWP, Caixa 8, Pasta 99. (Tradução nossa).

enviados, o Brasil era o único onde a inclusão social completa e a ascensão profissional e econômica se baseariam apenas nas capacidades de cada indivíduo e não na sua raça.

A constituição [do Brasil] reconhece como iguais [os afro-descendentes] dos homens brancos e igualmente elegíveis com ele aos mais altos cargos do império; e onde havia distinção social entre as raças branca e negra, que já existiu, esta quase foi erradicada. No banco do legislativo, na Marinha e no Exército, nas profissões de escolaridade e entre as profissões nas universidades, bem como no púlpito e nas relações sociais da vida, a cabeça encaracolada, e os lábios grossos dos descendentes da África têm seu lugar, lado a lado com seu “irmão branco” no Brasil e não pouco freqüentemente disputa com ele seu cargo⁵¹.

Para um estrangeiro recém chegado, talvez a estrutura das relações entre senhores e escravos no Brasil pudesse parecer mais harmoniosa do que de fato era. Entretanto, como se verá a seguir, o objetivo de Webb era convencer o governo dos Estados Unidos de que seu empreendimento tinha contornos verdadeiramente humanitários – além dos lucros possíveis advindos da necessária “solução” do problema racial. É possível pensar, contudo, que, para alguém que já vivia no Brasil há muitos meses, tornara-se perceptível que a violência racial estava sim presente nas relações sociais, mesmo que operando apenas em códigos diferentes daqueles dos Estados Unidos, o que demonstra a visível o caráter manipulador de sua redação⁵².

Por fim, uma última tática discursiva de Webb era que a sobreposição temporal dos problemas dos Estados Unidos e do Brasil só poderia ser obra da providência divina. Ao mesmo tempo em que crescia no Brasil, desde o fechamento do tráfico atlântico de escravos no início da década de 1850, o problema da mão-de-obra para atender à florescente economia do café; a Guerra da Secessão obrigava os Estados Unidos a enfrentar a emancipação geral de milhões de escravos. A linha que costura as análises da realidade brasileira e norte-americana, portanto, é a do ideário do destino manifesto.

⁵¹ “The Constitution are recognized equals [os afro-descendentes] of the white man, and equally eligible with him to the highest offices of the Empire; and where already the social distinction between the white and Black races, which once existed, has been nearly eradicated. On the Bench in Legislative Halls, in the Army and the Navy; in the learned Professions and the among the professions in her Colleges; as also in the Pulpit and in the social relations of life, the woolly beaded and thick lipped descendent of Africa, has his place side with his white “Brother” in Brazil, and not-unfrequently, jostles him from his position”. **Dispatch 17 to the Hon. W. H. Seward**. UY – SAMR – JWWP, Caixa 8, Pasta 99. (Tradução nossa).

⁵² Ver DIAS, Maria Odila Leite da. **Quotidiano e Poder em São Paulo no Século XIX**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984. Embora a obra trate da província de São Paulo, desvenda muitos códigos diferentes de relação entre senhor e escravo.

Deus criou nos corações do povo dos Estados Unidos da América, cujo solo e clima é propício ao trabalho escravo uma aversão à instituição da escravidão que resultou na maior guerra civil jamais vista no mundo; esta não terá um ponto final sem a emancipação de ao menos um milhão de escravos nos próximos cinco anos e de mais quatro milhões dentro de um período razoável(...). Quando já for manumisso o negro deverá ser transportado além da jurisdição dos Estados Unidos, onde ele jamais poderá gozar de igualdade política e social. O negro que está prestes a ser manumisso, foi treinado para o trabalho; é dócil e tratável, mas suspira por liberdade. Deus em Sua infinita sabedoria e misericórdia tornou possível através da política e interesses dos Estados Unidos e do Brasil assegurar-lhe essa liberdade. O Brasil sofre pela falta de mão de obra. Quatro milhões de negros preparados para o trabalho, cada um valendo o equivalente a três africanos nativos, estão suspirando por liberdade e prontos para comprá-la no solo congenial do Brasil e sob as leis e instituições liberais brasileiras⁵³.

A doutrina do destino manifesto envolve teorias que relacionam a predestinação dos norte-americanos à grandeza moral e territorial. A construção dessas idéias é múltipla e parte, em grande medida, de visões de mundo comuns em religiões protestantes como o calvinismo, batismo e metodismo, tão presentes nos Estados Unidos⁵⁴. A expressão “destino manifesto”, embora viesse se sedimentando desde a Revolução Americana⁵⁵, foi popularizada por John O’Sullivan, em 1845, por ocasião das campanhas de anexação de novos estados como o Texas

⁵³ “God has built up in the hearts of the People of the United States of America, whose soil and climate is congenial to slave labour a horror of the Institution of Slavery, which has resulted in the greatest Civil war the world has ever seen; and which can never be brought to a close without the emancipation of at least a million of slaves within the next five years, and of the whole four millions within a reasonable period (...) When manumitted therefore, there exists an absolutely necessity that the freed Negro should be transported beyond the jurisdiction of the United States, where he can never enjoy political or social equality. The Negro thus to be manumitted, has been trained to labour, is docile & tractable but sighs for freedom. And God in His Infinite Wisdom and Mercy, has rendered it the policy and interest of the United States and Brazil to secure to him that freedom. Brazil is absolutely suffering for Labour. Four millions of Negroes educated to labour, each one of whom is worth three native Africans are sighing for Freedom and ready to purchase it on the genial soil and under the liberal laws & Institutions of Brazil”. **On the necessity of supplying Brazil with Labour; and the policy of procuring free Black Labour from the United States.** UY – SAMR – JWWP, Caixa 8, Pasta 102. (Tradução nossa).

⁵⁴ HORSMAN, Reginald. **Race and Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo-Saxonism.** Harvard University Press, Cambridge, 1981, pp. 81 e ss.

⁵⁵ Por Revolução Americana entende-se o processo de independência de 13 colônias da Inglaterra: as províncias de New Hampshire; Massachusetts (que deu luz ao atual estado do Maine), Rhode Island e Connecticut (pertencentes à região da Nova Inglaterra); Nova York (de que se originou o atual estado de Vermont), Nova Jersey, Pennsylvania e Delaware (chamadas de colônias do meio ou *Middle Colonies*); Maryland e Virgínia (mais tarde, Virgínia, Kentucky e Virgínia do Oeste; chamadas de Colônia *Chesapeake*); Carolina do Norte (que originou o estado do Tennessee), Carolina do Sul e Geórgia. Os conflitos se iniciaram entre os anos 1763 e 1775, e a Guerra de Independência durou de 1775 a 1781. A Declaração de Independência dos Estados Unidos é de 1776. McCULLOUGH, David. **1776: A História dos Homens que Lutaram pela Independência dos Estados Unidos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

e o Oregon⁵⁶: “Nosso destino manifesto de expandir o continente, concedido pela providência para o livre desenvolvimento de nossos milhões multiplicando por ano⁵⁷”.

O historiador Reginald Horsman acredita que as noções que mais tarde compuseram o conjunto mais sólido do destino manifesto envolvem idéias de cunho religioso e superioridade racial que já circulavam na Inglaterra no século XVII. Assim, afirma que no período colonial e na formação nacional dos Estados Unidos, depois de sua independência, esse tipo de pensamento esteve sempre presente como uma permanência.

Após a restauração a idéia de nação inglesa como eleitos cruzados de Deus pela vontade divina retrocedeu e idéias republicanas se tornaram uma linha menos importante do pensamento inglês. No entanto, os americanos nunca perderam a noção de que eram um povo eleito, um povo destinado a mudar o mundo para melhor (...). O sucesso da revolução americana deu ao povo americano um claro sinal de que haviam sido marcados pela providência para grandes feitos⁵⁸.

Imerso neste ideário do destino manifesto, Webb argumentou que foi a providência divina que colocou Brasil e Estados Unidos no caminho um do outro. Alinhando os problemas e soluções de cunho econômico e social.

Não existirá remédio para este mal, que agora se instala com tanta força sobre o Brasil? Creio que sim e que a providência está apontando a maneira de aliviar isso pelo que transcorre agora nos Estados Unidos. Em suma, a meu ver, o dedo de Deus aponta para as províncias do norte do Brasil como o futuro lar dos escravos manumissos dos Estados Unidos. O Brasil e o negro liberto irão ambos se beneficiar na mesma medida: um tratado entre os Estados Unidos e o Brasil, pelo qual todos os negros libertos dos Estados Unidos lá sejam agraciados com terras pelo governo do Brasil e ao término dos anos estabelecidos, se tornem cidadãos brasileiros com todos os direitos e privilégios da população negra livre do Império⁵⁹.

⁵⁶ John L. O'Sullivan era um importante jornalista político nos Estados Unidos do Século XIX. Sua contribuição para a cristalização da expressão “destino manifesto” no ideário político norte-americano se deu a partir de seu artigo “Annexation”, publicado no *Democratic Review*, periódico do Partido Democrata. O'Sullivan contribuiu expressivamente para o debate da época de expansão das fronteiras dos Estados Unidos.

⁵⁷ “Our manifest destiny to overspread the continent allotted by Providence for the free development of our yearly multiplying millions”. ZINN, Howard. *A People's History of the United States...* p.137.

⁵⁸ “After the Restoration the idea of the English nation as the crusading agent of God's will faded, and republican ideas became less important thread in English thought, but the Americans never lost the belief that they were a special, chosen people, a people destined to change the world for the better (...) The successful American Revolution provided for the American People a powerful, overt sign that Providence had indeed marked them for great deeds”. HORSMAN, Reginald. *Race and Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo-Saxonism*. Harvard University Press, Cambridge, 1981 pp. 82-85. O período de Restauração que o autor se refere no trecho tratado é referente à experiência dos ingleses dentro da Revolução Inglesa a partir de 1642. (Tradução nossa).

⁵⁹ “Is there no remedy for this great evil now pressing with such force upon Brazil? I think there is and that Providence is pointing out the mode of relief by the event now transferring in the United States. In one word, the finger of God, in my mind, points to the northern Provinces of Brazil as the future home of the manumitted Negro of United States, Brazil and the freed Negro, are all to be equally benefited by one and the same measure; a Treaty between the Unites States and Brazil, by which all the freed Negroes of the Unites States, and there be endowed with land gratuitously by Brazil; and as the expiration of term of years, become citizens of

Para Webb, era a ausência de preconceito racial no Brasil umas das grandes provas divinas de que a expatriação dos afro-descendentes para a Amazônia era a única alternativa que reuniria o bem de todas as partes envolvidas no empreendimento: o Brasil se beneficiaria com trabalhadores experientes capazes de contribuir para o crescimento de sua economia; os Estados Unidos poderiam se veriam livres de seus ex-escravos, tendo em vista que Webb acreditava que o preconceito racial norte-americano jamais permitiria a convivência pacífica entre brancos e afro-descendentes iguais em direitos civis e políticos; e, por fim, os afro-descendentes poderiam se integrar de maneira verdadeira em uma nova sociedade onde suas características fenotípicas não seriam óbices para seu desenvolvimento pessoal.

Sem dúvida o dedo da Providência está manifesto nessa extraordinária combinação de causas, que favorece no mesmo momento e praticamente sem custo, tanto os Estados Unidos como o Brasil. 1º: o desembarço por parte dos Estados Unidos de uma população que o país está pronto para libertar da servidão com custos de milhões de dólares. 2º : uma ferramenta genial para o negro emancipado, que lhe garante, através de um curto período de aprendizado, sua liberdade, igualdade política e social e prosperidade financeira. 3º : para o Brasil um suprimento necessário de mão de obra experiente num momento de tão grande necessidade que está em risco sua indústria e prosperidade. O primeiro objetivo do Brasil seria de assegurar para si esta mão de obra. Este memorial se propõe a indicar o *modus operandi* para que isso se realize. Tendo cumprido esta intenção, creio que o Brasil, em sua sabedoria, não poderá negar-se a seguir seu próximo passo, que deve ser de interromper o processo que agora ocorre de despovoamento de suas províncias do norte, através da implementação das primeiras importações de negros parcialmente emancipados ou “aprendizes”, dos Estados Unidos para suprir a demanda de mão-de-obra nas províncias do sul do Império. Para tal, basta que o Brasil doe suas terras selvagens, no presente totalmente sem valor e fadadas a permanecerem assim para sempre, a não ser que se coloque nelas o trabalhador adequado para seu cultivo. Se esse trabalhador se tornar um homem livre e um cidadão do império, o tanto melhor para seu futuro e grandeza.

Como já introduzido, na década de 1860, a escravidão no Brasil, como instituição, já estava fadada ao seu fim, desde a proibição do tráfico pela lei de 1850, ainda que num horizonte de tempo relativamente distante. A substituição de mão-de-obra já ocupava algumas das grandes discussões nacionais e a reivindicação de imigrantes brancos tomava espaço dentro de um projeto de branqueamento da população, o que por só já indicava uma política ao

Brazil, with all the rights and privileges of the free Negro population of the Empire”. Dispatch 17 to the Hon. W. H. Seward. UY – SAMR – JWWP, Caixa 8, Pasta 102. (Tradução nossa).

preconceito racial enraizado no Brasil, na contramão do paraíso de igualdade racial que Webb enxergava⁶⁰.

Os interesses por trás da retórica de Webb estavam ligados ao convencimento dos governos dos Estados Unidos e do Brasil em aderirem à sua proposta específica de “solução” para o “problema” dos ex-escravos norte-americanos. É possível que assim como ele tenha manipulado o encadeamento de seus argumentos para demonstrar que seria o Brasil quem lucraria mais com tal transferência de população – além do lucro pessoal, civil e político do liberto envolvido na transação – não seria de todo mal pensar que suas opiniões sobre a inexistência de preconceito racial no Brasil fizesse apenas parte desse jogo de manipulação. Suas impressões sobre a convivência interracial nos Estados Unidos, entretanto, são reveladoras de estruturas de pensamentos arraigadas nas elites do Norte e do Sul do país, concepções essas que encontraram ecos políticos de segregação nos cem anos que se seguiram.

Bibliografia

1. ANDREW, N. e CLEVEN, N. *Some Plans for Colonizing Liberated Negro Slaves in Hispanic America*. The Journal of Negro History, Vol 11, N. 1, 1926.
2. AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Abolicionismo. Estados Unidos e Brasil, Uma História Comparada (século XIX)*. São Paulo: Annablume, 2003.
3. _____. *O Abolicionismo Transatlântico e a Memória do Paraíso Racial Brasileiro*. Estudos Afro-Asiáticos, N. 30 (Dezembro, 1996).
4. BELL, Howard H. *The Negro Emigration Movement, 1849-1854: A Phase of Negro Nationalism*. The Phylon Quarterly, Vol. 20, N. 2, 1959.
5. BENNETT, Lerone. *Forced Into Glory: Abraham Lincoln's White Dream*. Chicago: Johnson Publishing Company, 2000.
6. BERLIN, Ira. *The Structure of the Free Negro Caste in the Antebellum United States*. Journal of Social History, Vol. 9, N. 3, 1976.
7. _____. *Gerações de Cativo: Uma História da Escravidão nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Record, 2006.
8. BOYD, Willis D. *The American Colonization Society and the Slave Recaptives of 1860-1861: An Early Example of United States-African Relations*. The Journal of Negro History, Vol. 47, N. 2, 1962.
9. BUENO, C & CERVO, A. L. *A Política Externa Brasileira (1822-1885)*. São Paulo: Ática, 1986.
10. BURIN, Eric. *Slavery and the Peculiar Solution: A History of the American Colonization Society*. Miami: University Press of Florida, 2005.
11. BURR, R. N. *The Balance of Power in Nineteen-Century South America: An Exploratory Essay*. Hispanic American Historical Review, Vol. 35, N. 1, 1955.

⁶⁰ Ver AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *O Abolicionismo Transatlântico e a Memória do Paraíso Racial Brasileiro*. Estudos Afro-Asiáticos, N. 30 (Dezembro, 1996). (Tradução nossa).

12. CALÓGENAS, J. P. *A Política Exterior do Império*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1989.
13. CAMPOS, R. A. *Relações Diplomáticas do Brasil de 1808 a 1902*. Rio de Janeiro: Tipografia do Jornal do Comércio, 1913.
14. CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da Ordem: a Elite Política Imperial; Teatro das Sombras: a Política Imperial*. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Relume-Dumará, 1996.
15. CONRAD, Robert E. *The Destruction of Brazilian Slavery, 1850-1888*. Berkeley: The University of California Press, 1972.
16. COSTA, Emília Viotti da. *Coroa de Glória, Lágrimas de Sangue: Rebelião dos Escravos em Demerara em 1823*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
17. _____. *Abolição*. 8a Edição. São Paulo: UNESP, 2008.
18. CROUTHAMEL, James L. *James Watson Webb: A Biography*. Middletown: Wesleyan University Press, 1969.
19. DEGLER, Carl N. *Slavery and the Genesis of American Prejudice*. Comparative Studies in Society and History, Vol. 2, N. 1 (Outubro, 1959).
20. DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *O Fardo do Homem Branco: Southey, o Historiador do Brasil*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1974.
21. _____. *Interiorização da Metrópole e Outros Estudos*. São Paulo: Alameda, 2005.
22. DYER, Brainerd. *The Persistence of the Idea of Negro Colonization*. The Pacific Historical Review, Vol 12, N. 1, 1943.
23. FERRIS, Nathan L. *The Relations of the United States with South America during the American Civil War*. Hispanic American Historical Review, Vol. 21, N. 1 (Fevereiro, 1941).
24. FONER, Eric. *Nada Além da Liberdade: A Emancipação e seu Legado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
25. _____. *Reconstruction: America's Unfinished Revolution, 1863-1877*. Nova York: Perennial Classics, 2002.
26. FOSTER, Charles I. *The Colonization of Free Negroes, in Liberia, 1816-1835*. The Journal of Negro History, Vol. 38, N. 1 (Janeiro, 1953).
27. FREDRICKSON, George M. *The Black Image in the White Mind. The Debate on Afro-American Character and Destiny, 1817-1914*. Hanover: Wesleyan University Press, 1987.
28. GOLD, Robert L. *Negro Colonization Schemes in Ecuador, 1861-1864*. Phylon, Vol. 30, N. 3, 1969.
29. GOMES, Flávio dos Santos & CUNHA, Maria Olívia Gomes da (orgs.). *Quase-Cidadão: Histórias e Antropologias da Pós-Emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2005.
30. GOMEZ, Michael A. *Reversing Sail. A History of the African Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
31. GRADEN, Dale T. *An Act "Even of Public Security": Slave Resistance, Social Terrorism, and the End of the International Slave Trade to Brazil, 1835-1856*. Hispanic American Historical Review, Vol. 76, N. 2 (Maio, 1996).
32. GRESHAM, Luveta W. *Colonization Proposals for Free Negroes and Contrabands During Civil War*. Journal of Negro Education, Vol. 16, N. 1, 1947.
33. HILL, Lawrence F. *Diplomatic Relations between the United States and Brazil*. Durham: Duke University Press, 1932.

34. HODES, Martha. *Sex, Love, Race. Crossing Boundaries in North American History*. Nova York: New York University Press, 1999.
35. HORNE, Gerald. *The Deepest South: The United States, Brazil and the African Slave Trade*. Nova York: New York University Press, 2007.
36. HORSMAN, Reginald. *Race and Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo-Saxonism*. Harvard University Press, Cambridge, 1981.
37. IOTTI, Luiza Horn (org). *Imigração e Colonização: Legislação de 1747-1915*. Porto Alegre: Assembléia Legislativa do Estado do RS: Caxias do Sul: EDUCS, 2001.
38. LITWAK, Leon. *North of Slavery: The Negro in the Free States 1790-1860*. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
39. LOCKET, James D. *Abraham Lincoln and Colonization: An Episode That Ends in Tragedy at L'Île de Vache, Haiti 1863-1864*. The Journal of Black Studies, Vol. 21, N. 4, 1991.
40. LUZ, Nícia Vilela. *A Amazônia para os Negros Americanos: Origens de uma Controvérsia Internacional*. Rio de Janeiro: Saga, 1968.
41. MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. *O Plano e o Pânico: O Movimentos Sociais na Década da Abolição*. Rio de Janeiro/São Paulo: UFRJ/Edusp, 1994.
42. _____ (org.). *Couto de Magalhães: Diário Íntimo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
43. _____. *O Olhar Imperial sobre a América*. Anais do XX Simpósio da ANPUH (História: Fronteiras), Vol. 1, São Paulo, ANPUH, 1999.
44. _____. *Brasil a Vapor: Raça, Ciência e Viagem no Século XIX*. Tese de Livre-Docência, FFLCH, USP, 2005.
45. _____. (Ed.). *Brazil Through the Eyes of William James: Letters, Diaries and Drawings, 1865-1866*. Cambridge: David Rockefeller Center for Latin American Studies/ Harvard University Press, 2006.
46. MAMIGONIAN, Beatriz G. *In the Name of Freedom: Slave Trade Abolition, the Law and the Brazilian Branch of the African Emigration Scheme (Brazil-British West Indies, 1830s-1850s)*. Slavery & Abolition, 30:1, 2009.
47. MARTIN, Ben L. *From Negro to Black to African American: The Power of Names and Naming*. Political Science Quarterly, Vol. 106, N. 1, 1991.
48. MAY, Robert E. *The Southern Dream of a Caribbean Empire, 1854-1861*. Miami: University Press of Florida, 2002.
49. McPHERSON, James M. *Battle Cry of Freedom: The Civil War Era*. Nova York: Oxford University Press, 2003.
50. _____. *The Negro's Civil War: How American Blacks Felt and Acted during the War for the Union*. Nova York: Vintage Civil War Library, 2003.
51. MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard. *O Nascimento da Cultura Afro-Americana: Uma Perspectiva Antropológica*. São Paulo: Pallas, 2003.
52. MINTZ, Sidney W. *Caribbean Transformations*. Nova York: Columbia University Press, 1989.
53. MOURA, Clóvis. *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2004.
54. NEEDEL, Jeffrey. *The Abolition of the Brazilian Slave Trade in 1850: Historiography, Slave Agency and Statesmanship*. Journal of Latin American Studies, N. 33, 2001.
55. PRATT, Mary Louise. *Os Olhos do Império: Relatos de Viagem e Transculturação*. Bauru: Edusc, 1999.

56. REIS, João José (org). *Liberdade por um Fio: História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
57. _____. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835*. Ed. Revista e Ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
58. ROTHMAN, Joshua D. *Notorious in the Neighborhood: Sex and Families across the Color Line in Virginia, 1787-1861*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003.
59. SANNEH, Lamin. *Abolitions Abroad: American Blacks and the Making of Modern West Africa*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
60. SANTOS, Cláudio Villafañe G. Santos. *O Brasil entre a América e a Europa: O Império e o Interamericanismo*. São Paulo: Unesp, 2004.
61. SCHEIPS, Paul J. *Lincoln and the Chiriquí Colonization Project*. The Journal of Negro History, Vol. 37, N. 4, 1952.
62. SHERWOOD, Henry Noble. *Early Negro Deportation Projects*. The Mississippi Valley Historical Review, Vol. 2, N. 4, 1916.
63. _____. *The Formation of the American Colonization Society*. The Journal of Negro History, Vol. 2, N. 3, 1917.
64. SCHWARTZ, Lília. *Nomeando as Diferenças: A Construção da Idéia de Raça no Brasil*. In: BOAS, Glaucia Villas & GONÇALVES, Marco Antonio (orgs). *O Brasil na Virada do Século*. Rio de Janeiro, Relume/Dumará, 1995.
65. SEIFMAN, Eli. *Education or Emigration: The Schism within the African Colonization Movement, 1865-1875*. History of Education Quarterly, Vol. 1, N. 1, 1967.
66. SCHOONOVER, Thomas. *Misconstrued Mission: Expansionism and Black Colonization in México and Central America During Civil War*. The Pacific Historical Review, Vol. 49, N. 4, 1980.
67. _____. *The Mexican Lobby: Matías Romero in Washington, 1861-1867*. Lexington: University of Kentucky Press, 1986.
68. TENZER, Lawrence. *The Forgotten Causes of the Civil War: New Look at the Slavery Issue*. New Jersey: Scholar's Publishing House, 1997.
69. WESLEY, Charles H. *Lincoln's Plan for Colonizing the Emancipated Negroes*. The Journal of Negro History, Vol 4, N. 1, 1919.

De Indígena a Imigrante: O Lugar da África e dos Africanos no Universo Imaginário Português dos Séculos XIX ao XXI⁶¹

*Anderson Ribeiro Oliva**

Resumo: O presente artigo tem como objetivo maior percorrer as trajetórias seguidas pelas representações fabricadas sobre os africanos no imaginário contemporâneo português, destacando os cenários mentais construídos do período que antecede a montagem do processo colonial lusitano na África até os dias atuais, com as ondas imigratórias de africanos em direção ao continente europeu.

Palavras-chave: Representações; África; imaginário português.

Abstract: This article is intended to go through the paths followed by representations made about Africa in contemporary portuguese imaginary, emphasizing the mental scenarios constructed in the period preceding the assembly of the lusitanian colonial process in Africa until the present day, with the waves of immigration from Africa towards the European continent.

Keywords: Representations; Africa; portuguese imaginary.

Os cenários mentais lusos

No esforço de decifrar o lugar ocupado pelos africanos no universo mental dos portugueses, no período correspondente aos dois últimos séculos, podemos encontrar um conjunto multifacetado e complexo de representações e construções imaginárias. Mesmo que essas imagens fabricadas não sejam homogêneas e nem exclusivas – já que possuem vários pontos de interseção e complementação – elas revelam como as relações históricas contemporâneas tecidas entre Portugal e a África influenciaram os mecanismos utilizados no esforço de entender, diferenciar, tentar incorporar ou rejeitar o Outro, empregados por um dos lados dessas moedas identitárias.

Dessa forma, a intenção principal deste artigo é identificar alguns dos ingredientes que participaram da construção das idéias e das imagens circulantes na sociedade portuguesa durante o citado recorte temporal, sobre a África e os africanos. Neste caso, iremos destacar tanto os imaginários construídos ao longo do período colonial – que não são homogêneos – como aqueles em fomentação nas últimas três décadas, já no período pós-colonial. Compete lembrar ainda que o maior conjunto de representações elaboradas sobre os africanos encontra sua origem no intervalo que se estende da segunda metade do século XIX até a década de

⁶¹ Este trabalho recebeu apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

* Doutor em História Social pela Universidade de Brasília (UnB) e professor de História da Universidade Federal de Goiás (UFG) - oliva@unb.br

1970, e que corresponde às intenções iniciais, à montagem e à desarticulação da presença colonial lusitana em África⁶². A essas referências mentais juntou-se um novo conjunto de representações que passou a ser construído a partir da queda do regime salazarista e estendeu-se até a primeira década do século XXI. Neste momento, marcado pelas novas relações migratórias que levaram para Portugal milhares de africanos e pela formação das primeiras gerações de afro-portugueses, ou seja, de filhos de africanos nascidos em Portugal, percebeu-se um intensificar de velhos e novos estereótipos. Vejamos, portanto, quais foram as mais recorrentes imagens geradas sobre os africanos em alguns desses momentos citados.

As construções imagéticas colonialistas: primitivos, indígenas e colonizados

Para a historiadora Isabel Castro Henriques, se quiséssemos lançar um olhar panorâmico acerca do período colonial português, poderíamos apontar para pelo menos seis grandes conjuntos de idéias que alimentaram o discurso lusitano sobre os africanos, e consequentemente constituíram parcialmente o imaginário em terras europeias acerca da África. Articulados ao longo dos séculos XIX e XX, atuando com maior intensidade em certos momentos e silenciados em outros, esses elementos permitem que visualizemos, ao mesmo tempo, a essência da lógica colonial no calor de sua vivência temporal e alguns dos ecos que nos chegam do passado, com frequências e volumes diversos, mas ainda bastante esclarecedores sobre as maneiras do português ver o Outro/africano. Filhos da ficção ou de algumas dimensões da realidade, ingredientes de gênese manipulada ou do uso vulgarizado por parte da população portuguesa de estereótipos e *clichés*, o que interessa notar é que essas substâncias da ideologia colonial foram divulgadas por décadas no imaginário coletivo lusitano, tanto por meio dos manuais escolares, como pelos recursos de comunicação social, e, de certa forma, formataram as imagens que grande parte dos portugueses carregavam sobre os africanos (Henriques, 2004, pp. 35-44).

Sintetizando o argumento da historiadora, esses instrumentos teórico-ideológicos foram os seguintes: o “papel pioneiro de Portugal no processo de expansão europeia”; “a idéia da superioridade do branco/civilizado contrastando com inferioridade do negro/primitivo”; a “idéia da missão civilizadora dos portugueses”; “a presença multissecular de Portugal em

⁶² Sentimos-nos forçados a enfatizar que dentro do recorte eleito para observação encontramos vários conjuntos de imagens e de representações formulados sobre os africanos e a África. Muitos desses se articularam, influenciaram ou se sucederam em um jogo multidirecional de contribuições. Outros se revelam cristalizados. Alguns não existem mais.

África”; a “natureza tropicalista do povo português”; e, por fim, a “ausência de racismo dos portugueses” (Henriques, 2004, pp. 51 e 304).

Já para o também historiador, Valentim Alexandre, é inquestionável o lugar ocupado pelo continente africano na construção do imaginário político em Portugal dos últimos dois séculos, assim como das imagens depreciativas geradas sobre os africanos. De forma semelhante a Henriques, apesar das conclusões um tanto diferenciadas, ele aponta para uma série de estratégias ideológicas empregadas por políticos, intelectuais e cientistas no esforço de legitimar a presença colonial portuguesa em África. Segundo Alexandre, existiram duas teses ou mitos centrais que condicionaram as ações e leituras portuguesas acerca dos universos africanos durante o período colonial: “o mito do Eldorado” e o “mito da herança sagrada”. Como desdobramento ou elementos constituintes desses, podemos encontrar uma série de outras idéias e teorias, digamos, auxiliares que serão à frente abordadas (1995, pp. 231-233). Quais seriam, portanto, no citado período, os pigmentos e contornos que receberiam os africanos sob o olhar português? Apesar de não conceder um espaço a todas as expressões imagéticas constituintes desse olhar, os elementos a seguir auxiliam-nos na compreensão de parte desses jogos de imagens.

Em um primeiro momento que vigorou até a década de 1870, podemos constatar a presença de uma lógica influenciada principalmente pela ideologia escravagista do Antigo Regime. Neste caso, parece-nos certo que as representações e imagens mais destacadas acerca dos africanos eram as dos indivíduos sem autonomia, ou do seres *coisificados* pela ação dos mercadores de escravos, pelo trabalho forçado e pelos castigos corporais. Motivada pela perda do Brasil na década de 1820, pelas influências do pensamento liberal e pelos postulados do iluminismo, nos anos que se seguiram à saída dos portugueses da América, ocorreu uma leve mudança da imagem do africano para o português. De sujeito sem *status* jurídico e imerso nas justificativas teológicas e morais da escravidão, as representações sobre os homens e mulheres do continente passariam, no momento de maior importância para a construção do “império português” em África, ou seja, as últimas décadas do século XIX e as primeiras do XX, a ser produzidas a partir das novas ondas ideológicas que varriam os pensamentos lusitanos.

Entre 1870 e 1890, como expressão das influências da corrente de humanitarismo liberal, conduzida por Sá da Bandeira – contrária à escravidão⁶³ e defensora do fim do trabalho

⁶³ O fim do tráfico de escravos para Portugal data de 1761, à época do Marquês de Pombal. Já o fim da escravidão em todo o império português é de 25 de Fevereiro de 1869.

servil nas colônias⁶⁴ – os africanos passaram a ser vistos como “*seres decerto atrasados, devido a circunstâncias históricas acidentais, mas capazes de progredir e de se integrarem como cidadãos no corpo nacional*” (Alexandre, 1995, pp. 234). Porém, a brisa humanista não suportou o esfacelamento do projeto da construção de um império territorial português que ligasse o Atlântico ao Índico na África Central, barrado pelo poderio e influência britânica na região. Na realidade, a celeuma acerca do “Mapa Cor-de-rosa”, projeto expansionista na África austral, obstruído pela Conferência de Berlim⁶⁵, tornou-se um dos motores ou ingredientes da ideologia colonial portuguesa nas décadas seguintes, sendo reiteradamente abordada como uma afronta aos “Direitos históricos” portugueses na área. A fragilidade da tese de que a região pertencia a Portugal, por ter sido por ele descoberta, foi instrumento ativo no imaginário português e nas lições de história ministradas nas escolas. Mais do que isso, a equivocada perspectiva de que em Berlim definiu-se a divisão da África pelas potências imperialistas foi reproduzida e intensificada ao longo dos anos (Ver Borges, 1995, pp. 1-2; e Hernandez, 2005, p. 142).

A partir de 1890, o chamado projeto colonial vai constituir-se em um dos elementos centrais da sedimentação e formatação do nacionalismo luso. Até a década de 1920, talvez pelas maiores influências do pensamento antropológico, embebido pelo Darwinismo Social, ou pelo impacto causado pelas lutas de resistência protagonizadas pelos africanos nos “sertões” do continente, prevaleceu uma imagem bastante dura sobre suas populações: os “indígenas” não deveriam ser assimilados, mas sim, dirigidos pelos colonos e excluídos do *ethos* lusitano. Sendo uma de suas figuras mais emblemáticas do início desse período, o pensador João Pedro de Oliveira Martins (1845-1894), que sintetizou em algumas passagens de suas obras a relação imaginária construída naqueles anos sobre os africanos, como a retratada a seguir.

Sempre o preto produziu em todos esta impressão: é uma criança adulta. A precocidade, a mobilidade, a agudeza própria das crianças não lhe faltam; mas essas qualidades infantis não se transformam em faculdades intelectuais superiores. Resta educá-los, dizem, desenvolver e germinar as sementes. (...) Não haverá, porém, motivos para supor que esse facto do limite da capacidade intelectual das raças negras, provado em tantos e tão diversos momentos e lugares, tenha uma causa íntima e constitucional? Há decerto, e abundam os documentos que nos mostram no negro um tipo antropológicamente inferior, não raro próximo do antropóide, e bem indigno do nome de homem (MARTINS, 1978, pp. 262).

⁶⁴ De fato abolido em 1875, apesar da persistência de formas de trabalho compulsório e dos castigos corporais nas décadas seguintes.

⁶⁵ Sabemos que a Conferência de Berlim foi recoberta por uma série de tendenciosas interpretações pela historiografia tradicional. Porém, estamos considerando acima de tudo os debates imperialistas e a disputa entre Portugal e Inglaterra acerca da África Austral. Sobre os debates acerca da Conferência de Berlim ver, Uzoigwe (1991), Borges (1995) e Döpcke (1999, pp. 81-85).

Ao longo desse período – se estendendo para anos anteriores e posteriores ao recorte estabelecido – outro fenômeno deve ser destacado no entendimento da elaboração das representações sobre as populações em África: a transição da imagem associando o africano à escravidão para aquela que o relacionava à condição de “indígena”⁶⁶.

Estava encontrada a via astuciosa e eficaz que permitia a exploração dos africanos: os absolutamente não civilizados são transformados em *indígenas*. Se literalmente o termo designa “os nascidos no país”, adquire agora uma funcionalidade pejorativa que desqualifica e serve para designar aquele que por essa razão está condenado ao trabalho obrigatório (HENRIQUES, 2004, p. 294).

De acordo com Isabel Castro Henriques tal transformação imaginária deveria responder tanto à necessidade de obtenção de mão-de-obra barata e minimamente qualificada, para ser integrada às redes de produção europeias, como para demarcar as fronteiras entre o civilizado e o selvagem e seus papéis no “novo mundo” criado na região.

É neste contexto que se afirma a criação do indígena. Torna-se então indispensável uma operação de re-elaboração da representação do africano: uma nova imagem onde os marcadores da inferiorização do negro sejam imediatamente visíveis e identificáveis para o mais analfabeto dos cidadãos portugueses. A função dessa revisão da imagem é evidentemente dupla: por um lado, trata-se de por em evidência o carácter congênito da selvageria o que explica o recurso constante às explicações biológicas; por outro, a própria selvageria da imagem serve para justificar a imposição de uma ferocíssima disciplina do trabalho (Idem, pp. 287-8).

O historiador Valdemir Zamparoni, em um detalhado estudo acerca das estratégias e instrumentos empregados para a exploração do trabalho “indígena” na África Oriental de ocupação lusitana, também sinaliza para o lugar ocupado pelas sociedades africanas no imaginário português, ou pelo menos, dos ingredientes necessários para transformá-los em seres civilizados.

Já que consideravam impossível elevar os *indígenas*, tidos como selvagens e indolentes, à condição de cidadãos pela via da educação, o único caminho para a *civilização* passaria necessariamente pelo trabalho na esfera capitalista. Imbuídos da fé pretensamente natural e universal de que o trabalho e a acumulação de seus frutos era a base de toda a vida, individual e social, faziam crer que aos *civilizadores* era imposta a tarefa de *arrancar* o *indígena* deste *estado natural* de *indolência* e *ociosidade* e submetê-lo a uma disciplina do

⁶⁶ Sobre a temática consultar os textos de Isabel Castro Henriques (Henriques, 2004, pp. 285-297), e de Valdemir Zamparoni (Zamparoni, 1998, pp. 13-42 e 2007).

trabalho, alterando sua conduta diante do mesmo (...) (ZAMPARONI, 1998, pp. 34-35).

A ênfase nas diferenças civilizacionais entre europeus e africanos se tornou o alicerce fundamental, tanto para o convencimento interno – ou seja, na formação de uma opinião pública favorável aos esforços de ocupação e exploração dos territórios coloniais – como externo – para os próprios colonizados e demais potências européias participantes do processo – de que a presença portuguesa em África seria algo desejável e irrevogável. O “fardo do homem negro” ou do africano seria espelhado pelo seu esforço em se tornar útil ao “paternal” olhar ocidental, sendo o mais rápido possível civilizado pelos europeus. No estado “selvagem” não estaria apto ao trabalho⁶⁷ ou para seguir as leis ocidentais. Em algumas partes da Europa, a figura de homens e mulheres negros que se submetiam aos serviços e vontades impostas pelos europeus, se confundia com a imagem ambígua de grupos “primitivos” que ainda habitariam os interiores ou regiões isoladas do continente africano (HENRIQUES, 2004, p. 92).

Outra forma de revelar os “benefícios” da ocupação européia era evidenciar os avanços tecnológicos implantados, quase todos, no exclusivo sentido de baratear os custos com a exploração colonial e permitir a acomodação de mais colonos brancos. A historiadora Isabel Castro Henriques lembra que as ferrovias, os barcos a vapor e as cidades seriam símbolos dessas ações e da lembrança de que os africanos em seu estado de “enselvajamento” teriam condições apenas de construir pequenos barcos em troncos de árvores e aldeias de palha. Assim, novamente, a presença lusa serviria como um presente do mundo civilizado ao progresso dos africanos (HENRIQUES, 2004, pp. 415-431).

Temos, portanto, entre os anos de 1870 e 1920⁶⁸, a presença vitoriosa no imaginário português, mesmo que não exclusiva, das representações e argumentos que reforçavam a crença de que os africanos ou os “indígenas” seriam comprovadamente “selvagens e atrasados”. Contaminada pelas lutas de resistência, na ótica lusa, chamadas de “pacificação”, ocorridas tanto em Angola como em Moçambique, finalizadas apenas na segunda década do século XX, e pelo calor das teorias raciais, a imagem do africano era simbolizada pela rejeição,

⁶⁷ Para uma apurada observação da questão do trabalho na perspectiva colonial portuguesa ver Zamparoni (1998 e 2007).

⁶⁸ Veremos a seguir com maior detalhamento o debate montado em Portugal acerca da “condição do africano”. Apenas como instrumento de maior esclarecimento de nosso ponto de vista, alertamos que não desconhecemos a existência no período das teorias oriundas de um pensamento humanista, que defendia a possibilidade de assimilação ou ascensão cultural dos povos ditos primitivos.

aversão ou estranhamento⁶⁹. Alguns dos ideólogos do colonialismo lusitano chegavam a defender a eliminação, por ação do homem ou do tempo, das populações “indígenas”, porém a tese de maior expressão e vigor era a de submetê-las para melhor explorá-las, sem qualquer contrapartida, a não ser a apresentação de uma das faces mais frias e duras do chamado mundo civilizado europeu (ALEXANDRE, 1995, pp. 234-5).

A partir de 1930, percebe-se um outro movimento ideológico em relação ao elemento humano das colônias portuguesas. Depois da implantação do Estado Novo de Salazar e da elaboração textual de sua expressão jurídica, econômica e política para as colônias, o *Acto Colonial* de 1930, a tentativa do governo português foi a de potencializar e centralizar a exploração econômica e os projetos de gestão e investimento nos territórios coloniais. Soma-se a essa perspectiva o aumento das ações voltadas para divulgar a importância do Império Colonial português, seja por meio da propaganda oficial seja por meio do sistema de ensino (LÉONARD, 1999, pp. 19-22).

Ao analisar a legislação colonial do período relativo ao final do século XIX e das primeiras décadas do XX, Valdemir Zamparoni, identifica ritmos distintos empregados pela ótica colonialista para se pensar, classificar e lidar com as sociedades africanas. Existe uma óbvia transição de um modelo liberal, que percebia “na parcela mestiça da população colonial” possíveis aliados para controlar e explorar os “indígenas”, para um modelo que sinaliza para a efetiva implantação do sistema colonial português, voltada para atender os interesses de colonos e administradores portugueses.

(...) a legislação liberal das últimas décadas do século XIX foi editada ainda antes que se houvesse efetivado o domínio militar sobre os potentados africanos e antes de instalada a máquina administrativa colonial; isto sugere que a metrópole esperava contar com a parcela mestiça da população colonial para assegurar não só frutuosa negócios, mas também seus próprios interesses estratégicos (...). Esta legislação liberal foi elaborada nos salões lisboetas e os ideais que as embasavam eram de certa forma mais difusos e abstratos; já a legislação posterior, inicialmente gestada e editada nas colônias e depois incorporada pela Ditadura, reflete os interesses imediatos dos colonos e dos administradores diante das realidades africanas, bem como o já avançado processo de exclusão e segregação racial-social a que foram submetidos os *indígenas* e “*filhos da terra*”, nas colônias, a partir da ocupação efetiva do território conquistado *manu militari*. A prática, entretanto, era muito mais excludente que a lei (...) (ZAMPARONI, 1998, p. 490).

⁶⁹ Como a invenção da monstruosidade de Gungunhana, líder africano na guerra de resistência dos *vátua* perante os portugueses na última década do século XIX. Ver Henriques (2004, pp. 95-96).

De acordo com Valetim Alexandre (1995, pp.237-8), apesar das divergências apresentadas pelas posições teóricas de dois dos principais expoentes da Política Colonial portuguesa do período – Norton de Matos e Armindo Monteiro –, até 1950, as posturas ideológicas acerca dos territórios e populações africanas estariam marcadas pelo nacionalismo exacerbado e pelos olhares paternalistas e depreciativos lançados de Portugal. Para ambos os ideólogos citados, o africano era pensado como “*um elemento das raças primitivas, na maioria ainda em estado selvagem, entregues à miséria, à superstição e a ignorância*”. Seria uma missão para os portugueses, “por imperativo histórico, a tarefa de os ‘eivar’ e de os chamar à civilização”. A grande divergência entre eles se encontrava no campo das explicações para a correção dessa inferioridade inata ao africano. Para Norton de Matos seria uma questão passível de ser resolvida ao longo do tempo, por meio de uma fusão entre o elemento africano e o elemento português. Já para Armindo Monteiro ela espelharia a relação de imperfeição racial do africano, que o condenaria ao eterno atraso.

De 1930 a 1950, como recurso para garantir o sustento econômico da Metrópole e para acatar as teses sobre a incapacidade e preguiça inatas ao elemento “indígena” presente nas Colônias, prevalece a lógica e as práticas explicitadas pelo *Estatuto do Indígena*, pautadas na exploração do trabalho e na formulação de uma política educacional excludente e de sentido pragmático (civilizar o “indígena” e treiná-lo para o trabalho nas escolas do chamado “Ensino Rudimentar”). Percebe-se também os inúmeros obstáculos apresentados aos africanos para que estes pudessem ser considerados civilizados, ou na melhor expressão do período, transformarem-se em portugueses (PAULO, 2000, pp. 304-306 e 310-315). Em Portugal o período foi marcado também pela organização dos Congressos e Exposições Coloniais que, contando com a visita de milhares de pessoas nas duas principais cidades do país (Lisboa e Porto), auxiliaram na divulgação da propaganda colonialista para o cidadão comum, com ênfase para as dificuldades enfrentadas no além-mar e a imperiosa tarefa que se apresentava a Portugal de civilizar os “indígenas”⁷⁰.

Elemento exótico, explicado apenas pelas teses racistas e fadado à ação paternalista européia, a imagem do africano no imaginário português fundiu-se, ao longo dessa trajetória, cada vez mais com a perspectiva que associava os africanos aos trabalhos servil-compulsórios,

⁷⁰ Entre algumas dezenas de eventos e publicações podemos citar a *I Exposição Colonial*, ocorrida no Porto, em 1934, e a *Exposição do Mundo Português*, de 1940, em Lisboa ver Leonard (1999, pp. 24-28).

e ainda mais com a idéia do ser primitivo, ignorante, inferior, infantil, incapaz e de hábitos perigosos (VALVERDE, 1997, pp. 76-89).

Talvez, uma das imagens mais desconcertantes utilizadas neste período tenha sido a defendida pelo antropólogo/militar português Henrique Galvão que, em livro publicado em 1947, intitulado *Antropófagos*, reforçava os estigmas multisseculares acerca da existência de práticas antropofágicas entre os africanos, com argumentos acobertados pela equivocada perspectiva científica de seu trabalho⁷¹.

A questão do canibalismo e das suspeitas da sua prática não foi aproximada apenas na base do riso ou do pânico que pode gerar. Ela foi colocada, por alguns autores, no centro da justificação histórica do colonialismo português. (...) em 1947, Henrique Galvão publicou o livro *Antropófagos*, baseado em testemunhos de práticas canibais, supostamente verdadeiras, ocorridas no Norte de Angola nas décadas de 30 e 40. Deste modo, era reconfirmada a legitimidade da continuada presença portuguesa com vista à erradicação, em pleno século XX, de “práticas contrárias aos ditames da humanidade” (VALVERDE, 1997, pp. 89-90).

No “mundo” que o português criou o espaço reservado aos africanos

A partir de 1950, com a nova ordem mundial pós Segunda Guerra, têm início os processos de independência em África. Desde então as pressões de ordem internacional e as inquietações tanto em Portugal como nas próprias colônias, contribuíram para a fabricação de uma leitura marcada pela perspectiva da “formação de um ‘Portugal maior’, da ‘nação una’ espalhada pelos vários continentes, cadinho onde se fundiriam os diversos povos e as diferentes raças” (ALEXANDRE, 1995, p. 237). Tal postura seria, de certa forma, herdeira daquela inaugurada durante os anos que se seguiram ao *Ultimatum* britânico, e se encontrava fundamentada em duas perspectivas, reforçadas e potencializadas pelo Estado Novo: os descobrimentos lusos e a formação do chamado “império ultramarino”, entre os séculos XV e XVI, deveriam projetar uma imagem positiva e grandiosa de Portugal, assim como a presença portuguesa em África durante séculos legitimaria sua posição colonial na área (LÉONARD, 1999, pp. 22-25; ALEXANDRE, 2000, pp. 22-26).

De acordo com os historiadores que se debruçaram sobre o tema, no momento seguinte, transcorrido entre 1950 e 1970, as imagens compostas sobre os africanos e o papel da África perante o cenário mental português transitaram entre dois conjuntos de representações.

⁷¹ Ver também a excelente exposição acerca da questão feita por Isabel Castro Henriques, (2004, pp. 241-244).

O primeiro, que poderíamos descrever como sendo uma mutação das referências do período anterior, projetava o africano ainda como *ser* primitivo, mas que de alguma forma passava à condição de membro, distante e ainda rejeitado, do “mundo português”. Ela resultava da idéia defendida pelos ideólogos de que os conjuntos populacional-territoriais africanos deveriam ter sua importância, enquanto integrantes do império português, reconhecida e incorporada pelos portugueses (LÉONARD, 1999 a, pp. 31-45).

Evidente que essa seria uma parte subsidiária e, em vários aspectos, inferior do mundo português, e, era mais claro ainda, que tanto a existência de características culturais positivas, como as referências históricas africanas relevantes continuavam a não ser lembradas nos discursos colonialistas. Assim, ainda mais que nas décadas anteriores, os “nativos”/“indígenas” que possuíssem alguma intenção de superar seus “atrasos” deveriam aceitar a presença portuguesa e copiar seus modos de viver. O modelo de vestir, a arquitetura das cidades, a estrutura de educação formalizada, a religião cristã, a língua portuguesa e a ideologia do trabalho deveriam ser adotados por todos aqueles que quisessem ascender ou ter algum tipo de direito na sociedade colonial. De fato, os obstáculos interpostos para ascensão dos “indígenas” à condição de cidadão português, responsáveis pela irrisória mobilidade dentro da sociedade colonial, apenas sinalizam as reais intenções e leituras realizadas sobre o continente a partir da ótica colonial (ZAMPARONI, 2007, pp. 45-112 e HENRIQUES, 2004, pp. 299-320).

A segunda imagem, que se fortalece a partir dos anos 1950, não retira o *status* da inferioridade das sociedades intituladas de “indígenas”, mas defende com maior ênfase a possibilidade de assimilar seus indivíduos ao universo “civilizatório” europeu, transformando-os em cidadãos portugueses de segunda ou terceira ordens, mesmo que na prática poucos tenham “conquistado” essa condição. Com o crescimento dos movimentos de independência africanos, uma nova tese foi incorporada ao também novo discurso lusitano para sua situação colonial. Portugal precisava justificar perante a opinião pública interna, perante a ONU⁷² e perante o mundo a sua insistente permanência no continente na condição de “império ultramarino”, quando existia um contra-fluxo evidente e irreversível de expulsão ou retorno dos “impérios europeus” para o velho mundo.

Assim, nessa década e nas seguintes, o Estatuto Colonial foi reformulado e as “possessões” portuguesas migraram do *status* de Colônias para o de Províncias Ultramarinas. Aos poucos também o *Estatuto do Indígena* foi sendo flexibilizado e colocado de lado. A idéia, já

⁷² A entrada de Portugal na Organização das Nações Unidas – ONU – ocorreu em 1955.

parcialmente presente nos discursos anteriores, era transformar o “indígena” em civilizado, só que agora em uma perspectiva integrada ao “mundo português”. Assim não haveria negros ou brancos no Grande Portugal, mas apenas portugueses. A única, e praticamente inatingível exigência, era a de que os “indígenas” fossem assimilados pela cultura portuguesa e se comportassem como portugueses de fato⁷³, o que iria ocorrer poucas vezes (ver Pinto, 1999, pp. 51-64).

Nesse caso, ganhavam destaque as teses do *lusotropicalismo*, com a perspectiva emblemática de ver no português um indivíduo condicionado e com a capacidade inata de se adaptar e de fundar novos mundos nos trópicos, se confundindo, misturando e assimilando as populações nativas. A apropriação e reinvenção das teorias de Gilberto Freyre serviriam, ao regime salazarista, como instrumento de legitimação científica para sua intransigente postura de não abandonar o “império” africano (HENRIQUES, 2004, pp. 304-5 e ZAMPARONI, 1998, pp. 537). De acordo com Valentim Alexandre defendia-se a suposta capacidade “*dos portugueses para se unirem aos trópicos por uma união de amor e não de interesse, baseada sobre a compreensão e a adesão aos valores das culturas que encontravam nas regiões de ultramar*” (ALEXANDRE, 1995, p. 240). Apesar disso, a política portuguesa para a África não conseguiria inverter as imagens geradas sobre os africanos.

As perspectivas de integrar o africano ao universo da “identidade lusa” e transformá-lo em um português “autêntico”, mescladas ao argumento da ausência de racismo e da não violência na relação entre os portugueses e os africanos, se transformariam apenas em ingredientes para a formulação de mais alguns mitos que ocupariam parte do imaginário português sobre os africanos. Assim, todos – portugueses e africanos – fariam parte de uma mesma pátria, e, o que os afastava era simplesmente a condição de ser ou não civilizados. Condição essa que passa ao plano secundário com o aparecimento dos movimentos de independência na “África portuguesa” nos anos 1960, acompanhando às lutas de libertação em outras partes de África. As “guerras coloniais” forçaram o governo português a, de fato, maquiar as principais medidas de cerceamento e exclusão dos africanos, mesmo que a ascensão do “indígena” à condição de cidadão português continuasse a ser uma exceção e não a regra.

⁷³ Para ser considerado assimilado – uma das condições exigidas para se tornar cidadão português – o “indígena” deveria usar corretamente a língua portuguesa, ter competência de leitura e escrita, apresentar bom comportamento e atitudes cívicas, possuir rendimentos suficientes e cumprir o serviço militar (ver Paulo, 2000, p. 316).

Provocando uma grave crise de regime, a guerra deu impulso necessário à eliminação das estruturas sociais arcaicas que subsistiam nas colônias de Portugal em África, em maior ou menor grau – desde o trabalho forçado e as culturas obrigatórias ao *Estatuto do Indígena* –, todas elas abolidas em 1961 (ALEXANDRE, 2000, p. 26).

O início da “guerra colonial”, na ótica portuguesa, ou da guerra de independência, ao olhar africano, e sua epígrafe em meados da década de 1970, tiveram um papel decisivo na construção do imaginário contemporâneo luso sobre o continente. O desgaste econômico/ideológico e o impacto na opinião pública das perdas humanas e materiais com o conflito africano deixaram alguns traumas e um certo sentimento de “paraíso branco perdido ou destruído pelos indígenas incultos e ingratos” nas imagens reproduzidas pelo retorno de milhares de colonos e mesmo por aqueles que observavam a África das terras metropolitanas (PINTO, 1999, pp. 51-64). Assim, o fim da presença colonial portuguesa não surtiu efeito significativo no campo das representações elaboradas acerca dos africanos, que continuavam marcadas pelo desprestígio.

De acordo com Isabel Castro Henriques, como efeito cumulativo de todos esses olhares, ainda hoje se encontra em grande parte dos manuais escolares utilizados em Portugal uma perspectiva de celebração dos momentos grandiosos do passado português, deslocando a História da África para um papel secundário aos feitos europeus, e os africanos para uma postura passiva, perante os acontecimentos que os cercaram.

(...) a África vai integrar a história portuguesa como elemento interno e freqüentemente secundário. Os africanos aparecem, assim, como os “descobertos”, quer dizer os agentes passivos da necessidade portuguesa de descobrir. Pelo que a história da África é apenas considerada como uma fracção da história da expansão portuguesa (...) Qual o balanço da situação portuguesa pós-colonial? Não só herdou a tradição colonialista clássica, onde se verificava a existência de um racismo falsamente discreto, como foi reforçada pelo regresso a Portugal de centenas de milhar de “retornados”, que injectaram na sociedade portuguesa os seus juízos de valor, a sua amargura, e por vezes, o seu rancor face às nações africanas de língua oficial portuguesa (HENRIQUES, 2004, pp. 53 e 59).

O desconforto com a cor negra e as características físicas dos africanos, pelo menos para um grupo significativo de pessoas, também parece não ter diminuído. Henriques destacou o estranhamento dos portugueses, em meados do século XX, com as feições faciais, a textura do cabelo ou com a própria sexualidade dos africanos, citando o curioso exemplo da campanha publicitária de um sabonete – *Aregos* – que teria como propriedade embranquecer a pele (HENRIQUES, 2004, p. 474).

De certa forma, mesmo transcorrido mais de meio século da confecção dessas imagens, podemos encontrar, por assim dizer, algumas janelas abertas do imaginário português que revelam os preconceitos que alguns carregam em relação às “marcas físicas” dos africanos. Um exemplo desses “deslizes” cotidianos pôde ser percebido durante a transmissão televisiva de um jogo da seleção portuguesa de futebol no qual o narrador chamava a atenção para a “carapinha nova” do jogador Nelson, nascido em Cabo-Verde e naturalizado português em 2005, ao querer referir-se ao novo penteado de cabelo do atleta em estilo trançado.

Talvez, assim como para os Antigos ou para os navegantes do início da Era Moderna, as marcas físicas que sinalizavam as fronteiras entre os africanos e os europeus, ou entre a esfera da humanidade próxima e a esfera do Outro, símbolo da negação do Eu, ainda sejam definidas pela cor da pele, pelo tipo de penteado ou pela forma como se fala ou se pronuncia um idioma. O psiquiatra afro-americano Frantz Fanon visualizava na forma infantilizada como alguns franceses se dirigiam aos negros residentes na França, um mecanismo de interdição ou delineamento de espaços. Os africanos ou os afro-americanos seriam incapazes de falar com maestria a língua francesa, sendo essa uma das marcas de suas múltiplas incapacidades.

(...) um Branco, dirigindo-se a um negro, comporta-se exatamente como um adulto em relação a uma criança, gesticula com afetação para seduzi-lo, fala sussurrando, cheio de gentilezas, de dengos. Observamos este comportamento não apenas em um Branco, mas em centenas (FANON, 1983, p. 28).

Para além do estranhamento com o corpo do africano, outros estereótipos sobreviveram até o final do século XX, e servem, apesar de tudo, como referência mental para os portugueses pensarem os africanos, inclusive aqueles com quem dividem as ruas, as salas de aula ou os ambientes de trabalho, em cidades como Lisboa, Setúbal ou Porto.

A insensibilidade portuguesa – como aliás européia – que não pode deixar de surpreender, deve-se a um preconceito que não está ainda morto na sociedade portuguesa contemporânea: os africanos são naturalmente escravos e estão naturalmente destinados a ser os servidores dos brancos, e dos portugueses em particular(...). A violência do preconceito, reforçado pelo inventário dos caracteres somáticos (cor da pele, tipo de cabelo, odor e maneira de falar), ainda não abandonou a sociedade portuguesa, explicando a marginalização violenta a que estão votadas as comunidades de imigrantes africanas (HENRIQUES, 2004, p. 28).

De “indígena” a imigrante: as “novas” imagens dos africanos

Em meados da década de 1970, um outro elemento, de extrema relevância e de certa forma incomum na história portuguesa dos últimos dois séculos, entra no cenário da construção das imagens acerca da África e dos africanos: a imigração de africanos para Portugal⁷⁴. Em um primeiro momento, que se estende até os meados dos anos 1980, ela foi decorrente tanto dos processos de independências que varreram as antigas colônias portuguesas, como dos conflitos civis que atingiram os países africanos de língua portuguesa. As dificuldades econômicas, a busca de melhores condições de vida, o “facilitador” da língua ou, ainda, a perspectiva de alguma proximidade devido às relações históricas recentes fizeram com que, imigrantes oriundos de Cabo-Verde, Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe e Moçambique passassem a desembarcar em Portugal em uma escala significativa.

Nessa primeira vaga migratória estiveram, porém, envolvidos nacionais de todas as ex-colônias – cerca de 45.000, segundo os dados do Censo de 1981, sendo tão numerosos os angolanos então a residir em Portugal (43%) como os cabo-verdianos (41%). (...) De facto, na primeira fase da migração africana pós-1974 coexistem dois tipos: uma *migração de refugiados*, protagonizada por angolanos e moçambicanos, e uma *migração laboral* (de trabalhadores indiferenciados) construída maioritariamente por cabo-verdianos (PIRES, 1999, p. 199).

A partir de então podemos identificar os sinais de um novo imaginário construído sobre os africanos, ligado mais fortemente à memória da colonização, aos novos elementos do mundo contemporâneo português – como a inserção na União Europeia –, e à questão do desemprego e da violência urbana. Assim, as difíceis condições de vida encontradas em Portugal pelos imigrantes, os setores da economia e das atividades laborais a eles reservados e o ressurgimento de ondas de racismo e xenofobia na Europa em relação às minorias e aos estrangeiros – oriundos da África, Ásia e América Latina principalmente – que buscavam o continente nos anos 1980 e 1990, passaram a compor as principais imagens geradas sobre os africanos no imaginário português.

De acordo com os pesquisadores portugueses Manuel Gonçalves Martins (1998, p. 81) e Rui Pena Pires (1999, p. 208), em 1981, como “*conseqüência [da] sub-remuneração, as condições sociais de vida dos imigrantes africanos [eram] particularmente gravosas (...) 17% residiam em barracas e*

⁷⁴ Excluindo o período referente ao tráfico de escravos para Portugal, e mais marcadamente as décadas iniciais do século XVI – quando a população de africanos atinge o equivalente a 10% da população lisboeta – até meados do XVII – quando o uso da mão-de-obra escrava foi comum em algumas atividades econômicas –, a presença de africanos em Portugal foi sempre muito reduzida, ver Curto (1998, pp. 414-415).

59% em alojamentos clássicos com carências de equipamentos (...)” e de uma forma geral possuíam uma situação financeira inferior a da maioria dos portugueses. Como responsável por esse quadro, ou aliado a ele, constatou-se 10 anos depois que, 88% dos trabalhadores imigrantes empregados na construção civil eram oriundos dos PALOPs (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa) e que a esmagadora maioria dos imigrantes africanos desempenhava funções consideradas como não qualificadas – na construção civil, nos serviços de limpeza, na indústria e nos transportes –, sendo, portanto, mal remunerada (PIRES, 1999, pp. 205-208 e MARTINS, 1998, p. 78). Alocados em bairros periféricos, sub-empregados, alvo de ações discriminatórias pela polícia ou por parcelas da sociedade portuguesa, esses imigrantes passaram a ocupar o lugar do “africano” no imaginário português e a se confundir com as representações anteriormente elaboradas.

Se, em 1980, existiam oficialmente 58.000 estrangeiros residindo em Portugal, em 1997, esse número salta para 175.000, sendo 51% desses composto por africanos (PIRES, 1999, pp. 201-2). A partir de meados dos anos 1980, essa imigração passa a ser fundamentalmente de ordem laboral ou associada ao reagrupamento dos familiares dos imigrantes já estabelecidos em Portugal. Porém, o perfil sócio-econômico desses imigrantes pouco foi alterado (PIRES, 1999, pp. 201-206).

Já, em 2004⁷⁵, havia cerca de 140 mil imigrantes de origem africana vivendo legalmente em Portugal, sem contar com a primeira ou segunda gerações de luso-africanos ou de afro-lusitanos nascidas da primeira leva de imigrantes que chegou ao país na década de 1970 e desconsiderando os imigrantes em condição ilegal. O maior contingente era composto por cabo-verdianos (64.164, ou 14,3% do total de imigrantes), seguidos por angolanos (35.264 - 7,9%), guineenses (25.148 - 5,6%), são-tomenses (10.483 - 2,3%) e moçambicanos (5.010 - 1,1%) (ACIME, 2005). Segundo as pesquisas censitárias, a maioria dos africanos residentes em Portugal ainda se enquadrava em perfis profissionais de rendimento e de qualificação que suscitavam a composição de um quadro muitas vezes dramático para sua permanência naquele país ou para obtenção. Em alguns casos perceberam-se melhores condições de vida, principalmente ao que se referem aos locais de residência (PIRES, 1999, p. 208).

De acordo com os dados do Recenseamento Geral da População de 2001, apresentadas em um relatório sobre a imigração produzido pelo Alto Comissariado para a Imigração e as Minorias Étnicas, dos 65.098 africanos economicamente ativos, 42.646, ou seja, 65,5%,

⁷⁵ Os últimos dados compulsados pela pesquisa referem-se a esse ano.

trabalhavam como “operários qualificados, semi-qualificados e não qualificados” e apenas 6.364 (9,7%) apareciam como empresários ou membros dos “quadros dirigentes, intelectuais e científicos” (ACIME, 2005). Em relação ao nível de escolaridade, o mesmo censo revelou que, 12,6% dos africanos oriundos dos PALOPs eram analfabetos, 11,2% sabiam ler e escrever, mas não tinham nenhum nível de escolaridade, 58,8% possuíam o Ensino Básico, 13,8% o Ensino Secundário ou Médio, e, apenas 3,7% o Ensino Superior (idem). Outro dado relevante é o que aponta para o número de estudantes oriundos desses países africanos matriculados nas escolas portuguesas⁷⁶. Para o ano escolar de 2002-2003, eles somavam 38.605 alunos cursando os mais diversos seguimentos escolares portugueses (eram 15.247 angolanos, 13.070 cabo-verdianos, 5.033 guineenses, 2.143 moçambicanos e 3.112 são-tomenses). Somente no 3º ciclo da Educação Básica – correspondente ao 7º, 8º e 9º anos – eram 13.784, no ano letivo 2003-4 (Gabinete de Informação e Avaliação do Sistema Educativo, 2006).

É bastante plausível que, com o convívio acentuado de um contingente tão significativo de africanos e afro-portugueses – vivendo principalmente no eixo entre Lisboa e Setúbal, como apontam os estudos sobre a imigração em Portugal –, novos estereótipos tenham aparecido, e alguns dos velhos tenham se fortalecido, como ingredientes ativos da composição do imaginário português sobre os africanos do final do século XX e início do XXI (ROCHA-TRINDADE, 2003, p. 178). De acordo com o pesquisador Manuel Gonçalves Martins, os aumentos dos fluxos migratórios para Portugal “*facilitaram e fortaleceram as idéias e as convicções segundo [as quais] os empregos, os costumes, e até toda a cultura dos portugueses estavam e estão em perigo*”, fazendo com que se criasse um quadro favorável para o “*aparecimento e fortalecimento do racismo e da xenofobia*” (MARTINS, 2002, p. 82). Às posturas mentais relacionadas às intolerâncias racial e cultural associaram-se outros mecanismos de discriminação, retirados de um acervo maior de imagens elaboradas sobre os africanos.

Na verdade muitos portugueses tiveram e têm preconceitos, atitudes e comportamentos discriminatórios (pensaram e pensam mal, negaram-se e negam-se a dar trabalho, a arrendar casa, a deixar casar seus filhos, etc), principalmente contra alguns grupos étnicos existentes em Portugal (ciganos e pretos). Muitos portugueses consideraram (e ainda consideram) de “forma instintiva” (...) os pretos, pessoas preguiçosas e porcas (idem, pp. 82-3).

⁷⁶ Sobre o desempenho escolar desses estudantes, ver o trabalho de Machado, Matias e Leal (2005).

Em outra reveladora investigação, patrocinada também pelo Alto Comissariado para Imigração e Minorias Étnicas e publicada em 2006, intitulada, *Imigrantes e a população portuguesa: imagens recíprocas*, podemos observar a relevância adquirida por esses novos elementos na construção da imagem do africano, agora pensado como um agente de convívio cotidiano nas cidades portuguesas na figura dos imigrantes. Neste caso, alguns dados devem ser mencionados e nos auxiliam a fechar esse panorama parcial do imaginário contemporâneo elaborado sobre o africano. A pesquisa revelou que apenas 29% do total de entrevistados classificavam os africanos como “bons profissionais”. No quesito competência, esse índice caiu para 26%, e apenas 24% diziam ser eles “sérios e honestos”, contra o percentual de 40%, 43% e 40% quando a pergunta era sobre a imagem do português construída pelos próprios portugueses (Lages, 2006, p. 250).

Já acerca dos possíveis “desvios sociais” praticados por um determinado grupo – para nos prendermos a terminologia empregada pela pesquisa – os africanos foram associados à violência e ao tráfico de entorpecentes nas principais cidades portuguesas. Neste caso, 64,8% dos entrevistados relacionou-os à violência e 54,8% ao tráfico de drogas (Lages, 2006, p. 250).

Condensado em dados estatísticos ou não, o imaginário português acerca do continente e de suas populações está carregado por dois grandes conjuntos de imagens. O primeiro ainda refere-se à experiência colonial, no qual se prioriza a perspectiva da história dos portugueses em África, seja na fase mítica dos “Descobrimientos” dos séculos XV e XVI, seja na fase, digamos, empírica, da montagem do “Império Colonial” dos séculos XIX e XX. Nestes últimos dois séculos, o português aparece como único agente efetivo da história e cabe a ele a ação civilizadora e modernizadora sobre os africanos (escravos, indígenas, colonizados, atrasados e primitivos).

Já como resultado dos contatos das últimas décadas, marcadas pelo aumento da imigração africana para a Europa, ocorreu uma (re)apropriação significativa de imagens circulantes outrora e a formulação de um novo conjunto de estereótipos, sintetizadas pelos seguintes estigmas: seres incompetentes e pouco confiáveis; “preguiçosos por natureza”; mão-de-obra desqualificada e mal remunerada; baixo nível social e educacional; estando associados também às condições de moradia precárias; à violência urbana; ao uso e tráfico de drogas.

Já de acordo com a pesquisadora Neusa Maria de Gusmão, que desenvolveu interessante trabalho acerca dos jovens e crianças africanas nas escolas portuguesas, construiu-se naquele país, ao longo das últimas décadas, uma nova categoria para definir o significado de

“africano”. Resultante de um conjunto de idéias oriundas do imaginário do próprio período colonial, da traumática guerra em África e dos olhares daqueles que, sendo integrantes da União Européia, se vêem em condição privilegiada, ao mesmo tempo em que se sentem invadidos pelas levas de imigrantes africanos, essa “nova” categoria de africano se desdobra em dois sentidos, digamos assim, não tão novos. Nesse caso, para o português contemporâneo, o africano “se torna sinônimo de negro”, e o negro se confunde com o africano. Por outro lado, ser africano em Portugal significa também ser imigrante, estrangeiro e pobre. “*As categorias se cruzam e o quotidiano se conflita*” (Gusmão, 2004, p. 111). Mesmo que a noção de “imigrante, estrangeiro e pobre” seja também atribuída a indivíduos de outras nacionalidades, que compõem hoje grandes contingentes naquele país, como os brasileiros e os ucranianos, aos africanos ainda compete uma classificação diferenciada.

Africano é então todo e qualquer cidadão de origem africana, seja ou não nascido em Portugal, tenha ou não nacionalidade portuguesa, seja ele “preto” ou “mestiço”, independe da situação legal que possua (...) Africano é uma categoria operacional, mais do que de origem, esta sim diversa e múltipla. Por outro lado, africano é, antes de mais nada, categoria referencial que opera o senso comum no quotidiano das vivências entre os imigrantes negros e portugueses de modo a definir qualquer pessoa de pele negra e, com isso, atribuir-lhe a condição “estrangeira” (Gusmão, 2004, p. 111).

Se o africano próximo é caracterizado por essas representações, as imagens sobre os africanos na África e sobre o próprio continente são definidas a partir de uma série de marcos característicos. Por um lado é um mundo marcado por guerras, massacres, violência, corrupção, desorganização e atraso econômico, apesar dos esforços de cooperação européia, inclusive portuguesa, apontando para a falência gerencial e suposta incapacidade africana de auto-gestão. Por outro, o continente é definido como o espaço da fome, doenças e tragédias, símbolos de uma terra esquecida e mergulhada no caos; e, a essas imagens juntam-se aquelas de uma África Portuguesa perdida em um tempo quase mítico, seja o das Grandes Navegações, seja o período colonial, do qual muitos nutrem um sentimento de nostalgia e saudades.

Os reflexos da África no espelho imaginário português

Ao pensarmos o imaginário coletivo como um reflexo das relações cotidianas que transcorrem em uma sociedade, e as representações como as traduções ou reinvenções dos “objetos” observados, fica claro que, circulam em Portugal um número expressivo de imagens e de discursos que lançam os africanos e a África – no passado e no presente – para posições

de pouca importância na trajetória histórica da humanidade, mantendo ainda, muitas vezes, expressões negativas ou pejorativas. Compete sempre lembrar também e, isso parece evidente, que num caminho paralelo a esse, outras idéias sobre a questão foram elaboradas e receberam sentidos distintos.

Dessa forma, seja nas “selvas” do imaginário colonial dos séculos XIX e XX, seja nas cidades portuguesas do século XXI, o lugar ocupado pelos africanos no imaginário coletivo português – com as evidentes exceções – está marcado pelo binômio composto pelos estigmas de sua suposta inferioridade e pelos olhares “lusocêntricos”.

Referências Bibliográficas

1. ACIME (ALTO COMISSARIADO PARA A IMIGRAÇÃO E AS MINORIAS ÉTNICAS). *Estatísticas da Imigração*. Lisboa: ACIME, 2005.
2. ALEXANDRE, Valentim. A África no Imaginário Político Português (séculos XIX-XX). In: *Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África*. Lisboa: Linopazas, 1995, pp. 231-244.
3. ALEXANDRE, Valentim. O Império Africano (séculos XIX e XX): as linhas gerais. In _____. *O Império Africano, séculos XIX e XX*. Lisboa: Colibri, 2000, pp. 11-28.
4. BORGES, João. A constituição do Estado Moderno em África: o problema das fronteiras. *Brief Papers*, nº 2, Lisboa, CEAs, 1995.
5. CURTO, Diogo Ramada. A língua e o Império. In ALEGRIA, Maria Fernanda, et al (orgs.). *História da Expansão Portuguesa: a formação do Império*, vol. 1. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998, pp. 414-433.
6. DÖPCKE, Wolfgang. A vinda longa das linhas retas: cinco mitos sobre as fronteiras na África Negra. In *Revista Brasileira de Política Internacional*, 42 (1), pp. 77-109, 1999.
7. FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Rio de Janeiro: Fator, 1983.
8. GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *Os filhos da África em Portugal: Antropologia, multiculturalidade e educação*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004.
9. HENRIQUES, Isabel Castro. *Os pilares da diferença: relações Portugal-África, séculos XV-XIX*. Lisboa: Caleidoscópio, 2004.
10. HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
11. LAGES, Mário F., et al. *Os imigrantes e a população portuguesa imagens recíprocas*. Lisboa: Alto Comissariado para Imigração e Minorias Étnicas (ACIME), 2006.
12. LÉONARD, Yves. O Império Colonial Salazarista. In BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (orgs.). *História da Expansão Portuguesa, vol. V*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1999, pp. 10-30.

13. LÉONARD, Yves. O Ultramar Português. In BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (orgs.). *História da Expansão Portuguesa, vol. V*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1999 a, pp. 31-50.
14. MACHADO, Fernando Luís, MATIAS, Ana Raquel e LEAL, Sofia. Desigualdades sociais e diferenças culturais: os resultados escolares dos filhos de imigrantes africanos. In *Análise Social*, vol. XI (176), 2005, pp. 695-714.
15. MARTINS, Manuel Gonçalves. Imigrações, racismo e xenofobia em Portugal (1974-2002). In *Africana*, nº 25, 2002, pp. 71-90.
16. MARTINS, Manuel Gonçalves. Migrações internacionais e aumento do racismo e da xenofobia na União Européia. In *Africana*, nº 16, março, 1998, pp. 75-90.
17. MARTINS, Oliveira. *O Brasil e as Colónias Portuguesas*. Lisboa: Guimarães, 1978.
18. OLIVA, Anderson Ribeiro. *Lições sobre a África: diálogos entre as representações dos africanos no imaginário Ocidental e o ensino da História da África no Mundo Atlântico (1990-2005)*. Brasília: UnB, Tese de Doutorado, 2007.
19. PAULO, João Carlos. Da educação colonial portuguesa a ensino no Ultramar. In BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (orgs.). *História da Expansão Portuguesa: Último Império e recentramento (1930-1998)*, vol. 5. Lisboa: Temas e Debates, 2000, pp. 304-333.
20. PINTO, António Costa. Portugal e a resistência à Descolonização. In BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (orgs.). *História da Expansão Portuguesa, vol. V*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1999, pp. 51-64.
21. PIRES, Rui Pena. A Imigração. In BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (org.). *História da Expansão Portuguesa: Último Império e Recentramento*, vol. 5. Lisboa: Círculo de Leitores, 1999, pp. 197-211.
22. ROCHA-TRINDADE, Maria Trindade. A realidade da imigração em Portugal. In *Actas do I Congresso sobre Imigração*. Lisboa: ACIME, 2003, pp. 171-198.
23. UZOIGWE, Godfrey N. Partilha europeia e conquista da África: apanhado geral. In BOAHEN, A. Adu. (org). *História Geral da África VII: A África sob dominação colonial, 1880-1935*. São Paulo: Ática; Unesco, 1991, pp. 43-67.
24. VALVERDE, Paulo. O Corpo e a busca de lugares da perfeição: escritas missionárias da África Colonial Portuguesa, 1930-60. In *Etnográfica*, Vol. I (1), 1997, pp. 73-96.
25. ZAMPARONI, Valdemir. *Entre Narros e Mulungos: Colonialismo e paisagem em Lourenço Marques (1890-1930)*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Tese de Doutorado, 1998.
26. ZAMPARONI, Valdemir. *De escravo a cozinheiro: colonialismo e racismo em Moçambique*. Salvador: Edufba, 2007.

Feitiçaria: Terminologia e Apropriações

*Suzane Pinho Pêpe*⁷⁷

Resumo: O presente artigo discute definições e conceitos de termos relativos ao tema feitiçaria e o contexto em que surgiram, assim como a relação entre as noções de feitiçaria e bruxaria. Parte da análise da série de ensaios de William Pietz, intitulada *The Problem of the Fetish*, publicados entre 1985 e 1988, Além de abordar a dificuldade de entendimento, por parte dos europeus, das práticas rituais africanas, analisa a apropriação do termo fetiche por autores ocidentais a partir do Iluminismo. O objetivo deste artigo é oferecer subsídios para a compreensão do tema com base em dados históricos, na análise de enfoques etnográficos, sociológicos e psicanalíticos, assim como evidenciar a lógica que norteia o pensamento da África Central e Ocidental, no que concerne às suas práticas religiosas, e a relação entre a lógica dessas práticas e as apropriações dos termos ora focalizados no contexto ocidental.

Palavras-chave: Conceitos; Feitiçaria; Bruxaria; África; Ocidente.

Abstract: This paper discuss the definitions and concepts of the terms related to witchcraft and the context in which they arose, as well as their relationship with the notions of soocerer. Initially, it is analyzed the essays of William Pietz, entitled "The Problem of the Fetish", this work has been published between 1985 and 1988 and discuss the difficulties of the Europeans in apprehend the African religious practices. In the same oeuvre is examined the appropriations of the word fetish by authors who lived in the age of enlightenment in occidental countries. The objective of this article is provide subsidies on understanding the African witchcraft and ritual practices based on historical data, analysis of ethnographic, sociological and psychoanalytic approaches. On the other hand, its keeps the aiming of understand the logic behind the way of thinking of West and Central Africa people in terms of their religious practices and the relations between this logic approach and the appropriations of western terms on their primary vocabulary.

Keywords: Concepts; Witchcraft; Socerer; Africa; West.

1. Introdução

Dedicamos este trabalho aos aspectos terminológicos e conceituais relacionados ao tema feitiçaria e bruxaria, com o objetivo de traçar um quadro que permitisse a compreensão das circunstâncias históricas e ideológicas em que ocorre o uso desses termos, assim como a lógica que permeia o pensamento africano e o ocidental no campo da religião e em outros campos do conhecimento nos quais o termo aparece. Realizamos uma revisão bibliográfica, tomando como referência principal os ensaios de William Pietz. Também pesquisamos sobre o tema em textos de Evans-Pritchard, De Brosses, Frazer e Karl Marx, Robert Farris Thompson, Max Gluckmann, e Mary Douglas.

O estudo proposto foi estimulado pela necessidade de reunir dados que facilitassem posteriores reflexões sobre as práticas religiosas afro-brasileiras. Entretanto, sua relevância está no fato de que as práticas ditas de feitiçaria, bruxaria e magia estão presentes em diversas sociedades há muito tempo e se constituem, por sua vez, em parte integrante, ou mesmo central, segundo Parés (2006, p.104), do sistema religioso africano atual. Portanto, são

⁷⁷ Professora Assistente da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Mestre em Arqueologia e História da Arte pela Université Catholique de Louvain (Bélgica).

focalizadas, neste trabalho, as informações relacionadas a conceitos e apropriações, sendo suas referências voltadas para o campo religioso na África.

Como observou Geschiere (2006, p. 9), a tradução do termo “feitiçaria” (“bruxaria”, “magia” e “*sorcellerie*”) é precária pelas implicações pejorativas que assumiu no Ocidente. Esse autor chegou a propor sua substituição por outras expressões, a exemplo de “força oculta” ou “tipo ideal de energia” (GESCHIERE, 2006, p. 9).

Ainda segundo Geschiere (2006, p. 12), só houve uma abertura com relação ao tema da feitiçaria na África nos últimos vinte anos, depois das primeiras décadas da independência das colônias europeias nesse continente, as quais, na sua maioria, ficaram independentes entre as décadas de 1950 e 1970. Falar de feitiçaria chamava a atenção para algo que podia ser considerado “primitivo”. Esse tabu diminuiu e passaram a chegar aos meios de comunicação oficiais – rádio, televisão e jornal – anúncios de terapias com curandeiros tradicionais. Entretanto, o acesso ao discurso da feitiçaria ainda é restrito a um número limitado de pessoas, o que está ligado à própria natureza do assunto e ao fato de que, historicamente e ainda no presente, a feitiçaria e a bruxaria são alvos de desconfianças, acusações e perseguições, deixando as pessoas num claro estado de vulnerabilidade.

2. Termos e Conceitos

São ditas religiões fetichistas aquelas que comportam o culto ao fetiche, palavra usada na língua francesa inicialmente, derivada do português “fetisso” / “feitiço”, que quer dizer “coisa feita”. No contexto das religiões, o feitiço implica a personificação de objetos materiais, a crença em um poder sobrenatural que atua para que determinada coisa aconteça, além de práticas determinadas. O feiticeiro é quem faz o feitiço, o manipulador de forças sobrenaturais. São diversas as formas sob as quais os fetiches aparecem, como veremos adiante.

Os termos *fétiche* e *fétichisme*, tal qual apareceram na língua francesa, marcaram teorias sociais pela apropriação por parte de diversas disciplinas, a partir do século XIX, como a etnografia, a história das religiões, a sociologia, a psicanálise e a psiquiatria clínica. Também foram utilizados por filósofos da estética modernista.

Ao tema fetiche e suas implicações conceituais, William Pietz dedicou vários ensaios que publicou nos anos 1980. Sobre a origem do termo como idéia e problema, e como objeto, Pietz (1987, p. 86) afirmou ter surgido nos séculos XVI e XVII, no espaço de cruzamento de culturas, na costa oeste da África, onde ocorria o tráfico de escravos. Nessa época, teria se

desenvolvido a palavra portuguesa “fetisso” (feitiço), usada na Baixa Idade Média para designar “práticas mágicas” ou “bruxaria” (PIETZ, 1985, p. 5). Essas práticas não eram específicas da África Subsaariana, estavam também presentes entre muçumanos e cristãos, e seu conhecimento contribuiu para que se interpretasse feitiçaria como idolatria.

A bruxaria européia tornou-se poderosa na Idade Média. Dizia-se possuidora de segredos egípcios e de outros portados pelas sibilas romanas, donde parecem ter procedido “incontáveis processos terapêuticos e mágicos, especialmente amorosos, filtros, benzeduras, orações, e ensalmos” (CASCUDO, 1962, p. 309).

Na costa oeste africana, especialmente na Costa da Mina, onde o tráfico de escravos resistiu durante vários séculos, ocorreu o contato entre o cristianismo, as tradições das sociedades de linhagem e o sistema de mercado e capital, emergindo a problemática da posse ou incorporação do objeto material (PIETZ, 1985, p. 6).

Em 1436, quando os portugueses chegaram à Guiné, encontraram uma organização social mais complexa do que imaginavam e cultos com concepções diferentes daquelas das religiões de revelação. O pensamento cristão fez com que enxergassem a prática da idolatria pelo povo africano (Pietz 1987, p. 34), porque as concepções conhecidas pelos cristãos eram as trazidas da tradição medieval: a idolatria e o pacto com o diabo ou demônio. Os portugueses não conseguiam compreender as práticas rituais no contexto africano e as confundiam com suas práticas cristãs de condenação à “bruxaria”. Essa percepção pôde ser compreendida quando se procedeu ao estudo das leis. Segundo Pietz, no seu ensaio *The Problem of Fetish, II: the origin of fetish* (1987), diversas leis regulavam a bruxaria no mundo do cristianismo desde os séculos IV e V, ainda no tempo dos primeiros reis cristãos. Leis formuladas entre a época de Costantino e a de Teodósio tinham como alvo práticas mágicas de superstição; várias delas eram divinatórias, condenadas como *maleficium*, e os crimes contra a religião eram tidos como sacrilégios, entre eles o envenenamento, o uso de ervas e de práticas mágicas que fizessem morrer ou que fossem afrodisíacas (PIETZ, 1987, pp. 31-32).

Outra fase de endurecimento das leis com a finalidade de perseguir a bruxaria ocorreu no século XII, marcado pelo fortalecimento da Igreja Católica como instituição. O termo latino *facticius*, que é, provavelmente, a raiz primeira da palavra feitiço, foi encontrado por Pietz (1987, p. 33) no Código Municipal para Tervel, em Aragão, no Fórum Turolij, que data do século XII. O foco dessas leis eram as mulheres que fizessem ligadura de trompas. Condenavam também pessoas que usassem ervas e medicamentos, assim como materiais que

produzisse efeitos capazes de modificar o estado físico do indivíduo (PIETZ, 1987, pp. 33-34).

No português medieval, *facturae* apareceu como sinônimo de malefício e sortilégio, e *faiturier*, como de bruxa ou feitiçeira (DU CAGNE, 1938 apud PIETZ, 1987, p. 34). Na lei de Castilha (1260), aparecem os termos *fechura*, significando a feitura do objeto, *fechizo* como o objeto e *fehiceiro*, para denominar quem fabrica o objeto. Essas palavras, em espanhol moderno, são iniciadas com *b* no lugar de *f*. Em português do século XIV, “bruxaria” significava o mesmo que “feitiçaria”, havendo o “feitiço”, ou seja, o objeto da feitiçaria, e o “feiticero”. No tempo do Papa Paulo XXII, essas palavras se afirmam tanto no espanhol quanto no português como resultado da política de perseguição a bruxos, àquela altura, sinônimo de feitiçeiros. Em francês, firmou-se o termo *sorcerer*; em inglês, *witchcraft*; e, em alemão, *hexerie*.

Nos séculos XIV e XV, promulgaram-se leis contra a feitiçaria como a lei de 1403, chamada *Dos Feitiçeiros*, absorvida depois pelo *Código de Afonso V* (PIETZ, 1987, p. 34). O historiador Trevor-Roper (1996 apud DOUGLAS, 1991, p. 61), atento às questões sociológicas, chamou a atenção para o que ele considerou um paradoxo: o fato de a crença em bruxas ter sido reforçada, de forma apaixonada, por homens cultos do final do século XVI. Na opinião de Mary Douglas (1991, p. 63), que editou o livro *Witchcraft, confessions and accusations* (1970), esse paradoxo é relativo, tendo em vista que, no Renascimento, se buscou como referência a Antiguidade, e nela já se copiavam técnicas de feitiçaria e antifeytiçaria e se acusavam pessoas rivais de ser provocadoras do insucesso do outro.

Retomando a questão da terminologia, houve, de fato, uma mistura dos termos feitiçaria e bruxaria que revela a incompreensão por parte do europeu em relação à essência das práticas de feitiçaria que ocorriam na África. Conforme as observações de Pietz (1988), durante a primeira metade do século XVII, o termo “fetisso” estava presente em locais que faziam parte de rotas comerciais por onde passavam comerciantes norte-europeus. Estes, especialmente os protestantes, costumavam fazer confusão entre cristianismo, islamismo, judaísmo e paganismo, o que contribuiu para dificultar o entendimento das concepções de “feitiçaria” nas culturas africanas. A palavra “fetisso” era usada, naquela época, pela população afro-portuguesa do Senegal, nas leis islâmicas de cidades à altura do Rio Gâmbia, no reino Mande de Serra Leoa, pelas populações africanas que tinham contato com europeus na Costa do Ouro e na Costa dos Escravos (PIETZ, 1988, p. 108).

Na África, os termos “feitiçaria” e “bruxaria”, “feiticeiro” e “bruxo” também aparecem com significados distintos, e encontram correspondência nas línguas africanas. O exemplo mais conhecido é o da sociedade dos azande, no Sudão, estudada por Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973) nos últimos anos da década de 1920. O autor revelou os resultados de sua pesquisa no livro *Witchcraft, oracles and magic among the Azande* (1937), cuja tradução foi publicada no Brasil em 1978. Nesse trabalho, que teve maior repercussão cerca de trinta anos depois de escrito (DOUGLAS, 1991, p. 32), Evans-Pritchard analisou a bruxaria, com base no método que chamamos hoje de pesquisa participante.

Evans-Pritchard enfatizou que a bruxaria entre os azande é uma forma de explicar os infortúnios, e de regular a conduta humana e as relações sociais. Para os azande, a bruxaria (*mangu*) e a feitiçaria são distintas. Bruxaria é “uma substância existente no corpo dos bruxos” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 33). Diferentemente da feitiçaria, manipulação de objetos com finalidade causal, que faz um indivíduo adoecer e morrer num espaço de tempo curto, a bruxaria se dá num processo lento. Trata-se de uma percepção comum a diversos povos da África Central e Ocidental, que pensam na bruxaria como sendo um fenômeno orgânico e hereditário.

Os Azande acreditam que certas pessoas são bruxas e podem lhes fazer mal em virtude de uma qualidade intrínseca. Um bruxo não pratica ritos, nem faz feitiçaria. Um ato de bruxaria é um ato psíquico. Eles crêem ainda que os feiticeiros podem fazê-los adoecer por meio da execução de ritos mágicos que envolvem drogas maléficas (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 33).

O bruxo, segundo depoentes de Evans-Pritchard, possui:

[...] uma pequena bolsa ou inchação enegrecida, ou avermelhada, de forma oval dentro da qual costumam ser encontrados pequenos objetos ou sementes de abóbora, gergelim, etc. Essa substância se encontra ‘presa à beira do fígado’ e, ao abrir a barriga, ‘basta furá-la que ela explode’” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 34).

Os azande crêem que a bruxaria é transmitida por descendência unilinear. O genitor bruxo transmite a seus filhos homens essa característica física e a genitora bruxa transmite apenas às filhas a mesma característica (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 34). O autor apontou diversas contradições nesse sistema e afirmou que, apesar de os azande compreenderem

argumentos lógicos, posicionam-se contrários a eles. Como exemplo, acredita-se que a bruxaria é hereditária, todo o clã seria bruxo, mas consideram bruxos apenas os parentes mais próximos do bruxo conhecido. Ou, se ficar provado que uma pessoa é bruxa, seus parentes próximos ficam com medo de ser considerados bruxos e o acusam de bastardo. Ainda, se um filho de bruxo não utilizar sua substância-bruxaria ao longo de sua vida, não pode ser considerado um bruxo (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 36). Crêem que a bruxaria aumenta e torna-se mais potente com a idade, pois pensam que a substância-bruxaria cresce com o tempo, por isso têm medo dos idosos (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 39).

Na visão de Evans-Pritchard, a bruxaria serve de explicação para todos os infortúnios da vida; mesmo que as causas possam parecer as mais lógicas, encontram uma explicação direta ou indireta na bruxaria.

Da forma como os Azande concebem os bruxos, eles não podem existir, mas o conceito de bruxaria lhes fornece uma filosofia para explicar as relações entre os homens e o infortúnio; para explicar de forma breve eventos funestos, assim como é “um sistema de valores que regula a conduta humana” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 49).

Para saber se alguém está “embruxado”, consultam o oráculo do veneno. Bruxos confirmados são aqueles denunciados pelo oráculo muitas vezes. A morte é, por sua vez, compreendida como resultado de bruxaria e deve ser vingada, assim como as demais práticas ligadas à bruxaria devem ser vingadas. Tudo indica que não há rancor por parte da família do bruxo, pois, quando uma pessoa mata por bruxaria, o crime é de sua exclusiva responsabilidade (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 37).

Na interpretação de Evans-Pritchard (1978, p. 55), a bruxaria, na crença azande, não contradiz o princípio de causa e efeito dos fenômenos naturais. Para o autor, os azande percebem que a bruxaria não é a única causa dos fenômenos que provocam seus infortúnios, e certas ações não são possíveis de ser justificadas como bruxaria, tal qual o adultério ou a traição ao príncipe, porque a bruxaria não faz com que o indivíduo cometa esses crimes. Na lógica azande, a bruxaria está na própria pessoa (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 56).

A punição para quem assassina um membro do grupo é ser executado. Se for um membro de outra “tribo” quem matou seus parentes ou seu príncipe, serão tomadas medidas para descobrir o bruxo responsável. Além do mais, é traição afirmar que alguém foi morto por

bruxaria por ordem do rei. Isso se constitui numa ofensa à autoridade real. No caso de alguém consultar o oráculo para saber quem é o bruxo responsável pela morte de um parente executado por ordem do rei, esta pessoa será executada (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 46). Trata-se da imunidade daquele que possui o poder político, logo, de sua preservação no contexto social. Segundo o autor, em certa medida, nobres e plebeus poderosos estão imunes a acusações de bruxaria (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 41).

Quanto à quebra de certos tabus, esta é também causa atribuída ao infortúnio. É o caso de uma pessoa que praticou incesto e contraiu lepra, atribui-se ao incesto a causa da lepra, o que sugere a noção de causa e efeito como forma de controle social.

Para Evans-Pritchard (1978, p. 58), quem sofre o infortúnio e os mais próximos, o atribuem à bruxaria, mas provavelmente as outras pessoas não o fazem; como exemplo, um homem muito idoso, cujos parentes atribuem a causa de sua morte à bruxaria, porém os outros compreendem que é a própria velhice, a causa.

Nos anos 1970, o antropólogo Max Gluckman (1991) escreveu sobre a lógica da ciência e da bruxaria africana, utilizando como referencial o texto de Evans-Pritchard sobre os azande. Segundo Gluckman (1991, p. 7), embora as investigações tenham sido realizadas entre os azande no Sudão, os argumentos de Evans-Pritchard podem ser estendidos a outras “tribos africanas”, como chamou o autor, que “acreditam em bruxaria, oráculos, adivinhação e magia”. Em sua publicação, Gluckman questionou sobre as distinções entre as lógicas africana e europeia, partindo do consenso da opinião científica, que não aponta grandes diferenças entre os cérebros do homem africano e do europeu e defende que, se existem, não são suficientes para explicar as diferenças entre suas culturas e seus modos de pensar. Salientou a importância de conhecer a história das “tribos”, melhor dizendo, das sociedades, e seu contato com outros povos, além de outros fatores que têm de ser levados em conta a fim de se compreender essas diferenças entre a visão europeia ocidental e a da África Subsaariana.

De acordo com Gluckman (1991, p. 10), os africanos possuem conhecimentos técnicos precisos e científicos. Suas leis e seus procedimentos são diferentes daqueles encontrados entre os europeus, mas, no âmbito do seu sistema, raciocinam com clareza e distinguem as questões. Conforme esse autor (1991, p. 13), o africano nasceu numa sociedade em que se acredita na bruxaria e, por essa razão, a estrutura mesma de seu pensamento, desde a infância, compõe-se de idéias mágicas e místicas. Além deste argumento que utiliza para diferenciar a lógica africana da europeia, Gluckman (1991, p. 13) ressalta a importância de ser a bruxaria coisa vivida, muito

mais do que raciocinada, acrescentando, ainda, que todas as ações cotidianas dos africanos estão relacionadas a ela, portanto, é preciso enfrentá-la.

3. Apropriações do Termo Fetiche por Intelectuais Europeus

Muitos textos de viajantes norte-europeus, disseminados na Europa no século XVII, foram, posteriormente, lidos por intelectuais do Iluminismo, como Hume, Voltaire, De Brosses e Kant. Mais adiante, no século XIX, Marx e Freud associaram ao termo fetiche sentidos diferentes do religioso, empregando-o em outros contextos.

O Iluminismo introduziu uma visão racionalista, que negava maus espíritos, bruxos e magos. A elite intelectual passou a ter uma atitude científica quanto a esta questão, combinada à tendência mecanicista que emergia e à ideologia materialista cética (PIETZ, 1987, p. 36). Sob essas óticas, o fetiche como objeto de fabricação humana jamais poderia ter um poder sobrenatural.

De Brosses (1760, p. 10), em seu livro *Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l'antique religion de l'Égypte avec la religion actuelle de nigrítie*, pediu permissão para inserir o termo “*fétichisme*” a fim de se referir aos cultos da Nigéria que empregam objetos materiais, mas também a outras situações em que os objetos de culto são animais, ou seres inanimados divinizados. O termo foi aplicado para defender uma teoria de religião primitiva já imbuída de princípios evolucionistas. Esse autor estava ligado ao círculo de Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, cujas idéias influenciaram Jean-Baptiste de Lamarck e Charles Darwin um pouco mais tarde.

De Brosses criou a teoria da existência de três estágios evolutivos: fetichismo – politeísmo – monoteísmo. Apresentou a idéia de que os primeiros cultos foram aos astros, e aos objetos terrestres materiais chamados “fetiches entre os negros africanos” (DE BROSES, 1760, p. 10). Explicou de onde vem o termo fetiche:

Os negros da costa ocidental da África, e mesmo os do interior até à Núbia, território que faz limite com o Egito, adoram certas divindades que os europeus chamam “fetiches”, termo usado pelos comerciantes do Senegal, derivado de “feitiço”, que quer dizer coisa feita, encantamento, divino ou que se rende dos oráculos. Este termo, de raiz latina, vem de *fatum, fanum, fari* (DE BROSES, 1760, p. 18-19).⁷⁸

⁷⁸ Tradução nossa de trecho de fac-símile em versão digital, na língua francesa.

A percepção de De Brosses sobre o que chamou de “*fétichisme*” era de que este nasce com os “povos selvagens mergulhados na ignorância e na barbárie”, provindos das “mais antigas nações do mundo”, espalhadas por toda a Terra e mantidas, sobretudo, na África (DE BROSSSES, 1760, pp. 14-15). Para o autor, esses “dois tipos de religião”, ou seja, aquelas em que se cultuam os astros e aquelas em que se cultuam objetos, são fontes que estão na base da mitologia oriental e grega, além de serem mais antigas que “a idolatria propriamente dita” (DE BROSSSES, 1760, p. 11). Escreveu sobre seu espanto em relação ao gênero humano, que teria recebido de Deus instruções conforme a inteligência, mas teria caído num estado de estupidez bruta, o qual poderia ser visto como uma punição (DE BROSSSES, 1760, p. 15). Na visão de De Brosses, tanto entre os negros africanos como entre a maioria dos “selvagens”, não havia o conhecimento de deificação de homens.

Referindo-se à África do século XVIII, De Brosses (1760, p. 22) informou que cada localidade tinha a proteção de um fetiche. O guardião da habitação tinha seu altar elevado em praça pública. Aquele que o danificasse ou o destruísse seria punido. O infortúnio daquele que não tivesse sucesso seria atribuído a um “justo ressentimento” do seu fetiche (DE BROSSSES, 1760, p. 24).

De Brosses (1760, p. 22) considerou fetichista o culto a uma árvore, uma montanha, um pedaço de madeira, um rabo de leão, uma pedra, uma concha, um peixe, uma vaca, um carneiro, ao mar, etc. Pietz (1987, p. 8) chamou a atenção para a “teoria do primeiro encontro”, discurso comum nos textos que vão do século XV ao século XIX. Trata-se de adorar o que se vê à primeira vista, seja um animal, um pedaço de madeira, uma pedra ou um objeto qualquer. Essa prática não era específica das religiões africanas, ela também era comum entre mulçumanos e cristãos.

Um outro conceito desenvolvido com base na visão evolucionista é o de magia. Se, por um lado, De Brosses elaborou o esquema feitiçaria – politeísmo – monoteísmo, por outro, James Frazer, quase um século depois, apresentou o esquema focado na magia – religião – ciência, objeto de seu livro *The golden bough: a study in magic and religion*⁷⁹, publicado em 1890.

Segundo Frazer, o mago conhece da magia seu aspecto prático, sem analisar os processos mentais que baseiam suas práticas, tampouco refletir sobre os princípios abstratos intrínsecos à suas ações. Para o mago, a magia é uma arte, jamais uma ciência, pois o

⁷⁹ O título da obra inspira-se numa pintura de William Turner, que mostra uma cena banhada de dourado, representando uma visão de sonho do lago de Nemi, chamado pelos antigos de “espelho de Diana”, situado próximo a um bosque sagrado e ao santuário de Diana (FRAZER, 1956, p. 25).

“verdadeiro conceito de ciência está ausente de sua mente rudimentar”. (FRAZER, 1956, p. 34)⁸⁰. Logo, a magia, para Frazer, era coisa de povos ditos inferiores. Todavia, ele estabeleceu uma analogia entre magia e ciência como “técnica”.

Também foi Frazer que classificou a magia em: “magia simpática” e “magia contagiosa”. Na primeira forma, domina o “princípio da semelhança”, ou da similitude dos fatos nas suas representações. Por basear-se na imitação, ela tem outras denominações como “magia imitativa ou homeopática” (FRAZER, 1956, pp. 33-34). Um exemplo de magia homeopática é acreditar que, destruindo a fotografia de um inimigo, destrói-se o inimigo (FRAZER, 1956, p. 36). Na magia contagiosa, domina a “lei do contato ou contágio”. Pressupõe que duas coisas que estiveram em contato atuam uma sobre a outra à distância (FRAZER, 1956, pp. 33-34). Neste caso, acredita-se que uma pessoa pode sofrer algum dano se uma roupa ou objeto que lhe pertence for utilizado para alguma prática que tenha como objetivo prejudicá-la ou destruí-la.

Segundo Frazer (1956, p. 75), como detentor de poderes sobrenaturais, o mago não duvida de que as mesmas causas produzem sempre os mesmos efeitos, nem duvida do resultado das cerimônias, a menos que seus encantamentos sejam desbaratados ou contestados por outro “feiticeiro” mais forte. Nesse momento, o autor utilizou a palavra feiticeiro como sinônimo de mago.

Ainda no século XIX, Karl Marx dedicou algumas páginas de *O Capital* ao tema *O fetichismo da mercadoria: seu segredo*. Para Marx (2006), a mercadoria aparenta ser uma coisa trivial e compreensível, como valor-de-uso, todavia, a transformação dos materiais em mercadorias pela atividade humana requer atividade cerebral dos nervos, músculos, sentidos, entre outras, duração do dispêndio ou quantidade de trabalho (MARX, 2006, p. 94).

A mercadoria é misteriosa para Marx:

[...] simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos de trabalho, por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho. (MARX, 2006, p. 94).

⁸⁰ Os trechos entre aspas foram por nós traduzidos para o português, da versão espanhola do livro de Frazer, *La rama dorada: magia y religion*, publicada em 1956.

Enfatiza Marx que, através “[...] dessa dissimulação, os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais, com propriedades perceptíveis e imperceptíveis aos sentidos”. O valor da mercadoria, para o autor, é fruto da organização social, que produz, consome e, a depender dos valores sociais, valoriza a mercadoria (MARX, 2006, p. 94). Considera a produção burguesa como a forma de mercadoria mais geral e mais elementar e, ainda, a que melhor ilustra os atributos fetichistas (MARX, 2006, p. 104).

Nos anos 1960, com o desenvolvimento tecnológico, apareceu a noção de que a mercadoria ganha uma “alma”, com o aumento do consumo pela “sociedade da abundância do pós-guerra”, da concorrência, da globalização, da publicidade, que encontrou, na ilusão pela imagem, formas de idealizar produtos. Na sociedade pós-moderna, retomou-se a idéia de fetichismo no sentido marxista, ou seja, de ilusão, mas para tratar do poder da imagem exercido sobre os consumidores. Nessa perspectiva, Fontenelle (2005, pp. 75-76) considerou estar havendo um “recrudescimento do fetichismo” e deu a este a denominação de “fetichismo das imagens”, a fim de facilitar o entendimento da realidade atual. É a imagem que “passa a ser compreendida como fonte de desejo de valor”, chegando a existir formas de consumo que o indivíduo sabe que são ilusórias, entretanto comporta-se como se não o soubesse (FONTENELLE, 2005, p. 79).

Outra apropriação do termo *fétichisme* ocorreu com Freud, que lhe deu uma outra conotação, de acordo com as teorias que defendia. Sua perspectiva enquadra-se na psicanálise e na psiquiatria clínica. No primeiro ensaio (1981, pp. 1172-1194) dos *Tres ensayos para una teoria sexual*, publicado pela primeira vez em 1905, Sigmund Freud considerou aberrações sexuais: desvios relativos ao objeto sexual (homossexualismo, pedofilia e zoofilia); e desvios relativos à finalidade sexual (transgressões anatômicas do objeto sexual; a fixação nas finalidades sexuais preliminares). Entre as transgressões anatômicas, ressaltou a “substituição inapropriada do objeto sexual” a que chamou de “fetichismo” (FREUD, 1981, p. 1182).

O substitutivo do objeto sexual é, em geral, uma parte do corpo muito pouco apropriada para fins sexuais (o pé e o cabelo) ou um objeto inanimado que está em visível relação com a “persona sexual”, e especialmente com a sexualidade da mesma (prendas de vestir, roupa branca) (FREUD, 1981, p. 1183).⁸¹

⁸¹ Tradução nossa de versão em espanhol.

Por que Freud se apropriou do termo “fetiche” para denominar esse tipo de transgressão? Segundo ele próprio: “*este substitutivo se compara, não sem razão, com o fetiche no qual o selvagem encarna seus deuses*” (FREUD, 1981, p. 1183). Podemos interpretar sua metáfora, dizendo que objetos sexuais “não apropriados”, como certas partes do corpo ou objetos inanimados, ganham o interesse das pessoas transgressoras, assim como os fetiches usados nas religiões, ambos adquirem vida na medida em que lhe são atribuídos poderes.

Se, por um lado, a visão de Freud avançou em muitos pontos, constituindo-se a psicanálise em uma linha divisória, antes da psicanálise e depois da psicanálise; por outro, suas referências à selvageria e ao primitivismo comungavam com a visão evolucionista que predominava ainda à sua época e que influenciou seus estudos. Um exemplo disso é a obra *Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos* (1915), na qual Freud “*procura demonstrar o paralelo evolucionista entre neurose e o funcionamento psíquico dos primitivos*” (DALGALARRONDO, 1995, p. 41). Não apenas Freud, também Jung, Róheim e outros psicanalistas permaneceram fortemente influenciados por visões eurocêntricas, evolucionistas e paralelistas.

Dois pensadores voltados para o estudo da indústria cultural na pós-modernidade, Theodor Adorno e Max Horkheimer (1977 apud FONTENELLE, pp. 79-80), fizeram um paralelo entre a visão de Freud e a de Marx, e propuseram a idéia de que se estaria vivendo uma “perversão da cultura”, provocada por uma forma social fetichista. Estenderam suas análises para a realidade histórica americana no contexto da indústria cultural, em que tudo se torna negócio. A denúncia de uma total “fetichização da cultura” contribuiu para a teoria crítica da sociedade contemporânea, baseada na exacerbação das relações de produção e consumo, na descartabilidade, desterritorialização e descontinuidade temporal.

Outra apropriação do termo “fetiche” se deu no campo da estética, por Michel Leiris (apud PIETZ, 1985, p. 11), ao escrever, em 1929, sobre a escultura de Giacometti. Nos anos 1920, Leiris freqüentava o meio artístico dos surrealistas, porém, no final dessa década, aproximou-se da antropologia, trabalhando com Marcel Griaule na redação de uma revista de arte e etnografia, intitulada *Documents*, dirigida por Bataille. Também escreveu *A África Fantasma*, que é um relato, em estilo literário e autobiográfico, de uma missão etnográfica a Dacar-Djitubi, da qual participou.

Para o escritor Leiris (apud PIETZ, 1985, p. 11), o fetiche, como nos tempos antigos, está na base da existência humana. Segundo seu pensamento, na arte há quadros e esculturas

capazes de atender às exigências de um fetichismo que ele considera sinônimo de amor próprio, o qual se projeta de dentro para fora e é capaz de levar o artista a exteriorizar seu mundo. Obras de arte são tidas pelo escritor como verdadeiros fetiches.

4. O Fetiche e sua Irredutibilidade à Materialidade

Pietz (1988, p. 109) mostrou que relatos do século XVII e XVIII se referem a descobertas de europeus, na Guiné, de seis tipos distintos de objetos associados ao conceito de “fetiche”: objetos religiosos de sacramento (cruz e rosário); objetos estéticos e eróticos; objetos de valor econômico; talismãs quase-medicinais (amuletos de saúde, sorte e salvação); objetos de juramento; e objetos utilitários europeus.

Robert Thompson estudou a influência das tradições religiosas e visuais das regiões do Congo e de Angola sobre as Américas, no texto *The two sign of four moments of the sun: Kongo art and religion in the Americas* (1984). Reportou-se à lógica do pensamento religioso do Congo e à disseminação do uso de objetos de proteção, que ganharam corpo além do Atlântico, com a migração forçada de africanos para o Novo Mundo. O autor não utilizou termos como “fetiche” ou “feitiço”; ele buscou fazer uso de expressões no idioma *bakongo*, e, esporadicamente, referiu-se a feitiçaria ou bruxaria em seu texto.

Thompson analisou os princípios do pensamento religioso dos bakongo, para quem a vida é cíclica e a morte faz parte de um processo de mudança. Associam o nascer do sol à vida e o pôr do sol, à morte. Quanto aos símbolos, a vida é representada pela luz do sol refletindo sobre o mundo, e a morte, pelo desenho espiral de uma concha de “*kodya*”. (THOMPSON, 1984, p. 106). A representação do cosmo – *Tenda Nzá Kongo* – foi descrita por Wyatt MacGaffey (apud THOMPSON, 1984, p. 8). Trata-se do desenho que é feito no espaço ritual, em que aparece uma cruz grega centralizada. Suas linhas simbolizam: uma, o limite, e a outra, a ambivalência. A linha vertical liga a parte superior à inferior, que são interpretadas, na concepção bakongo, respectivamente, como Deus e o homem, ou a vida e a morte, ou Deus e a morte.

Numa versão da cruz *yowa*, mostrada por Thompson, ficou provada a idéia de circularidade, indicada por setas que circundam a cruz central, cujas terminações possuem, cada uma, um disco, que são os quatro momentos do sol, o que provavelmente sugeriu a Thompson o título do capítulo *The sign of the four moments of the sun*. Não há relação alguma com a crucificação do cristianismo, mas com a idéia de continuidade da vida. Esta idéia é também

representada por uma linha oval no centro da representação, que indica a reencarnação. “*Nenbum bakongo será destruído, ele voltará?*” (THOMPSON, 1984, p. 9).

Charmes (amuletos), comumente chamados e *gris-gris*, são constantemente produzidos pela sociedade bakongo. Seu panteão de divindades não é tão rico quanto o iorubano, no entanto, distinguiram-se pela forte tradição no uso de medicamentos sagrados, *minkeisi*, dados por Deus à humanidade, segundo as crenças bakongo (THOMPSON, 1984, p. 106).

São fortemente especializados aqueles que lidam com poderes sobrenaturais, conforme a enumeração de especialidades feita por Thompson. Existe o rei, cujos papéis são: ser especialista ritual que zela pelo bem comum, e executar criminosos e inimigos do Estado. Tem outros especialistas em rituais (*nganga*): o que lida com amuletos (*baganga nkisi*); o que labuta com ervas e raízes (*baganga mbuki*); o que lida com adivinhação (*baganga ngombo*); e o que trabalha com espíritos misteriosos (*baganga bisimbi*). Há aquelas pessoas que são escolhidas durante a iniciação; elas compõem a sociedade de Lemba, criada em 1660. Há, também, a figura do feiticeiro (*ndoki*), desprovido de consciência social. Thompson ressaltou, ainda, que as influências do cristianismo permaneceram presentes no Congo, nas figuras do diabo e do bruxo (THOMPSON, 1984, p. 107).

O *nkisi* foi definido, em cerca de 1900, por Nsemi Isaki (apud THOMPSON, 1984, p.117), de origem Mu-Kongo, como um amuleto não só para proteger as pessoas doentes, mas também para afastar doenças. Pensava que os amuletos podiam ajudar as pessoas por eles terem vida própria e eterna. Os *minkeisi* podem ser de folhas, conchas, cascas, pacotes, sacos, bolsas, vasilhas de cerâmica, imagens de madeira, estatuetas, trouxas de roupa etc. Cada *nkisi* contém substâncias medicinais (*bilongo*) e lhe é atribuída uma alma (*mooyo*).

Um tipo famoso de *nkisi* é feito com uma sacola de ráfia amarrada com uma corda, onde são colocados muitos objetos e medicamentos embebidos em caolim, e no fundo peças de cristal e de pedra, que lembram a configuração do cosmograma bakongo (THOMPSON, 1984, p. 118).

Nas Américas, a feitura de cosmogramas para rituais de iniciação, a preparação de remédios sagrados, o uso de amuletos, inclusive em túmulos, a proteção ancestral, o uso de objetos pendurados em árvores e de raízes a fim de proteger os moradores de um lugar são tradições derivadas do Congo e de Angola.

Em seu ensaio *The problem of fetish, I* (1987, p. 7), Pietz apontou algumas características que considera essenciais ao fetiche: a irredutibilidade à materialidade; a singularidade e a

repetição. O fetiche é irreduzível à materialidade; sua essência está numa espécie de possessão material. Esta característica ficou mais do que clara nas informações fornecidas anteriormente, ao citar exemplos de *nkisi*.

Outra diferença fundamental é a existente entre a concepção de fetiche e a de ídolo, desenvolvida no português medieval. No ídolo, há uma relação de semelhança icônica entre objeto material e modelos imateriais. A idolatria, na Europa medieval, era entendida como princípio da fé cristã. (PIETZ, 1985, p. 7). Tanto o tema idolatria quanto feitiçaria são importantes como objetos de pesquisa.

O fetiche envolve também singularidade e repetição. Para MacGaffey (apud PIETZ, 1985, p. 7), é uma fabricação composta, sendo os componentes que o identificam não apenas material, mas também desejos, crenças e estruturas narrativas. Acredita-se que o fetiche tem o poder de repetir atos, forjando relações, e, assim, articular as coisas de outra maneira (PIETZ, 1985, p. 15).

Em *The problem of fetish, II* (1987, p. 23), Pietz afirmou que, apesar das apropriações do termo fetiche pela etnografia, história das religiões, marxismo e positivismo sociológico, existem aspectos comuns nos discursos dessas áreas. Além de ter citado a materialidade, locus da atividade religiosa ou de um investimento psíquico, e a capacidade de repetir um processo singular de fixação, aborda mais dois pontos: a dependência do fetiche nas relações sociais; e, por último, a relação do objeto fetiche com o corpo do indivíduo, o que explicou como sendo uma espécie de controle externo, dirigido por poderes externos a uma pessoa, o qual é capaz de afeta-la.

Uma das confusões dos europeus em relação às crenças dos africanos estava na convicção de que estes faziam distinção entre objetos religiosos e objetos com finalidades decorativas, ornamentos. Nesse caso, o fetiche teria dupla função. Essa idéia está presente tanto em Atkins (1737), quanto em Villault (1667) (PIETZ, 1988, p. 110). O comerciante holandês Willem Bosman, que, em 1703, escreveu sobre fetiches africanos e sobre o culto à serpente no porto de Ouidah, foi o primeiro a tratar da não intenção estética dos fetiches africanos, tendo em vista seus propósitos: superstição e interesse (PIETZ, 1988, p. 105). Fetiches de ouro impressionavam esses viajantes, tornando-se objeto de desejo pelo interesse econômico por parte dos europeus, o que fez chegar, nos países ocidentais, máscaras, objetos, esculturas e outras peças das sociedades tradicionais africanas, que foram considerados como obras de arte.

5. Considerações Finais

A compreensão do tema proposto foi facilitada pelo fato de terem os ensaios de William Pietz e o artigo de Thompon nos servido como ponto de partida, trazendo um olhar ponderado entre a história e a antropologia. Outro aspecto importante foi a tentativa – acreditamos que bem-sucedida – de eliminar qualquer sorte de preconceito em relação ao tema feitiçaria e bruxaria, cuja lógica foge a explicações racionalistas.

Percebemos que a leitura dos três ensaios de Pietz não pode ser feita de forma isolada; trata-se de um conjunto de idéias que se complementam e, às vezes, se repetem, por serem fruto de um aprofundamento de suas pesquisas. Já a consulta dos textos originais de De Brosses, Marx e Freud ajudaram na construção de nossa análise.

O termo “fetiche” originou-se, provavelmente, na costa oeste da África entre os séculos XVI e XVII, durante a confluência de ideologias cristãs, mercantilistas e das sociedades locais. Os estudos de Pietz levaram-no a crer que esta palavra procede da palavra latina “*facticins*” (século XII), que deu origem ao termo em português medieval “*facturae*” (usado no sentido de malefício ou sortilégio); do qual derivou a palavra “fetisso”, “feitiço” (coisa feita), aparecendo “*fétiché*”, na língua francesa, e depois o termo “fetiche”, na língua portuguesa.

O europeu não conseguiu apreender a essência da feitiçaria praticada em território africano e a confundiu com a bruxaria, que se desenvolvera na Europa. Ainda no português medieval, “*faiturier*” era o termo usado no sentido de bruxa ou feiticeira. A mistura dos termos deveu-se ao fato de que os europeus pensaram tendo como referência as práticas ocidentais de idolatria e da crença no diabo. Outro engano foi terem achado que os africanos faziam distinção entre objetos religiosos e objetos decorativos. A difusão na Europa dessa idéia de fetiche por viajantes norte-europeus serviu de base ao pensamento iluminista do século XVIII, racional, cético e anti-fetichista. Nessa época, começaram a se desenvolver teorias evolucionistas que tentavam explicar as religiões, tendo sido a de De Brosses aquela que se utilizou do termo “*fétichisme*” para designar um primeiro estágio, no qual ocorria o culto a um objeto animado ou inanimado; seguido do monoteísmo; e, depois, do politeísmo. Após quase um século, James Frazer elaborou uma explicação evolucionista que incluía: magia (por imitação ou por contágio), religião e ciência. Nenhuma dessas idéias explorava a completa essência do feitiço, apesar de abordarem alguns aspectos relacionados a este.

Entre posteriores apropriações dos termos “*fétiché*” e “*fétichisme*” por Marx, Freud e Leiris, o fetiche exercia magnetismo ou atração, e sedução. Marx enfatizou o caráter misterioso

da mercadoria devido à intervenção da atividade humana na produção dos objetos de consumo. O conceito de Marx exerceu influência sobre a visão que circula na atualidade de fetichismo da imagem publicitária, além do exercido pelos objetos de consumo na sociedade pós-moderna. Freud tratou o fetiche como objeto de desejo, substituto inapropriado do objeto sexual. A discussão de Leiris sobre as obras de Giacometti seguiram o mesmo parâmetro de Freud no sentido do fetiche como objeto de atração, desta vez, sentimental que os objetos de arte exercem sobre o indivíduo. No século XX, essas aplicações do termo fetiche, externas ao contexto religioso, se consolidaram e vêm sendo empregadas conforme a situação. Em todo caso, o fetichismo é a adoração do objeto, o fetiche.

É evidente que esse caráter misterioso do fetiche, captado pelos autores ocidentais, decorre do fato de ser o fetiche, nas sociedades africanas, um objeto que transcende sua materialidade, por envolver desejos, crenças em poderes sobrenaturais, além de estruturas narrativas, chegando-se a crer que possui vida e alma.

Sociedades do Congo e de Angola possuem grande experiência na produção de amuletos usados para proteger os indivíduos contra os infortúnios, inclusive nos casos de doença. Os bakongo possuem especialistas em rituais (*nganga*) com amuletos, ervas, raízes, adivinhação e espíritos misteriosos, e duas figuras de funções opostas: o rei, a quem cabe zelar pelo bem comum, e o feiticeiro, que é a antítese deste bem comum. Noutras sociedades africanas da África Central e Ocidental, os infortúnios são atribuídos à bruxaria, que diverge da feitiçaria. A bruxaria, de uma parte, serve para explicar os infortúnios; de outra parte, é percebida como um regulador do comportamento social.

Concluimos que é preciso estudar, mas não devemos valorar a maneira de pensar das sociedades em que se pratica a bruxaria e a feitiçaria, tampouco enquadrá-las a modelos exteriores de religiosidade, porque não é uma manifestação isolada, é, pois, uma questão que envolve a história, as tradições, as estruturas e relações sociais previamente estabelecidas, o que pode ser demonstrado na invulnerabilidade de certos indivíduos, como os chefes políticos, que sempre são isentos de acusações de bruxaria ou de feitiçaria.

O tema em questão merece ser investigado em diversas sociedades, inclusive no Brasil, considerando-se as influências africanas, ibéricas e indígenas, além das especificidades dos lugares em que essas práticas são comuns. Essas investigações deverão aliar história, antropologia e sociologia, a fim de que se possa compreender a complexidade desses fenômenos.

Referências

1. CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 2.ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro. Ministério da Educação e Cultura, 1991. 795 p.
2. DALGALARRONDO, Paulo. *Civilização e loucura: uma introdução à história da etnopsiquiatria*. São Paulo: Lemos, 1995. 124 p.
3. DE BROSSES, Charles. *Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l' antique religion de l' Egypte avec la religion actuelle de la negritie*. Publicado s.n. Original da Oxford University, 1760. Digitalizado pela Oxford University, 29 jan. 2007. 285 p. Disponível em: <<http://books.google.com/books?id=Sz8GAAAAQAAJ&hl=pt-BR>> Acesso em: 20 jan. 2008.
4. DOUGLAS, Mary. Brujería: el estado actual de la cuestión. Trinta años después de Brujería, Oráculos y Magia entre os Azande. In: GLUCKMAN, Max *et al.* *Ciência y de la brujería*. Tradução Carlos Manzano. 3.ed. Barcelona: Editorial Anagrama, 1991, pp. 31-72.
5. DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 609 p.
6. EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Antropologia Social*. Lisboa: Edições 70, 1972. 210 p.
7. _____. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978. 316 p.
8. FRAZER, James George. *La rama dorada: magia y religion*. 3.ed. Mexico; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1956. 860 p.
9. FONTENELLE, Isleide Arruda. O trabalho da ilusão: produção, consumo e subjetividade na sociedade contemporânea. *Interações*, v.10, n. 19, pp. 63-86, 2005.
10. FREUD, Sigmund. Totem y tabu. Algunos aspestos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuroticos. In: _____. *Obras completas de Freud*. Tomo II. 4.ed. Biblioteca Nueva, 1981a, pp.1745-1850.
11. _____. Tres ensayos para uma teoria sexual. In: _____. *Obras completas de Freud*. Tomo II. 4.ed. Biblioteca Nueva, 1981b, pp.1172-94.
12. GESCHIERE, Peter. Feitiçaria e modernidade nos Camarões: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade. *Afro-Ásia*, n. 34, pp. 9-38, 2006.
13. GLUCKMAN, Max. La Lógica de la Ciência y de la brujería africanas. In: GLUCKMAN, Max *et al.* *Ciência y de la brujería*. Tradução Carlos Manzano. 3.ed. Barcelona: Editorial Anagrama, 1991. p. 7-30.
14. MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. Tradução Reginaldo Sant'Anna. 24.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. 571 p.
15. PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006. 390 p.
16. PIETZ, William. The problem of the fetish, I. *Res: Anthropology and Aesthetics*, n. 9, pp. 5-17, 1985.
17. _____. The problem of the fetish, II. The Origin of the Fetish. *Res: Anthropology and Aesthetics*, n. 13, pp. 23-45, 1987.
18. _____. The problem of the fetish, IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetichism. *Res: Anthropology and Aesthetics*, n. 16, pp. 106-123, 1988.

19. THOMPSON, Robert Farris. The two sign of the four moments of the sun: Kongo and religion art in the Americas. In: _____. *Flash of the spirit: African & Afro-American Art & Philosophy*. New York; Toronto: First Vintage Books Edition, 1984. pp. 103-158.

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Luis Nicolau Parés, do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, por sua orientação e por ter disponibilizado os textos fundamentais para a elaboração deste artigo;

À historiadora Simone Rubim de Pinho Lima, pelas discussões durante a revisão do texto.

A Discriminação do Negro como Fato Estruturador do Poder⁸²

Wilson do Nascimento Barbosa⁸³

Resumo: Este texto é uma compilação da palestra proferida para o encerramento do curso *Debates sobre África, Colonialidade e Construção de Identidades*, no Departamento de História da FFLCH-USP, em novembro de 2008. Discute-se a problemática das relações raciais e o mercado de trabalho no Brasil, o racismo vigente na estrutura do Estado e o lugar destinado ao negro neste cenário. A partir daí explora-se os conceitos de *raça, negritude, poder, dominação e castas* suscitadas pelo debate. A desconstrução do racismo no país é apresentada como luta política dos movimentos negros, fazendo-se necessário, para isso, compreender como se dão as ações fascizantes do Estado articulado ao modo de produção capitalista.

Palavras-chaves: relações raciais; mercado de trabalho; história do negro no Brasil.

Abstract: This text is a compilation of the speech pronounced for the closing of the course *Debates on Africa, Colonialism and Construction of Identities*, at the History Department, FFLCH-USP, November of 2008. Social and ethnic relations and the labor market in Brazil are discussed to bring light on the presence of racism as strategy of State and the resulting place to Black people in this scene. The concepts of race, negritude, power, domination and caste are worked in the debate. Deconstruction of racism in the country is presented as an object of the political struggle of Black movements. It demands a full comprehension of fascitizing actions and proposals outcoming from the State, as result of its articulation with the capitalistic mode of production.

Key-words: social relations; labor market; history of Black people in Brazil.

Introdução

Vou começar com um comentário de jornal. Na Folha de São Paulo de hoje tem a notícia: “Renda do negro é metade da renda do não-negro”. É o que nós já sabemos. Mas, no argumento corrente do movimento negro diz-se que o Estado brasileiro é um estado fascista ou parafascista. É um dos argumentos mais hostilizados pelas pessoas de esquerda que não são negras. “Mas como?! é um estado democrático, depois de 1990 passamos a eleger nossos presidentes, etc, etc.” Isso aqui não é uma aula, são dados apanhados pelo SEADE e DIEESE para a cidade de São Paulo que é o lugar mais capitalista do Brasil. Não existe uma explicação para o que se lê no jornal. Como é que trabalhadores desempenhando as mesmas funções, um ganha dois reais e outro um. Não tem uma explicação. Não tem uma explicação de classe, não tem uma explicação política para isso. Só tem uma explicação: estrutural. Por quê? Porque a sociedade brasileira é montada, foi e existe por causa da superexploração do negro. O negro é sempre a mão-de-obra primeira a ser alijada no mercado de trabalho, a última a ser procurada e a pior remunerada. Consequentemente, nós podemos dizer que a estrutura do capitalismo no Brasil está montada em cima da exploração do negro. Portanto, ela não é uma estrutura social.

⁸² Palestra de Encerramento do Curso: *Debates sobre África, Colonialidade e Construção de Identidades*. Departamento de História – FFLCH-USP – 19/11/2008, 10 horas. Organizado pelo NEACP – Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política e SANKOFA – Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana.

⁸³ Professor titular de História Econômica no Departamento de História da FFLCH-USP. Especialista em Cultura Negra no Brasil e autor de vários textos na área entre eles o livro *Cultura Negra e Dominação*, Editora Unisinos, 2006.

Ela é uma estrutura étnica. Ou ainda: é uma estrutura social de base étnica. Por causa de ela ser assim é que o negro tem a posição social que tem. A Igreja Católica já assumiu a falsidade dessa posição, nos anos (19)80. Lembro-me que houve um seminário no Rio de Janeiro, em 1988, durou uma semana inteira num convento. Estavam presentes representantes de comunidades indígenas da América Central, do Caribe e da América do Sul. Toda sessão que os padres ali começavam, eles pediam desculpas àquelas comunidades indígenas, por elas terem sido tratadas pela Igreja como camponeses e não como um povo determinado. Isso há vinte anos. Porque se nós olharmos para o camponês peruano, ele é camponês porque é indígena. O camponês boliviano é camponês porque é indígena. Não é camponês e por acaso indígena. Se você for branco na Bolívia você não é camponês; é fazendeiro, funcionário público, ministro, outra coisa. Então, esses lugares não são lugares gerados por uma relação de competição num mercado em formação. São lugares institucionalmente designados por quem detém o poder. Quem detém o poder diz o que o outro pode ser ou vai fazer no Brasil. Por que no Brasil os negros são os trabalhadores? Porque eles foram trazidos da África para serem trabalhadores. Os indígenas foram apanhados nas aldeias para serem trabalhadores. Aquele que não queria ser trabalhador era eliminado fisicamente. Na verdade, não faria muito sentido tratar da mesma forma fenômenos que mal acontecem e fenômenos persistentes, que se alteram muito pouco ao longo do tempo. Fenômenos cujos efeitos se desdobram, acarretando similaridades, certamente expressam uma longa duração no tempo, ou seja, caracterizam uma *estrutura*. Nesse caso, tanto a prática do racismo quanto a inoperância, a antecedência e até a organização do racismo por parte do Estado indicam uma situação mais profunda, que não deve ser compreendida ou tratada de modo superficial. As estruturas são capazes de se expressar como forças persistentes também no quadro da mentalidade, particularmente como uma forma ativa de ideologia social.

É claro que tinha o escravo a oportunidade de fugir. Mas, todos nós já vimos uma gravura de um capitão-do-mato. Quando se olha para aquela gravura, se tiver uma dúvida, coloca uma lente em cima, você o verá se aproximando, verá que não é brincadeira. Um indivíduo armado com um pedaço de pau, com um facão, perseguido por um homem a cavalo e doze cães. Cães que comiam carne humana, que é um pequeno detalhe que não ensinam no ginásio, nem no colégio, às vezes, nem na universidade. É preciso trocar o professor para poder ouvir essa frase. Cães se alimentavam de carne humana, costumeiramente no Brasil, carne de negros. E pela América Latina toda, carne de indígenas. O colonizador tinha o direito

de fatiar e distribuir as pessoas para os cães. Então, era um problema sério. Você já passou na porta de uma casa e viu a “rapaziada” lá nervosa. Pense que depois, à medida que foi se tornando um Estado mais complexo, a “rapaziada” foi crescendo, botando uniforme, um crachá de identificação, recebendo *dozes* do Canadá. Foi se aperfeiçoando e chegou-se ao Estado que temos hoje, que é um Estado de genocídio. Trata-se de eliminação física dos que se opõem ao sistema. Caso se opuser ao sistema, corre-se o risco de ser eliminado fisicamente. Se não, há um lugar para você, é-se encaixado que nem um dominó. Então, a estrutura do Estado brasileiro, como toda estrutura é dialética. Ela tem uma dupla face. É democrática para o não-negro e não é democrática para o negro. Aquilo que o Estado alemão era acusado de ser para o trabalhador alemão – o Estado de dupla-face – no Brasil funciona não para o trabalhador, mas para o negro, primeiro para o negro, depois para o trabalhador. Talvez seja um dos componentes do porque de o trabalhador ter uma consciência de classe tão ruim. Se for trabalhar em uma empresa e não for negro, o salário não vai ser igual ao dos negros. Está dito aqui pelo DIEESE.

Um dos depoimentos mais anti-racistas que já ouvi na minha vida foi de um companheiro uruguaio na Europa. Éramos, ele e eu, exilados políticos. Ele sentou-se ao meu lado (ele havia trabalhado aqui no Brasil). Disse que tinha vergonha porque, pelo simples fato dele ser um uruguaio branco, era sempre nomeado capataz nas empresas em que ia trabalhar e sempre recebia advertência contra os trabalhadores negros: “você tenha cuidado com essa negrada aí, são um bando de vagabundos, picaretas, não querem fazer nada”. Ele disse que tinha vergonha, mas como era foragido político do Uruguai não falava nada. Passou uma tarde sentado comigo contando essa experiência de Brasil. Que a gente não vê, quer dizer, quem não tem o problema não o vê. Quem tem o problema e vê recebe um selo de paranóico, mania de perseguição, sentimento de inferioridade. Mas, como o indivíduo não terá sentimento de inferioridade se ele é tratado como inferior? É evidente que ser tratado como inferior gera um sentimento de inferioridade. Se olharmos para o Brasil, a maioria da população brasileira é de negros, mestiços de negros com indígenas e indígenas. Mas, recentemente, até o governo Lula, essas situações étnico-sociais apareciam na mídia e na linguagem oficial como *minorias*. Deve ser por causa do “penteado”. Se não for o “penteado” ele não é minoria, pertence a uma camada étnico-social perfeitamente conhecida, definida, etc. Então, ao invés de classificar o tipo, se classifica o paradoxal no tipo. Essa é a sociologia brasileira, com raras e honrosas exceções, como Otávio Ianni que escreveu um texto que até hoje é criticado. Diz Ianni ali que

o Brasil não era uma sociedade formada por classes, e sim por *castas*. Ao olharmos o Brasil colonial veremos castas. O africano ao sair da África já estava definido o lugar que iria ocupar. Isso não é uma classe social, é a conseqüência feita no raciocínio de Ianni. Na nossa sociedade não existiria o livre mercado, as castas continuariam existindo. Você é indicado para a casta que corresponde à sua aparência. Dizem que o Ianni estava “maluco” quando escreveu esse ensaio, “é incompatível com o marxismo”, etc. Uma vez, participando de uma mesa com Ianni no Rio de Janeiro, alguém do público perguntou a ele se revisaria aquele texto, ele disse: “Não, é da mais completa atualidade, o senhor não acha; o senhor leu?” O Brasil, evidentemente, vem de um sistema de castas. Hoje nós somos todos assalariados, mas com critérios não-mercadológicos, e sim, com os que previnem a competição social. Um regime que não está aberto à competição social não é “capitalista de livre mercado”. É até um regime em que o capital sofre certas restrições. É difícil o capital mercantil se transformar em industrial num lugar em que não existe a livre competição. A primeira competição necessária para existir o capitalismo não é a do capital, e sim, a da força-de-trabalho. É o mercado de trabalho que forma o capitalismo. O capital sempre existiu, na Roma antiga existia capital. Mas, não é o capital que forma o capitalismo, é o oposto do capital, o social, que é o proletariado industrial, a força de trabalho moderna. Daí, se não há um mercado de trabalho, não há, necessariamente, capitalismo. Ter-se-á um regime de exploração baseado no capital, mas pode ser outras formas. Como no século XVIII e XIX, o Brasil tinha formas capitalistas, mas não era um regime capitalista. Tampouco ele era também um mercado integrado. Tinha capitânias, a Bahia, Pernambuco, Maranhão. Cada uma acorrentada a Lisboa, como um navio independente no porto. Ele não se comunica com outro, só se colocar uma prancha nele. Essa “prancha” era autorizada; só o capitão-governador podia fazer uma comunicação oficial de uma capitania com a outra. Todas se comunicavam com Lisboa, e ela se comunicava com cada qual. Chamar aquilo de “sociedade brasileira” é uma força de expressão. Trata-se de uma adivinhação, que os historiadores têm com essa extraordinária capacidade de adivinhar. Eles olham para o passado e já sabem qual o futuro que será e que qualifica aquele passado. Isso é o dom que o historiador tem; outros cientistas sociais são desprovidos disso. Então, evidentemente, em 1950 ou 2000, podemos olhar para o passado e dizer: qual será o futuro que esse passado poderá produzir? O que essas províncias poderão produzir? Trata-se de adivinhar após o sucedido. Uma República unitária, etc. Só o historiador tem esse poder extraordinário de previsão, esse “dom”. Ele é tocado por Deus para saber qual será o futuro de um tipo de

estrutura que está estudando. E aí ele faz essa coisa extraordinária que são previsões do passado. Como se sabe o que era arcaico em 1810? Consultando o futuro. Quero, então, levantar algumas coisas. A minha premissa é que esse caráter duplo do Estado brasileiro leva a uma situação de uma estrutura de fascitização que não é uma novidade no Brasil. Ela é uma característica do mundo em relação ao trabalhador. A exclusão do trabalhador disfarçada de inclusão. A inclusão do trabalhador é lúdica, apenas. Não é para valer quanto à distribuição do rendimento. A ação do Estado pró-racismo como um fato estrutural constitui-se um acumulado ao longo da História, facultando aos que professam o racismo tratá-lo como um consenso social e até como algo natural. Nesse sentido, os racistas – particularmente os intelectuais que o são – e que no Brasil talvez seja a maioria dos intelectuais, conseguem ver nas estatísticas anti-racistas um perigo político e um perigo social. O perigo político seria uma suposta *racialização* das relações políticas. O perigo social seria uma *divisão da sociedade* entre negros e não-negros. Atribuem assim aos outros a esquizofrenia que lhes é própria. A prática racista – inclusive sob comando do Estado – é que leva à elaboração e proposição de estratégias anti-racistas. No entanto, os racistas julgam que o controle do Estado por eles e o monopólio de elaboração de estratégias para conduzir o país seria posto em risco, caso as estratégias anti-racistas fossem implementadas.

O domínio e seus motivos

A estrutura de domínio da sociedade brasileira se caracteriza pelo (a) domínio de grupos organizados e excludentes, (b) pelo regime de opressão e (c) pelos motivos e metas que tais grupos estabelecem periodicamente, para perpetuar sua dominação. A sociedade brasileira é de tal modo *desatualizada*, mas identificada com a auto-imagem europeia, que o seu ego é entendido como europeu.

Tais grupos organizados que controlam o país constituem uma espécie de revisão filmográfica, ou fundição de escórias, de tudo que governou o Brasil com tudo que poderia governá-lo. O exemplo de tudo que governou são os descendentes da lavoura cafeeira escravocrata. Eles permanecem, e fornecem o substrato da elaboração legal e da justificação essencial do Estado e do poder social brasileiros. O exemplo de tudo que poderia governar é a máquina sindical corrupta e corruptora a serviço do poder centralizado.

O regime de opressão é aqui uma síntese da gestão colonial com os mecanismos do pragmatismo fascista que se espalhou pelo mundo no século passado. A essência da postura

fascista está no arrivismo da elite autoproclamada branca, que controla todas as instituições do Estado que representem poder. A divisa dos detentores do poder é monopolizá-lo. Não são toleradas quaisquer críticas ou proposição de reformas que incomode os que assaltaram, os que agarraram, os que monopolizam o poder. Dessa forma, sendo o Estado brasileiro uma proposição aparentemente de homogeneidade étnica, a burocracia que conforma tal Estado só pode expressar tal homogeneidade. A homogeneidade de um lado só.

Já se falou que o *embranquecimento* é o único caminho para a maioria escapar ao carimbo de perdedores, na procura de compensar-se, enquanto indivíduos, no espelhamento do ego do branco, através de inúmeras tentativas de (1) reconhecimento societário e (2) ascensão individual, que se repetem ridiculamente a cada geração. Ainda anteontem via eu no noticiário (dia 17) o presidente da República aconselhar os pobres a ascenderem individualmente através dos esportes. Mesmo que exportássemos todos os atletas e pagodeiros negros – fabricados em série pelo ministro dos Esportes – para a China e para a Índia, tal solução ainda seria a solução de uma minoria pouco significativa.

Como a maioria não pode valer-se da solução de atletismo proposta pelo presidente, o genocídio praticado pelas forças da ordem continuará sendo *o melhor remédio*.

A *solução desportista* é sem dúvida uma das metas estabelecidas pelos grupos dominantes para os outros, ou melhor, para o Outro. Os motivos e metas que os grupos brancos no poder estabelecem para si mesmos são – evidentemente – outros. Para os dominadores, o Estado oferece dois circuitos enormes para se apropriar dos recursos do país e do dinheiro público:

(a) *um circuito legal*, espécie de Interlagos, onde podem praticar tais grupos, sob o aplauso da multidão, as piruetas que os levam à ascensão material certa e garantida; e (b) *um circuito ilegal*, vazado aqui e ali pela própria imprensa a seu serviço, onde as centenas de bilhões de reais arrecadadas da população a cada ano sofrem o destino das metamorfoses. Destas ambas estão excluídos os candidatos a desportistas do presidente.

Como no momento o mundo acabou de *entrar numa crise*, o circuito legal perde importância e o circuito ilegal aumenta sua importância. Os motivos que são periodicamente revisados pelos grupos dominantes não incluem para a sociedade a *humanização do negro* ou ainda o *fim da política de genocídio*. Segundo os serviços de saúde, no ano passado morreram no país cerca de 276 mil pessoas de doenças cardiovasculares, 176 mil de câncer e 137 mil de assassinatos e acidentes de trânsito. Dessas vítimas, o negro se constitui maioria absoluta, em desproporção com sua composição percentual da população total. Esta situação se agrava

muito, quanto às vítimas do assassinato oficial. Quando você aplica as técnicas metodológicas de desconstrução à ação permanente do Estado brasileiro, você não pode deixar de ver o que nele é permanente. Ou seja, a prática racista, a manutenção das instituições falidas, a proteção ao compadrismo e à reprodução das classes dominantes sem competição, porque a *competição* é o que deveria ocorrer na chamada *sociedade aberta*. A decomposição analógica da ação do Estado demonstra nele um núcleo duro, que elabora suas estratégias, e que é inacessível pelos processos eleitorais da chamada democracia formal, atualmente reinstituída. E não apenas isto: como um organismo vivo, o Estado consegue bloquear e gradativamente eliminar os focos de estratégias anti-racistas que eventualmente venham a se constituir. Observe como gradativamente avacalham tanto (a) a política de quotas para pobres na universidade – alegando que são quotas para negros – quanto o ambiente para a prática da Lei nº 9.394(20/12/1996) que tornara obrigatório o ensino sobre história e cultura afro-brasileira. Há escolas públicas e regiões escolares, como em Santos, que os professores não podem sequer citar esta Lei.

Assim, o modelo racista-capitalista vigente, montado sobre a opressão raça-classe, continuará a rolar processo abaixo, promovendo a *violência* à dialética fundamental de sua dinâmica.

Os motivos dos grupos dominantes estão certamente em outra parte: visitar o Papa, obter um passaporte italiano, exportar mais produtos primários ou salvar a carteira hipotecária norte-americana. São estas preocupações que expressam o *sucesso dos vencedores*, porque tais vencedores, principalmente os *neocoloniais*, não pertencem apenas a este ou aquele projeto passado de país, mas expressam o *mundo bush da globalização*. Retorna-se aqui à negatividade da formação das identidades. Enquanto isso, o povo brasileiro, formado por este ou aquele estamento étnico, busca situar-se rente a uma suposta *identidade brasileira*. Esta mesma identidade é negada diariamente e periodicamente *nos motivos* dos grupos dominantes, que nela vêem um empecilho à liberdade do mercadejar e, dispor, portanto, neocolonialmente do espaço que ainda logram administrar. É somente sua função de intermediação na divisão internacional do trabalho (D.I.T.) que faculta a semelhantes grupos tanto o *status* psicológico quanto o *status* social de classe dominante da *neocolônia*, ambos *stata concedidos* desde fora, desde o mundo do europeísmo. Daí compreender-se que seus motivos sejam os motivos do europeísmo e não a potencialidade de um ver-o-mundo desde a situação de força periférica.

Percebidos assim os motivos dos grupos dominantes dentro da ideologia social europeísta, cabe indagar quais as metas que semelhante europeísmo pode indicar para uma maioria periférica neocolonizada. Serão tais metas expressivas da cultura ocidental cristã em normas abstratas ou expressarão apenas conveniências de ocasião, peças do pegar-ou-largar das crises de mercado?

A divisão periférica na sociedade pós-industrial

O grau de putrefação da sociedade pós-industrial não oferece qualquer abrigo aos contorcionismos mentais da velha moralidade ocidental-cristã: não há aqui (1) projeto algum de liberdade, qualquer (2) proposição de igualdade; ou ainda, (3) sociedade baseada no direito. Ou pior, inexistente qualquer (4) proposta de vigência de ética universal. É evidente que tudo isso subsiste no nível da *parolação*. A repetição midiática, em cada empresa privada, em cada escola, em cada círculo enfim, dá a mentira de que está vigente a *moralidade ocidental-cristã*; é o primeiro atestado de seu desaparecimento no mundo neocolonial. EUA e França guerreiam pelos minérios preciosos do Congo por detrás dos tutsis e do exército local. As tropas norte-americanas garantem a liberdade de exportação do petróleo no Iraque. Os governos centrais vencem a crise a cada trimestre e a vêm se reinstalar no trimestre seguinte. Em um mundo em que não é possível permitir a existência de forças de mudanças, não há como dialogar com as mesmas, nem processar gradualismos democráticos. Não há lugar para liberdade ou igualdade que sejam verdadeiras.

Uma vez que a vigência da moralidade ocidental-cristã está sendo proclamada, as amplas massas dominadas podem se dirigir a todos os templos cristãos da sociedade e produzir ou adotar aí todas as explicações necessárias à perpetuação da ideologia social dominante. Assegurada desta forma a alienação das massas quanto ao *caráter político* do processo, o cinismo vigente pode publicamente expressar a desmoralização da ação política. No lugar da ética universal, se instala a prática social vigente. Esta está dotada de sua eficiência corruptora, que é a ideologia política que os grupos dominantes realmente necessitam e preferem.

Para aqueles que não representam o status quo, nem assimilam sua ideologia social, sua ideologia política pragmática é igualmente insuportável. A mentira apresentada como verdade caracteriza o limiar desta época. Potencialidades de mudanças se foram com o mundo do industrialismo. A ausência de forças para uma mudança positiva caracteriza a sociedade pós-industrial. Os impactos ideológicos da sociedade pós-industrial tipificam a mentalidade da

dominação periférica, dela fazendo uma pragmática, que tem a pretensão de oferecer (1) condições tecnológicas para (2) produzir um padrão de vida em elevação, com (3) segurança material, sustentada pela (4) piora do Outro. Estas quatro promessas constituem uma nova mitologia, uma crença a se expandir quotidianamente, em favor do cinismo e do individualismo consumista.

O desenvolvimento desta mentalidade pragmática pós-industrial coisifica o quotidiano e todos os aspectos da vida da neocolônia. Forma-se para os grupos dominantes e seus apoiadores societários um patamar pragmático e de aparência tecnológica, com uma superioridade formal tecnificada, que permite reproduzir localmente pedaços da vida da metrópole, centro do ideário dos grupos dominantes. Estes enclaves socioculturais de cópia metropolitana têm dupla função: (a) de um lado, garantem a dependência econômica das metrópoles, com a venda de produtos primários e a compra de tecnificação produtiva e cultural; (b) do outro lado, garantem a exclusão do “povão”, propiciando o prazer máximo da ausência de solidariedade, qual seja, ter certeza da piora do Outro. Esta sociedade neocolonial carregada e construída sobre a culpa encontra assim a satisfação do seu Eu masoquista.

O culto da prática social vigente como uma ideologia do pragmatismo local é a faceta possível do cinismo fascitizante das metrópoles, é a sua existência nas condições de *neocolonialidade*. Ela permite manter a massa neocolonizada num patamar diferenciado, em que, ao mesmo tempo em que se lhe preserva a diferença, faculta explorá-la. Esta massa atirada para um patamar oposto ao da dominação, situada, portanto, num patamar de instintos subsociais, vê-se fragmentada em inúmeras tribos, distorcidas e de novo forjadas pela centralidade midiática. Assim, por exemplo, com a falsa modernidade pós-industrial, está em moda aqui o *salvacionismo neopentecostal*, que nada mais é que um lugar vazio das antigas promessas ocidentais-cristãs. Nesse lugar vazio, dá-se uma sobreexploração extra das massas desprovidas de ideologia própria, desprovidas de postos-de-trabalho permanentes, desprovidas de participação na cultura formal dominante, etc. Ali, associam-se (1) o desenraizamento da alma, desprovida de sua experiência anterior; (2) o rebaixamento do horizonte político, restabelecido pelo curral eleitoral; (3) e o oportunismo anti-solidarista, justificado na negativa das organizações políticas de massa, sob a promessa de um progresso individual, assegurado por um pacto com o próprio Deus. “Deus é fiel” é a típica divisa de inversão, em que o fiel é tornado – pelo falso pregador – um deus, e Deus é tornado invertidamente em simples servidor. Na teologia da metrópole, um deus que fosse fiel ao homem não passaria de um demônio.

É assim que neste *patamar de instintos subsociais* se agita e se debate uma massa acéfala, tornada uma besta a serviço potencial do fascismo. Ela pode ser alimentada por todas as subideologias fabricadas com base em fatos que confirmam a sabedoria pragmática. Essa massa fascitizada pode ser virada pelo avesso pelo Estado parafascista e sua tecnologia neocolonial. Assim como só uma força de fora foi capaz de gerar tal armadilha que ela representa, tudo indica que só fatos gerados fora podem levá-la a despertar de sua paráfrase de metrópole.

No cenário deste patamar de instintos subsociais, as massas coisificadas admiram e se espelham no *status quo*, buscando reproduzi-lo como status suposto de psicologia e de socialidade. Os farrapos que logra articular, mal servem para o seu desespero e sua ambição de alcançar o sucesso estrutural que não representam.

A eficiência da dominação

Mas por quê o culto do imediato? Por quê a crença de que tudo pode ser feito caso se acesse a tecnologia própria que permite fazê-lo? Não podemos nos esquecer que estamos diante da massa alienada, da massa desprovida do conhecimento de si, ou seja, da massa que é enquanto tal. Esta massa pronta para sofrer todas as manipulações dos grupos dominantes tem assimilado e ocultado a ideologia social das classes dominantes. Mede-se por ela e vê nela a solução dos seus problemas. No entanto, esta ou estas classes dominantes são fabricadas desde o exterior, pelas necessidades mercantis das metrópoles que as formaram. Semelhante entidade social do colonialismo carece de identidade própria, sua identidade é reflexa do pólo central, das classes dominantes das metrópoles. Em sua maioria, descendentes das classes subalternas nos países de onde vieram, estes grupos dominantes carecem de identidade brasileira. São meros capatazes. Mantém sua mentalidade subalterna em relação aos seus países originários, terras de “seus” avós, com sua superioridade civilizatória de fato mítica. Não podem romper com este mito. Sua ação, no espaço local, é recriá-lo. Trabalham aqui pela submissão da maioria às metrópoles. Nessa tarefa, distanciaram-se de lá, mas não se aproximaram daqui. Por isso, seus motivos são exteriores. Como o “inglês na Índia”, desempenham um papel civilizatório e carregam o “fardo do homem branco”. Transmitem constantemente para o interior da neocolônia, os impactos dos efeitos-demonstração do funcionamento das metrópoles, sem lograr produzir algo diferente de *colonizados mentais*. Seus grupos dominantes reproduzem criaturas do *neoconsumismo*, vegetais caminantes e urbanizados, atomizados e

desprovidos de ação política consciente. Tais indivíduos professam um ajuste automático às exigências do poder, de cuja burocracia são temerosas correias-de-transmissão.

Existentes dentro de um contexto de poder, onde a linguagem só aparentemente é racional, devem os indivíduos desta sociedade fazer a defesa aparentemente racional do lugar de suas particularidades. Nesse sentido, politicamente, é aqui onde o negro se insere. O seu procedimento diante dos mecanismos do poder local não pode ser outro. Cabe ao negro nesta sociedade criar para si o seu privilégio, qual seja, obter um lugar específico baseado na sua particularidade.

Nas condições de um Estado parafascista, o negro deve buscar eliminar a particularidade dos atos do Estado praticados contra si, atos de exclusão política, de opressão e de injusta distribuição. O negro tem sido o judeu do nazismo brasileiro. A ele são apresentadas todas as contas, todas as parcelas de custo. O Estado brasileiro finge não saber que a raça negra não é uma naturalidade, mas uma relação social. Enquanto relação social, ela é o elemento sustentador da exploração, porque todo êxito não-negro está alicerçado sobre a exploração do negro. A hipocrisia analítica da ciência social oficial brasileira consiste em não perceber o capital como a exploração preferencial dos negros, como a captação de sua mais-valia, como a construção de um lucro adicional sobre cadáveres negros. Por outro lado, a sobreexploração dos negros permite viabilizar para a população branca uma redução de suas jornadas de trabalho e a perpetuação de que explorem mercados primitivos locais, constantemente reconstituídos pela esfera pública. Veja-se o aberratório dos menores infratores, dos catadores de lixo e das empregadas domésticas.

No sistema brasileiro, os negros não são apenas destituídos de todo; a engrenagem os torna disponíveis para destituir de novo; são submetidos ao controle psicológico e emocional. Na rede institucional, são desprovidos de papel próprio, de apurmo, de orgulho e de destinação positiva enquanto grupo. Tendo a sua identidade cassada, qualquer resistência os leva à condição de bodes-expiatórios perante as ações repressivas.

Infelizmente – apesar da parolagem pragmática do Estado – não existe uma tecnologia disponível para cada problema, muito menos no nível dos problemas sociais. A estrutura mitológica da moralidade privada não pode permitir que se constituam na sociedade núcleos de discussão aberta para a sua reforma, ainda que tal levasse ao fim da identidade esquizofrênica e, conseqüentemente, da inteligência mingüante do poder. A opção dos grupos dominantes é sempre aquela pela negatividade de si. Não querem se enxergar, nem aprendem a sobreviver.

Com a divisão destrutiva dentro de sua alma, tudo que logram é reproduzir tal divisão na sociedade. Confundem assim repressão com autoridade. Lutando para produzir um rebaixamento constante do horizonte político, os grupos racistas chegam a tomar medidas para exterminar as poucas conquistas do Outro, como a lei de estudo da África, o uso de atabaques em sessões religiosas e o livre direito de associação e práticas. Querem a eliminação de qualquer mancha negra. Querem uma sociedade ainda pior. A estratégia é intimidar, para obter a fragmentação crescente do Outro. Nesse caso, a ideologia da dominação usa a forma de seus oponentes para tornar-se eficiente. Recorde-se que na campanha eleitoral, o DEM-PSDB, que é a forma da direita hoje no país, usou rap, jovens negros, etc, para difundir suas imagens de simpatia, fazendo a fusão entre periferia e dominação. A forma das campanhas eleitorais da direita acompanhou tanto quanto possível as formas culturais circenses vigentes na periferia das cidades. Vê-se ali o poder corruptor dos grupos dominantes, ignorando e congelando os seus oponentes através de identificar-se formalmente com eles; silenciando outros candidatos, por via da justiça eleitoral; e esvaziando os programas de proposições, pelo ato de copiá-los e apresentá-los como seus. Esta atitude cínica não seria possível caso não ocorresse no cotidiano a *despolíticação banalizante*, com que os verdadeiros interesses da maioria são “empurrados para a vala”.

Debate

1. Gostaríamos de perguntar a respeito do conceito de *poder* que o senhor trabalha. O que é o poder e onde ele está situado na sua discussão teórica? Discutimos muito durante o curso os problemas da *colonialidade*, *colonialismo* e questões em torno de *dominação* e *domínio*, o senhor poderia comentar esses temas?

BARBOSA: O poder eu o entendo a partir das escolas historicistas, que começam com a escola histórica alemã e recebem influência do materialismo histórico, do neokantismo. Entendo poder dentro da ótica das escolas estruturalistas e historicistas, não do estruturalismo francês anti-histórico. Refiro-me à escola alemã, à de Cambridge e outras correntes que se difundiram junto com o marxismo no século XIX e XX. Dentro dessa leitura historicista, as situações humanas se acumulam. Por exemplo, uma corrente com que simpatizo muito e uso na minha leitura é a Escola de Frankfurt. O pensamento da escola de Frankfurt é historicista, porque as situações se acumulam. Se olhar para o problema do Estado com uma ótica funcionalista não-historicista, não há acúmulo. Por exemplo, a Segunda Guerra Mundial, todas as experiências

históricas de Estado que se debatem durante e antes dela e que tem um desfecho, terminam na Segunda Guerra Mundial. O pós-guerra constituiu outro cenário onde os Estados representam outras forças que politicamente começam a se formar na situação de cada Estado. Na visão historista isso não acontece. Por exemplo, na leitura da ala esquerda frankfurtiana ou do marxismo inglês, a experiência histórica do Estado não é interrompida pela Segunda Guerra Mundial e se acumula no pós-guerra. Marcuse em 1942, trabalhando com o serviço secreto norte-americano, fazia relatórios sobre a estrutura social da Alemanha e o fascismo, chamava ele a atenção de que, com o término da guerra, tal como ela estava feita, o partido nazista cairia do poder na Alemanha, mas, as formas nazistas e o fascismo se difundiriam pelo mundo todo. É como se estivéssemos combatendo um foco de vírus e a maneira de se combater o vírus contaminaria os combatentes. A sociedade do pós-guerra seria crescentemente fascizante. Todo discurso da esquerda que veio do marxismo e do estruturalismo historista adota a tese da acumulação do mal. O mal não é uma virtude passageira da classe dominante que morreu no ano passado; é transmitida geneticamente para o novo Estado dirigido pelos seus filhos, netos, etc. O que é o poder da mídia? O que é a rede de satélites norte-americana hoje? É a vitória do Hitler! É o fascismo sem guerra. Evidentemente, pode promover guerras, tem esse poder, mas é o fascismo sem guerras. Não podemos interpretar, na visão dos estruturalistas historistas, a época contemporânea sem levar em conta o que a rede de satélites transmite através da TV a cabo – é a ideologia hitlerista sem guerra. Ou seja, eles aprenderam, estudaram, sofisticaram e aplicam nas massas do mundo todo aquele anestésico, aquela pasta anestésica, que são centro e trinta e tantos canais. E nós absorvemos aquilo sem um vínculo direto com o Estado. Mas, o discurso de cada Estado, seja do centro seja na periferia, é afinado com o discurso da mídia. O que representa a mídia? Ela representa domínio e acumulação. Se tirarmos a acumulação, ela não tem sentido. Ela representa o quê? O poder dos oligopólios, a impossibilidade dos oligopólios alemães ou italianos de ganharem a Segunda Guerra Mundial, ou os japoneses, se concretizou na vitória dos oligopólios que os venceram. E esses estudaram e aplicaram as técnicas, a sofisticação, a coisificação, o pragmatismo dos perdedores, que era mais avançado que os deles. Então, o mal se aperfeiçoou. Ao invés do mal ser derrotado na guerra ele foi aperfeiçoado. Uma vez que o vencedor copiou tudo que não prestava do vencido, que era mais sofisticado que ele, e passou a usar em escala de massa. O controle das mentes das classes sociais inferiores e dos grupos étnicos subordinados era o sonho de Mussolini e de Hitler, certamente também de Hiroito. Mas eles perderam a guerra. No entanto, os vencedores –

acumulando a experiência histórica de fascistização – impuseram ao mundo todo um novo colonialismo que não necessita do desembarque formal de tropas para exercer o controle local da divisão do trabalho. Eles enviaram a Angelina Joli, o Brad Pitt, a Madonna e a Sharon Stone, eles enviam a imagem de Obama, e o controle é ainda mais sólido. A despersonalização da cultura local permite falsear a identidade local e tomar-se ali o alheio pelo que é próprio. As instituições, como as pessoas, são seres históricos. Elas são uma produção acumulada da experiência humana, que só existe em sociedade. O Estado é um ser histórico. Como tal, ele acumula e expressa as experiências de dominação, as técnicas de sujeição e de destruição do Outro. Por exemplo, o pau-de-arara foi utilizado contra os escravos. Hoje ele é usado nas delegacias ou contra os adversários políticos do Estado. Ele não pode mudar, senão ao longo de muitas gerações e viragens radicais de costume. É ilusório acreditar que cada geração só traz a experiência dela mesma. Ela também incorpora a experiência anterior.

Chega-se ao Bush que é o Hitler sem qualidades. O Hitler tinha talvez algumas virtudes, o Bush não tem virtude nenhuma. O Hitler, por exemplo, era vegetariano. O Bush nem isso; é fazendeiro de bois e comedor de carne. A visão que estou colocando é estruturalista, herdeira de Frankfurt, do marxismo e da escola histórica alemã. É uma visão de historiador onde as coisas se acumulam. A leitura da periferia ou do centro só pode ser feita com a visão historicista. As informações se acumulam se não, estaremos “no melhor dos mundos”. Porque estaremos com uma rede de satélites que abarca o mundo todo, derrotando o Islamismo, logo essas emissoras além de transmitir o Homem-Aranha, poderão transmitir programas científicos e seremos regidamente educados, nossos filhos e netos, de tal modo que nem precisarão ir a escola, etc. Essa é a leitura liberal, que decorre do a-historicismo. A condição da colonialidade expressa os atos da participação política individual no mundo dos colonizados, ou melhor, dos pós-colonizados. No ambiente da sociedade pós-industrial, num mundo em que as fábricas se fecham e o desemprego se torna galopante, você deve abjurar da sua identidade e assumir a identidade do vencedor. Deve identificar-se com ele. É o “se não pode vencer, vamos aderir”. Você deve colonizar a si mesmo, para poupar o desgaste da metrópole. É por isso que – dentro de uma visão em que as experiências se acumulam – se trata de dominação e de domínio e estas categorias podem referir-se às piores experiências de extração da alma dos povos estruturados enquanto “Outro”. Agora aquela que decorre do historicismo é uma grave, do perigo, da imbecilização fascista da multidão. Como por exemplo, a vitória do Kassab para prefeitura de São Paulo, que é só uma amostra grátis do que está a

caminho. Não tem limites do processo de fascistização. A remoção dos direitos dos trabalhadores – nós insultamos os fascistas, mas vou citar algo “bom” deles, direito dos trabalhadores – quando digo que é pior que o fascismo é adotando só o que ele tem de ruim, a remoção do direito dos trabalhadores. O Mussolini perto do governo brasileiro era uma mãe ou um pai, porque permitiu sindicatos, sindicatos conjuntos patrão-empregado, os sindicatos já tinham representação automática com câmara nacional. Não precisavam nem de ser eleitos, todo sindicato tinha direito a um representante lá e tinha direito, portanto, de aprovar ou reprovar propostas de leis, vindas do próprio Mussolini até. Então, comparado com o nosso sistema, em que há muito só os direitos dos trabalhadores são removidos, nós temos o “custo Brasil”. Temos um “entulho populista”. Vemos aí que o liberalismo pode ser mais sombrio que o fascismo original, enquanto geração própria. Porque o fascismo original pelo menos para a sociedade que se fascistiza continha elementos de racionalidade, de pragmatismo, de assalto ao poder e de pseudo-revolução. Aqui tira-se isso e se fica só com a técnica de exercício do poder, para aplicá-la em outro lugar, onde não houve essa rebelião das massas contra o poder industrial, a coisa pode se tornar pior. É exatamente o nosso caso, vivemos numa sociedade que antes de chegar ao apogeu do poder industrial, o industrialismo foi desmontado e nós desembocamos numa sociedade pós-industrial, em que só tem renda uma minoria e os outros devem se virar para ter renda. Todo o discurso está voltado contra os outros. Particularmente contra esse outro que é o negro. É claro, caso se faça a leitura, literalmente não está voltado. Mas caso se leia nas entrelinhas, todo discurso está voltado contra o negro no Brasil. Ele é o portador do atraso, é o narcotraficante, etc, tudo que é negativo, é o favelado. Nada disso se acumula? É claro numa cultura, leitura, sociologia, numa história onde as coisas não se acumulam você é o responsável pessoal pela sua situação. Se você se desempregou não me venha falar do mês passado. No mês passado você estava empregado. O que aconteceu do mês passado para cá que você se desempregou? Essa é a linguagem funcional, a-histórica. Aconteceu que você cometeu algum erro, fez alguma coisa que perdeu seu emprego. E qual é a solução pra isso? A solução está aqui no jornal, “governo foca na educação”, diz o ministro Edson Santos. Diz que “governo investe em educação para diminuir desigualdades entre profissionais negros e brancos”. É a mentira clássica do capital. Não tem nada que ver “estar empregado” com “educação”, não tem nada a ver possuir emprego com o grau de tecnificação. É a impostura tecnocrata que diz aqui, a massa é levada a se convencer que existe uma solução tecnocrata ou tecnológica, para cada problema que existe. Os problemas sociais não têm

solução tecnológica, não existe isso. Você não sabe como resolver tal problema, se ele é social. Você só resolve o problema de máquinas com tecnologia, não se resolve problemas de pessoas com tecnologia. Ao contrário agravam-se os problemas de pessoas com tecnologia. Principalmente, se a tecnologia for apropriada privadamente num horizonte de monopólio, de oligopólio, de poder étnico, é pior ainda. Quanto mais tecnologia sofisticada você entregar para a classe dominante no Brasil, mais negro desempregado se terá. Não tem solução. Bom, mas se ele quer explorar o negro, como ele desemprega o negro? Ele desemprega um negro e emprega outro para caçar aquele que está desempregado, como bandido, etc. Os serviços de segurança privada já têm dois milhões e meio de trabalhadores e, segundo o governo, 70% deles são processados na justiça comum, não tem condição de exercer legalmente a função de membros de uma segurança privada. São processados na justiça comum como criminosos. Quando se fala em fascismo é isso. Isso é a SA, a SS. Esse é o Estado fascistizado. Agora, o Estado fascistizado não quer dizer o governo fascistizado. Porque o governo é a parte do Estado que você elege, escolhe, e, evidentemente, ele é como a tampinha da cerveja, não dá nenhuma garantia do que está dentro da garrafa. Você pode trocar a tampinha à vontade, como essas nossas garrafinhas de água mineral. Eu tiro a água mineral de dentro, bebo, ponho querosene e troco a tampinha. A tampinha não dá nenhuma garantia se você tem água ou querosene aqui dentro. Então, essa é a leitura estrutural do Estado. Ela abarca todo o processo.

Se vocês observarem o Estado brasileiro, eles montaram a Ditadura de (19)64 que durou formalmente até 1985 e informalmente até 1990, quando o Collor tomou posse. É muito tempo. Não houve um juiz aposentado. Não houve um general aposentado. Não houve um oficial do Exército ou de outra Força que foi removido de sua função, ou da Aeronáutica ou da Marinha. Nenhum foi removido da sua função. Ninguém extinguiu o Cenimar, nem o CIAR, nem o Serviço Secreto do Exército, nada, nem reformou. Se você for exilado e se dirigir a um desses órgãos de acordo com a Lei de Anistia e pedir um certificado que você foi acusado de tal ou tal ato eles não lhe dão mais esse certificado. Eles se recusam a lhe dar. Baseado em que autoridade? Esse é o Estado brasileiro. Um Estado que sequer passou por uma pintura na fachada. É como pegar uma viatura da polícia e ir num centro de reforma infantil, e dizer: “queremos aqui os seguintes meninos, fulano, beltrano”. Aí lhe dizem: “mas, eles não podem ser levados numa viatura da polícia, devem ser levados numa viatura da fundação Casa”... “Oh, cara, não conversa que nós estamos com pressa”... é isso. O Estado brasileiro. Nem sequer deram uma mão de tinta no Estado. “Aqui não é mais o Exército, agora é a Força de Defesa

Nacional”. Nada, mudaram nada. Não removeram uma pessoa. Do ponto de vista político, os racistas se esforçam por manter seu controle sobre o conjunto do Estado e – em períodos eleitoralmente desfavoráveis – buscam separar as esferas do Estado da esfera do governo, usando o Estado contra o governo e ignorando em proveito próprio a autoridade governamental. Esta forma de atuação dos racistas fica bem característica nos conflitos com os indígenas e na questão das quotas na universidade; como se sabe, foram adotadas quotas para pobres que em parte contemplam também o negro e o indígena. Os racistas procuram desmontar ou avacalhar as instituições tornadas democráticas, como as escolas públicas, as universidades públicas, etc. Ao mesmo tempo, levam os recursos públicos para financiar as redes privadas similares, apropriando-se desta forma de recursos que não seriam seus. Assim, em pleno século XXI, persistem os monopólios da educação, do lazer, da saúde, da terra, do teto, etc. No Brasil não aconteceu uma mudança. Não existe um democrata que diz: “eu não quero esse sujeito na folha de pagamento do Exército”; “eu não quero esse indivíduo na Polícia”. Lembram-se da DEOPS que ficava ali perto da antiga rodoviária? Sabe onde funciona agora? Na Polícia Federal, ali em Higienópolis. Se você pudesse entrar no *site* da Polícia Federal veria que tem lá departamento de Polícia Política. Deixou de ser um órgão estadual e passou a ser um órgão federal. O Estado não sofreu nenhuma reforma, é o mesmo Estado repressor da Ditadura. E isso demonstra a natureza anti-social desse Estado. O Estado brasileiro é para-fascista, porque os mesmos fascistas que o dirigiram na Ditadura continuam dirigindo o Estado na suposta ordem democrática. O que existe de democrático? Elegem-se vereadores, deputados, prefeitos, senadores, etc. Mas, esses vão exercer o poder executivo e legislativo. A autoridade deles não se estende a outros órgãos do Estado. Citarei um exemplo: houve a querela da Raposa Serra do Sol. Houve um general que tem comando na Amazônia que manifestou uma crítica ao governo federal. Estava fora do RDE, portanto. Declarou que havia ONGs demais no Roraima, que as ONGs estavam invadindo a Amazônia. Ele tem um canal interno para fazer tal comunicação, mas preferiu a mídia. Ele foi com um outro chefe do Exército até a TV Bandeirantes. Lá ambos “explicaram” à população que o Exército não está subordinado ao governo. Para eles, o Exército faz parte do Estado brasileiro e como tal não deve obediência ao governo. Talvez deva obediência ao Estado. Mas quem seria o Estado? Dito assim, ninguém sabe o que é o Estado. Vou dar um palpite. Talvez seja a classe dominante. Os plantadores de soja, os usineiros de cana do falecido Proálcool, o embaixador dos EUA. Mais ou menos a turma que deu o golpe de 1964, a “gloriosa revolução redentora”.

Caso eles não devam obediência ao Presidente da República, fica tudo explicado. Quem infantiliza os indígenas também bloqueia as políticas anti-racistas. Ou seja, vocês supostamente elegeram o presidente da República. Quando falo isso sobre o caráter do Estado brasileiro e situo o problema do negro diante disso, o problema do negro no Brasil é o problema do Estado brasileiro. Não é o problema do governo brasileiro. As forças que tratam o negro como o tratam são invisíveis. Porque que o negro deve ser exterminado? Porque que a PM tem que matar negros? Porque trazem um secretário de segurança do Rio Grande do Sul para matar negros no Rio de Janeiro? E compram helicópteros que combateram na guerra do Vietnã para atacar as favelas do Rio de Janeiro? Qualquer dia trarão um Apache daqueles que operam no Iraque. Não trazem talvez, porque com dois ou três apaches os policiais dentro superariam todo o exército que tem o Estado do Rio ou de São Paulo. (...) Quem tomou essa decisão genocida? Só tem população civil ali na favela. Como é que eles não podem desarmar aquela população civil? Mesmo que tivesse que desarmar favela por favela, eles podem. Podiam subir lá, tomar todas as armas e dar um “papel de recibo”. Não. Sobrevoam e metralham, jogam bomba e matam. Quer dizer, tem alguma coisa diferente. Trata-se de uma exclusão consciente.

O problema do colonialismo. O Colonialismo é aquele ser que conhecemos explícito. É o inglês de botas, desceu do navio, olhou em torno... Vocês viram o que eles fizeram na China, na Índia. Não fizeram aqui porque já éramos colônia do Portugal. Então, os indianos sofreram. Então sofriam aqui, os negros. Sempre com doses “homeopáticas”, porque o poder bélico de Portugal era reduzido. Então, o que é a neocolônia? A neocolônia é a colônia que administra a si própria. Você já criou dentro dela uma classe dominante local, tanto quanto possível etnicamente estranha ou quase estranha. Ora, não preciso descer a detalhes sobre isso, vocês conhecem o Brasil. Nós sabemos que o Brasil é uma neocolônia. Como é possível o indivíduo ir viajar com um passaporte do Mercado Comum Europeu e outro passaportezinho do Brasil? Um não conflita com outro? Não, se um apenas for nação e o outro não for. Evidentemente, o Brasil é que não é uma nação. Eu queria que me indicassem quem nasceu no Brasil e é ministro em que país do mundo. Só no Brasil. Mas, nós temos ministros, diretores de área do Banco Central, da Receita Federal que são estrangeiros. Não vou me pronunciar sobre isso, porque é óbvio. Nós somos uma neocolônia. Temos um tratado de reciprocidade com Portugal pelo qual o português é brasileiro, mas lá somos parados no aeroporto. Se dissermos isso, “vejam esses ranços nacionalistas, ultrapatrióticos”! Mas não é disso que se trata. Trata-se

de dizer que se fosse uma nação, ela teria direitos iguais a outra nação. E quem facultou mais direitos às nações estrangeiras? Os estrangeiros? Não fui eu, não trabalho no Itamaraty e não emito passaportes. Se eu apresentar um passaporte no aeroporto vão perguntar: para aonde o senhor vai? Vejam, não exiba dois, exiba um, o brasileiro. É uma má escolha que eu fiz. A polícia federal é do governo. Eu já fui detido pela polícia federal no guichê do embarque, porque eu estou condenado a ser brasileiro. Não foi porque eu estivesse “condenado”, mas certamente por “parecer” brasileiro. Isso é uma condenação. Mussolini usava esse termo. “O indivíduo está condenado a ser etíope”. Ele usou essa expressão, “não podia fazer nada pelos etíopes porque Deus os havia condenado a serem etíopes”. Não foi ele. Só que Mussolini era anarquista de origem, portanto ele não acreditava em Deus, era uma piada mesmo. Temos aqui a piada de sermos condenados a “ser brasileiros”. Quem pode, leva outro passaporte. Quem pode leva um passaporte que realmente tem um conteúdo político. Então, é neocolônia sim.

“Dominação” e “domínio” são categorias diferentes da categoria “hegemonia”. A dominação é uma categoria weberiana, mas antes de Weber, é uma categoria durkheimiana. O que o Durkheim queria dizer com dominação? Ele quer definir uma situação em que não há flexibilidade no sistema de poder. Existe uma cultura que deixa tudo rígido daquela maneira. Exemplifica-se com a sociedade medieval. Na sociedade medieval, não existia uma hegemonia dos senhores feudais, existia uma dominação. Porque você podia escolher “eles ou eles”. Não tinha alternativa. Então, Weber discute e valoriza a categoria. Como nas condições da sociedade industrial, a burocracia mais os proprietários constituem uma amálgama irremovível por quem não é da burocracia e nem é proprietário. Esse conceito de dominação é utilizado para as sociedades onde não existe verdadeiro jogo democrático. Onde o mercado industrial não removeu as barreiras de classe do poder. Onde não existe a chance de um movimento que não é inspirado nos dominadores ou na “elite governante” alcançar o poder. Ou por extensão, onde não se consegue – mesmo que exista um processo democrático – a profundidade de um processo democrático. Por exemplo, em um sistema em que se elege um governo e ele não conseguisse alterar o Estado, ou modificar práticas do Estado, o que existiria seria uma dominação. É o caso latino-americano, o brasileiro. Podem-se eleger quantos governos quiser, no Brasil não vai modificar nenhuma prática fundamental do Estado. Vai continuar fazendo o que sempre fez; quem comanda o Brasil é a burocracia de instituições governadas por famílias que são as mesmas que governavam já no século XVIII. Podem-se levantar os nomes, fazer a lista delas; a esses nomes se acrescentaram mais alguns daqueles que vieram depois de 1880,

mas, não que isso flexibiliza o poder. Nós temos um poder judiciário em que nenhum setor dele é eleito pela população. Imagine isso numa democracia, as pessoas não poderem votar num juiz. O juiz não é um advogado? Os advogados não são candidatos a determinados cargos em que a gente vota? “Ah, isso não, vai conspirar a justiça!” Uma parte da justiça não pode ser conspirada? Não pode ser conspirada pela massa? Não, só pela elite. Está no jornal de ontem, no de hoje, a conversa entre os policiais federais, uma gravação apareceu agora. O subdelegado Protógenes teria falado para o diretor da polícia federal: “Não, o Dantas é carga pesada, porque eu fui ao escritório dele para intimar e ele tinha dois desembargadores e um juiz em função, sentados lá para receber a intimação”. Ou seja, ele – o acusado – tinha à sua disposição dois desembargadores e um juiz, no escritório dele. Segundo a declaração do então delegado, havia um. Até um ministro do supremo tribunal estaria sendo indicado como interessado em um processo em que ele arbitra. Haveria um preço para manter solto o acusado, porque de fato é dessa hipótese que se trata. Não foi arranhado em princípio o poder do senhor juiz. É que o senhor juiz teria arbitrado um preço por telefone. Ele é apenas suposto ser um membro do Supremo Tribunal. Ele sapateou e os que o acusariam fugiram todos. Do governo que vocês elegeram são os que fugiram. Não é esse juiz, que ninguém elegeu que fugiu. Evidente, suponha caso ele fosse realmente do Supremo, indicado por um presidente qualquer. Nós o elegemos? Não. Está certo ele vender decisões? Não. Porque um presidente então o indicou? Quem mandou o presidente escolher com o dedo “esse aqui”? Então, a nossa situação é muito grave. Não é uma democracia e sim, dominação mesmo. Temos classe dominante e grupos dominantes. Os juízes deveriam ser eleitos, para expressar a sociedade. Razão até porque uso na minha fala “classes dominantes”. Porque o Brasil não tem uma classe dominante só. O latifúndio continua. Temos uma burguesia industrial. Uma alta burocracia, que desde o Império português só fez se ampliar. Ministros do governo português que administravam daqui o Império. O Império português foi embora e deixaram a burocracia aqui para administrar o Brasil. Como diziam os gaúchos: “é o governo português do Rio de Janeiro”. O Império do Rio de Janeiro, que era um lugarzinho pequeno com uma estrutura burocrática imensa, sugando toda a mais-valia que o país tinha então e repartiam entre eles. Imaginem hoje um juiz que ganha 30 mil por mês, um coronel da PM que recebe de aposentadoria 47 mil por mês. Eles são da classe dominante, porque muita gente da FIESP quer tirar 47 mil limpos por mês. O coronel da PM é mais da classe dominante do que aquele empresário. É mais proprietário e mais capitalista. E tira isso com uma “canetada” dada por

um juiz qualquer. “Ele tem direito a incorporar porque, nesse caso, são todos partidários da acumulação histórica”. Os fatos passados descarregam-se sobre os fatos presentes. Porque quando ele era aluno na escola, como cabo e sargento, já estava servindo. Então, isso dá a ele um benefício, mais retroativo, vezes tal, no fim. Os militares contam o tempo que eles estudam no ginásio para a aposentadoria deles. Qualquer militar de 50 anos que queira está aposentado. Nós também não fizemos ginásio e colegial? Dizem que a dele é uma escola militarizada, então estava “dando serviço”. Vocês acreditam nisso? Acho que não.

2. É verdade que os militares não podem votar?

Os militares não podem votar porque devem ser neutros. Só os oficiais podem. Se votarem, irão formar – supõem-se – um partido. Só os oficiais votam. Eles servem ao Estado. Se houver um conflito em uma câmara de vereadores, os praças iriam estar divididos em “oliveiristas” e “pereiristas”. Então, essa é a razão porque “os militares não votam”. Até certa patente, dali pra cima votam. Por exemplo, na Constituição de 1946 sargentos votavam, mas não podiam ser eleitos. Por quê? Porque um oficial poderia se candidatar e o sargento ser mais votado que ele, seria uma humilhação hierárquica. Teve um sargento no Rio de Janeiro que teve 35 mil votos para deputado federal e houve muitos generais que se candidataram e não foram eleitos. “Não se vai dar posse para esse sujeito”. Gerou-se assim aquela rebelião de Brasília. Os sargentos tentaram tomar Brasília. Então, só oficiais são militares, os outros não são nada. De aspirante a oficial para cima é-se sujeito, dali pra baixo não se existe.

3. A Folha de São Paulo é anticota. Pensando esse discurso ideológico de genocídio da classe dominante, como isso funcionaria nessa administração? E também gostaríamos que o senhor comentasse sobre o uso que faz do termo *negro* e *relações raciais* e, em outros momentos o senhor fala sobre *relações étnicas*. Qual seria a diferença entre eles nas ciências sociais? E o conceito de casta?

O problema do genocídio. Tem um filme de um daqueles jovens cineastas do Rio de Janeiro, *Notícias de uma Guerra Particular*, nele um delegado, que na época era chefe de polícia no Rio de Janeiro, do PT, Hélio Vígio parece, ele coloca essa questão do genocídio. É impossível ser mais perfeito do que ele foi. Ele mostra com o problema do espaço, como o negro está circunscrito ao espaço da favela. Quando D. João regente chegou ao Brasil, o susto que os nobres portugueses tiveram é que toda a cidade pertencia aos negros. Foi então que se criaram os esquadrões da morte. Punha a hora limite de dez horas da noite para os negros estarem na rua. Quem estivesse depois desse horário, eles atiravam. Trouxeram um batalhão de irlandeses,

outro de alemães e botavam na rua. Então, os capoeiras iam enfrentar aqueles indivíduos. Todo dia, à noite, tinha um conflito na cidade. E de manhã havia meia dúzia de mortos, outros puxando pela perna. Então, o esquadrão da morte começou assim. Comemoramos este ano “esse ganho civilizatório” que D. João VI nos trouxe que foi “desnegritar” as ruas do Rio de Janeiro. Qualquer coisa que possamos dizer sobre o genocídio está dito naquele filme. Se vemos aquele filme, vê-se o que é o genocídio. E como a população pobre é empurrada como bode expiatório para uma área de resistência física. Eu compreendo que a mulher negra não entre nessa. Mas o homem negro, rapaz, jovem que tem testosterona em excesso como qualquer outro elemento masculino animal, ele não agüenta. É uma reação normal de o macho encurralado tentar resistir. Então, a percepção é feita nesse nível biológico. A condenação do negro ao espaço da favela, ou seja, a *favelização* como instrumento aculturador, leva ao perigo do *apartheid* total, desde o espaço geográfico ao espaço cultural. Semelhante absurdo só pode ser enfrentado pela elaboração de estratégias anti-racistas. A escola, por exemplo, deve ser desracionalizada pela superação de suas barreiras econômicas. Assim, quem fala em raça pode de fato lutar pela desracialização.

Um negro assim como eu que sou do Rio de Janeiro de origem, as preleções que eu ouvia da minha mãe eram para não resistir. O negro sobrevive por mero acaso, porque sua atitude é simplesmente temerária. Ele vai a qualquer lugar que quer, faz o que quer. Vai dançar, passear, em qualquer lugar. E a filosofia é, na hora de morrer, ele vai morrer como macho. Isso tange a massa negra para ser vítima do genocídio porque são ou estão encurralados. É o mesmo que matar boi em matadouro. Encurralados e levados a resistir para serem exterminados periodicamente. Podemos ver isso na pirâmide da população negra e podemos ver isso na família negra, onde o elemento masculino sempre está ausente. Está ausente porque está morto.

Porque relações étnicas? Relações étnicas porque no movimento negro nos anos 19(80) havia muita discussão não como relações raciais, mas étnicas. Isto porque, se pegar o negro no Rio de Janeiro, em São Paulo, no Rio Grande do Sul, em Minas Gerais, etc ele tem ou teria uma diferença de um lugar para o outro. Essa diferença dá ou daria uma peculiaridade. Ela faz que, embora todos os negros falem a mesma língua, o negro seja muito mais facilmente localizado como uma etnia do que como uma unidade no país inteiro. Então, de fato, o poder do Estado, se relaciona com negros mineiros, cariocas, gaúchos. Mas não se relaciona com negros brasileiros, porque nem ele quer se relacionar, nem os negros têm uma estrutura

institucional nacional. Aí vemos predominarem as relações étnicas. Bases locais. Pessoalmente, acho que mais homogêneo que o negro brasileiro nem o branco é. O negro brasileiro é mais homogêneo que o branco brasileiro. Mas, para não ser “o gravata de couro que não segue a boiada”, sigo a boiada e falo em relações étnicas também. Agora, qual o conceito de raça do movimento negro? Também nos anos 1970 e 1980 foi muito discutido o problema da raça. A raça para o movimento negro é uma categoria política, quer dizer, a sociedade estabelecida discrimina o negro no grau da sua escuridão. Quanto mais escurece mais discriminado ele vai ser. Podia-se fazer uma tabelinha com as línguas estrangeiras que ele deveria falar para diminuir um grau de “negridão da negritude dele”. Se ele fala francês desconta 10%, se inglês mais 10%, alemão 15% e assim sucessivamente até ele ser tratado como branco. Oh, doze línguas, o cara é gente! Essa obscuridade do negro é presencial. Quando o negro chega, ele já está identificado. O judeu evidentemente tinha aquela maquininha do Hitler que os identificava, tinha uma agulha que tremia. Outros identificavam pela aparência, cabelo enroscado, é judeu. Quanto ao negro não, entra na fila da empresa com a carteira de identidade na mão, o patrão já sabe que ele é negro. Ele não está preocupado com a “condição étnica”, se é gaúcho, maranhense ou mineiro, já o identificou. Quando mais escurinho for, mais identificado está. Enquanto mais branquinho, menos. Então, o movimento negro se debate com o fato: o negro existe. Mas oficialmente, nos anos (19)80 as raças não existiam. O conceito de raça tinha sido destruído pela biologia. O que os brancos fizeram? Se olharmos a antropologia dos anos (19)70 no Brasil simplesmente foi desracializada. A pesquisa sobre o negro continuou, porque todo o organismo morto deve ser pesquisado. Tudo que está morto deve ser dissecado. Então, continuaram desmontando o negro, mas só como reminiscências, fatos do passado. O movimento negro atrapalhou isso. Primeiro porque o negro que ele tratava não estava morto, era o negro que estava vivo. E, segundo, não era o negro que era mulato, ou moreno, ou jambo, ou chocolate, era o negro que era negro. Eles até discutiram: vamos nos chamar preto ou negro? Eu votei pra ser preto, perdi. Negro ganhou, agora você é negro! O grupo que assumiu “eu sou negro”, trouxe a raça de volta. E no jornal do movimento negro raça são os negros do movimento negro, movimento político-social, quem se considera negro, e negro significa também um espaço político cultural que é a negritude. É uma reflexão sobre o que é ser negro no Brasil hoje. Isso é um ato de desafio ao Estado. Não é desafio a nenhum governo, mas ao Estado, que durante centenas de anos trabalhou pela diluição absoluta do negro. Instruiu o negro: “desapareça, vá embora, suma”. Hipnotizou o negro para ele desaparecer. E

de repente esse grita: “não, eu sou negro!” Ih, cara inconveniente, não há nada a fazer com esse indivíduo, largue-o a sua própria sorte! E o negro aparece reivindicando: “eu quero escola, eu quero indenização!” Então, o *negro*, a *raça* são condições políticas. Qual a definição que o movimento negro dá no Brasil a “negro”? Negro é aquele que se declara negro. Eu posso me declarar “negro” porque meus avós são negros, ou porque nasci no meio dos negros. Nós temos esse problema no Brasil, grande parte dos portadores da cultura negra no Brasil não são negros, etnicamente falando. São brancos, mas eles vivem no meio do negro e a cultura que têm é a do negro. Isso também o movimento negro fez nos anos 70 e 80, identificar a cultura negra. O primeiro deboche que o negro ouviu ao dizer “eu sou negro, viva a raça”, foi: o que é “ser negro”? Eu cansei de ir a mesas em que os antropólogos me perguntavam: mas, prof. Wilson, o senhor que é tão polêmico, o que é ser negro? No que o negro se distingue do branco no Brasil? E eu dizia: a primeira coisa por ser brasileiro. O único brasileiro que existe é o negro, todos os brancos não são brasileiros, o negro já está condenado a ser brasileiro. Essa era a provocação maior de todas. Provar que o estrangeiro no Brasil é o branco, porque é o único que não pensa o Brasil como uma nação. Se pegar qualquer negro ou mestiço no meio da rua, ele pensa o Brasil como nação. Ele pensa que o Brasil existe. Ele está convencido disso. Mas o branco da classe dominante ele sabe que o Brasil não existe, é uma fazenda, um lugar onde se ganha dinheiro, onde se toureia aquela massa escura o dia inteiro. Quando o cara chega em casa diz: “oh, hoje o trabalho estava aquele inferno”. Um monte de negros aparece na imaginação deles, os que ele tem que administrar. Só um momento ele se orgulha, quando chega um estrangeiro e ele exhibe: “veja essa empresa é minha, veja como esses negros fazem exatamente o que eu os comando para fazer”. E aí o estrangeiro fica com o olho na taxa de mais-valia que ele tira a mais ali que é a metade do salário baixo. O salário do país é baixo, dele a metade é paga ao negro. Então, o americano, o inglês e o francês ficam todos com o olho grande, numa inveja mortal. É o único momento de triunfo. O momento de humilhação é quando ele sai daqui e está na Sorbonne ou em Londres, e perguntam para ele: “você é brasileiro, feijoada, samba, Pelé?” Aí o olho dele vai ficando murcho.

O conceito de casta. Casta é uma unidade fechada que reparte a renda da sociedade por um critério pré-estabelecido, em geral, também de origem étnica. Por exemplo, no sistema de casta hindu, as castas são determinadas pelo último vencedor. Se olhar o *kshatra*, a primeira categoria, o indivíduo que tem o monopólio da condição de ser religioso ou guerreiro, são os vencedores, eles que conquistaram. O degrau de baixo é formado pela antiga classe dominante

que já existia. Quando quem domina se congela na casta, tem uma vantagem. Não se tem mais nenhum desafio, a não ser a revolução total. Mas não há nenhuma mobilidade ou dinâmica social para enfrentar. Porque quando se monta a casta, ela está fechada em si mesma. Evidentemente, a casta é mais duradoura se conseguir uma justificação moral. Pode ser do poder, como eram as castas assírias, ou política. Depende da força, ou moral como na Índia, que é religiosa. Então na medida em que os deuses determinaram a estrutura da sociedade assim, você se conforma com seu lugar na estrutura da sociedade. O desfecho das guerras é uma vontade dos deuses. Fica-se na sua casta e não se mexe nela. Um professor indiano: a família dele é de professores há dois mil anos. Um transportador de lixo, a família dele transporta lixo há dois mil anos. Isso gera não só uma diferença física entre as pessoas, como de mentalidade. Cada casta tem uma mentalidade diferente da outra. O sistema da revolução de Gandhi aboliu o sistema de castas, teoricamente. Mas as pessoas não saem da sua casta. Conheci vários indianos na Europa. Estudei com eles, eram quase todos da casta dos professores. Aí vê-se que não sai do sistema. Um desses indianos descendia de trabalhadores braçais, mas ele não veio da Índia, e sim da África do Sul. Fez faculdade lá, onde o sistema era mais aberto para os indianos entre eles, não em relação à sociedade sul-africana. Fez lá e foi para a Europa e conversava com os outros indianos da Índia. Mas há mais proximidade entre ele e um brasileiro, do que entre ele e os indianos. Não andam juntos, não tem convivência, mesmo não sendo hostis. Realmente estão fora do sistema dos outros. (...) A casta dos professores faz um enorme discurso sobre mudança, mas na Índia não representa nenhuma mudança. Quando o Ianni falava do sistema de casta no Brasil, o português trazia o africano e o colocava numa posição que correspondia ao interesse do português no Brasil. Então, se pegasse um africano de certo *status* social, ele dava uma posição, dentro da massa escrava, diferenciada em relação aos outros escravos. A massa escrava era homogênea do ponto de vista do português. Mas era heterogênea do ponto de vista dos escravos. Não era a mesma coisa ser escravo dependendo do lugar de que se vinha. Se chegasse num lugar em que houvesse muitos escravos da mesma região, certa estrutura social de lá se reproduzia aqui. É fácil entender. Vamos dizer que eu venho num navio, chego e sou vendido na Bahia ou Maranhão. Na fazenda que vou parar, há um indivíduo da minha mesma origem. Ele na minha sociedade era um príncipe e eu era uma pessoa comum. Evidentemente, devo tratá-lo como príncipe. Então, ele diz: “Wilson, estou cansado, pegue esse machado e corte aquela árvore para mim”. Eu digo: “Sim, senhor”. Iria lá e cortava a árvore. Nós éramos escravos. Para o

português era tudo a mesma coisa, não absolutamente, porque ele explorava isso. Nós subestimamos o conhecimento que o português tinha da massa escrava, porque nós não temos, eles tinham. Mas eles falavam línguas africanas, viveram na África, iniciaram o processo de aculturação do africano em Portugal antes de construírem o Brasil. Então, por exemplo, vários príncipes da Angola e do Congo foram para Portugal, estudaram e foram educados lá e viviam no palácio real. Vemos a correspondência deles e tem-se: “Caro Irmão, estive em tal lugar e tal”. Ele estava na África, mas como passou cinco ou seis anos convivendo com o outro quando tinham dez anos ou quinze, são amigos; e continuam se vendo como iguais. A correspondência mostra isso. Quem se sacrificava nessa situação era a massa dos africanos, não a elite deles. O português deliberadamente não vendia um príncipe como escravo. Os outros, africanos vendiam, mas se ele descobria tratava logo de minorar o mal, comprava o cara e o colocava trabalhando em um cartório ou num serviço urbano, tirava da situação do trabalho na fazenda, que era mortal. Trabalhava-se ali sem roupa e o cálculo de vida que lhe davam era sete anos. Depois de sete anos, o escravo já tinha se pagado e ao seu substituto, tudo que viria depois era lucro. O fazendeiro não estava fazendo questão dele estar vivo. Tem algumas coisas que esquecemos como verminose, tuberculose. A viagem no navio negreiro era um foco de contaminação tuberculosa. Então, a devastação nas populações escravas feitas pela tuberculose não fazemos nem idéia, morria-se feito mosca. Obviamente, se vivia na cidade, tinha outra oportunidade. Mas o grosso da massa escrava não era para viver na cidade, e sim, para o sistema de plantação ou mineração. O simples fato de ficar na cidade já era um privilégio que dependia do olho do senhor de escravo. Fazia uma escolha que tinha um componente étnico ou de simpatia pessoal que vem dar no discurso do “ladino e do boçal”. O boçal era o escravo que o patrão falava e ele não respondia nada, só ficava olhando, era uma incógnita. O patrão não queria muito ver esse perto dele, sentia medo. Então, dentro dessa casta era praticamente impossível romper aquela situação. A situação em que se era jogado ia-se passar a vida toda ali. Os escravos da D. Carlota Joaquina eram dezoito, não eram dezoito mil. Ela ia e escolhia. Então, a massa escrava não estava nessa, chegavam mais ou menos quarenta mil por ano que eram vendidos e dezoito, poucos, era para uma casta fechada mesmo: escravos do palácio. O cara caía ali dentro e ficava até morrer. As duas maneiras de sair dali, reais, eram: morrendo ou se tornando imprestável. Se vivesse vinte e um anos, como escravo, produzindo cada vez menos, podia chegar lá na ponta, escravo há mais de vinte anos, pegar uma doença. O senhor então liberta você. Mas, não é libertar no cartório, aquilo era para uma minoria ínfima. Caso

pegarmos todos os documentos em cartório que conhecemos, dá 4% da massa escrava estimada. É “cai fora”, mandava abrir a grilheta e dizia vai embora, dava um facão. Ele ia embora para o mato, ou morria ou se curava. Ou talvez tivesse inventado um chazinho. Parava de tomar e em três meses estava “zero bala”. Então, a maior parte da população que gera o Brasil é formada por esse escravo alijado da escravidão, que perde o valor, o interesse econômico. É o que fica pelas estradas e caminhos. A tropa não se dava ao trabalho, quando mais se avança na colonização portuguesa, de prendê-los. Prendiam aqueles que tinham uma ordem de prisão. Não qualquer negro andando numa estrada. (...) Essa população ia para a barranca de um rio, se metendo nas aldeias dos índios, que recebiam os negros, e foi gerando a população brasileira, à revelia da produção escravista, da economia de exportação. É essa população que a gente não fala, mas são os primeiros brasileiros. O indivíduo vivendo lá no meio do mato, plantando mandioca, abóbora, criando porco e longe da civilização. Quando começava a aparecer muita tropa naquela região, saíam eles de mansinho e iam para mais longe ainda. As rancharias eram poucas, por causa do interesse econômico do colonizador. Então, ele, o ex-escravo, nunca fazia vinte casas, era duas ou três. Lá mais adiante outras duas ou três. No meu tempo, os estudantes do secundário perguntavam muito para o professor e não recebiam resposta: “professor, se os índios tinham aldeias e os africanos na África tinham aldeias, porque no Brasil no campo não se tem aldeias, só se tem fazenda?” Na verdade é porque se fizesse aldeia atrairia repressão. A autoridade ia caçar e levaria uma tropa de vinte. Também não era maluca de levar quatro ou cinco soldados. Aquilo para eles não seria nada. Para o negro local, ele se defendia. Caso aparecesse o sinhozinho, perguntando quem era o dono daquilo ali, responderia: “ah, é senhor fulano, ele autorizou a gente a ficar aqui”. Ele não era bobo, se defendia. Assim, o senhor fazia de conta que acreditava naquilo. *Modus vivendi*. O que o negro fazia ali? Criava porcos, plantações e ia vender na venda dos portugueses. Ele sabia que estava sendo roubado, mas ajudava a validar a sua presença ali. Porque se ele mata um porco seu e vende para o português, pega ou compra sal, ferramentas. Está pago. Ele, o comerciante, vai querer que volte para vender outro porco. Foi essa a formação do Brasil nesse eixo que vem do Maranhão até São Paulo, descendo por Goiás. Do outro lado, da Serra da Barriga, até o interior de Minas Gerais. Havia uma mancha de escravismo organizado, economia exportadora e uma massa jogada lá dentro, no sertão. Evidentemente, tinha senhores que pegavam crianças para escravizar, sempre teve, o tempo todo teve. Mesmo com a proibição de escravizar o índio, eles o faziam. O índio mestiço com o negro, coitado, se

condenava à escravidão. Mas, não era um fato generalizado. O fazendeiro menos pobre comprava o escravo que tinha papel, que vinha do mercado. Não ia para o meio do mato ficar caçando, porque sabia que arranjaria problemas. Quem conhecia bem a terra, o interior, era um problema para ele. Então, podemos ficar com essa idéia de uma sociedade fechada num patamar e dentro da própria massa escrava, vários papéis, degrauzinhos que era difícil, sendo escravo, passar de um degrau para outro. E isso, implicava sim, em diferenças étnicas, em rivalidades entre os escravos. Era mais fácil o indivíduo colonizador se relacionar bem com certos nigerianos do que com angolanos ou negros da área de Moçambique ou do Congo. Por razões que diziam ser “este mais civilizado”, então se negociava. Acho que não era uma diferença de civilização e sim de cultura, em que uns são mais belicistas do que outros.

4. O senhor poderia comentar a eleição nos EUA, com a vitória de Barack Obama? Alguns alunos trouxeram uma informação para a sala de aula dizendo que Zumbi tinha escravos, gostaríamos que o senhor comentasse isso também. A respeito da opressão, que o senhor tão bem apresentou, gostaríamos de saber qual a margem de reação que podemos ter; estamos a dez anos tentando aprovar uma lei para introdução da história africana no ensino brasileiro, com problemas com a formação de professores, a mídia trabalhando contrário às cotas; então, como fazer com o discurso que existe? Como organizar uma reação?

A vitória de Barack Obama é muito importante porque reflete a união das forças democráticas na sociedade norte-americana. O perigo é a desilusão, como em parte se deu aqui com o governo Lula. Depois de eleito, é necessária uma permanente mobilização popular para que o eleito não possa se bandear, “com armas e bagagens” para a política conservadora e até reacionária da elite dos monopólios e oligopólios. Só uma nova institucionalidade popular pode garantir uma ampla mobilização.

O problema do negro nos EUA é o seguinte. A sociedade norte-americana é reformada, já na fundação dela. A sociedade reformada é baseada no indivíduo, não nas instituições públicas. É baseada na liberdade individual, no sistema institucional a serviço dos indivíduos. Os reformados criaram os EUA. Quando os escravos foram para lá, pode-se ver que a maioria dos proprietários de escravos eram não-reformados, católicos, etc. Os reformados sempre que assumiram os escravos, compravam os escravos, criavam um mundo dos escravos para os escravos. O que era esse sistema? Era outro, em vez de o indivíduo morar em uma senzala. Esta era o nosso modelo aqui – que é um termo dúbio, senzala originalmente é um túnel onde os negros são enfiados dentro –. Esse túnel fazia fronteira com o chiqueiro

dos porcos, porque os negros defecavam naquela água que passava dentro da senzala, e aquilo ia para o chiqueiro dos porcos, e os porcos eliminavam aquilo. O convívio tinha um motivo, “ambos são porcos”, rigorosamente. A casa grande está em cima, esse é o conceito luso-brasileiro de senzala – por extensão, quando os negros são postos para fora da casa grande, eles são deixados no Brasil para morar no morro, um morro qualquer da propriedade. E manda-se fazer os casebres ali, nunca na várzea, mas no morro. Porque com um golpe de vista o capitão-do-mato via tudo o que se estava passando no morro. Também o fato das choças não poderem se cercar, ficar uma próxima à outra, eliminava a criação de bichos. Não dá pra criar porcos onde não tem cerca. Então, só criavam um cabritinho no máximo, um frango. Era a ideação da favela, é a senzala a céu aberto, pega um morrículo põe “os seus pretos” todos lá, continua chamando de senzala. No entanto, cada um tem o seu rancho lá. Como é que o negro casava? Com a autorização do senhor. Sem a autorização não podia casar.

Nos EUA, o negro é posto a parte num rancho no meio da plantação, um posto aqui, outro ali, outro acolá. Eles são catequizados e as práticas africanas são proibidas. Não podia ser apanhado com amuletos africanos ou essas coisas, tinha que ser o reflexo da reforma protestante. Tinha que ler a bíblia e se reunir para isso. Se fosse reunir para ler a bíblia podia, para outra razão não. “Bater tambor” nos EUA dava pena de morte para o escravo. Então, o negro nos EUA, sendo uma minoria, foi projetado à imagem e semelhança do branco reformado. Por isso, iria ter a igreja batista dele. Mais tarde, escola em que o professor é negro e os alunos são negros. E terá mais tarde ainda colégio para fazer o secundário. Porque está separado do branco, a instituição dele pode ser igual a do branco. Mas está separado. Como aqui ele está dentro do sistema do branco, não está separado, não podia ascender ao sistema do branco. As duas pessoas que podiam pegar um negro no Brasil e fazer dele outra coisa era um padre ou um senhor de escravo. Um senhor ou sinhá podia dizer: “deixa esse negrinho aqui que eu gosto dele”. Isso existiu, mas ao capricho do poder do senhor, não é uma saída institucional. Não existe nenhuma válvula ou janela que permita aquilo, é o poder absoluto do senhor que faz o que bem entender com a propriedade dele. Nos EUA, também o senhor podia fazer isso. Muitos deputados lá puseram o negro para estudar, mas o lugar normal do negro era na plantação, como empregado de serviços, só que a instituição permitia a duplicação. Se olharmos o *apartheid* da África do Sul é a mesma coisa. Porque eles separavam o negro, mas não o proibiam de abrir a sua própria igreja protestante, nem a sua própria sala de aula. Imagina aqui, o negro ir para o senhor e dizer: “eu posso abrir uma sala de aula?” (...) não

poderia. Então, essa é a diferença fundamental entre o negro dos EUA e no Brasil. Sistema institucional, no Brasil prevalece o Estado, abaixo do Estado o proprietário. Nos EUA, é o regime do proprietário, o Estado é muito pequeno, não interfere na vida social a não ser praticamente nas vésperas da Guerra de Secessão. Ali, o Estado norte-americano se tornou suficientemente grande, e o conflito veio à tona para ele intervir na vida social. O que agrava? Agrava o número. No Brasil, o negro sempre foi a maioria da população, nos EUA sempre foi uma minoria. Então, lá não punha em perigo o sistema institucional norte-americano. E no Brasil o sistema institucional tinha que prever o lugar do negro. Tinha que legislar o tempo todo sobre isso. Tomar decisões. O Capitão Governador da Bahia autorizou os negros a baterem tambor primeiro três noites da semana, depois todas as noites. Por quê? Porque ele sabia que cada nação negra ia bater o tambor diferente da outra e ia reforçar as diferenças entre os próprios negros. Por que permite isso? Porque ele não tem um sistema institucional livre, forte o suficiente para levá-los todos para a Igreja Católica.

De tempos em tempos aparece esta estória de que Zumbi tinha escravos. Penso que isso é invencionice, não pode ser provado. Os documentos sobre Palmares são limitados e ainda assim representam a voz oficial do colonizador. Zumbi tanto poderia ter escravos – porque na África Negra havia escravidão doméstica – como podia não tê-los. Recorde-se que Palmares era uma série, nove ou dez, aldeias, com laços muito frouxos entre si, praticamente de defesa militar. Não era um estado estruturado do tipo colonial. Parece que ali vigia um regime de comunidade de bens. Se tal fosse, a escravidão não teria sentido econômico. E uma escravidão de poucos, sem sentido econômico, só poderia expressar uma forma moral, um castigo, uma espécie de punição por violação de regras coletivas. Observe o mesmo nas revoluções contemporâneas, são poucos os degraus punitivos que os estados embrionários – particularmente agrários – logram estabelecer. Isso porque não há polícia. Não há presídios. De pequenas punições, nesse caso, salta-se logo para a pena capital e não para a escravidão.

Não há a pretensão, mesmo nos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX, do senhor de escravos, de dominar a cultura do negro. Pelo contrário, eles vêem a cultura do negro como um artefato da propriedade deles. Quando ele recebe visitas, chama os negros e diz a eles para baterem tambor a noite para a visita ver. E eles sentavam na varanda, os negros iam lá e faziam a sua festa para os brancos verem. Os negros ganhavam naquela noite cachaça, era uma noite de liberdade, para eles estava ótimo. O que é aquilo? É a demonstração da cultura européia da Bahia ou do Rio de Janeiro? Não. Ele está mostrando: “esses caras lá na África tem essa

cultura aí”. Quando a visita ia embora também perdia o interesse. Só tinha aquilo nos dias certos do ano que tinha direito à festa. (...) O senhor estava num mundo de negros. Para o norte-americano, não, o negro estava no mundo de brancos. Essa diferença é fundamental.

Fazer política é algo que o dominado não sabe fazer direito. Fazer política é algo que caracteriza a classe dominante. Ela se baseia na psicologia social de cada grupo dentro da sociedade para dar-lhe a entender que representa – ou está tratando – de seus, os dele, interesses. A classe dominante trata apenas do próprio interesse dela. No entanto, através de uma chuva de declarações, blá-blá-blá, decretos, leis, portarias, regulamentações, ela dá a impressão à *maioria* da sociedade que está ali para servi-la. “Eu sou um criado – vosso deputado – ao vosso dispor”. Para viabilizar no plano das hipóteses tais promessas ela – a dominação – as media através da ideologia social e da ideologia política. Daí a enganação. Daí os equívocos. Daí o indivíduo-vítima entender o que quer entender e não realmente aquilo que acontecerá.

O movimento popular tem a pretensão de fazer política dizendo algumas verdades. A intenção é boa. Mas algumas verdades não são a verdade: são mentira. Daí dá-se duas maneiras de fazer política. Uma é bem intencionada. A outra trata-se de enganação pura e simples.

Há duas maneiras de se fazer política: (1) uma você engana as pessoas, malevolamente ou benevolamente, não quero dizer que a esquerda enganava por maldade. Não. Era a concepção dela, como aquele célebre discurso do Stálin que “você precisa dizer a verdade, mas não precisa dizer toda a verdade”. Essa é uma resposta do Stálin. É uma maneira de enganar bem intencionada. (2) a outra maneira no mesmo lado é dizer a verdade, fazer a política ideologicamente, a verdade que está a seu alcance, você diz. Por exemplo, é evidente que o negro no Brasil só vai sair dessa situação se ele se organizar, mas se fizer isso aos milhões. Não vai ser organizando cento e cinquenta negros não. Nem mil e quinhentos, nem quinze mil, nem cento e cinquenta mil. Quando se tiver um milhão e meio organizado começa “a apertar o sapato de gente por aí”. E isso só passa por um movimento de organização política por negros conscientes da situação real da sociedade brasileira. Ora, se nós começarmos a enganar desde aqui o cara, já sobre a natureza do Estado brasileiro, que avanço essa pessoa fará? (...) Isso é um problema estrutural, é uma estrutura. Só se muda estrutura, mudando-a. Não há outro jeito. Agora, penso que essa estrutura pode ser frágil. É forte, porque é dialética, mas é frágil. Por que? Ela está alicerçada sobre a consciência da maioria. Se a maioria tiver outra consciência, ela rui automaticamente. É o mesmo problema do socialismo ou do capitalismo. É

uma escolha do trabalhador. Marx diz: o socialismo é uma escolha do trabalhador. O trabalhador pode escolher criar um regime para ele. Ou não. Tem o “ou não”. Se quiser viver tomando “telefone” do patrão, o problema é dele. Marx também não ficava angustiado com isso, não. Se lermos O Capital não existe essa choradeira. É a mesma coisa que temos que fazer, não podemos enganar. Aqui, auto-enganar-nos seria conhecer os problemas superficialmente. Não posso dizer outra coisa a vocês. O que eu vejo é bonito? Não é bonito; é triste, horrível. É uma máquina montada para moer gente. Se perguntarmos ao deputado A ou para o presidente B desta ou daquela comissão do Senado, ele vai dizer que é preferível que venham quinze manifestantes. (...) Dirá: “traz essa lista de reivindicações, vamos ver o que podemos fazer”. A primeira coisa que ele vai fazer é arranjar uma solução para os quinze. Se ele não pode salvar todos os negros, deixa salvar esses quinze. Não é natural? Agora, nós sabemos que no dia em que tiver uma manifestação lá na praça do congresso, com um milhão de negros, o discurso será diferente. Vou plagiar o Lenine, que é a inteligência política mais importante do século XX: “quando for levar uma mensagem a uma classe social, tem que levar essa mensagem a todas as classes sociais”. Nunca vai despertar o operário falando com o operário, é falando com o burguês que se acorda o operário. Sabe por quê? Porque o operário só ouve o burguês. Então, no dia que ele ouvir um burguês dizendo: “isso é uma porcaria, temos que pôr o socialismo”... O negro é a mesma coisa, só vai acordar quando tiver um monte de branco dizendo: “eu não aguento mais esse racismo!” Por quê? Porque o negro se reflete no branco. A maioria dos negros quer ser branco e a primeira coisa que fazem para ser brancos é negar que são negros. Essa é atitude de desafio do Movimento Negro – MOVIMENTO NEGRO. Já ouvi muitos dizerem: “mas porque essa provocação, agressão? Porque não colocam outro nome?” Para melhorar não diz “negro”, ou seja, é a realidade que não pode ser dita. A realidade não deve ser pronunciada. Então, penso ao contrário. Nós devemos só procurar entender. Difundir o que a gente entende, o melhor do que a gente entende, para aquilo ser o ponto de partida para elaborações mais sofisticadas e de um entendimento mais profundo. É com esse entendimento que vamos assustar até a elite do “outro lado”.

Já houve delegação no Palácio do Planalto para falar com o presidente Sarney. Era um grupo, de evidentemente quase quinze negros. Ele ficou assustado de conversar com aquela gente, não gostou não. Eram negros muito... atrevidos. Sabem uma pessoa maravilhosa, democrata que tinha pavor da gente? Um governador paulista. Ele ficava muito mal quando

tinha que conversar com a gente do Movimento Negro. Como ele era democrata, recebia. Era horrível porque iam ali uns pretos chatos. Eles sabiam de tudo. O governador ficava em palpos de aranha. (...) Então, é esse movimento que pode mudar alguma coisa, mas é de massa. Essa massa toda inerte, infantilizada, fascistizada que a gente conhece. É uma tarefa de Hércules, acordar essa gente toda. Mas, não tem outro caminho, por isso que o nosso caminho é pedagógico. É educativo. Porque se não analisar profundamente a coisa pode-se pensar que com meia granada de mão e meia dúzia de caras se põe o sistema para correr –. Este é o erro que cometem os companheiros lá na favela. (...) Ele pode pensar que vai com uma arma, vai nada, o inimigo vende arma para ele. Os militares têm helicópteros, que vão comprar em Miami e tirar até vantagem do preço disso. Então, é ótimo que o favelado resista, o sistema quer mesmo que eles resistam. Não quer só que a favela do Rio de Janeiro resista, quer que no Maranhão também resista. O governo pode criar mais uma arma nacional, mais força nacional. Tropas de choque de todos os tipos. Em vez de ter dois milhões e meio, terão vinte e cinco milhões de polícias. Essa sociedade não é o caminho da gente. O caminho é encher a orelha dele de críticas, de coisas insuportáveis. E essas coisas só vêm do conhecimento da verdade, da desmascaração. Caso estivermos armados com uma teoria que realmente explique as coisas. Não a teoria pra consumir na padaria com umas cervejas, mas uma teoria que dê trabalho para esses sociólogos e ideólogos do status quo racista. Vejam como eles rechaçam facilmente os argumentos que são contra – apresentando o estado como democrático. “O Brasil não tem mais ditadura, o problema dessa gente é de educação”. (...) Se for com uma teoria conversafiada para cima do opressor, ele devolve outra teoria-boba para você. Deve-se dizer: não, esse Estado é fascista. É o resultado de uma acumulação de experiência que veio desde o tempo da escravidão. Ele não melhorou, porque não mudou nada nem ninguém, nem as pessoas nele mudam. O pai aposenta com 80 anos e dá a vaga para o filho. Não muda nada, eu conheço todos vocês, e vamos estudar para conhecer todos. Você é neto de fulano de tal. Mas é com isso que a gente tem que lutar e fazer. Desmascarar o tipo. Deve-se estar armado de uma teoria que permita conhecer. Não se pode contar apenas com bobagens, como a hipótese de um voto democrático. Agora, não se pode criticar nada porque é uma ameaça à democracia recente. Justo por ser recente, deve ser criticada e melhorada. No entanto, isso só pode ser feito com mobilização de massa e participação. Nunca com o silêncio, a morte da análise, a recusa da crítica. É preciso questionar. É preciso fazer perguntas. No Brasil não fazemos. Aqui “a democracia é perfeita, é maravilhosa; o senhor não votou?” Espere mais cinco anos. Eu

encerrarei com aquela frase do Lord Keynes, que era da aristocracia, era rico, “no longo prazo estaremos todos mortos”! Por isso, dizem para nós esperarmos mais cinco anos, para talvez morrermos. Aí a nova geração começa tudo do zero de novo. Obrigado.

Resenha

HEYWOOD, Linda M.(org.) *Diáspora negra no Brasil*. (Tradução: Ingrid de Castro Vompean Fregonez, Thaís Crsitina Casson, Vera Lúcia Benedito). São Paulo: Contexto, 2008.

Fabiana Schleumer⁸⁴

O livro *Diáspora negra no Brasil*, organizado pela historiadora Linda Heywood, professora de História da África e Diáspora Africana na Universidade de Boston, constitui uma referência no conjunto das obras sobre a África Central traduzidas no Brasil. Composto de seis artigos, divididos em dois conjuntos e distribuídos em um total de 222 páginas, a obra em questão apresenta um grupo de informações inovadoras quanto ao método e às fontes utilizadas.

No primeiro capítulo – “África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850” – de autoria do renomado historiador Joseph Miller, objetiva-se compreender os centro-africanos que chegaram ao novo mundo, a partir de quatro referenciais; em primeiro lugar, atentar para a forma como os povos de língua banto compreendiam a si mesmos e os locais em que viviam do século XVI ao XIX; em segundo, procura-se compreender como lidaram com a experiência da escravização e o trauma da travessia da chamada passagem do meio. Em terceiro, atentar para a forma como relembrou as experiências passadas, quando já estabelecidas no Brasil, no Caribe e na América do Norte. Por fim, é preciso analisar a forma como encontraram um novo sentido para a vida nas Américas, junto com indivíduos escravizados de origens diferentes e sob a influência de desafios específicos da sobrevivência que variavam de continente para continente, variando conforme o século.

Em “Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo de 1500-1700”, o historiador da Universidade de Boston, John K. Thornton analisa os traços primordiais da religião da África Central no período correspondente ao comércio de escravos, inovando a partir do pressuposto metodológico adotado. Em oposição à maioria dos historiadores que realizaram análises semelhantes a partir da etnografia da África Central moderna, John K. Thornton reconstituiu as idéias religiosas a partir da documentação escrita no período, isto é,

⁸⁴ Doutora em História pela Universidade de São Paulo (USP). Professora Adjunta da Universidade Estadual do Centro-Oeste - UNICENTRO / Irati.

utiliza-se em abundâncias das fontes primárias, o que lhe faculta uma melhor compreensão da acentuada variação regional e temporal existente.

Objetiva-se, ainda, reconhecer a presença e a importância do Cristianismo, conduzido ao Reino do Congo através do papel desempenhado pelos missionários portugueses, fator muitas vezes compreendido por alguns historiadores com um fenômeno restrito às classes abastadas.

Neste contexto, destaca-se o vasto material produzido pelos missionários, homens relutantes não somente às idéias, mas também às práticas religiosas africanas, exigindo, assim, da parte do historiador, a releitura de visitantes europeus dos séculos XVI e XVII.

Para este autor, apesar das diferenças, é possível delinear um quadro com crenças “amplamente aceitas”. Entre estas crenças podemos destacar a aceitação de um grande número de seres espirituais habitantes de um outro mundo. Nas regiões de fala umbundo, por exemplo, as divindades recebiam o nome de Kilundu e geralmente eram tidas como Deuses. Já na região do Congo, as práticas relativas aos ancestrais resistiram aos ensinamentos cristãos, principalmente no que diz respeito à ressurreição dos mortos. Para eles, o cuidado com os ancestrais era sinônimo de boa sorte e saúde. Por sua vez, o abandono e a negligência eram caminhos para as doenças e as más sortes.

Segundo John K. Thornton, tanto os africanos quanto os europeus acreditavam na existência de feiticeiros, causadores de danos através de recursos considerados sobrenaturais; no entanto, ambas as tradições – africana e europeia – possuíam um modo próprio de lidar com a questão. Os europeus advogavam a existência de uma boa feitiçaria, praticada pelos próprios profetas, videntes e adivinhos. Já os africanos rotulavam o mal desvinculado do sobrenatural, estabelecendo uma relação entre ele e a intenção dos vivos. Exemplifica-se com o caso dos líderes imbangalas, praticantes declarados do canibalismo, prática “fortemente” relacionada à feitiçaria.

Em suma, a conversão ao cristianismo não significou uma profunda mudança religiosa. Ainda no tempo de Cavazzi, identificam-se práticas relacionadas aos ancestrais. O que houve foi um esforço por parte dos missionários em integrar a percepção dos congoleses a respeito dos ancestrais às datas comemorativas cristãs. Em suma, o cristianismo, sem dúvida, alterou a religião original, porém, sua estrutura se manteve, não havendo significativas diferenças entre os cristãos e os não-cristãos.

No terceiro capítulo desta coletânea – “De português a africano: das culturas atlânticas crioulas no século XVIII”, a historiadora Linda Heywood adota como fio condutor o cerne das observações feitas por John K. Thornton. A autora esclarece que o “processo de interpenetração religiosa” estava presente em outros setores da cultura centro-africana, caracterizando as relações afro-portuguesas no século XVIII.

O objetivo deste capítulo é demonstrar que o processo de criouliização ocorreu de mão-dupla, por um lado, surtiu efeito sobre a cultura e os povos africanos, por outro, promoveu a africanização dos colonizadores de origem portuguesa.

Segundo Linda Heywood, durante o século XVIII era evidente o processo de criouliização vivenciado pelos portugueses no reino de Angola e no Reino de Benguela. As relações sexuais existentes entre homens europeus e mulheres africanas corroboram a afirmativa acima e legitimam simultaneamente o aumento da população afro-lusitana. A interpenetração entre estes dois grupos causou reflexos também na esfera cultural. As práticas, os rituais religiosos, a língua, a culinária, a dança, a música, assim como as outras expressões culturais, refletiram esse processo de criouliização, evidente aos olhos das autoridades de caráter secular e religioso da época.

No capítulo quarto – “Centro-africanos no Brasil central, de 1750 a 1835” – a historiadora Mary Karasch se propõe a explicar o processo de formação do quilombo de Kalunga, localizado no atual estado de Goiás. Segundo esta autora, nas origens do processo formativo encontra-se o ouro. Os africanos, que para lá foram enviados, possuíam como destino certo as minas de ouro da Capitania.

Com base em documentos oficiais portugueses correspondentes ao final do período colonial e aos anos iniciais do Império (1780-1835), a destacar as listas de residência, a autora traça um retrato do quilombo do Kalunga e de seus habitantes, confrontando os dados obtidos com outras regiões do país.

Além dos censos, a autora utilizou como fonte documental os registros de batismo e de morte, os registros de impostos, os inventários de Hutim, alforrias e as irmandades com o objetivo de localizar os africanos que viveram no Brasil central no final do período colonial. Porém, antes disso, a autora se detém na compreensão do comércio interno de escravos entre os portos do litoral e a capitania de Goiás.

O tempo passou, e segundo a autora, tradições e memórias do tempo da escravidão dos centro-africanos ainda se faziam presentes na Capitania de Goiás. Como exemplo cita a

tradição oral em Catalão, no sul de Goiás, onde os congos e os moçambicanos dançavam as congadas para Nossa Senhora do Rosário, demonstrando assim que as tradições de Angola e do Congo não foram totalmente esquecidas.

No capítulo seguinte – “Quem é o rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil” – a historiadora Elizabeth W. Kiddy dá prosseguimento à discussão iniciada por Linda M. Heywood. Neste texto, a autora traz à tona questões que norteiam a produção historiográfica sobre o assunto: comenta as posições adotadas pelo antropólogo Sidney Mintz e pelo historiador John K. Thornton e Linda M. Heywood que nos capítulos redigidos para o corpo deste livro afirmam que por volta do século XVIII a cultura centro-africana já se combinava significativamente com a cultura européia. Portanto, a chegada de centro-africanos escravizados no Brasil representou a continuação do processo de mistura cultural. O que houve foi uma adaptação. Ainda, perfazendo um debate de cunho historiográfico, comenta-se a ausência de clareza em alguns trabalhos onde o termo reinos negros é concebido como sinônimo de reis do Congo. A partir do final do século XVIII, os reis negros começaram a se denominar como Reis do Congo. Perdeu-se o sentido étnico e o termo passou a ser utilizado por todo e qualquer líder de uma comunidade onde estivessem presentes escravos e libertos.

Segundo a autora, a própria compreensão do papel exercido pelo rei do Congo precisa ser repensado. A generalização do termo explica-se pela compreensão distorcida do significado da coroação do Rei do Congo. Esta deve ser compreendida como “*uma continuação da cultura centro-africana entre os afro-brasileiros*”.

Um bom exemplo é o fato de que em Minas Gerais do século XVIII, a documentação referente aos quilombos incluía a presença de reis e rainhas como “líderes” da comunidade. Do mesmo modo, irmandades mineiras, apesar de uma proibição datada de 1720, elegiam reis e rainhas entre os negros para conduzirem suas organizações. Os reis das irmandades possuíam poder local e temporal. Exerciam a função de líderes entre os demais membros da população. Em suma, é possível finalizar estas considerações com o seguinte questionamento: o que representou a tradição de reis e rainhas entre os afro-brasileiros?

Para Elizabeth W. Kiddy, a continuação de um processo que data dos primeiros dias da escravidão no Brasil. Representa a vitória na tentativa de se manter viva vinculada com a África, pois os “*rituais ligam os ancestrais da terra natal aos ancestrais brasileiros e africanos e ao mundo*”

dos espíritos.” E todos nós sabemos quão importante é o papel dos ancestrais no bojo das culturas africanas.

Explorando ainda mais os aspectos da cultura centro-africana, do mundo visível e invisível, o historiador Robert Slenes é o autor do último artigo que compõe a coletânea. Dentre todos os pesquisadores citados, sem dúvida, ele é o mais conhecido entre nós, brasileiros. Em primeiro lugar, pelos longos anos em que está conosco, mas principalmente pela acentuada significância de seus trabalhos, muitos dos quais contribuíram para a Nova Historiografia da Escravidão, assinalando uma geração de historiadores, entre os quais eu me incluo, cuja formação acadêmica, desenvolvida nas décadas de 1980 e 1990, voltou-se principalmente para a exploração documental em busca das famílias escravas.

Neste texto – “A Grande Greve do Crânio do Tucuxi: espírito das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro” –, o autor relata e explica a greve realizada pelos escravos em virtude de um crânio de Tucuxi presente na embarcação em que conduziam no final de dezembro de 1816. A partir do relato do viajante John Luccock, o autor vai tecendo considerações e conclusões relativas ao acontecimento, esmiuçando a origem étnica dos cativos, sua complexidade cultural e origem etnolinguística. Segundo Robert Slenes, o episódio do crânio de Tucuxi é um exemplo de como os basundis, bampangus e grupos de outras origens puderam descobrir a África no Brasil.

O texto representa uma incursão no universo sócio-cultural dos povos centro-africanos, resgatando tradições através de um diálogo com contos folclóricos dos bacongus e umbundus onde os peixes e os crocodilos aparecem como animais vingadores de todos aqueles que desrespeitam a natureza.

É preciso não esquecer que os povos baongo e umbundo forneceram levas significativas de escravos para a região sudeste do Brasil. Sem contar que dividem um grupo de idéias relativas aos espíritos das águas desde o século XVI e XVIII.

Para finalizar, deve-se compreender o fio metodológico utilizado pelo autor. Para Robert Slenes, a análise realizada é uma demonstração da necessidade de se examinar pressupostos culturais comuns para se entender comportamentos coletivos.

Enfim, a obra em questão apresenta um conjunto de artigos que vão desde a utilização de dados demográficos para uma melhor compreensão do funcionamento do comércio de escravos até análises marcadas pela exploração do universo cultural, permitindo ao leitor o

enriquecimento do seu cabedal sobre a situação dos escravos originários da África Central e suas formas de organização e sobrevivência do outro lado do Atlântico.

Trata-se de um livro fundamental para uma melhor compreensão do universo centro-africano no Brasil. Aos autores, renomados pesquisadores de cunho internacional, e à editora Contexto parabenizamos respectivamente pela elaboração e pela tradução e publicação da obra.

Ensaaios & Debates

A Lei 10639/03 como Instrumento Legalizador de Práticas Educativas sobre a Memória Negra.

Clara Suassuna Fernandes⁸⁵

Tudo começou quando fui chamada para trabalhar no NEAB, na gestão do prof. Moisés Santana. Iniciando como professora na UFAL, fui convidada pelo prof. Zezito de Araújo a desenvolver um trabalho junto às comunidades quilombolas: uma pesquisa sobre as suas histórias tendo como instrumento primordial, um gravador, já que trabalhava com memória. A partir dele comecei a gravar os depoimentos de uma parcela da sociedade, que há muito tempo precisava ser retratada, valorizada e que sempre foi colocada no esquecimento pensado e estruturado pela classe política da região. Fizemos o trabalho e obtivemos bons resultados. Portanto, venho me identificando com o trabalho de uma maneira especial e é impossível não defender a causa.

Começamos a trabalhar junto às questões das diretrizes curriculares e de como aplicar tais medidas nas escolas do estado de Alagoas. Sabemos que o estado apresenta um dos piores Índices do Desenvolvimento Humano (IDH) do país e tal índice ainda piora, quando vamos analisar as condições das comunidades negras ou remanescentes de quilombolas pelo interior. É uma situação assustadora, mas há possibilidades de mudança das estatísticas, quando temos algumas ações concretas de capacitação para os professores do ensino médio e fundamental por causa das diretrizes (a Lei 10.639/03). As mudanças começaram a aparecer também no ensino superior, seja através de disciplinas específicas nos currículos obrigatórios de determinados cursos como História e Educação, seja em disciplinas eletivas como: Saúde da População Negra ou sobre a Lei 10.639/03, a primeira no curso de Medicina e a outra no curso de História, pois a universidade é responsável pela formação dos futuros professores que irão trabalhar nas redes privadas ou públicas do ensino.

⁸⁵ Professora no Curso de História da UFAL, Diretora do NEAB/AL. A conceituação negra apresentada no texto foi colocada propositalmente, para uma melhor compreensão, mas é ideal ter como marca os afro-descendentes brasileiros, já que a denominação negra foi criada pelo pensamento dominador cristão para justificar o escravismo colonial.

O processo é lento e algumas estruturas sacralizadas e fundamentadas historicamente precisam ser questionadas e destruídas, para que as reparações nas instituições ou na formação individual dos envolvidos sejam aplicadas de fato. Acredito que tais medidas não serão, e não são fáceis de serem aplicadas e respeitadas, pois a nossa sociedade brasileira ainda não quer enxergar e não se vê como responsável por uma situação discriminatória, racista e preconceituosa construída e justificada como correta durante séculos de história da nossa dominação. Existiu a dominação social, política, econômica, mas existiu uma dominação pior, a emocional, onde a construção do ser colonizado foi apontada como menor e ainda hoje continuamos a acreditar nisso.

A democracia racial ainda está presente no imaginário coletivo da nossa população, independente do grau de escolaridade ou de esclarecimento que cada um dos indivíduos possua. É fácil e indolor acreditar na democracia racial no Brasil, principalmente porque ninguém nos diz que tal miscigenação foi executada não pela docilidade entre os pares, mas o processo se deu pela violência e pela mutilação do lado mais fraco, a do dominado (escravizado, sem identidade pessoal ou familiar). É nesse ambiente perverso que a pluralidade étnica brasileira se monta, criando uma teia de significados e de problemas a serem resolvidos. Somente agora (a partir do final do século XX) que as feridas obscurecidas pelo silêncio começaram a ser vistas pelos estudiosos, mas não somente o processo escravista – já que a temática foi e é amplamente estudada. Mas, a etnia afro-descendente não se resume ao processo escravista.

Enquanto os indivíduos, trabalhadores africanos na condição de escravos, eram vistos pelas representações pictográficas de Debret, pela ótica romântica, foi possível de aceitá-los e defendê-los, mas a partir do momento que o movimento negro, através das mais variadas ações junto às outras representações sociais de caráter oficial ou não, tentou tirar as figuras das molduras e colocá-las no âmbito do convívio social, o comportamento das pessoas mudou. Passou a se tomar uma ação de limites e o romântico ficou para trás. Somos questionados diariamente do porquê das ações. A venda dos olhos pode ter sido tirada, mas o abrir dos olhos ainda não aconteceu. Existem dois tipos de mundo construídos e que dos quais pode se tomar partido: o mundo real e o ideal. Ver o mundo real pode ser uma difícil ação pela dor que ele apresenta a partir das diferenças sociais existente entre os indivíduos. O mundo ideal não provoca dor, nem precisa ser reparado, pode ser ou é dogmático, portanto, inquestionável, e nele há a perfeição.

O nosso país é o segundo no mundo no que se refere aos números da população parda e negra, só que tal parcela da sociedade não está no mercado de trabalho, pois a ela não foi dado o direito à educação, nem no seu estágio mínimo. A ela também não foi dado o direito à saúde, participação na política, e ainda a sua cultura – quando não é vista como inferior – é apresentada como folclórica, principalmente no que se refere à capoeira e mais estranhamente quando se refere à religião. É preciso fazer um parêntese, para que você – o leitor – entenda o que estou afirmando. Recentemente, estava dando uma capacitação na cidade de Palmeira dos Índios – cidade interiorana de Alagoas e apresentando as diretrizes para um grupo de professores do município. Em um determinado momento estava falando sobre a beleza e desconhecimento da religiosidade afro no Brasil, quando um professor afirmou que já tinha estudado a religiosidade afro-brasileira na disciplina de folclore. Imediatamente perguntei se ele tinha estudado as outras religiões também nesta conotação e ele me afirmou que não. Mais uma vez perguntei por que a religião de matiz africana deveria ser vista com conotação folclórica? São ações em cadeia e que precisam ser reparadas imediatamente e em caráter emergencial. Os erros são cometidos e reproduzidos por nossos educadores e o pior é que não são reconhecidos como sendo errôneos devido aos conceitos tão introjetados que impedem o reconhecimento dos reais problemas sociais e políticos que podem provocar em todos nós.

O mesmo acontece quando se fala sobre a capoeira. Ora é vista como dança, ora é vista como luta, ora como um bem para a saúde, mas ainda carrega a denominação do folclore. Quantas categorias podem entrar na conceituação da fantasia popular pelo simples desconhecimento, pela negação pura e simples ou pior pelo medo?

Medo real durante todo o período da nossa história colonial e imperial, quando a nossa população negra era a suprema maioria e qualquer ação positiva poderia fazer com que o negro se revoltasse, tirando da mão do branco europeu dominador, os instrumentos do poder. Acredito que esse medo ainda está nas entranhas memoriais da nossa sociedade e a grande parcela dela, desconhece a história. Muita coisa está sendo revista agora, pois a nossa história sempre foi marcada por violência, ditaduras e imposição do silêncio. A abertura democrática no país ainda está sendo aprendida por todos nós, e com isso haverá a mudança de percepção, mas os passos são lentos e, às vezes, interrompidos.

A diretriz curricular para ser aplicada nas escolas pode ser um dos caminhos legais para identificarmos e atuarmos positivamente com sucesso, de modo a provocar uma mudança de

fato possibilitando tornar o mundo real com medidas do mundo ideal. Acredito que o sucesso só acontecerá caso esteja associado às Políticas de Ações Afirmativas.

Não sou uma esperançosa idealizadora, pois nesse caso não há qualquer ação racional, mas acredito no trabalho, mesmo entendendo que tais ações ou medidas não vão provocar reações imediatas. Desconstruir ou refazer é mais trabalhoso e moroso, mesmo assim possível de acontecer, vai depender das alianças, dos níveis de compreensão e de comprometimento que cada um tenha com a história, seja com o passado, seja com o presente.

Até pouco tempo atrás, o indivíduo comum não se via como agente da história, muito menos o dito “de cor” (negro da terra ou o negro africano). Não há como haver uma mudança na mentalidade secular de maneira imediata. Temos que lutar para que isso vá sendo construído, mas sabendo que as idéias pensadas e defendidas nos livros e nas teses acadêmicas demoram a ser realmente absorvidas. A construção do pensamento não caminha com a mesma velocidade das nossas ações. Há um período de maturação, de questionamentos quando os pensamentos são apresentados como verdade, para só então haver a dita mudança e, na maioria dos casos, o indivíduo não vive o tempo necessário para constatar as mudanças. Isso pode ser um ponto da angústia que todo humano carrega silenciosamente. Nós queremos usufruir e participarmos como agentes na construção da sociedade.

As escolas estão sem saber como aplicar a lei, mas há outro problema tão complexo, como a falta de material específico para as salas de aula. As escolas particulares não participam dos debates promovidos pelas secretarias de educação sobre o assunto. Tal situação pode representar vários problemas: a escola não é capaz de debater o assunto, por ignorar a questão étnica; recebem poucos alunos afro-descendentes, o aluno negro está impossibilitado de estudar na escola particular, pois ele está na linha da pobreza. São vários os questionamentos que ainda são silenciados pelos campos da particularidade. Casos de preconceito não existem em tais escolas? Claro que isso acontece, pois a escola é composta por uma sociedade preconceituosa e racista. Exemplos de intolerância são comuns, mas alguns ganham o campo da mídia como aconteceu no Rio Grande do Sul, quando a Universidade foi pichada com expressões pesadas, ou quando um Professor da Universidade de Brasília (UNB) foi punido por tratar um aluno com palavras de cunho racista. É o primeiro caso dentro do ensino superior que foi levado às últimas instâncias da justiça, depois de um ano de luta do discente. Durante todo esse tempo, o aluno foi ameaçado e acusado de praticar a propaganda para si. É

importante e necessário que o debate sobre a Lei aconteça e haja ações de estudo também no terceiro grau, onde há docentes impregnados de preconceitos.

A mudança precisa acontecer em todas as instâncias educacionais do nosso país e a universidade não pode ficar de fora, ela é responsável pela formação dos jovens que irão para as escolas. O debate e a reavaliação deveria ser uma prática entre as instituições universitárias, mas isso não é ainda uma prática comum entre elas. O país tem inúmeros centros de ensino superior e apenas algumas têm o sistema de cotas nos seus programas de política de ações afirmativas. Nossa mentalidade ainda é conservadora e escravocrata. As políticas das Ações Afirmativas não terão um caráter de eternidade, mas isso não é esclarecido nos meios de comunicação à sociedade, provocando muito mais a linha de tensão entre aqueles que não são a favor.

As diretrizes vão servir de instrumentos para que a mentalidade seja modificada, mas não será uma ação imediata, serão necessários anos de desconstrução para a formação de uma nova percepção. Mas ações como: reconhecimento das comunidades quilombolas, políticas de ações afirmativas, visibilidade insuficiente na mídia de uma população negra ativa e fora dos ambientes domésticos, são reflexo de movimentos sociais. Fortalecendo a auto-estima na escola é o primeiro passo que pode ser feito, pois a reboque disso virão a valoração, a respeitabilidade e a coragem de enfrentar os desafios que a sociedade impõe àquele que é considerado minoria.

Quando visitamos as comunidades quilombolas ou os municípios mais distantes do centro da capital no Estado de Alagoas, verificamos que os professores procuram informações e soluções para a aplicabilidade da lei com a maior ansiedade, mas a maioria deles aguarda produtos prontos e com soluções imediatas. Isto não existe. Há sim uma mentalidade e uma produção historiográfica escravista bastante estudada e debatida, mas fora dessa mentalidade nada foi construído para valorar a cultura afro no Brasil. Temos, portanto, que criar todos os mecanismos, desconstruir os preconceitos e apontá-los, pois na maioria das vezes, os próprios não percebem como os mecanismos de negatividade estão na nossa fala, piadas ou brincadeiras, além do próprio desconhecimento cultural da identidade afro no nosso país. Isso é resultado de uma cultura de negatividade que foi implantada no século XVI no país e somente no século XIX foi oficialmente banida, mas o pensamento não age com a mesma velocidade técnica das teorias. A dita abolição aconteceu apenas no dia de ontem, mas o pensamento de dominação e de rejeição continua no nosso interior. Há que se ter

necessariamente mecanismos que acelerem as estruturas legais e de pensamento. Desconstruir valores sacralizados demanda esforço e tempo, e a população negra e parda do país está cansada de tantas esperas. Felizmente, há a união de diversos segmentos sociais que junto aos núcleos governamentais trabalham para que medidas legais sejam tomadas.

A Lei 10639/03 é resultado da luta conjunta, mais especialmente do movimento negro, junto às outras categorias sociais e à representação governamental. É uma resposta efetiva e que dará certo, mas os obstáculos e as resistências estão aparecendo agora. Poucas escolas particulares aqui em Alagoas participam do debate ou incluem nos currículos escolares a temática. Teremos que fazer trabalhos de esclarecimento para que haja a aceitabilidade institucional.

Os preconceitos estão mais à mostra, mesmo quando as pessoas dizem que isso ou aquilo não são atitudes preconceituosas, tapando com a peneira algo que foi aprendido como verdade e que teve a execução abençoada pela igreja católica. Tudo isso faz parte de visão histórica secular, mas errada.

As comunidades quilombolas precisam ser estimuladas a se reconhecerem enquanto grupo e a lei pode favorecer para que o reconhecimento aconteça de fato, caso contrário, o nosso trabalho será muito mais lento. A sociedade civil e a legal precisam também ter tal entendimento, pois sozinhas, as comunidades continuarão sendo rejeitadas. A existência da lei não garante o sucesso do reconhecimento, e a educação nesse processo tem um papel fundamental. Algumas comunidades remanescentes como: Muquém, Carrasco, Cajá dos Negros, Oiteiro, Boca da Mata sabem da existência da Lei, mas como já foi apontado acima, não dispõem de mecanismos didáticos para aplicar e desenvolver ações concretas. Isso impede qualquer resultado positivo, e pode acontecer o pior: a medida ser congelada no papel como outras ações legais existentes na nossa constituição. A Lei pode vir e através dela ou por causa dela, mas os meios oficiais precisam fiscalizar as escolas na tentativa de avaliarem como a temática afro-descendente está sendo aplicada.

No momento, a aplicação das diretrizes está longe de ser ideal, há uma completa desinformação ainda sobre o que é a lei. Existe muita resistência ideológica entre os profissionais da educação ou entre os dirigentes políticos. Somente com um processo informativo e educacional que a postura de negação às questões negras pode ser substituída por uma de valoração. Haverá um grande retrocesso se os próximos dirigentes não forem

sensibilizados dos problemas étnicos que o país enfrenta. A reparação está começando a ser feita, mas ela ainda não está de forma homogênea.

Precisamos saber como vive a comunidade remanescentes de quilombo do país. As comunidades em Alagoas, na sua maioria, vivem na miserabilidade, não dispõem de saneamento básico e muito menos água de qualidade. As casas não dispõem de banheiro e, portanto, as necessidades fisiológicas são feitas ao ar livre. O lixo não pode ser recolhido, pois o acesso a elas nem sempre é fácil e os dejetos são queimados ou deixados ao ar livre, podendo provocar contaminações e doenças às crianças e adultos.

Em Oitero, vimos a presença de carro de lixo, mas a não comunidade dispõe de calçamento e hoje a cidade de Penedo incorporou o lugar, sendo considerado um bairro. Apesar de ter uma organização urbana similar a um bairro e ter uma visibilidade mais comum aos nossos olhos, Oitero apresenta problemas alarmantes, quanto à embriaguês de mulheres, jovens e adultos, há alto índice de prostituição juvenil, tudo isso atribuído a falta de trabalho fixo para a população. Vários relatos apresentaram a necessidade de trabalho que só aparece no dia da padroeira da cidade. Enquanto estávamos por lá, vimos mulheres e homens cambaleando no meio da rua, aparentemente sem destino. Quando falamos com a médica no posto de saúde, foi nos informado que existe um percentual alto de pessoas com pressão alta e o posto distribui remédios a quem procura e necessita. Há um mapeamento e um controle daqueles que solicitam o remédio pelo centro. A escola da comunidade é grande e funciona nos três horários. Segundo o coordenador da escola, há um alto índice de desistência, principalmente, entre os jovens. Outros dados que nos chamou a atenção foi quando o profissional nos disse que há muitos casos de paralisia cerebral entre os alunos. Como não sou da área médica não posso tirar nenhuma conclusão, mas pode ser mais um dado preocupante. Quanto ao conhecimento da campanha sobre a AIDS, eles sabem da necessidade do uso do preservativo, mas não sabemos se há o uso do mesmo.

Em cada comunidade que visitamos tivemos surpresas, pois cada uma delas é um mundo em particular. Podem viver da cerâmica, artesanato em palha, cultivo familiar de mandioca, comunidade basicamente familiar, pessoas com traços fortes, marcados pelo sol, de uma beleza ímpar, que na maioria dos casos vivem isolados, pois as estradas no período da chuva podem desaparecer como foi o caso da comunidade Boca da Mata. A nossa equipe, composta por estudantes cotistas teve que sair do carro várias vezes para que o motorista

pudesse tirar o veículo das valas. Pouco tempo depois, a estrada desapareceu por completo e a comunidade ficou isolada do município de Taquarna.

Sabendo dessa memória silenciosa, poderemos ter base para estudar, compreender o porquê da história e entender a nossa identidade.

LIVROS QUE ABORDAM A TEMÁTICA DA LEI 10.639/03

1. FUNDAÇÃO FRIEDRICH EBERT STIFTUNG. *Um fórum para a igualdade racial: articulação entre Estados e Municípios*. São Paulo: Ed. SEPPPIR, 2005.
2. MARCON, Frank & SOGBOSSI, Hippolyte Brice (org). *Estudos Africanos, História e cultura Afro-brasileira: olhares sobre a Lei 10.639/03*. São Cristóvão: UFS, 2007.
3. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *Educação Africanidade Brasil*. Brasília: SECAD, 2006.
4. MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Brasil Afroatitudo: primeiro ano do programa*. Brasília-DF: Ministério de Saúde / Secretaria de Vigilância em Saúde / Programa Nacional de DST's e AIDS, 2006.
5. OLIVEIRA, Vicente de Paula (org). *Construção de Identidade e Inclusão Social do Afrobrasileiro*. Belo Horizonte: Ed. UEMG-PROPEX, 2005.
6. RAMOS, Maria Nogueira, et ali (org). *Diversidade na Educação: reflexões e experiências*. Brasília: Secretária de Educação Média e Tecnológica, 2003.
7. SANTOS, Renato & LOBATO, Fátima (orgs). *Ações afirmativas: políticas públicas contra as desigualdades*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
8. SECRETARIA DE EDUCAÇÃO CONTINUADA ALFABETIZAÇÃO E DIVERSIDADE. *Educação Anti-Racista: caminhos abertos para a Lei Federal nº 10.639/03*: Brasília: SECAD, 2005.
9. SECRETÁRIA ESPECIAL DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. *Relatório de Atividades 2005: promoção da igualdade racial*. Brasília: SEPPPIR, 2005.

Documentação

1.000 Livros sobre a História da África⁸⁶

Irinéia M. Franco dos Santos & Muryatan Santana Barbosa

1. ABBAS, Mekki. *The Sudan question*. 1952.
2. ADAM, Heribert. *The rise and crisis of Afrikaner power*. 1979.
3. ADAMS, William Y. *Nubia: corridor to Africa*. 1977.
4. AFONSO I. *As cartas do "Rei" do Congo, D. Afonso*. Introdução, notas, comentário e modernização do texto de António Luís Alves Ferronha. 1992.
5. AGBO, Casimir. *Histoire de Ouidah du XVI au XX siècle*. 1959.
6. AJAVY, J. F. A. (ed.). *General History of Africa*. Vol. 6. 1991.
7. AJAYI, J. F. A. & CROWDER, M. *History of West Africa*. Vol. 1. 1971.
8. AJAYI, J. F. A. & ESPIE, I. *A thousand years of West African History*. 1970.
9. AJAYI, J. F. A. & CROWDER, M. *History of West Africa*. Vol. 2. 1972.
10. AJAYI, J. F. A. & SMITH, R. *Yoruba warfare in the nineteenth century*. 1964.
11. AKINJOGBIN, A. (ed.). *Le concept de pouvoir en Afrique*. 1981.
12. AKINJOGBIN, Adeagbo. *Dahomey and its neighbours: 1708-1718*. 1967.
13. AKINJOGBIN, Adeagbo. *War and peace in Yorubaland: 1793-1893*. 2003.
14. AL ARMANI, Abu Salih. *Churches and monasteries of Egypt*. Tradução de B. T.A. Evetts. 1893.
15. ALBUQUERQUE, Afonso de. *Commentarios do grande Afonso Dalboquerque capitão geral que foi das índias orientaes em tempo do muito poderoso Rey*. 1774.
16. ALBUQUERQUE, Luis & EMILIA, Maria (eds.). *História geral de Cabo Verde*. 1991.
17. ALBUQUERQUE, Luís. *Um roteiro primitivo do Cabo da Boa Esperança até Moçambique*. 1970.
18. ALENCASTRO, Luis F. *O Trato dos Videntes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. 2000.
19. ALEXANDRE, P. *Langues et langages en Afrique Noire*. 1972.
20. ALIMEN, H. *Préhistoire de l'Afrique*. 1955.
21. ALLAIS, Yvonne. *Djemila*. 1938.
22. ALLEN, James. *Swabili origins: Swabili culture and the Shungwaya phenomena*. 1992.
23. ALMADA, André A. *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde, desde o rio Sanagá até os baixos de Sant'Anna, etc*. 1841.

⁸⁶ Esta bibliografia visa apresentar ao público brasileiro uma lista selecionada com alguns dos principais livros sobre a África, em sua periodização cronológica. Por isto, buscaram-se as primeiras edições. Desnecessário dizer que esta é uma lista incompleta sobre o assunto. Em primeiro lugar, pelas possíveis omissões por ignorância. Em segundo lugar, porque esta lista foi construída nas tradições acadêmicas alicerçadas em três línguas primordiais: francês, português e inglês. Vale dizer, ademais, que, para a apresentação do conhecimento internacional sobre o assunto, caberia ainda fazer referências a alguns artigos essenciais sobre a temática, publicados em revistas especializadas, como o *Journal of African History*, *Presencé Africaine*, *African Affairs* e muitos outros. Quicá, em números vindouros, poder-se-á complementar esta lista com tal intenção.

24. ALMEIDA, Pedro Ramos de. *Portugal e a escravatura em África: cronologia do séc. XV ao séc. XX*. 1978.
25. ALPERS, Edward. *Yvory and slaves in East Central Africa*. 1975.
26. AMIN, Samir. *Le développement inégal*. 1973.
27. ANDRADE, Manuel Correia de. *O Brasil e a África*. 1991.
28. ANDRADE, Mário de. *A guerra do povo na Guiné-Bissau*. 1974.
29. ANDRE, C. L. *Islam Noir*. 1924.
30. ANDREINI, J. C. L. *Guinée Bissau: a la reconstruction nationale*. 1978
31. ANDRIANOV, B. V. *Nasselenie Afriki*. 1960.
32. ANQUANDAH, James. *Rediscovering Ghana's past*. 1982.
33. ANSTEY, Roger. *Britain and the Congo in the nineteenth century*. 1962.
34. ANSTEY, Roger. *King Leopold's legacy*. 1966.
35. ANTÓNIO, Mario. *Alguns aspectos da administração de Angola em época de reformas (1834-1851)*. 1981.
36. APTER, David E. *The Gold Coast in transition*. 1955.
37. ARCHIVES générales de la Présidence du Conseil du Gouvernement tunisien. *Inventaire des documents d'archives turcs du Dar El-Bey (Tunis)*. 1961.
38. ARÉVALO, Rafael. M. *Ecce Pericles*. 1983.
39. ARKELL, A. J. *History of the Sudan from the Earliest times to 1821*. 1955.
40. ARKELL, A. J. & SANDORF, K. S. *The palaeolithic man and the Nile Valley in Nubia and Upper Egypt*. 1933.
41. ARKELL, A. J. *Early Khartoum: an account of the excavation of a Neolithic occupation site carried out from the Sudan government antiquities service: 1944-45*. 1949.
42. ARKELL, A. J. *Shabeinab*. 1953.
43. ARRIBAS PALAU, Mariano. *Cartas árabes de Marruecos en tiempo de Mawlāy al-Yazīd, 1790-1792*. 1961.
44. ASANTE, Molefi & MAZAMA, Ama. *Egypt VS Grece and the American Academy*. 2002.
45. ASANTE, Molefi. *History of Africa*. 2007.
46. ASANTE, Molefi. *Kemet, Afrocentricity and knowledge*. 1990.
47. ASSIRELII, O. L. *L'Afrique polyglotte*. 1950.
48. ASSOI A. & CLERICI, A. *Histoire des peuples noirs*. 1963.
49. ATTERBURI, A. P. *Islam in Africa: its effects, religious, ethical and social*. 1899.
50. AUSTEN, Ralph A. *Northwest Tanzania under German and British rule*. 1968.
51. AUSTIN, Dennis. *Politics in Ghana: 1946-1960*. 1964.
52. AXELSON, Eric. *Portugal and the scramble for Africa: 1875-1891*. 1967.
53. AXELSON, Eric. *South-East Africa: 1488-1530*. 1940.
54. AXELSON, Eric. *The portuguese in South East Africa: 1600-1700*. 1960.
55. AYANDELE, E. A. *The missionary impact in modern Nigeria: 1842-1914*. 1966.
56. AZEREDO, José Pinto de. *Ensaio sobre algumas enfermidades d'Angola, segundo o texto do volume do mesmo título, publicado em Lisboa, em 1799*. 1967.
57. AZEVEDO, Licínio. *Diário da libertação: a Guiné-Bissau da nova África*. 1977.
58. BÃ, Hampaté A. & CARDAIRE, M. *Tierno Bokar: le sage de Bandiagara*. 1957.
59. BÃ, Hampaté A. & DAGET, J. L. *L'Empire Peul du Macina*. 1962.
60. BÃ, Hampaté A. *Amkoulel*. 1992.
61. BÃ, Hampaté. A. *Aspects de la civilisation africaine*. 1972.
62. BABOUR, Nevill. *A survey of North-West Africa*. 1959.
63. BACHROUCH, Taoufik. *Les élites tunisiennes du pouvoir et de la dévotion: contribution a l'étude des groupe sociaux dominants*. 1989.

64. BACON, Edward. (eds.). *Vanished civilizations*. 1966.
65. BADOGLIO, Pietro. *La guerra d'Etiopia*. 1936
66. BAHIANA, Henrique Paulo. *Togo de ontem e de hoje*. 1981.
67. BAHIANA, Henrique Paulo. *Visão panorâmica da Costa do Marfim*. 1981.
68. BALANDIER, G. & MARQUET, J. *Dictionnaire des civilisations africaines*. 1968.
69. BALANDIER, G. *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI au XVIII*. 1965.
70. BALANDIER, G. *Sociologie actuelle de l'Afrique Noir*. 1971.
71. BARADEZ, Jean Lucien. *Fossatum Africae; recherches aériennes sur l'organisation des confins sahariens à l'époque romaine*. 1949.
72. BARBER, James. *Imperial frontier*. 1968.
73. BARBOSA, Honório José. *Informações jurídicas para conhecimento da orgânica administrativa do Ultramar português*. 1964.
74. BARÉ MÄINASSARA, Ibrahim. *Ibrahim Baré Maïnassara: mon ambition pour le Niger*. 1997.
75. BARRETO, João Franco. *História da Guiné: 1418-1918*. 1938.
76. BARRY, Boubacar. *Le royaume du Waalo*. 1978.
77. BARRY, Boubacar. *Senegambia and the Atlantic slave trade*. 1998.
78. BATHILY, Abduolaye. *Le reportes de l'Or*. 1989.
79. BATTEN, T. R. *Tropical Africa in world history*. 1962.
80. BATTUTA, Ibn. *Travels in Asia and Africa*. Traduzido por H. A. Gibb. 1929.
81. BAULIN, J. *The Arab role in Africa*. 1962.
82. BAUMANN & WESTERMMAN. *Les peuples et les civilisations africaines*. 1948.
83. BEACH, D. N. *The Shona and Zimbabwe: 900-1850*. 1984.
84. BEACHEY, R. W. *The slave trade of Eastern Africa*. 1976.
85. BECKINGHAM, C. F. & HUNTINGFORD (eds). *The prester John of the Indies*. 1961.
86. BEIER, Ulli. *The story of sacred Wood carvings from one Yoruba small town*. 1959.
87. BELL, H. I. *Egypt from Alexander the great to the arab conquest*. 1948.
88. BEN HAMIDA, Abdesslem. *Le syndicalisme tunisien de la Deuxième Guerre mondiale à l'autonomie interne*. 1989.
89. BEN-AMOS, Paula. *The art of Benin*. 1980.
90. BENNET, George. *Kenya: a political history*. 1963.
91. BENNET, Norman R. (ed.). *Leadership in Eastern Africa: six political biographies*. 1968.
92. BENSON, Mary. *The African patriots*. 1963.
93. BÉRAUD-VILLARS, Jean Marcel Eugène. *L'empire de Gaô, un état soudanais aux XVe et XVIe siècles*. 1942.
94. BERNAL, Martin. *Black Athena: the Afro-Asiatic roots of classical civilization*. 3 Vols. 1991-2006.
95. BERQUE, A. *l'algerie terre d'art & d'histoire*. 1937.
96. BERQUE, Jacques. *Le Maghreb entre deux guerres*. 1962.
97. BERTAUX, Pierre. *Africa: desde la prehistoria hasta los Estados actuales*. 1974.
98. BERTHIER, André. *L'Algérie et son passé*. 1951.
99. BIOBAKU, S. O. *The Egba and their neighbours: 1842-1872*. 1957.
100. BIRMINGHAM, D. B. *Trade and conflict in Angola: the Mbundu and their neighbours under the influence of the Portuguese: 1483-1790*. 1966.
101. BLAKE, J. W. *Europeans in West Africa: 1450-1560*. 1942.
102. BLANCHORD, F. *Les mouers étranges de l'Afrique Noire*. 1948.
103. BLYDEN, E. W. *Christianity, Islam and the negro race*. 1887.
104. BLYDEN, E. W. *West Africa before Europe*. 1905.

105. BOAHEN, A & WEBSTER, J. B. *The growth of African civilization: West african since 1800*. 1970.
106. BOAHEN, A. A. *Britain, the Sahara and the West Sudan: 1788-1861*. 1964.
107. BOAHEN, A. Adu (ed.). *General History of Africa*. Vol. 7. 1991.
108. BOAVIDA, Américo. *Angola: cinco séculos de exploração portuguesa*. 1976.
109. BOHANNAN, Paul. *Africa and the Africans*. 1964.
110. BOISSIER, Gaston. *L'Afrique romaine, promenades archeologiques en algerie et tunisie*. 1895.
111. BOLÉO, José de Oliveira. *Moçambique*. 1951.
112. BOUQUIAUX, L. *Expansion Bantou*. 1982.
113. BOURDE, André J. *L'Afrique orientale*. 1968.
114. BOURDIEU, Pierre. *Le déracinement; la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. 1964.
115. BOURRET, F. M. *Ghana: the road to Independence: 1919-1957*. 1960.
116. BOVILL, E. W. & HALLET, R. *The golden trade of the Moors*. 1968.
117. BOVILL, E. W. *Caravans of the old Sahara*. 1933.
118. BOXER, C. R. *A Fortaleza de Jesus e os Portugueses em Mombaça: 1593-1729*. 1960.
119. BOXER, C. R. *The tragic history of the Sea*. 1959.
120. BOZZOLI, Belinda. *Women of Phokeng: consciousness, life strategy, and migrancy in South Africa, 1900-1983*. 1991.
121. BRADBURY, R. E. *The Benin Kingdom*. 1957.
122. BRADY, Cyrus Townsend. *Commerce and conquest in East Africa*. 1950.
123. BRASIL. Ministerio da Justica. Arquivo Nacional. Departamento de Imprensa Nacional. *Guia brasileiro de fontes para a história da África, da escravidão negra e do negro na sociedade atual*. 1988.
124. BRASIO, Antonio. *Monumenta missionaria africana, África ocidental, 1600-1622*. 1968.
125. BRIGGS, L. Cabot. *Tribes of the Saara*. 1960.
126. BRISSON, Jean-Paul. *Gloire et misère de l'Afrique chrétienne*. 1949.
127. BROTTES, Charles de. *Du culte des dieux fétiches - parallele de l'ancienne religion de l'egypte avec la religion actuelle de nigrítie*. 1988.
128. BROUGHTON, T. Robert S. *The romanization of Africa Proconsularis*. 1929.
129. BRUNSCHWIG, Henri. *French colonialism: myths and realities*. 1966.
130. BRUNSCHWIG, Henri. *L'Avelement de l'Afrique noire*. 1963.
131. BRUNSCHWIG, Henri. *Le partage de l'Afrique noire*. 1971.
132. BRUSA, A. *Rhodesie nell'eurafica di domani*. 1941.
133. BUELL, R. L. *The native problem in Africa*. 2 vols. 1926.
134. BULLIET, Richard. *The camel and the wheel*. 1975.
135. BUNTING, Brian Percy. *The rise of the South African Reich*. 1964
136. BUXTON, D. R. *The Abyssinians*. 1970.
137. CABRAL, Amílcar. *Alguns princípios do partido*. 1974.
138. CABRAL, Amílcar. *Análise de alguns tipos de resistência*. 1975.
139. CAPELA, Jose. *Moçambique pelo seu povo*. 1974.
140. CAPELA, José. *O escravismo colonial em Moçambique*. 1993.
141. CAPOT, Julien. *Epoet le peia sul africana: resumo tecnico-historico da guerra anglo-boer*. 1901.
142. CARCOPINO, Jérôme. *Le Maroc antique*. 1943.
143. CARDAIRE. *Contribution à l'Islam Noire*. 1949.
144. CARDAIRE. *L'Islam et le terroir africain*. 1954.
145. CARDOSO, Manuel da Costa Lobo. *Subsídios para a história de Luanda*. 1954.
146. CARDOSO, Mateus. *História do Congo*. 1969.
147. CARREIRA, António. *Antroponímia da Guiné Portuguesa*. 1964.

148. CARREIRA, Antonio. *Cabo Verde: aspectos sociais, secas e fomes do século XX*. 1984.
149. CARREIRA, António. *Documentos para a história das Ilhas de Cabo Verde e "Rios De Guiné": séculos XVII e XVIII*. 1983.
150. CARTER, Gwendolen. *The politics of inequality*. 1958.
151. CARVALHO, Joaquim Barradas de. *Fontes de Duarte Pacheco Pereira no esmeraldo de situ orbis*. 1967.
152. CARVALHO, Vasco de, b. 1888. *La domination portugaise au Maroc du XV ème au XVIIIème siècle (1415-1769): causerie faite le 19 février 1934 à l'Ecole supérieure de guerre*. 1936.
153. CASAS, Bartolomé de las. *Brevíssima relação da destruição de África: prelúdio da destruição das Índias: primeira defesa dos guanches e dos negros contra a sua escravização*. 1996.
154. CASTRO, Armando. *O sistema colonial português em África*. 1980.
155. CASTRO, Moacir Werneck de. *Dois caminhos da revolução africana*. 1962.
156. CATON-THOMPSON, G. *The Zimbabwe culture*. 1931.
157. CAVAZZI, Giovanni. *Descrição histórica dos tres reinos do Congo, Matamba e Angola*. Tradução de Pe. Graciano Maria Leguzzano. 1965.
158. CÉLÉRIER, Jean. *Le Maroc*. 1931.
159. CENTRO DE ESTUDOS DA DEPENDÊNCIA. *África austral em perspectiva*. 1976.
160. CENTRO DE ESTUDOS HISTÓRICOS ULTRAMARINOS. *Documentação avulsa moçambicana do Arquivo Histórico Ultramarino*. Sumariação pelo Dr. Francisco Santano. 1964.
161. CENTRO DE ESTUDOS HISTÓRICOS ULTRAMARINOS. *Documents on the Portuguese in Mozambique and central Africa, 1497-1840*. National Archives of Rhodesia and Nyasaland. 1962.
162. CEULEMANS, P. *La question arabe et Le Congo: 1883-1892*. 1958.
163. CHALIAND, Gerard & DAVIDSON, B. *Armed struggle in Africa*. 1969.
164. CHATELAIN, Louis. *Le Maroc des Romains: étude sur les centres antiques de la Maurétanie occidentale*. 1944.
165. CHEVRILLON, André. *Les puritains du désert (sud-algérien)*. 1927.
166. CHILDE, Gordon. *New light on the most Ancient East*. 1954.
167. CHINE, Chimelu. *Integration and politics among African states: limitations and horizon of mid-term theorizing*. 1977.
168. CHITTICK, H. N. et al. *Relaciones históricas a través del Océano Índico*. 1983.
169. CHITTICK, H. N. *Kilwa, an Islamic trading city on the East African coast*. 1974.
170. CHOURAQUI, André. *Juifs d'afrique du nord: marche vers occident*. 1952.
171. CISSOKO, S. M. *Histoire de l'Afrique Occidentale*. 1966.
172. CISSOKO, S. M. *Toumbuctu et l'Empire Songhay*. 1996.
173. CLARK, J. D. (ed.). *The Cambridge History of Africa*. Vol. 1. 1982.
174. CLARK, J. D. *The prehistory of Africa*. 1970.
175. CLARK, J. D. *The prehistory of Southern Africa*. 1959.
176. CLARKE, Peter. *West Africa and Islam: a study of religious development from the 8th to the 20th century*. 1982.
177. COELHO, Francisco de Lemus. *Dois descrições seiscentistas da Guiné*. 1953
178. COHEN, D. W. *The historical tradition of Busoga: Mukama and Kintu*. 1972.
179. COHEN, R. *The Kanuri of Bornu*. 1967.
180. COIMBRA, Carlos Dias. *Livro de patentes do tempo do sr. Salvador Correia de Sa e Benevides*. 1959.
181. COIMBRA, Carlos Dias. *Livros ofícios para o Reino do arquivo histórico de Angola: 1726-1801*. 1959.

182. COIMBRA, Carlos Dias. *Ofícios para o Reino, 1801-1819*. 1965.
183. COISSAC, Chavrebière. *Histoire du Maroc*. 1931.
184. COLE, Sonia. *The prehistory of East Africa*. 1964.
185. COLEMAN, James S. *Nigeria: background to nationalism*. 1958.
186. Collins, R. O. & Burns, James. *History of Sub-Saharan Africa*. 2007.
187. COLLINS, R. O. *King Leopold, England and the Upeer Nile: 1899-1909*. 1968.
188. CONAN, Graham. *African civilizations*. 1987.
189. CONAN, Graham. *The arqueology of Benin*. 1975.
190. CONAN, Graham. *Tre thousand years in Africa*. 1981.
191. CONTI-ROSSINI, Carlo. *Storia d'Etiopia*. 1928.
192. COOLEY, W. D. *The nergoland of the arabs*. 1841.
193. COOMBES, Annie E. *Reinventing Africa: museums, material culture, and popular imagination in late Victorian and Edwardian England*. 1994.
194. COON, C. S. *The origin of races*, 1963.
195. COQUERY-VIDROVITCH, C. & BRAGA, Izabel (eds.). *La découverte de l'Afrique*. 1981.
196. COQUERY-VIDROVITCH, C. (ed). *L'Afrique occidentale au temps des Français*. 1992.
197. COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. *L'Afrique noire de 1800 à nos jours*. 1974.
198. CORNEVIN, Robert & CORNEVIN, Marianne. *Histoire de l'Afrique*. 1964.
199. CORNEVIN, Robert. *Histoire des peuples de l'Afrique noire*. 1960
200. CORNEVIN, Robert. *Histoire du Togo*. 1962.
201. CORNEVIN, Robert. *History du Dahomey*. 1962.
202. CORNEVIN, Robert. *Le Zaïre, ex-Congo-Kinshasa*. 1972.
203. CORNEVIN, Robert. *Panoramas de la historia universal: 4 historias de Africa*. 1969.
204. CORREA, Mendes. *Ultramar português: vo. 1. Síntese África*. 1949.
205. CORRÊA, S. *Moçambique: primeiras machambas*. 1977.
206. COSTA, Fernando Marques. *Guia político dos PALOP*. 1992.
207. COSTA, Nogueira da. *Penetração e impacto do capital mercantil português em Moçambique nos séculos XVI e XVII: o caso do Muenemutapa*. 1982.
208. COUPLAND, R. *East Africa and its invaders*. 1938.
209. COUPLAND, R. *The exploitation of East Africa: 1856-1890*. 1939.
210. Coupland, R. Wilberforce. 1923.
211. CROWDER, Michael & Ikime, O. (edts.). *Historical Atlas in Africa*. 1985.
212. CROWDER, Michael & Ikime, O. (edts.). *West African chiefs*. 1970.
213. CROWDER, Michael (ed.). *West African resistance*. 1970.
214. CROWDER, Michael. *The story of Nigeria*. 1962.
215. CROWDER, Michael. *West Africa under colonial rule*. 1968.
216. CUNNISON, I. *The Luapula peoples of Northern Rhodesia*. 1959.
217. CURDONA, Faust. *Mu'aábadat Qádich Faust Curdona*. 1949.
218. CURTIN, Philip. *The Atlantic slave trade, a census*. 1969.
219. CURTIN, Philip. *The image of Africa: British ideas and action: 1780-1850*. 1965.
220. CURTO, José C. *Bibliography of Canadian master's theses and doctoral dissertations on Africa, 1905-1993*.
221. CUVÉLIER, J. *L'ancien royaume du Congo*. 1941.
222. DAAKU, K. Y. *Trade and politics on the Gold Coast: 1600-1720*. 1970.
223. DALBY, David. *Language and History of Africa*. 1970.
224. DARLING, Patrick. *Archaeology and history in Southern Nigeria*. 1984.
225. DAVIDSON, Basil (ed.). *African kingdoms*. 1966.

226. DAVIDSON, Basil. *Africa in history: themes and outlines*. 1974.
227. DAVIDSON, Basil. *Africa in modern history: the search for a new society*. 1985.
228. DAVIDSON, Basil. *Black mother*. 1961.
229. DAVIDSON, Basil. *Let freedom come: Africa in modern history*. 1978.
230. DAVIDSON, Basil. *Old Africa rediscovered*. 1959.
231. DAVIDSON, Basil. *The liberation of Guine*. 1969.
232. DAVIDSON, Basil. *The lost cities of Africa*. 1959.
233. DAVIER, Oliver. *West Africa before the Europeans*. 1967.
234. DE GRAFT-JOHNSON, J. C. *African glory*. 1954.
235. DE KIEWIET, C. W. *History of South Africa, social and economic*. 1960.
236. DE PEDRALS, D. P. *Manuel scientifique de l'Afrique Noire*. 1949.
237. DECOTTIGNIES, Roger. *Les nationalités africaines*. 1963.
238. DECRAENE, Philippe. *Le Panafricanisme*. 1976.
239. DECRAENE, Philippe. *Vieille Afrique, jeunes nations: le continent noir au seuil de la troisième décennie des indépendances*. 1982
240. DELAFOSSE, M. *Haut Sénégal-Niger*. 1912.
241. DELAFOSSE, M. *Le noire de l'Afrique*. 1931.
242. DELAFOSSE, M. *Les civilisations négro-africaines*. 1925.
243. DELAFOSSE, Maurice. *Les nègres*. 1927.
244. DEMEERSEMAN, André. *Tunisie, sève nouvelle*. 1957.
245. DENOON, Donald. *Southern Africa since 1800*. 1975.
246. DESCHAMPS, H. (comp.). *Histoire générale de l'Afrique noire*, vol.1. 1970.
247. DESCHAMPS, H. (comp.). *Histoire générale de l'Afrique noire*, vol.2. 1971.
248. DESCHAMPS, H. *L'Afrique Noire Précoloniale*. 1962.
249. DESCHAMPS, H. *L'Afrique Tropicale aux XVII-XVIII siècles*. 1964.
250. DESCHAMPS, H. *Le Sénégal et la Gambie*. 1964.
251. DESCHAMPS, Hubert Jules. *Histoire de Madagascar*. 1965.
252. DESPOIS, Jean. *La colonisation italienne en Libye; problèmes et méthodes*. 1935.
253. DESPOIS, Jean. *L'Afrique blanche française*. 1949-53.
254. DEVÉS-VALDES, Eduardo. *O pensamento africano sul-saariano (um esquema)*. 2008.
255. DEVÈZE, Michel. *L'Égypte et le Soudain Égyptien de 1919 a 1939: Les mandats français: Liban et Syrie*. 1948.
256. DEVISSE, J. (ed.). *Vallées du Niger*. 1993.
257. DIA, Mamadou. *African nations and world solidarity*. 1961.
258. DIAS, Gastão Sousa. *Pioneiros de Angola: explorações portuguesas no sul de Angola, séculos XVII e XVIII*. 1971.
259. DIKE, Onwuka. *Trade and politics in the Niger Delta: 1830-1885*. 1958.
260. DIOP, Cheikh A. *Anteriorité des civilisations nègre: mythe ou vérité historique*. 1967.
261. DIOP, Cheikh A. *L'Afrique noire précoloniale*. 1960.
262. DIOP, Cheikh A. *L'Unité culturelle de l'Afrique Noire*. 1959.
263. DIOP, Cheikh A. *Nations nègres et cultures*. 1955.
264. DODWELL, H. H. *The founder of modern Egypt: Muhammad Ali*.
265. DORESSÉ, Jean. *Le royaume de la reine de Saba*. 1957.
266. DORESSÉ, Jean. *Le royaume du Prêtre Jean*. 1957.
267. DOUGALL, J. *Characteristics of African thought*. 1932.
268. DOUGLAS, M. & KABERRY, P. M. *Man in Africa*. 1969.
269. DOYLE, Arthur Conan, Sir. *The war in South Africa: its cause and conduct*. 1902.
270. DU BOIS, E. W. *Black folk then and now*. 1944.

271. DU BOIS, E. W. *The souls of Black folk*. 1903.
272. DUARTE, Gil. *Bernardino Freire de Figueiredo Abreu e Castro, Fundador de Mocamedes*. 1964.
273. DUFFY, James. *The Portuguese in Africa*. 1959.
274. DUMAS, Alexandre. *Memorias d'um medico: o collar da rainha*. 1930.
275. DUMONT, René. *False start in Africa*. 1966.
276. DUNN, John. *Dependence and opportunity; political change in Abafo*. 1973.
277. DURÃO, António. *Cercos de Moçambique defendidos por D. Estêvão de Ataíde*. Ed. conforme a ed. original de 1633. 1952.
278. DUVAL, Paul Marie. *Cherchel et Típassa; recherches sur deux villes fortes de l'Afrique romaine*. 1946.
279. EADES, J. S. *The Yoruba today*. 1980.
280. EBIEGBERI, J. *A History of the Niger Delta: an historical interpretation of Ijo oral tradition*. 1972.
281. EBIEGBERI, Jon A. *The practice of History in Africa*. 2006.
282. ECHARD, N. (ed.). *Métallurgies africaines: nouvelles contributions*. 1983.
283. EDWARDS, David. *The Nubian past: an archaeology of the Sudan*. 2004.
284. EGERTON, F Clement C. *Angola in perspective, endeavour and achievement in portuguese West Africa*. 1957.
285. EGHAREVBA, Jacob. *A short history of Benin*. 1936.
286. EGHAREVBA, Jacob. *Benin law and custom*. 1949.
287. EHERT, Christopher. *The civilizations of Africa*. 2002.
288. EL FASI, M. & HRBEK, I. (ed.). *General history of Africa*. Vol. 3. 1988.
289. ELISOFON, E. *Sculptures of Africa*. 1958.
290. ELKAN, Walter. *The economic development of Uganda*. 1961.
291. ELPHICK, Richard. *Kraal and castle: Kboikoi and the family of White South Africa*. 1977.
292. EMERY, W. B. *Archaic Egypt*. 1961.
293. EPSTEIN, H. *The origin of the domestic animals in Africa*. 1971.
294. ESMÉNARD, Jean. *A travers l'empire de Ménélík*. 1928.
295. ESQUER, Gabriel. *Histoire de l'Algerie*. 1950.
296. ESTERMANN, Carlos, Padre. *Etnografia do sudoeste de angola*. V.3. - O grupo etnico Herero. 1960.
297. ESTEVES, Maria Luisa. *A questão do Casamansa e a delimitação das fronteiras da Guine*. 1988.
298. EVANS-PRITCHARD, E. E. *The Nuer: a description of the models of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. 1940.
299. EYO, Ekpo. *Two thousand years of Nigerian art*. 1977.
300. FABUNMI, P. A. *Ife Shrines*. 1969.
301. FAGAN, Brian (ed.). *A short history of Zambia from the earlist times until A.D. 1900*. 1967.
302. FAGAN, Brian. *Southern Africa during the Iron Age*. 1971.
303. FAGE, J D. *Gana: a historical interpretation*. 1959.
304. FAGE, J. D. & Oliver, R. (eds.). *The Cambridge encyclopedia of Africa*. Vol. 4. 1975.
305. FAGE, J. D. & Oliver, Roland. (eds.). *Papers in African Prehistory*. 1970.
306. FAGE, J. D. (ed.). *African discovered her past*. 1970.
307. FAGE, J. D. (ed.). *The Cambridge encyclopedia of Africa*. Vol. 2. 1977.
308. FAGE, J. D. *A History of Africa*. 1985.
309. FAGE, J. D. *An atlas of African history*. 1965.
310. FAGE, J. D. *History of West Africa*. 1969.

311. FAGG, Bernard. *Nok terracotas*. 1977.
312. FAGG, W. *Sculptures africaines*. 1966.
313. FALOLA, Toyin. *Africa*. 5 Vols. 2001-2003.
314. FALOLA, Toyin. *Keys events in African History*. 2008.
315. FANON, Frantz. *L'an cinq de la revolution algerienne*. 1959.
316. FANON, Frantz. *Les damnés de la terra*. 1961.
317. FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. 1952.
318. FANON, Frantz. *Pour la revolution africaine*. 1964.
319. FARIAS, P. F. Moraes & BARBER, Karin. (eds.). *Self-assertion and Brokerage: early cultural nationalism in West Africa*. 1990.
320. FARIAS, P. F. Moraes. *Arabic medieval inscriptions from the Republic of Mali: epigraphy, chronicles and Songhay-Tuareg history*. 2003.
321. FELGAS, Helio A. Esteves. *Guerra em Angola*. 1961.
322. FELNER, Alfredo de Albuquerque, 1872-1937. *Angola: apontamentos sôbre a colonização dos planaltos e litoral do sul de Angola / extraídos de documentos históricos por Alfredo de Albuquerque Felner (Obra póstuma)*. 1940.
323. FERKISS, Victor C. *África, um continente à procura do seu destino*. 1967.
324. FERNANDES, Ari Cândido. *Eritreia: uma esquecida guerra de libertação africana*. 1986.
325. FERNANDES, Valentim. *Description de la côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal, par Valentim Fernandes (1506-1507)*. 1938.
326. FERRAZ, Maria de L. E. S. de F. *Documentação histórica moçambicana*. 1973.
327. FERREIRA, Eugénio. *Feiras e presídios: ensaio de interpretação materialista da colonização de Angola*. 1958.
328. FERREIRA, José Carlos Ney; VEIGA, Vasco Soares da. *Estatuto dos indígenas portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique: anotado e legislação complementar*. 1957.
329. FISHER, Godfrey, Sir. *Barbary legend: war, trade, and piracy in North Africa, 1415-1830*. 1957.
330. FISHER, Humphrey & FISHER, Allan. *Slavery and Muslims society in Africa: the institution in Saharan and Sudanic Africa and the Trans-sabarian trade*. 1970.
331. FONER, Laura & GENOVESE, E. (eds.). *Slavery and the new world*. 1969.
332. FONTINHA, Mário. *Desenbos na areia dos Quiocos do nordeste de Angola*. 1983.
333. FORDE, D. & KABERRY, P. M. *West African kingdoms in the nineteenth century*. 1969.
334. FORDE, D. *African worlds*. 1954.
335. FORTES, M. & EVANS-PRITCHARD. *African political systems*. 1962.
336. FORTUNA, Carlos José C. G. *O fio da meada: o algodão de Moçambique, Portugal e a economia mundo, 1860-1960*. 1993.
337. FORTUNATO, José (ed.). *Angola: documentos da independência*. 1976.
338. FRANCK, Thomas M. *Race and nationalism: the struggle for power in Rhodesia-Nyasaland*. 1960.
339. FRANKEL, S. H. *Capital investment in Africa*. 1938.
340. FRANKLIN, Henry. *Unholy wedlock: the failure of the Central African Federation*. 1963.
341. FRAZER, James. *The Golden Bough: a study of magic and religion*. 1941.
342. FREITAS, Amadeu José de. *Angola, o longo caminho da liberdade*. 1975.
343. FREEMAN-GREENVILLE, G. S. P. *East African Coast*. 1962.
344. FREUND, Bill. *The making of contemporary Africa: the development of African society since 1800*. 1984.

345. FRIEDMAN, Kajsa Ekholm. *Catastrophe and creation: the transformation of an African culture*. 1996.
346. FROBENIUS, Leo. *Histoire de la civilisation africaine*. 1936.
347. FROBENIUS, Leo. *Mithologie de l'Atlantide*. 1949.
348. FROBENIUS, Leo. *The voice of Africa*. 1913.
349. FROELICH, J. C. *Animismes*. 1964.
350. FROSSARD, Benjamin-Sigismond. *La cause des esclaves nègres et des habitants de la Guinée*. Edição atualizada. 1978.
351. FURTADO, J. Pinto. *Conselho ultramarino: Decreto-lei n.º 49 146 (Lei orgânica), Decreto n.º 49 147 (Regimento) e Portaria n.º 24 204 (Tabela das custas), de 25 de julho de 1969, anotados*. 1969.
352. FYFE, Christopher. *History of Sierra Leone*. 1962.
353. FYFE, Christopher. *Sierra Leone inheritance*. 1964.
354. FYNN, J. K. *Asante and its neighbours: 1700-1807*. 1971.
355. GALVÃO, Henrique. *Império ultramarino português: monografia do império*. 1950.
356. GANN, L. H. & DUIGNAN, Peter (eds.). *Colonialism in Africa*. 5 Volms. 1969-1975.
357. GANN, L. H. *History of Northern Rhodesia*. 1964.
358. GANN, L. H. *History of Southern Rhodesia*. 1965.
359. GARCIA, Carlos Alberto. *Paulo Dias de Novais, o fundador de Angola*. 1970.
360. GARCIA, Carlos Alberto. *Paulo Dias Novais e a sua época*. 1964.
361. GARLAKE, Peter. *Great Zimbabwe*. 1974.
362. GARLAKE, Peter. *The Kingdoms of Africa*. 1978.
363. GARNSEY, P. D. A. & WHITTAKER, C. R. (eds.). *Imperialism in the Ancient World*. 1978.
364. GAUDIO, Attilio. *Fès: joyau de la civilisation islamique*. 1982.
365. GAUDIO, Attilio. *Sabara espagnol, fin d'un mythe colonial?* 1975
366. GAUTIER, E. F. *L'Algérie et la métropole*. 1920.
367. GAUTIER, E. F. *Le passé de l'Afrique du Nord; les siècles obscurs*. 1964.
368. GAUTIER, E. F. *Le passé de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs. Avec 25 illustrations hors texte et 16 figures dans le texte*. 1937.
369. GAUTIER, E. F. *Moeurs et coutumes des musulmans*. 1949
370. GAUTIER, E. F. *The Sahara*. 1935.
371. GAUTIER, E. F. *Trois héros: le general Laperrine, Cle Pere de Foucault, prince de la paix*. 1931.
372. GIBB, H. A. R. *Mubammedanism*. 1949.
373. GIBBS, J. L. (ed.). *Peoples of Africa*. 1965.
374. GIFFORD, Prosser & LOUIS, W. R. (eds.). *Britain and Germany in Africa*. 1967.
375. GINES, Juan Vernet. *Historia de Marruecos: la islamizacion (681 - 1069)*. 1957.
376. GIORDANI, Mario. *História da África*. 1985.
377. GIRARD, Jean. *L'Or du Bambouk*. 1992.
378. GIRAULT, Arthur. *Principes de colonisation et de legislation colonial*. 1936
379. GLASGOW, Roy Arthur. *Nzinga: resistência africana à investida do colonialismo português em Angola, 1582-1663*. 1982.
380. GODINHO, V. M. *Os descobrimentos e a economia mundial*. 4 vols. 1981-1983.
381. GODINHO, Vitorino Magalhães. *O "Mediterrâneo" saariano e as caravanas do ouro: geografia econômica e social do Saara ocidental e central do XI ao século XVI*. 1956
382. GONÇALVES, Antonio Custodio. *Lignage contre l'etat: dynamique politique Kongo*. 1985.
383. GONÇALVES, José. *Angola a fogo intenso: ensaio*. 1991.

384. GONZÁLEZ ECHEGARAY, Carlos. *Historia del Africa negra*. 1974.
385. GOODY, Jack. *Production and reproduction: a comparative study of the domestic domain*. 1994.
386. GOODY, Jack. *Techocnohy, tradition and the state in Africa*. 1971.
387. GORDON, King. *As nações unidas no Congo: em busca da paz*. 1965.
388. GOUILLY, A. *L'Islam dans l'A.O.F.* 1952.
389. GRAY, J. M. *History of the Gambia*. 1966.
390. GRAY, Richard & BIRMINGHAM, David. (eds.). *Pre-colonial African trade*. 1970.
391. GRAY, Richard. (ed.). *The Cambridge History of Africa*. Vol. 4. 1975.
392. GRAY, Richard. *History of the Southern Sudan: 1839-1889*. 1961.
393. GRAY, Richard. *The two nations*. 1960.
394. GRAZIANI, Rodolfo. *La riconquista del Fezzan*. 1934.
395. GREEN, Lawrence G. *Poslednie tainy staroi Afriki*.
396. GREENBERG, J. H. *The influence of Islam on a Sudance religion*. 1964.
397. GREENBERG, J. H. *The languages of Africa*. 1963.
398. GREENFIELD, Richard. *Ethiopia*. 1965.
399. GRIAULE, Marcel. *Masques dogons*. 1938.
400. GRILLON, Pierre. *Un charge d'affaires au Maroc: la correspondance du cansul louis chenier 1767-1782*. 1970.
401. GROMIKO, A. A. (ed.). *As Religiões da África: tradicionais e sincréticas*. 1987.
402. GROVES, C. P. *The planting of Christianity in Africa*. Vol. 1.1948.
403. GROVES, C. P. *The planting of Christianity in Africa*. Vol. 2.1954.
404. GROVES, C. P. *The planting of Christianity in Africa*. Vol. 3.1955.
405. GRUNNE, Bernard. *Terres cuites anciennes de l'ouest Africain*. 1980.
406. GSELL, Stéphane. *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*. 1920.
407. GSELL, Stéphane. *Histoire d'Algérie*. 1929.
408. GUERNIER, E. L. *L'Afrique champ d'expansion de l'Europe*. 1933.
409. GUERNIER, Eugène. *L'apport de l'Afrique à la pensée humaine*. 1952.
410. GUERRA, Henrique. *Angola: estrutura econômica e classes sociais*. 1988.
411. GUINEA-BISSAU. *Prospectiva do desenvolvimento econômico e social da Guiné*. 1972.
412. GWENDOLEN, M. Carter (ed.). *African one-party states*. 1962.
413. GWENDOLEN, M. Carter. *Five African states*. 1964.
414. HAIGT, M. V. Jackosn. *European powers and South-East Africa*. 1967.
415. HAILEY, Lord. *African survey*. 1938.
416. HAINES, C. Grove. *Africa today*. 1968.
417. HAIR, P. E. *A History of West Africa*. 1959.
418. HALLET, Robin. *The penetration of Africa*. 1965.
419. HAMA, Boubou. *Enquête sur les fondaments et la génèse de l'unité africaine*. 1966.
420. HAMA, Boubou. *Histoire des Songhay*. 1968.
421. HAMDUM, Said & KING, Noel. *Ibn Battuta in Black Africa*. 1975.
422. HAMMOND, Richard. *Portugal and Africa: 1815-1910*. 1966.
423. HAMZA, Hassine Raouf. *Communisme et nationalisme en tunisie de la liberation a l'indépendance*. 1994.
424. HANCOCK, W. K. *A survey of British commonwealth affairs*. 1942.
425. HANOTAUX, A. & MARTINEAU, A. *Histoire des colonies françaises*. 1931.
426. HANOTAUX, Albert Auguste Gabriel. *Histoire de la nation égyptienne: ouvrage publié sous les auspices et le haut patronage de sa majesté fouad 1er, roi d'Égypte*. 1931.
427. HARCOURT, François d'. *L'Afrique à l'heure*. 1960.
428. HARDEN, Donald. *The phoenicians*. 1962.

429. HARDY, Georges. *Les grandes étapes de l'histoire du Maroc*. 1931.
430. HARDY, Georges. *Vue générale de l'histoire d'Afrique*. 1937.
431. HARGREAVES, John D. *France and the West Africa*. 1969.
432. HARGREAVES, John D. *Prelude to the partition of West Africa*. 1963.
433. HARGREAVES, John D. *West Africa: the former French states*. 1967.
434. HARLAN, J. R.; WET, J. M. J. & STEMLER, A.B.L. (eds.). *The origin of African plant domestication*. 1976.
435. HARLOW, V. & CHILVER, E. M. (eds.). *The Oxford History of Africa*. 1963.
436. HARLOW, V. & CHILVER, E. M. (eds.). *A History of East Africa*. Vol. 2. 1965.
437. HARRIS, J. R. (ed.). *The legacy of Egypt*. 1971.
438. HASTINGS, Adrian. *Wuriamu*. 1974.
439. HATCH, John. *A History of post-war Africa*. 1965.
440. HAYNES, Joyce L. *Nubia: ancient kingdoms of Africa*. 1992.
441. HEDGES, David & AURELIO, Rocha (eds.). *História de Moçambique*. 3 Vols. 1993.
442. HENZE, Paul. *Layers of time: a History of Ethiopia*. 2000.
443. HERNANDEZ, Leila. *A África na sala de aula*. 2005.
444. HERNANDEZ, Leila. *Os filhos da Terra do Sol: a formação da nação em Cabo Verde*. 2002.
445. HERSKOVITS, Melville J. *The economic life of primitive peoples*. 1940.
446. HERSKOVITS, Melville J. *The human factor in changing Africa*. 1962.
447. HERSKOVITS, Melville J. *The myth of the negro past*. 1958.
448. HEUSCH, Luc. *Le Roi ivre ou l'origine de l'Etat: mythes et rites bantous*. 1972.
449. HEYWOOD, Leila & THORNTHON, John. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*. 2007.
450. HILL, Richard. *Egypt in the Sudan: 1820-1881*. 1959.
451. HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. 1985.
452. HINDERER, Anna. *Seventeen years in the Yoruba country*. 1872.
453. HIRSCHBERG, H. Z. *History of the Jews in North Africa*. 1968.
454. HISKETT, Mervyn. *The development of Islam in West Africa*. 1984.
455. Hitti, P. K. *History of the Arabs*. 1946.
456. HODGKIN, Thomas. *African political parties*. 1961.
457. HODGKIN, Thomas. *Nationalism in colonial Africa*. 1956.
458. HODGKIN, Thomas. *Nigerian perspectives: an historical anthology*. 1960.
459. HOGBEN, S. J. & KIRK-GREENE, A. H. M. *The Emirates of Northern Nigeria*. 1966.
460. HOGBEN, Sidney John. *An introduction to the history of the Islamic states of Northern Nigeria*. 1967.
461. HOGENDORN, Jan & JOHNSON, Marion. *The shell money of the slave trade*. 1986.
462. HOLLINGSWORTH, L. W. *Zanzibar under the foreign office: 1890-1913*. 1953.
463. HOLT, P.; LEWIS, B. & LAMBTON, K. S. *The Cambridge History of Islam*. 2000.
464. HOLT, Peter M. *Political and social change in modern Egypt*. 1968.
465. HOLT, Peter M. *The Mahdist state in the Sudan: 1881-1898*. 1958.
466. HOLT, Peter. *A modern history of the Sudan*. 1961.
467. HOMBURGER, J. P. *Les langues negro-africaines*. 1941.
468. HOPKINS, A. G. *An economic history of West Africa*. 1977.
469. HOPPE, Fritz. *A África Oriental Portuguesa no tempo do Marquês de Pombal, 1750-1777*. 1970.
470. HORTON, Mark C. *Shanga: the archaeology of a Muslim trading community on the Coast of East Africa*. 1996.
471. HOSTELET, Georges. *Probleme politique capital au Congo et en Afrique Noire*. 1959.

472. HRBEK, J. *Dějiny Afriky*. 1966.
473. HRBEK, J. *Histoire de l'Afrique au XIX siècle et au début du XX siècle*. 1967.
474. HROMNIK, Cyril A. *Indo-africa: towards a new understanding of the sub-sabarian Africa*. 1981.
475. HUBBARD, Wynant D. *Bong'kwe: histoire d'un buffle africain*. 1932
476. Hugon, Anne. *L'Afrique des explorateurs: vers les sources du Nilo*. 1991.
477. HUGOT, H. J. *L'Afrique préhistorique*. 1970.
478. HUNTER, Guy. *The new societies of tropical Africa*. 1962.
479. IBN KHALDUN. *Histoire des Berbères*. Traduzido por De Slane. 4 vol. 1925-1956.
480. IBN TAGHRĀIBIRDĀI, Abāu al-Maòhāasin Yāusuf. *History of Egypt, 1382-1469 A.D.* Translated from the Arabic annals of Abu l-Maòhasin ibn TaghrĀi BirdĀi by William Popper. 1954.
481. IDOWU, E. Bolaji. *Olodumare, God in Yoruba belief*. 1962.
482. IKIME, Obaro (ed.). *Ground of Nigerian history*. 1984.
483. ILIFFE, John. *Africans: the history of a continent*. 1995.
484. ILIFFE, John. *Tanganyika under German rule: 1905-1912*. 1969.
485. INGHAM, Kenneth. *A history of East Africa*. 1965.
486. INGHAM, Kenneth. *The making of modern Uganda*. 1958.
487. INIKORI, J. E. (ed.). *Forced migration: the impact of the export slave trade on African societies*. 1982.
488. INSTITUTO DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA DE ANGOLA. *Relatório das actividades do instituto de investigação científica de Angola*. 1965.
489. INTERNATIONAL AFRICAN INSTITUTE. *Handbook of African Languages*. 1948-1967.
490. INTERNATIONAL AFRICAN SEMINAR (4.: 1961 : Dakar). *Historian in tropical Africa*. 1964.
491. ISAACMAN, Allen F. *A tradição de resistência em Moçambique: o vale do Zambeze, 1850-1921*. 1979.
492. ISAACMAN, Allen F. *Mozambique: the africanization of a european institution*. 1972.
493. ISICHEI, Elizabeth. *A History of the Igbo people*. 1976.
494. ISICHEI, Elizabeth. *A History of the Nigeria*. 1983.
495. ISICHEI, Elizabeth. *The Ibo people and the europeans: the Genesis of a relationship to 1906*. 1973.
496. IZARD, Michel. *L'odyssée du pouvoir: un royaume africain*. 1992.
497. JACK, Woddis. *África: los orígenes de la revolución*. 1968.
498. JADIN, L. & Cuvelier, J. *L'ancien Congo d'après les archives romaines: 1518-1640*. 1954.
499. JAHN, J. *Muntu na outline of neo-African culture*. 1961.
500. JESUS, Maria de Lourdes. *Racordai: vengo da un'isola di Capo Verde*. 1996.
501. JEWSIEWICKI, B. & NEWBURY, David. *African Historiographies: what History for which Africa?* 1985
502. JOHNSON, R. W. *How long will South Africa survive?* 1977.
503. JOHNSON, Samuel. *The History of the Yorubas*. 1976.
504. JOHNSON, Samuel. *The history of the Yorubas: from the earliest times to the beginning of the British protectorate*. 1966.
505. JONES, A. H. M. & MONROE, E. *Histoire de l'Abyssinie des origines a nos jours*. 1935
506. JOSEPHY, Alvin S. (ed.). *The horizon history of Africa*. 1971.
507. JOSS, L. C. D. *Brevé histoire contemporaine de l'Afrique Noire*. 1964.
508. JOSS, L. C. D. *Brevé histoire de l'Afrique Noire*. 1963.

509. JULIEN, C.; BOURGIN; CROUZET & RENOUVIN. *Les politiques d'expansion imperialiste*. 1949.
510. JULIEN, Charles André. *Histoire de l'Afrique du Nord*. Vol. 1. 1951.
511. JULIEN, Charles André. *Histoire de l'Afrique*. 1941.
512. JULIEN, Charles André. *Histoire de l'Algérie contemporaine*. 1964.
513. JULY, Robert W. *The origins of modern African thought*. 1968.
514. JUNTA DE INVESTIGAÇÕES DO ULTRAMAR. *Delegação portuguesa de delimitação de fronteiras Mocambique-Niassalandia*. 1956.
515. JUNTA PROVINCIAL DE POVOAMENTO DE ANGOLA. *Alguns aspectos de povoamento recente em Angola*. 1969.
516. KAGAME, A. *Un abrégé de l'ethno-histoire du Rwanda*. 1969.
517. KAMAL, Y. *Monumenta cartographica Africae et Aegypti*. 1926-1951.
518. KAMMERER, A. *Essai sur l'histoire antique d'Abyssinie*. 1926.
519. KANIA-FORSTNER, A. S. *The conquest of the Western Sudan*. 1969.
520. KAPLAN, Flora S. (ed.). *Images of power: art of the royal court of Benin*. 1981.
521. KAPLAN, Steven. *The Beta Israel in Ethiopia*. 1993.
522. KARUGIRE, S. *The Kingdom of Nkore*. 1971.
523. KATI, Mahamud. *Tarihb el-Fettash ou chronique du Chercheur*. Tradução de O. Houdas e M. Delafosse. 1964.
524. KENT, Raymond K. *Early Kingdoms in Madagascar: 1500-1700*. 1970.
525. KIEWIET, C. W. *History of South Africa: social and economic*. 1941.
526. KIEWIET, C. W. *The imperial factor in South Africa*. 1937.
527. KILSON, L. & Rotberg, R. (eds.). *African diaspora*. 1976.
528. KIMBLE, David. *Political history of Ghana: 1850-1928*. 1963.
529. KIMBLE, George. *Tropical Africa*. 1962.
530. KINGSLEY, Mary. *West African studies*. 1964.
531. KINGSWORTH, G. W. *Africa south of the Sabara*. 1966.
532. KIRK-GREENE, A. H. M. *Crisis and conflict in Nigeria*. 1968.
533. KIRKMAN, James S. *Gedi: the palace*. 1963.
534. KIRKMAN, James S. *Men and monuments on the East African Coast*. 1964.
535. KIWANUKA, M. S. M. *A History of Buganda from the foudation of the Kingdom to 1900*. 1972.
536. KI-ZERBO, J. *Le monde africain noir*. 1964.
537. KI-ZERBO, Joseph. (ed.). *General History of Africa*. Vol. 1. 1980.
538. KI-ZERBO, Joseph. *Histoire de l'Afrique Noire*. 1972.
539. KLEIN, Martin A. *Slavery and colonial rule in French West Africa*. 1998.
540. KOBISHANOV, Yuri. *Axum*. 1979.
541. KOHN, Hans. *El nacionalismo africano en el siglo XX*. 1968.
542. KOPYTOFF, Igor & MIERS, Suzanne (edts.). *Slavery in Africa: historical and anthropological perspectives*. 1977.
543. KOTEI, S. J. A. *Livre aujourd' hui en Afrique*. 1982.
544. LABOURET, Henri. *Histoire des Noirs d'Afrique*. 1946
545. LANE, Edward William. *Modern Egyptians*. 1944.
546. LANGE, Dierk. *Le divan des sultans du Kanem Bornu*. 1977.
547. LANGER, W. L. *The diplomacy of Imperialism*. 1950.
548. LAST, Murray. *The Sokoto Caliphate*. 1969.
549. LAUDE, J. *Les arts de l'Afrique Noire*. 1966.

550. LAURE, Joseph. *Des vivres ou du thé? L'alimentation et les conditions de vie de familles rwandaïses*. 1986.
551. LAW, Robin. *The horse in West African History*. 1980.
552. LAW, Robin. *The Oyo Empire, 1600-1836: a West African imperialism in the Era of the slave trade*. 1977.
553. LEBEDEV, Iu. *Iskusstvo zapadnoi tropitcheskoi Afriki Iu*. 1962.
554. LEBEUF, Jean-Paul & DETOURBET, A. Mason. *La civilisation du Tchad*. 1950.
555. LEBEUF, Jean-Paul. *Archéologie Tchadienne: les Sao du Cameroun et du Tchad*. 1962.
556. LEE, Richard Borshay. *Kung san: men, women and work in a foraging society*. 1984
557. LEFROU, G. *Le Noir d'Afrique*. 1943.
558. LEGUM, Colin (ed.). *Africa: handbook to the continent*. 1961.
559. LEGUM, Colin. *Pan-africanism*. 1964.
560. LEIRIS, M. & DELANGE, J. *Afrique Noire: La création plastique*. 1967.
561. LEIRIS, M. *Les nègres d'Afrique et les arts sculpturaux*. 1953.
562. LEMARCHAND, René. *Political awakening in the Belgian Congo*. 1964.
563. LEMOS, Alberto de. *História de Angola*. 1929.
564. LENZINGER, E. *Afrique: La art des peuples noirs*. 1962.
565. LESPÈS, René. *Pour comprendre l'Algérie*. 1937.
566. LEVITZION, Nehemia L. & HOPKINS, J. F. P. *Corpus of early arabic sources for West African History*. 1981.
567. LEVITZION, Nehemia L. *Ghana and Mali*. 1972.
568. LEVITZION, Nehemia L. *Muslims and chiefs in West Africa*. 1966.
569. LEWIS, I. M. *The modern history of Somaliland*. 1965.
570. LEWIS, I.M. (ed.). *Islam in Tropical Africa*. 1966.
571. LEYS, Colin. *European politics in Southern Rhodesia*. 1958.
572. LIEBENOW, L. Gus. *Liberia: the evolution of privilege*. 1969.
573. LINIGER-GOUMAZ, Max. *Les USA et la France face à la Guinée Equatoriale à la fin du XIXe et du XXe siècle: la continuité de l'histoire*. 1997.
574. LIVINGSTONE, David. *Missionary correspondence*. Editado por I. Shapera, 1961,
575. LIVINGSTONE, David. *Missionary travels and researches in South Africa*. 1857.
576. LLOYD, P. C. *Africa in social change*. 1967.
577. LOBATO, Alexandre. *Colonização senhorial da Zambézia e outros estudos*. 1962.
578. LOBATO, Alexandre. *Expansão Portuguesa em Moçambique de 1498 a 1530*. 1960.
579. LOBATO, Alexandre. *História do presídio de Lourenço Marques: 1787-1799*. 1960.
580. LOBATO, Alexandre. *No II centenário da instituição do municipalismo em Moçambique*. 1961.
581. LOBO, Jeronimo. *Intinerário e outros escritos inéditos. Edição crítica pelo Pe. M. Gonaçalves da Costa*. 1971.
582. LOFCHIE, Michael F. *Zanzibar: background to revolution*. 1965.
583. LOMBARD, Jacques. *Dahomey: géographie, son histoire, son ethnographie*. 1959.
584. LOPES, Nei. *Dicionário banto do Brasil*. 1995.
585. LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da Diáspora Africana*. 2006.
586. LOPES, Nei. *Kitábu*. 2005.
587. LOUIS, W. Roger. *Great Britain and Germany's lost colonies: 1914-1919*. 1967.
588. LOUIS, W. Roger. *Ruanda-Urundi: 1884-1919*. 1963.
589. LOVEJOY, Paul E. (ed.). *The ideology of slavery in Africa*. 1983.
590. LOVEJOY, Paul E. *Caravans of Kola: the Hausa kola trade, 1700-1900*. 1980.

591. LOVEJOY, Paul E. *Salt of the desert sun: a History of the salt production and the trade in the Central Sudan*. 1986.
592. LOVEJOY, Paul E. *Transformations in slavery: a history of slavery in Africa*. 1983.
593. LOW, D. Anthony & PRATT, R. Cranford. *Buganda and British overrule: 1900-1955*. 1960.
594. LOYD, P. C.; MAPOUNJE, A. L. & AWE, B. (eds.). *The city of Ibadan*. 1967.
595. LUDWIG, Emil. *Le nil: vie d'un fleuve*. 1935.
596. LUGARD, F. D. *The dual mandate in British tropical Africa*. 1922.
597. LYOTARD, Jean François. *La guerre des Algériens: écrits, 1956-1963*. 1989.
598. M'BOKOLO, Elikia. *Histoire del l'Afrique Noire*. 1985.
599. MACEDO, José de. *Autonomia de Angola*. 1988.
600. MACHEL, Samora. *Declaramos guerra ao inimigo interno*. 1980.
601. MACMILLAN, Mona. *Introducing East Africa*. 1952.
602. MAESTRI FILHO, Mário José. *História da África negra pré-colonial*. 1998.
603. MAGAIA, Lina. *Dumba Nengue: histórias trágicas do banditismo*. 1990.
604. MAGUIRE, Keith. *Politics in South Africa: from Vorster to De Klerk*. 1991.
605. MAIR, Lucy. *African kingdoms*. 1977.
606. MALINVOSKI, B. *Methods of study of culture contact in Africa*. 1938.
607. MALLABY, Sebastian. *After apartheid*. 1992.
608. MANMARSON, Raoul. *Afrique Noire et son destin*. 1950.
609. MANNING, Patrick. *Slavery and African life: occidental, oriental, and African slave trades*. 1991.
610. MANSFIELD, Peter. *Nasser e a revolução egípcia*. 1976.
611. MAQUET, J. J. *Africanité traditionnelle et modern*. 1967.
612. MAQUET, J. J. *The premise of inequality in Ruanda*. 1961.
613. MAQUET, Jacques Jerome P. *Civilisations noires histoire, techniques, arts, societies*. 1962.
614. MARCUS, Harold. *A History of Ethiopia*. 1994.
615. MARKS, Shula. *Reluctant rebellion in Southern Rhodesia*. 1970.
616. MARLOWE, John. *Anglo-egyptian relations, 1800-1953*. 1954.
617. MARLOWE, John. *Arab nationalism and British imperialism*. 1961.
618. MARMOL, J. *Afrique*. 1967.
619. MARQUARD, Leopold. *The peoples and policies of South Africa*. 1962.
620. MARTINS, Oliveira. *O Brasil e as colônias portuguesas*. 1920.
621. MASON, Philip. *The birth of a dilemma*. 1958.
622. MAUNIER, R. *Sociologie coloniale*. 1932.
623. MAUNY, R. *Les siècles obscurs de l'Afrique Noire*. 1970.
624. MAUNY, R. *Tableau géographique de l'Ouest Africain au Moyen Age*. 1961.
625. MAZRUI, Ali (ed.). *General History of Africa*. Vol. 8. 1993.
626. M'BOKOLO, Elikia. *Noirs et blancs en Afrique équatoriale: les sociétés côtières et la pénétration française, vers 1820-1874*. 1981.
627. MCBURNEY, C. B. M. *The Stone Age of Northern Africa*. 1960.
628. MCCALL, D. & BENNET, N. R. (eds.). *Aspects of West African Islam*. 1971.
629. MCCALL, Daniel F. *Africa in time-perspective: a discussion of historical reconstruction from unwritten sources*. 1964.
630. MCCANN, James. *People of the plow: an agricultural history of Ethiopia, 1800-1990*. 1995.
631. MCINTOSH, Roderick. *The peoples of the Middle Niger: the island of Gold*. 1998.
632. MCMILLAN, W. M. *Bantu, Boer and Briton*. 1929.

633. MEDEIROS, Isabel. *Contribuição para o estudo da colonização e da pesca no litoral de Angola ao sul de Benguela*. 1982
634. MEILLASOUX, Claude. (ed). *African economic history*. 1978.
635. MEILLASOUX, Claude. (ed.). *L'esclavage en Afrique précoloniale*. 1975.
636. MEILLASOUX, Claude. *Anthropologie de l'esclavage*. 1986.
637. MEILLASOUX, Claude. *The development of indigenous trade and markets in West Africa*. 1971.
638. MEILLASOUX, Claude; DOUCURE, L. & SIMAGHA, D. *Légende de la dispersion des Kusa (épopée Soninké)*. 1967.
639. MELLO, Arnon de. *África: viagem ao Império Português e a União Sul-Africana*. 1941.
640. MELO, A. Borges de. *A influência do Brasil em Angola*. 1992.
641. MENDES, C. B. do Quental. *A cooperação em África*. 1961.
642. METCALFE, G. E. *Macleay of the Gold Coast*. 1962.
643. MEYEROWITZ, Eva L. R. *Akan traditions of origin*. 1952.
644. MEYNIER, O. *L'Afrique noire*. 1921.
645. MICHALOWSKI, Kazimierz. *Faras: Fouilles polonaises: 1961-1962*. 1965.
646. MIGEOD, F. W. *Through Nigeria to Lake Chad*. 1924.
647. MILHEIROS, Mário. *Família Tribal*. 1960.
648. MILHEIROS, Mário. *Índice histórico-corográfico de Angola*. 1972.
649. MILLER, Joseph. *Kings and Kinsmen: early Mbundu states in Angola*. 1976.
650. MILLER, Joseph. *Way of death: merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1730-1830*. 1988.
651. MIRAMAR, Aloys. *Histoire pittoresque d'une famille égyptienne*.
652. MOITA, Luís. *Os congressos da FRELIMO, do PAIGC e do MPLA*. 1979.
653. MOKHTAR, G. (ed.). *General History of Africa*. Vol. 2. 1980.
654. MONFREID, Henri de. *Le drame éthiopien*. 1935.
655. MONOD, T. *Histoire de l'Afrique Occidentale française*. 1924.
656. MONOD, Theodore. *Ile d'arguin (Mauritanie)*. 1983.
657. MONOT, T. (ed.). *Pastoralism in Tropical Africa*. 1975.
658. MONTAGNE, Robert. *Berberes et le makhzen, dans le sud du Maroc, essai sur la transformation politique des Berberes sédentaires*. 1930.
659. MONTEIL, Charles. *Les Empires du Mali*. 1968.
660. MONTEIL, Vincent. *L'Afrique Noire*. 1964.
661. MONTI, Franco. *Le Maschere africana*. 1966.
662. MOODIE, T. Dunbar. *The rise of Afrikanerdom: power, apartheid, and the Afrikaner civil religion*. 1975.
663. MOOREHEAD, Alan. *The Blue Nile*. 1983.
664. MORÁN, Fernando. *Revolución y tradición en Africa negra*. 1971
665. MORENO, Nahuel. *Angola: la revolución negra en marcha*. 1977.
666. MORET, Alexandre. *Le Nil et la civilisation égyptienne*. 1926.
667. MORET, Alexandre. *Rois et dieux d'Égypte*. 1925.
668. MORGENTHAU, Ruth S. *Political parties in French-speaking West Africa*. 1964.
669. MORTON, Fred. *Children of Ham: freed slaves and fugitive slaves on the Kenya coast, 1873 to 1907*. 1990.
670. MOSMONS, G. *L'Eglise à l'heure de l'Afrique*. 1961.
671. MOTA, A. Teixeira. *Fulas e beafadas no Rio Grande no século XV: acbeegas para a Ethnohistória da África Ocidental*. 1970.
672. MOTA, A. Teixeira. *Guiné portuguesa*. 1954.

673. MOTA, A. Teixeira. *Un document nouveau pour l'histoire des Peuls ou Sénégal pendant les XV e XVI siècles.* 1969.
674. MOTA, Carlos Teixeira. *Presenças portuguesas na África do Sul e no Transval durante os séculos XVIII e XIX.* 1989.
675. MOUILLESEAU, Louis. *Histoire de l'Algérie.* 1962.
676. MOULIN, A. *L'Afrique à travers les âges.* 1919.
677. MOVIMENTO DEMOCRÁTICO DE ANGOLA. *Massacres em Luanda.* 1974.
678. MOVIMENTO POPULAR DE LIBERTAÇÃO DE ANGOLA. *Angola: documentos do MPLA.* 1977.
679. MUDENGE, S. I. G. *A political history of Munhumutapa, 1400-1902.* 1988.
680. MUDIMBE, Valentim; BATES, Robert & O'BARR, Jean. *Africa and the disciplines.* 1993.
681. MUDIMBE, Valentim. *The idea of Africa.* 1988.
682. MUKAROVSKY, H. L. *L'Afrique d'hier et d'aujourd'hui.* 1964.
683. MULLER, Fritz F. *Deutschland-Zanzibar-Ostafrika.* 1959.
684. MUNANGA, Kabengele & GOMES, Nilo. *O negro no Brasil de hoje.* 2006.
685. MUNGEAM, G. H. *British rule in Kenya: 1895-1912.* 1966.
686. MUNRO-HAY, S. C. (ed.). *Excavations at Axum: an account of research at the ancient Ethiopian capital directed.* 1989.
687. MUNRO-HAY, Stuart. *Aksum: na African civilisation of late antiquity.* 1991.
688. MURAIRI, Mitima Kaneno. *Zaire: un géant au cœur de l'Afrique.* 1980.
689. MURDOCK, G. P. *Africa: its peoples and their culture history.* 1959.
690. MURIUKI, G. *A History of Kikuyu, 1500-1900.* 1974.
691. MURPHY, E. Jefferson. *History of African civilization.* 1974.
692. MURRAY, Kenneth. *A in introduction to the art of Ife.* 1955.
693. N'KRUMAH, Kwame. *Consciencism; philosophy and ideology for decolonization and development.* 1970.
694. N'KRUMAH, Kwame. *Neo-colonialism.* 1967.
695. NADEL, Siegfried Ferdinand. *Black Byzantium: the Kingdom on Nupe in Nigeria.* 1951.
696. NASR, J. M. Abun. *History of Maghrib.* 1971.
697. NAVILLE, E. H. *The temple of Deir el-Bahari.* 1989.
698. NEARLE, Caroline. *Writing independent History: African historiography.* 1985.
699. NEME, Mário. *Difícil África negra.* 1966.
700. NETO, Agostinho. *Relatório do Comité Central ao I Congresso do MPLA.* 1978.
701. NEVES, Manuel M. *Colectanea de legislação: 1945-1958.* 1958.
702. NEWBURY, C. W. *The Western slave coast and its rulers.* 1962.
703. NEWITT, M. D. *Portuguese settlement on the Zambezi.* 1973.
704. NIANE, D. & SURET-CANALE, J. *Histoire de l'Afrique Occidentale,* 1961.
705. NIANE, D. T. (ed.). *General history of Africa.* Vol. 4. 1984.
706. NIANE, D. T. *Soudjata ou l'épopée Mandingue.* 1965.
707. NIANE, Djibril Tamsir. *Le Soudan occidental au temps des grands empires: XIe-XVIe siècle.* 1975.
708. NODARI, Ariadne da Silva Rocha. *Bibliografia africana do acervo do real gabinete português de leitura.* 1985.
709. NOETTES, Lefebvre. *L'Attelage. Le cheval de à travers les âges.* 1931.
710. NURSE, D. & SPEAR, T. *The Swahili: reconstructing the history and language of an African society, 800-1500.* 1985.
711. NZULA, A. T. *Forced labour in colonial Africa.* 1979.

712. OBENGA, T. *Ancient Egypt and Black Africa*. 1996.
713. OBENGA, T. *Les Bantus: langues, peuples and civilisations*. 1985.
714. OBENGA, Théophile. *L'Afrique dans l'Antiquité: Égypte pharaonique, Afrique noire*. 1973.
715. OBENGA, Théophile. *Méthodologie em Histoire Africaine: sources locales*. 1970.
716. OGOT, B. & KIARNA, J. A. (eds.). *Zamani: a survey of East African History*. 1968.
717. OGOT, Bethwell. (ed.). *General History of Africa*. Vol. 5. 1990.
718. OGOT, Bethwell. *History of the Southern Luo*. 1967.
719. OLGILBY, J. *Africa: description of Egypt, Barbary, Lybia, land of negroes*. 1970.
720. OLINTO, Antônio. *Brasileiros na África*. 1964
721. OLIVEIRA MARTINS, J. P. *Portugal em África: a questão colonial, o conflito anglo-português*. 1953.
722. OLIVER, R. & ATMORT. *Africa since 1800*. 1967.
723. OLIVER, R. & MATHEW, G. *The Oxford History of East Africa*. Vol.1. 1963.
724. OLIVER, Roland & CROWDER, Michael. (eds.). *The Cambridge encyclopedia of Africa*. Vol 3. 1977.
725. OLIVER, Roland & FAGAN, Brian (eds.). *Africa in the Iron Age*. 1975.
726. OLIVER, Roland A. & FAGE, M. *A short history of Africa*. 1962.
727. OLIVER, Roland A. *Africa in the days of exploration*. 1965.
728. OLIVER, Roland A. *The missionary factor in East Africa*. 1962.
729. OLIVER, Roland. *The African experience*. 1991.
730. OLUNLADE, E. A. *Ede: a short history*. 1961.
731. OMER-COOPER, J. D. *The Zulu aftermath*. 1966.
732. OSEI, G. K. *The African: his antecedents, his genius and this destiny*. 1967.
733. OSEI, G. K. *The forgotten great Africans 3000 B.C. to A.D. 1959*. 1965.
734. PADMORE, George. *The Gold Coast revolution: the struggle of an African people from slavery to freedom*. 1953.
735. PAIS, Pero. *Historia da Etiopia*. 1945.
736. PALA, Achola & LY, Madina. (eds). *La mujer africana em la sociedad precolonial*. Tradução de Pedro Gómez. 1982.
737. PALMER, H. R. *Sudanese memoirs, being mainly translations of a number of Arabic manuscripts relating to the Central and Western Sudan*. 196
738. PANKHURST, Richard. *An introduction to the economic history of Ethiopia*. 1961.
739. PANKHURST, Richard. *The Ethiopian royal chronicles*. 1968.
740. PANKHURST, Richard. *The ethiopians*. 1998.
741. PANTOJA, S. & SARAIVA, J. F. S. (eds.). *Angola e Brasil nas rotas do Atlantico Sul*. 1999.
742. PAPAGNO, Giuseppe. *Colonialismo e feudalismo: a questão dos prazos da coroa em Moçambique no fim do século XIX*. 1980.
743. PARREIRA, Adriano. *Economia e sociedade em Angola na época da rainha Jinga (século XVII)*. 1990.
744. PARRINDER, E. G. *The story of Ketu, an ancient Youruba Kingdom*. 1956.
745. PASCAL, Roger. *Republique Malgache: pacifique independence*. 1965.
746. PATTERSON, Orlando. *Slavery as social death*. 1982.
747. PAULME, D. *Les civilisations africaines*. 1953.
748. PAULME, D. *Les sculptures de l'Afrique Negra*. 1962.
749. PAULME, D. *Parures africaines*. 1940.
750. PEARCE, F. B. *Zanzibar, the island metropolis of the Eastern Africa*. 1920.

751. PÉLISSIER, René. *História da Guiné: portugueses e africanos na Senegâmbia (1841-1936)*. 1989.
752. PELISSIER, René. *História das campanhas de Angola: resistência e revoltas (1845-1941)*. 1986.
753. PELISSIER, René. *História de Moçambique: formação e oposição 1854-1918*. 1994.
754. PÉNOUKOU, Julien Efoé. *Eglises d'Afrique: propositions pour l'avenir*. 1984.
755. PEREIRA NETO, José. *Baixo Cunene: subsídios para o seu desenvolvimento*. 1963.
756. PEREIRA, Duarte P. *Esmeraldo de Situ Orbis*. Edição organizada por Damião Peres. 1954.
757. PEREIRA, Francisco José. *Apartheid: o horror branco na África do Sul*. 1994.
758. PEREPIOLKIN, Iuri Iakovlevitch. *Taina zolotogo groba Iu*. 1968.
759. PERHAM, M. & SIMONS, J. *African Discovery*. 1942.
760. PERHAM, Margery. *The government of Ethiopia*. 1948.
761. PERO, Pais. *História da Etiópia*. 1945.
762. PERRUCHON, Jules. *Les chroniques de Zar'a Yá'egôb et de Ba'eda-Màryàm, roy d'Ethiopie*. 1893.
763. PERRUCHON, Jules. *Vie de lalibala: roi d'ethiopie*. 1892.
764. PERSON, Yves. *Samori: une révolution dyula*. 1968.
765. PETRIE, W. M. F. *The making of Egypt*. 1939.
766. PEYROUTON, M. *Histoire Générale du Magreb*. 1966.
767. PHERROTÉE DE LA CROIX. *Relation universelle de l'Afrique ancienne et modern*. 1688.
768. PHILLIPSON, David. *African archaeology*. 1985.
769. PHILLIPSON, David. *Ancient Ethiopia. Aksum: its antecedents ad sucessors*. 1995.
770. PICKLES, Dorothy Maud. *Algeria and France: from colonialism to cooperation*. 1963.
771. PIGAFETTA, F. & LOPES, D. *Description du royaume de Congo et des contrées environnantes*. Tradução francesa de Willy Bal. 1965.
772. PIM, Sir A. *The functional and economic History of the African Tropical territories*. 1940.
773. PINA, Rui de. *Crónica del-Rei D. João II*. Edição organizada por Alberto Martins de Carvalho. 1950.
774. PLANCQUAERT, M. *Les Jaga et les Bayaka du Kwango*. 1932.
775. POLLE, S. L. *History of Egypt in the Middle Ages*. 1968 (edição nova).
776. POLLE, S. L. *The barbary corsairs*. 1890.
777. POLLOCK, N. C. *Studies in emerging Africa*. 1971.
778. PORTELLA, Eduardo. *África, colonos e cúmplices*. 1961.
779. PORTUGAL. Junta de Investigações do Ultramar. *Os Marcondes de Moçambique*. 1964.
780. PORTUGAL. Junta de Investigações do Ultramar. *Promoção social em Moçambique [pelo] Grupo de Trabalho de Promoção Social de Moçambique*. 1964.
781. PORTUGAL. *Loi organique des provinces portugaises d'outre-mer*. 1972.
782. PORTUGAL. Ministério do Ultramar. *Ensino, educação, cultura e missões católicas no ultramar*. 1970.
783. POSNANSKY, Merrick. *Prelude to East African history*. 1966.
784. PRUNIER, Gérard. *L'Ouganda et la question indienne: 1896-1972*. 1990.
785. QUEIROZ, Afonso Rodrigues. *Lei orgânica do ultramar português*. 1956.
786. QUIRIN, James. *The evolution of the Ethiopian Jews: a history of the Beta Israel (Falasha) to 1920*. 1993.
787. RABINOW, Paul. *Reflections on fieldwork in Morocco*. 1977
788. RADCLIFFE-BROWM & FORDE, D. *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*. 1953.

789. RAINERO, R. *Storia dell'África dell'epoca coloniale ad oggi*. 1966.
790. RAMOS, Arthur. *As culturas negras no Novo Mundo*. 1942.
791. RANDLES, W. G. L. *Image du sud-est africain dans la littérature européenne au XVI siècle*. 1959.
792. RANDLES, W. G. L. *L'ancien royaume du Congo, des origines à La fin Du 19 siècle*. 1959.
793. RANDLES, W. G. L. *L'Empire du Monomotapa du XV^e au XIX^e siècle*. 1975.
794. RANGER, T. O. (ed.). *Emerging themes of African History*. 1962.
795. RANGER, Terence. *Revolt in Southern Rhodesia: 1896-1897*. 1967.
796. RATTRAY, R. S. *Hausa folklore: customs and proverbs*. 1913.
797. RAVEN, Susan. *Rome in Africa*. 1993.
798. RAWLEY, James A. *The transatlantic slave trade: a History*. 1981.
799. READER, John. *Africa: the biography of the continent*. 1997.
800. REGO, A. da Silva & BAXTER, T. W. (eds.). *Documentos sobre os portugueses em Moçambique e na África Central, 1497-1840*. 8 volumes. 1962-75.
801. REUNIÃO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA ÁFRICA (2. : 1996 : Rio de Janeiro) - *A dimensão atlântica da África*. 1997.
802. REUNIÃO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DE AFRICA (3rd : 1999 : Lisbon, Portugal) - *A África e a instalação do sistema colonial (c.1885-c.1930): III Reunião Internacional de História de África / sob a direcção de Maria Emília Madeira Santos*. 2000.
803. REVAULT, Jacques. *Le fondouk des français et les consuls de France à Tunis (1660-1860)*. 1984.
804. R'HONI, Sidi Ahmad. *Historia de Tetuán; escrita en árabe*. 1953.
805. RIBEIRO, Orlando. *A colonização de Angola e o seu fracasso*. 1981.
806. RICARD, Robert. *Études hispano-africaines*. 1956.
807. RICHARD-MOLARD. *L'A.O.F.* 1949.
808. RITA-FERREIRA, A. *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*. 1982.
809. RITA-FERREIRA, A. *Presença luso-asiática e mutações culturais no sul de Moçambique (até 1900)*. 1982.
810. RITTER, E. A. *Shaka Zulu*. 1955.
811. ROBERT-CHALEIX, Denise. *Tegdaoust V: recherches sur aoudaghost; une concession médiévale a tegdaoust*. 1989.
812. ROBERTS, Andrew D. *A History of the Bemba: political growth and change in North-eastern Zambia before 1900*. 1974.
813. ROBERTS, Andrew D. *A History of Zambia*. 1976.
814. ROBERTS, S. H. *History of French colonial policy*. 1929.
815. ROBERTSON, Hector Menteith. *South Africa: economic and political aspects*. 1956.
816. ROBINSON, Ronald & GALLAGHER, John. *Africa and the Victorians*. 1961.
817. ROBINSON, Ronald Edward. *Africa and the victorians: the climax of imperialism*. 1968.
818. RODNEY, Walter. *History of the Upper Guinea Coast: 1545-1800*. 1970.
819. RODNEY, Walter. *How Europe underdeveloped Africa*. 1972.
820. RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África: outro horizonte; relações e política brasileiro-africana*. 1961.
821. RODRIGUES, Manuel Maria Sarmiento. *Presença de Moçambique na vida da Nação; discursos do governador-geral de Moçambique*. 1964-5.
822. RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. 1932.
823. ROGET, Raymond. *Le Maroc chez les auteurs anciens*. 1924.
824. ROSBERG, C. G. & NOTTINGHAM, J. *The myth of Mau-Mau*. 1967.

825. ROTBERG, I. R. *Political history of Tropical Africa*. 1963.
826. ROTBERG, I. R. *The rise of nationalism in Central Africa: the making of Malawi and Zambia: 1873-1964*. 1965.
827. ROUCH, Jean. *Contribution à l'histoire des Songhay*. 1953.
828. RUDIN, R. *Germans in the Camerrons: 1884-1914*. 1938.
829. RUSSEL-WARREN, H. *Black Africa*. 1967.
830. RYDER, Alan. *Benin and the europeans: 1485-1897*. 1969.
831. SABELLI, Luca dei. *Storia di Abissinia*. 1936.
832. SACRE-COEUR, Marie-Andre du. *Condition humaine en Afrique noire*. 1953.
833. SALVAING, Bernard. *Les missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIXe siècle : côte des esclaves et pays Yoruba, 1840-1891*. 1994.
834. SAMARIN, William J. *The Black man's burden: African colonial labor on the Congo and Ubangí rivers, 1880-1900*. 1989.
835. SANDERSON, G. N. *England, Europe and the Upper Nile*. 1965.
836. SANTIAGO, Theo (ed.). *Descolonização*. 1977.
837. SANTOS, Eduardo dos. *A negritude e a luta pelas independências na África portuguesa*. 1975.
838. SANTOS, Eduardo dos. *A questão da Luanda, 1885-1894*. 1966.
839. SANTOS, Fernando Barciela. *Angola na hora dramática da descolonização*. 1975.
840. SANTOS, Frei João. *Ethiopia Oriental. Edição organizada por Manuel Lobato e Eduardo Medeiros*. 1999.
841. SANTOS, Nuno Beja Valdez Thomaz dos. *A fortaleza de S. Miguel*, 1967.
842. SANTOS, Nuno Beja Valdez Thomaz dos. *O desconhecido Niassa*. 1964.
843. SAPORI, Francesco. *Marocco pittoresco*. 1927.
844. SCHLIPPE, Pierre de. *Shifting cultivation in Africa: the Zande system of agriculture*. 1957.
845. SCHMIDT, Peter. *Historical Archaeology: a structural approach in an African culture*. 1978.
846. SCHMULEVITZ, S. *Abissinia: pequena historia de um grande país*. 1944.
847. SCHNAPPER, Bernard. *La politique et le commerce français das le Golfe de Guinée de 1838 à 1871*. 1961.
848. SCHNELL, R. *Plantes alimentaires et agricoles de l'Afrique Noire*. 1957.
849. SCHWARZ, Walter. *Nigeria*. 1968.
850. SECK, Assane. *Afrique occidentale*. 1967.
851. SEGAL, Ronald. *Political Africa*. 1961.
852. SEGY, Ladislas. *African sculpture*. 1958.
853. SELIGMANN, C. G. *Egypt and Negro Africa*. 1934.
854. SELIGMANN, C. G. *Races of Africa*. 1930.
855. SENGHOR, Leopold Sedar. *Negritude et civilisation de l'universel*. 1977.
856. SÉRÉ DE RIVIÈRES, Edmond. *Histoire du Niger*. 1965.
857. SERRANO, Carlos Moreira Henriques & MUNANGA, Kabengele. *A revolta dos colonizados: o processo de descolonização e as independências da África e da Ásia*. 1995.
858. SERRANO, Ramón. *Afroasia, el tercer mundo*. 1963.
859. SGROI-DUFRESNE, M. *Alger 1830-1984: strategies et enjeux urbains*. 1986.
860. SHAW, A. T. *The study of Africa past*. 1946.
861. SHAW, T.; SINCLAIR, P.; BASSEY, A. & OKPOKO, A. (edts.). *The arqueology of Africa: food, metals and towns*. 1993.
862. SHAW, Thurstan. *Archaeology in Nigeria*. 1964.
863. SHAW, Thurstan. *Igbo-Ukvwu: an account of Archaeological discoveries in Eastern Nigeria*. 1970.
864. SHAW, Thurstan. *Nigeria: its Archeology and Early History*. 1978.

865. SHEPERSON, G. & PRICE, T. *Independent African*. 1958.
866. SHILLINGTON, Kevin. *History of Africa*. 2005.
867. SHINNIE, M. *Ancient African Kingdoms*. 1965.
868. SHINNIE, P. L. (ed). *The African Iron Age*. 1971.
869. SHINNIE, P. L. *Méroe, a civilization of the Sudan*. 1968.
870. SÍK, Endre. *The history of Black Africa*. 1970.
871. SILVA CORRÊA, Elias Alexandre da. *História de Angola*. 1937.
872. SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. 1992.
873. SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo*. 2002.
874. SILVA, Alberto da Costa e. *Um rio chamado Atlântico*. 2003.
875. SIMÕES DE PAULA, E. *Marrocos e suas relações com a Ibéria na antiguidade*. 1946.
876. SKINNER, E. P. *The Mossi of Upper Volta*. 1964.
877. SLADE, Ruth. *King Leopold's Congo*. 1962.
878. SMITH, Robert. *Kingdoms of the Yoruba*. 1969.
879. SNEELGRAVE, W. *A new account of some parts of Guinea and the slave trade*. 1734.
880. SNOWDEN Jr., Frank M. *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Graeco-Romans experience*. 1970.
881. SORRENSON, M. P. K. *Origins of european settlement in Kenya*. 1968.
882. SOUSA DIAS, Gastão. *Jornadas heróicas de Artur de Paiva*. 1949.
883. SOUSA, L. Rebelo. *Moedas de Angola*. 1967.
884. SOUTH AFRICAN ASSOCIATION FOR THE ADVANCEMENT OF SCIENCE CONGRESSO (56.:1958). *Congresso anual da "the south african association for the advancement of science" (S.A.A.A.S), de colaboração com a Sociedade de Estudos de Moçambique, de 30 de junho a 5 de julho de 1958: programa /1958*.
885. SOUZA, Marina de Mello. *África e Brasil Africano*. 2006.
886. STAHL, Kathleen M. *History of the Chagga people of Kilimanjaro*. 1963.
887. STAMBERGER, W. *Dějiny Kolonialismu*. 1963.
888. STAUDENRAUS, P. J. *The African colonization movement, 1816-1865*. 1961.
889. STENGERS, Jean. *Congo, mythes et réalités*. 1989.
890. STEVENS, Phillips. *The Stone images of Esie*. 1978.
891. STRANDES, Justus. *The Portuguese period in East Africa*. 1961.
892. SUMMERS, Roger. *Zimbabwe, a rhodesian mystery*. 1963.
893. SUNDKLER, G. M. *Bantu prophets in South Africa*. 1948.
894. SURET-CANALE, J. *Afrique Noire Occidentale et Centrale: l'ère coloniale 1900-1945*. 1961.
895. SURET-CANALE, J. *Afrique Noire: de la Décolonisation aux Indépendance*. 1972.
896. SURET-CANALE, Jean. *Afrique Noire, Géographie, Civilisation, Histoire*. 1973.
897. SUTTON, J. E. G. *A thousand years of East Africa*. 1990.
898. SWARTZ, B. & DUMETT, R. (ed.). *West African culture dynamics*. 1980.
899. TACITO. *Historiae*. Edição organizada por C. D. Fisher. 1911.
900. TAMKALOE, E. F. *A brief history of the Dagbamba people*. 1931.
901. TAMRAT, Tadesse. *Church and the state in Ethiopia: 1270-1527*. 1972.
902. TAUXIER, Louis. *Le Noir du Yatenga: Mossis, Nioniossés, Samos, Yarsés, Silmis-Mossis, Peuls*. 1917.
903. TAUXIER, Louis. *Nouvelles notes sur le Mossi et le Gourounsi*. 1924.
904. TAYLOR, J. Clagett. *The political development of Tanganyika*. 1963.
905. TCHIDIMBO, R. M. *L'homme noir dans l'Eglise*. 1963.
906. TEIXEIRA, José Maria. *Índice do Regulamento da ocupação e concessão de terrenos nas províncias ultramarinas: aprovado por Decreto no. 43 894 de 6 de setembro de 1961*. 1965.

907. TELES, Baltazar. *Historia geral de Etópia-a-Alta*. Edição organizada por A. Magalhães. 1936.
908. TEMPELS, R. Placide. *La philosophie bantoue*. 1949.
909. TEMPLE, C. L. *Notes on the tribes, provinces, emirates and states of Northern Nigeria*. 1965.
910. TENREIRO, Francisco. *A ilha de São Tomé*. 1961.
911. TENREIRO, Francisco. *Cabo Verde e S. Tome e Príncipe: esquema de uma evolução conjunta*. 1956.
912. TERRASSE, Henri. *Histoire du Maroc des origines a l'etablissement du protectorat francais*. 1949.
913. *The Periplus of the Erythraen Sea*. Edição organizada por G. W. B. Huntingford. 1980.
914. THOMAS, H. B. & SCOTT, R. S. *Uganda*. 1935.
915. THOMPSON, Leonard. *African societies in Southern Africa*. 1970.
916. THOMPSON, Leonard. *The unification of South Africa: 1902-1910*. 1960.
917. THOMPSON, V. & ADLOFF, R. *French West Africa*. 1958.
918. THOMPSON, V. & ADLOFF, R. *The emerging states of French Equatorial Africa*. 1960.
919. THORNTON, John Kelly. *Africa and Africans in the making of the Atlantic world: 1400-1680*. 1992.
920. THOUVENOT, R. *Note sur deux inscriptions chretiennes de volubilis*. 1935.
921. THOUVENOT, Raymond. *Une colonie romaine de Maurétanie Tingitane*. 1941.
922. TORNEAU, R. *Évolution politique de l'Afrique du Nord musulmane*. 1962.
923. TORRES, Adelino. *O Império Português entre o real e o imaginário*. 1991.
924. TRACEY, Hugh. *Antonio Fernandes: descobridor do Monomotapa 1514-1515*. 1940.
925. TRIGGER, B. G. *History and settlement in Lower Nubia*. 1965.
926. TRIMINGHAN, S. J. *History of Islam in West Africa*. 1962.
927. TRIMINGHAN, S. J. *Islam in East Africa*. 1964.
928. TRIMINGHAN, S. J. *Islam in Ethiopia*. 1952.
929. TRIMINGHAN, S. J. *Islam in the Sudan*. 1949.
930. TRIMINGHAN, S. J. *Islam in the West Africa*. 1959.
931. TRINQUIER, Roger. *Notre guerre au Katanga*. 1963.
932. TROWELL, Margaret. *Classical African sculpture*. 1964.
933. TURNBULL, Colin. *The forest people*. 1961.
934. TUTUOLA, Amos. *The palm-wine drinkard*. 1953.
935. ULLENDORFF, E. *Ethiopia and the Bible*. 1968.
936. ULLENDORFF, E. *The ethiopians*. 1960.
937. UNDERWOOD, Leon. *Bronze of Weast Africa*. 1949.
938. UNESCO. *Apartheid; its effects on education, science, culture and information*. 1967.
939. UNESCO. *Ethnonymes et toponymes africains*. 1984.
940. UNESCO. *International Council on Archives. Guide to the sources of the History of Africa*. 8 Vols. 1971-1978.
941. UNESCO. *Relations historiques à travers l'Océan Indien*. 1981.
942. URVOY, Y. *Histoire de l'Empire du Bournou*. 1949.
943. URVOY, Y. *Histoire des populations du Soudan Central*. 1936.
944. VALENTE, José Francisco. *Seleção de provérbios e adivinhas em Umbundu*. 1964.
945. VAN BILSEN, A. A. J. *Vers l'indépendance du Congo et du Ruanda-Urundi reflexions*. 1977.
946. VAN GRUNDERBEEK; Maria-Claude, EMILE R. & DOUTRELEPONT, Hugues. *Le premier âge du fer au Rwanda et au Burundi: Archéologie et environnement*. 1983.
947. VAN OVERBERGH, C. *Les négres d'Afrique*. 1913.
948. VANSINA, J.; MAUNY, R. & THOMAS, L. *The historian in Tropical Africa*. 1964.

949. VANSINA, Jan. *L'évaluation du royaume Rwanda des origines à 1900*. 1960.
950. VANSINA, Jan. *Art History in Africa*. 1984.
951. VANSINA, Jan. *De la tradition orale: essai de méthode historique*. 1961.
952. VANSINA, Jan. *Kingdoms of the Savanna*. 1966.
953. VANSINA, Jan. *Paths in the rainforests: towards a History of political tradition in Equatorial Africa*. 1990.
954. VÁRIOS AUTORES. *Tortura na colônia de Moçambique: 1963-1974*. Depoimentos. 1977.
955. VELLUT, Jean-Luc. *Enquetes et documents d'histoire africaine*. 1975.
956. VERCOUTTER, J.; LECLANT, J. & SNOWDEN, F. *Des pharaons à la chute de l'Empire Romain*. 1976.
957. VERGER, Pierre. *Orixas: deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. 1981.
958. VERGIAT, Antonin Marius. *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui; préface du général Bouscat*. 1936.
959. VERHULPEN, E. *Baluba et balubaisés*. 1936.
960. VILLARD, Ugo Monneret. *Storia della Nubia Cristiana*. 1938.
961. WAINWRIGHT, G. A. *The Sky-religion in Egypt*. 1938.
962. WALKER, Eric A. *A history of southern Africa*. 1957.
963. WALKER, Eric A. *The great Trek*. 1934.
964. WALLERSTEIN, Immanuel M. & BRAGANÇA, Aquino. (eds.). *Quem é o inimigo*. 3 Vols. 1978.
965. WALLERSTEIN, Immanuel M. *Africa, the politics of independence*. 1961.
966. WALLERSTEIN, Immanuel M. *Africa, the politics of unity*. 1967.
967. WALLERSTEIN, Immanuel M. *The road to independence: Ghana and the Ivory Coast*. 1964.
968. WARD, W. E. F. *History of Africa*. 1960.
969. WARD, W. E. F. *History of Ghana*. 1958.
970. WARRINGTON, B. H. *The North African Provinces*. 1954.
971. WATSON, William. *Tribal cohesion in a money economy; a study of the Mambwe people of Northern Rhodesia*. 1958.
972. WAUTHIER, Claude. *L'Afrique des Africains, inventaire de la negritude*. 1964.
973. WEBSTER, J. B. *The African churches among the Yoruba: 1888-1922*. 1964.
974. WELBOURN, F. *East African rebels*. 1961.
975. WELCH, Sidney R. *A África do sul sob el-rei D. Manuel, 1495-1521*. Versão portuguesa de C. Montez, com um prefácio pelo cónego Dr. Alcântara Guerreiro. 1950.
976. WELSBY, Derek & ANDERSON, Julie. (eds.). *Sudan ancient treasures: an exhibition of recent discoveries from the Sudan National Museum*. 2004.
977. WERNER, Alice. *The languages families of Africa*. 1915.
978. WESLBY, Derek & DANIELS, C. M. *Soba: archaeological research at a medieval capital on the Blue Nile*. 1991.
979. WESSELING, H. L. *Divide and rule: the partition of Africa, 1880-1914*. 1991.
980. WESTERAMANN, D. *Noirs et blancs en Afrique*. 1937.
981. WIEDNER, D. L. *L'Afrique Noire avant la colonisation*. 1962.
982. WIEDNER, Donald Lawrence. *A history of Africa south of the Sahara*. 1962
983. WIESHOFF, H. A. *The Zimbabwe-Monomotapa culture*. 1941.
984. WILKS, Ivor. *Forest of gold: essays on the Akan and the Kingdom of Asante*. 1993.
985. WILKS, Ivor. *The Northern factor in Ashanti history*. 1961.
986. WILLET, Frank. *Ifé in the history of West African sculpture*. 1967.

987. WILLIAMS, Eric. *Capitalism and slavery*. 1944.
988. WILLIS, A. J. *An introduction to the History of Central Africa: Zambia, Malawi and Zimbabwe*. 1985.
989. WILLIS, John R. (ed.). *Slaves and slavery in Muslim Africa*. 1985.
990. WILLS, A. J. *Introduction to the History of Central Africa*. 1964.
991. WILSON, Monica & THOMPSON, Leonard. *The Oxford History of South Africa*. Vol. 1. 1969.
992. WILSON, Monica & THOMPSON, Leonard. *The Oxford History of South Africa*. Vol. 2. 1971.
993. WINDHAM, H. A. *The Atlantic and slavery*. 1935.
994. WIREDU, Kwasi (ed.). *A companion to African philosophy*. 2006.
995. WOLFSON, Freda. *Pageant of Ghana*. 1958.
996. WRIGLEY, Christopher. *Kingship and state: the Buganda dynasty*. 1996.
997. ZIEGLER, Jean. *Saqueo en África*. 1979.
998. ZIEGLER, Jean. *Sociologie de la nouvelle Afrique*. 1964.
999. ZURARA, Gomes Eanes de. *Crônicas do descobrimento e conquista da Guiné*. 1937.
1000. ZURARA, Gomes Eanes de. *Prosas históricas*. 1961.