

ISSN 1983-6023



Ano III – Número 5 – Julho/2010

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
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/Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política – Número IV, Ano II, Dezembro de 2009. São Paulo, NEACP, 2009.

<http://revistasankofa.googlepages.com>

Semestral

1. História da África. 2. Diáspora Africana

Sumário

Sobre Sankofa	04
Editorial	05
Artigos	
As Origens do Reino do Kôngo Segundo a Tradição Oral <i>Patrício Batsíkama</i>	07
Legislação Portuguesa para o Ultramar <i>Esmeralda Simões Martínez</i>	42
África, Arte e Liberdade: a poesia de Cruz e Sousa no contexto do Atlântico Negro <i>Álvaro Gonçalves Antunes Andreucci</i>	66
Movimentos na História: Notas sobre a Historiografia da Costa dos Escravos <i>Marinélia Silva</i>	94
Ensaio & Debates	
Formação e Retenção dos Investigadores Africanos <i>Celestino Joanguete</i>	115
Resenhas	
Guerreiras da Natureza. Vol. 3, Coleção Sankofa <i>Nanci Valadares</i>	124
“De olhos bem abertos”: Hubert Harrison, visão e voz do Radicalismo do Harlem. Jeffrey B. Perry. <i>Hubert Harrison. The Voice of Harlem Radicalism, 1883-1918</i> , New York: Columbia University Press, 2009. <i>Elena Pajaro Peres</i>	128

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.africawithin.com/studies/sankofa.htm>. Data de acesso: 01/02/2008. Ou <http://www.tulsalibrary.org/aarc/sankofa.htm>. Data de acesso: 05/02/2008.

EDITORIAL SANKOFA Nº 5

Abrimos o quinto número da SANKOFA – Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana – com o texto do Professor *Patrício Batsíkama* (UniMetro, Angola), que investiga as origens do reino do Congo por meio de registros da tradição oral, entre os séculos XVII e XX, confrontado-os com a cosmogonia dos Congo e com o estudo de termos africanos relacionados a ideia de “origem”. No campo da história colonial, temos o artigo de *Esmeralda Simões Martinez*, Juíza do Trabalho e historiadora da África, que analisa os princípios constitucionais de “especialidade”, “urgência” e “respeito pelos usos e costumes dos indígenas”, que definiram a singularidade do ordenamento político-jurídico colonial e das populações africanas no contexto de consolidação do Estado nacional português.

O texto do Professor *Álvaro G. Antunes Andreucci* (UNINOVE/Belas Artes) analisa a obra de Cruz e Sousa por meio dos conceitos de “diáspora negra” e “Atlântico Negro”, de Paul Gilroy. Refletindo sobre o contexto de construção do cientificismo e do racismo europeu, que deram as bases do imperialismo, e a perspectiva do pensamento e da obra de artistas negros que ampliavam a compreensão cultural e histórica da trajetória dos negros no Atlântico. Encerramos a seção *artigos* com a síntese de *Marinéia Sousa da Silva* sobre a historiografia da Costa dos Escravos. A autora destaca a relação entre as fontes e as metodologias, focando as dinâmicas entre a constituição política do reino do Daomé, o tráfico de escravos e as etnicidades (em suas dimensões africanas e brasileiras).

Na seção *Ensaios e Debates*, apresentamos uma reflexão pioneira do Professor *Celestino Joanguete* (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique) sobre a fuga de cérebros africanos para os países ocidentais. O autor sistematiza e analisa os dados preliminares de um problema que atinge não só a África, mas países latino-americanos, como o Brasil. Entre as *Resenhas*, a Professora *Nanci Valadares* (UFRJ) apresenta o livro “*Guerreiras de Natureza*”, *Mulher Negra, Religiosidade e Ambiente* (São Paulo: Selo Negro, 2008), organizado por Elisa Larkin Nascimento. E *Elena Pajaro Paes* resenha o livro de Jeffrey B. Perry, *Hubert Harrison. The Voice of Harlem Radicalism, 1883-1918* (Nova Iorque: Columbia University Press, 2009).

O quinto número da revista SANKOFA, que inaugura o seu Ano III de edição, procura contemplar a produção de autores provenientes e atuantes nas diferentes partes que compõem o rico panorama das reflexões sobre a África e a diáspora africana. Além

disso, valorizamos a diversidade das abordagens, que vai dos estudos de lingüística às análises de instrumentos jurídicos, passando pela literatura e antropologia, e procuramos contemplar as diferentes temporalidades da história africana e da diáspora. Esse número recupera então o sentido profundo do ideograma Sankofa, em que o olhar, como diz Nanci Valadares, “se volta ao princípio das coisas para a sábia ordenação das ações no presente, preparando o salto para o devir”.

Boa leitura!

As Origens do reino do Kôngo segundo a Tradição Oral

Patrício Batsíkama²

Resumo: A origem do reino do Kôngo é aqui abordada baseando na Tradição Oral registada ao longo de tempo: as primeiras foram nos séculos XVII-XVIII por autores como Cavazzi, Cadornega, Lorenzo da Lucca; as segundas foram nos séculos XIX-XX por autores como Rafael Vide, Cuvelier, Van Wing. Partindo de algumas convergências dessas tradições e optando por uma metodologia apropriada – paremiológica – analisa-se por um lado essas tradições internamente, para depois compararmos com a cosmogonia dos Kôngo. Por outro lado, comparamos essas análises com os termos ligados ao sentido de “origem”, tal como Deus, nome, entre outros. Desse estudo, as origens do reino do Kôngo parecem situar-se no Sul de Angola, na região que vai da bacia inferior de Cunene até a região fronteiriça entre Angola, Namíbia e Zâmbia. Isto é do ponto de vista da tradição oral.

Palavras chave: História da África - Linguística - Reino do Congo - tradição oral - Paremiologia.

Abstract: The origin of the Kongo kingdom is discussed here based on oral tradition as recorded over time: the first was in the XVII-XVIII by authors such as Cavazza, Cadornega, Lorenzo da Lucca; the latter were in the XIX-XX centuries by authors such as Rafael See, Cuvelier, Van Wing. Assuming some convergence of these traditions and choosing an appropriate methodology - Paremiology - breaks down on the one hand these traditions internally, and then compare them with the cosmogony of Kongo. Moreover, we compare this analysis with terms related to the sense of "origin" as God's name, among others. In this study, the origins of the Kingdom of Kongo appear to be in southern Angola, the region that goes from the lower basin of Cunene to the border region between Angola, Namibia and Zambia. That is, in point of view of the oral tradition.

Keywords: History of Africa – Linguistic – Kingdom of Kongo – oral tradition – Paremiology.

I.1. Segundo a Tradição Oral

O ponto de partida das origens do Kôngo, se escutarmos os depositários de tradições orais ancestrais, aparenta uma grande confusão. Todavia, todos reconhecem que “Nsûndi tufila ntu, Mbâmba tulâmbudila malu” ou “Ntu kuna ntându, malu mu mayânda ma nzâdi”, ou ainda, “Mpânzu ku ntu, Kyângala kunnima”. Das transformações substanciais ocorridas na transmissão, essas “frases” dinâmicas salvaguardaram as originalidades do começo.

Estas citações constantemente repetidas pelos depositários dos repertórios orais, talvez por confusão, marcam o movimento-mestre, segundo o qual os antigos – aqueles que são simplesmente descendentes – teriam tomado nas ocupações do país. Mesmo os Missionários que recolhem as tradições orais no século XVII ou XVIII, como Bernardo da Gallo, António Cavazzi, entre outros, ouviram estas frases nos Kôngo.

Então, recorrendo ao mapa geográfico do antigo Reino do Kôngo, conforme debuxado pelos autores, observamos, logo, que Nsûndi fica no Norte, Mbâmba no Sul e Mpêmbe no Centro. Por esta via, digamos que Nsûndi tem outras equivalências, nas quais

² Professor de História de Angola na UniMetro, Angola. É formado em História. Publicará um livro em Junho deste ano (2010), intitulado *As origens do reino do Kôngo* pela Editora Mayâmba, em Luanda.

Mpânzu e Mpûmbu intervirem também, e Mbâmba muda-se com Kyângala - pode verificar-se nos livros clássicos da linealogia de Jean Cuvelier e Joseph De Munck.

Começemos por explicar estes repertórios dispersos e seus contrastes. No seu ilustre Dicionário kikôngo-francês, Laman dá os significados a estas palavras que estimamos como raízes de Nsûndi:

- 1) *sûnda*: estabelecer-se, instalar-se, residir;
- 2) *sûnda*: acabar, cessar, terminar;
- 3) *sûnda*: superar, ultrapassar, ser preferível, superior à, melhor do que, ser o primeiro, estar em frente de uma corrida, um concurso, atravessar a água, nadar, flutuar.

Tomamos NTÂNDU, Norte, cujas raízes são:

- 1) *tânda*: flutuar, nadar, passar a nadar ou ir aqui e acolá, andar;
- 2) *tânda*: quem é grande;
- 3) *tândaba*: ir aqui e acolá, num lugar certo, num país;
- 4) *tândula*: largar, tornar grande, esticar, aumentar, cercar um país.

Quanto a Mbâmba e yânda (kyângala e Mayânda):

MBÂMBA:

- 1) *bâmba*: colar, fixado pelo barro, agarrar, fechar, apertar;
- 2) *bâmbakana*: associar-se, juntar-se (num trabalho), apaziguar, amizade;
- 3) *bâmbakasa* (enriquecido por *bambakana*): separar-se, deixar-se, ir cada um para sua costa.

YÂNDA:

- 1) (ma)yânda: começo, origem, princípio, razão, causa, fundamento;
- 2) *yânduka* (*yândula*): sentir calor, muito calor; aquecer-se, derreter-se como a banha (ao sol), aquecer;
- 3) *yândula*: retomar, propagar, divulgar.

KYÂNGALA:

- 1) *ky-ângala*: suor, transpiração, calor, atmosfera sufocante;
- 2) *yângala*: o que é grande;

- 3) *yânga*(la)kana (não existe no dicionário Laman): estender-se, retomar-se como uma planta trepadeira. Sinónimo de *yânzákana* (cf. Laman): estender-se como uma planta trepadeira, variante de *yânzama*;
- 4) *yângama* (verbo de estado de *yângika*): flutuar sobre (uma superfície líquida), visível, estar elevado, gigantesco;
- 5) *yângama*: largar-se.

Estas contiguidades linguísticas autorizam-nos a afirmar que o mundo dos Kôngo não parece começar na Mbâmba, mas sim no Sul. Na verdade, isto refere-se à concepção da cosmogonia dos Kôngo. (Ma)yânda significa o Sul, para além da origem. Portanto, lembre-se ainda que, neste país do sul, informam-nos essas proximidades linguísticas, «faz-se muito calor» (tal afirmação é apoiada pelas palavras *yânduka* e *Kyângala*). Aliás, a tradição recolhida por Bernardo Da Gallo e Jerome de Montesarchio, nos séculos XVII e XVIII, copiada e também registada por Monsenhor Jean Cuvelier, diz directamente que o país onde o primeiro rei Kôngo estabeleceu a sua capital era *Nzânz'a Nkâtu* (Cuvelier: 1934, pp. 12,17,21,33,37,38). Esta palavra traduz-se literalmente “NÃO TEM GENTE”, gente designando aqui a flora. Os tradutores da Bíblia apoiam-nos verosimilmente quando equivalem “DESERTO” a “Nsi'a Nkâtu”³, sendo NZANZ'A NKATU uma variante. Então, que deserto? O nosso continente tem apenas dois. O Sahara, no Norte, e – a opção menos contraditória – o KALAHARI, no Sul, por outras palavras, no (MA)YÂNDA.

Na toponímia desta região, os autores assinalaram, e continuam ainda a assinalar, o topónimo de MBÂNGALA (Delachaux: 1936, pp.8-9), exactamente na parte meridional de Angola. Acontece que nos Kôngo a palavra *mbângala* designa a época marcada pela falta de chuva, tempo seco e de grande calor (Agosto - Setembro)⁴. Além disso, em kikôngo (conferir nos Dicionários Laman e Bentley), a expressão *kuna mbângala* traduz-se por *há muito tempo*. Deste modo, a palavra MBÂNGALA aparenta guardar as sequelas do seu velho sentido! E quando Jean Cuvelier fala de KÔNGO-DYA-MBÂNGALA NZÛNDU TADI e Jean Van Wing do KÔNGO-DYA-MBÂNGALA como país das origens (Cuvelier: 1972, p.24; Van Wing: 1921, p.155), segundo foram informados, a língua, portanto, confirma-o literalmente. Desta maneira, perguntamos resumidamente: onde se situam as origens do Kôngo?

³ Cf. a *Bíblia*, versão Kikôngo publicada pelos missionários Ingleses: Evangelho Segundo São Mateus:4:1

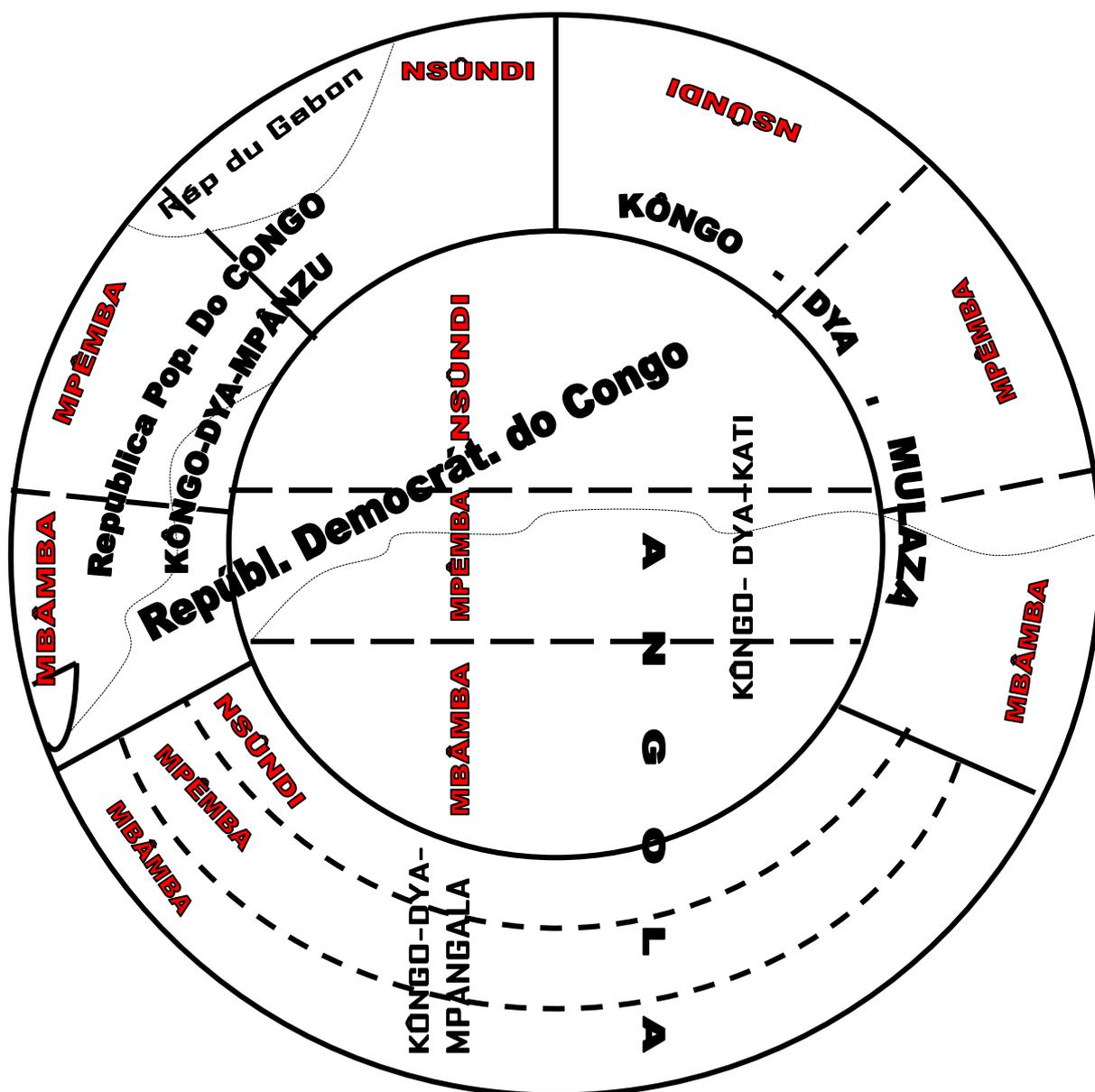
⁴ Cf. O dicionário Laman, kikôngo-français. Ver especialmente a palavra *mbângala* e os comentários do autor. Bentley, no seu *Grammar of Kongo language*, especifica os sentidos da região de Mbânza-Kôngo, São Salvador.

De acordo com os elementos da língua aqui referenciados, essas origens começam no Kalahari inferior, onde encontramos uma região chamada MBÂNGALA pelos antigos etnógrafos (Delachaux, por exemplo, assinala-o no seu livro). Hoje, esta região é povoada pelos Còkwe, Umbûndu, e subdivisões destes: Nyaneka e Nkúmbe. Os elementos da língua confirmam⁵ que *mbângala*, quer seja palavra abstracta (há muito tempo) quer realidade climática, é a ORIGEM dos primeiros fundadores do Kôngo e que o país teria sido constituído aí pela primeira vez. Assim, foi provavelmente nessa região que se fortaleceram as amizades e as fraternidades a fim de evitar ou prever outros turvos. Na mesma altura, tudo indica que teria sido aí mesmo que, pela primeira vez, houve cismo, cujo objectivo parecia ser a extensão (o alargamento do país) assim como o indica sentido da palavra *yângama* e *yândula* acima mencionada.

Fig.1⁶ (abaixo)

⁵ As análises de Professor Edwar Sapir aumentam a credibilidade nos elementos da língua, porque até então eram isentos ou salvos das intenções subjectivas. Isto é, um documento histórico vivo e credível. A esta referência, aconselhamos os volumes I e II de Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Editions de Minuit, Paris.

⁶ Figura desenhada por Raphaël Batsíkama ba Mampuya ma Ndwâla no seu manuscrito intitulado *Histoire du royaume du Congo enseignée au moyen de sa propre toponymie. Le cas du Territoire de Kinsâsa*. Publicaremos esse manuscrito ainda este ano.



Do outro lado, *Nsûndi* e *Ntându*, segundo as suas raízes – *sûnda*: estabelecer-se, instalar-se, findar, acabar e *tândaba*: ir aqui e acolá. –, demonstram uma sequência e conclusão de uma obra ou fim de uma História (começada no Mayânda). Ademais, para os Vili, cidadãos de Lwângu, a palavra *Nsûndi* significa uma instalação⁷.

Vamos abrir parênteses para explicar a palavra LWÂNGU decompõe-se da seguinte forma: *lu*, prefixo locativo que significa acção e de *vângu* que deriva de transitivo *vânga*, isto é, fazer, formar, acabar, cumprir, determinar e terminar. Assim, Lwângu, em relação a *Kyângala* (mesma raiz e sentido que *mbângala*, Mbâmba também consta nesta lista, se bem que com raiz diferente), cujo sentido é o começo, a origem parece, de forma verosímil, precisar FUNDAÇÃO DO REINO DO KÔNGO. Lwângu está localizado no

⁷ Podemos consultar outras lexicografias, tal como Bittremieux (*les sociétés secrètes de Bakimba*), além de Laman e Bentley que fizemos constante referência.

Norte e Mbângala no Sul: duas extremidades. Esta é outra prova evidente que Lwângu, semanticamente, significa *fim* (Norte), em relação a Mbângala, que é o *começo* (Sul). Fechemos parênteses.

Como afirma Denis Paulme, baseando-se nas vicissitudes das línguas Bantu, “*as tradições indígenas são confusas, indicam entretanto que, além dos reinos de Loango e do Congo, os estados poderosos foram constituídos com as soberanias de origem comum. Por causa da cisão, as migrações sob condução dos membros da família reais⁸ propagariam a mesma civilização do próximo ao próximo*”⁹. No século XV, o Loango e seus tributários foram submetidos ao soberano do Congo ou Manicongo, cuja autoridade se estendia desde Sette Cama do Norte até ao Alto Zambeze” (Paulme: 1961, p.54).

Denise Paulme, apesar de ser cientista que já mereceu o direito nas civilizações africanas, escreve estas linhas tendo em mente todas as ironias a respeito da Tradição Oral. Até mesmo o grande historiador africano Joseph Ki-Zerbo (*Histoire de l'Afrique*, Payot, Paris, 1979) pensava da mesma forma, isto é, que a tradição oral, por ter conhecido muitas alterações, deve ser escolhida e peneirada. Várias vezes, a falta de método compatível obriga qualquer cientista até sapiente a pensar desta forma. Portanto, ao afirmar que a autoridade de *Manicongo*, ou melhor, Mani-Kongo foi reconhecida em Alto Zambeze (Yambesi), ala atesta uma ligação histórica ou antropológica entre o Reino do Kôngo e esta região. Os povos daí são Còkwe e Umbûndu na sua generalidade (Nyaneka, Ngânda, Ndômbe, Nkúmbe, ...). Alto Zambeze situa-se no Kalahari inferior! (sic!). Voltaremos a estudar nos subcapítulos seguintes as afinidades e filiações entre Kôngo-Còkwe, Kôngo-Nyaneka-Nkúmbe e Kôngo-Umbûndu.

I.2. Kôngo-Còkwe, Afinidades ou Filiações?

Para qualquer antropólogo, Kôngo e Còkwe são dois grupos etnolinguísticos diferentes. Para o linguista, cada grupo evoluiu junto com o seu quadro geográfico peculiar. O historiador acredita que os dois grupos, além de evoluírem em zonas diferentes, têm origens heterogéneas. Apesar destes pontos de vista, os especialistas não ignoram os laços de parentesco entre os dois “grupos” caso considerá-los como “Bantu” (Zimbabweyanos).

I.2.1. O País das Origens

Dizem que Còkwe e Lûnda coabitaram nas origens, no país chamado IKO ou KOLA (Matadiwâmba: 1988, pp.4, 6-7). A palavra IKO significa LAREIRA em português,

⁸ Pode-se consultar o historiador Congolês Raphaël Batsíkama, um dos autores que escreveu sobre a *estrutura social* dos Kôngo, assim como as *funções de cada classe ou família Kôngo. Voici les Jagas ou l'Histoire d'un peuple parricide bien malgré lui*, ONDR, Kinshasa, 1971.

⁹ Sublinhado por nós.

escreve Albino Alves, no seu dicionário. No entanto, no *Dicionário Umbundu-Português*, escrito pelo L.Guennec e Valente, podemos verificar mais sentidos de IKO: FOGO, LAREIRA ou LAR (Alves: p.205).

Porém, IKO não é o único termo. Os Còkwe falam também de *LUNDU nyi Senga* (Lima: 1966, p.116). A expressão *otjiLUNDU* significa em Còkwe, e também em línguas dos Umbundu, “aldeia abandonada há muito tempo”; *ULUNDU* ou *ovoLUNDU* (Còkwe e Umbundu) designa “a montanha onde se vai buscar ou se queima a lenha” ou “ lugar (montanha) onde se fabrica carvão”; *OkaLUNDU* quer dizer “cemitério”, que é sinónimo de KEMA, isto é, ser carbonizado ou pintar em negro, utilizando o método de queimar¹⁰.

1.2.2. A Localização deste País

Marie-Louise Bastin e M. Lima pensam que os Còkwe vêm de Tanganyika, de Leste, de acordo com o repertório oral. Este Leste diz-se NGANGELA. Eis como reza a tradição: “*ku Ngangela tangwa cicamene (...) Ku Luanda cangoloshi*” (Bastin: pp.272-273).

Eis a tradução votada: NGANGELA, onde o sol nasce e LUANDA, onde o sol vai dormir. Bastin, Lima e outros são letrados e passaram pelo banco da escola onde aprenderam tanto como nós que o Sol nasce a Leste. Essa tradução também já foi assimilada para muitos Còkwe que passaram pelo banco da escola (David Mudiandu, Américo Kwononoka¹¹ tiveram a amabilidade de traduzir essa frase por nós da mesma forma que Bastin). Eis a razão pela qual, no seu entender, NGANGELA se traduz aqui por Leste. Portanto, como podemos ver, Luanda aqui não significa Oeste. O que demonstra que NGANGELA significaria provavelmente outra coisa. A lógica quer a região contra a região e o ponto cardeal contra o ponto cardeal, como sempre foi.

Vejamos a etimologia do termo. Ngàngela: de *N*, de *gànga* e de *la*. O primeiro é prefixo, o segundo a raiz e último o sufixo. Albino Alves (com o *Dicionário Umbundu*) e Adriano Barbosa (com o *Dicionário Còkwe-Português*)¹² escrevem que o verbo *ganga* significa brilhar, cintilar, propagar o fogo da vista (ou olhos) e ser cruel. O sufixo *la* (hala) marca a acção. Assim, NGANGELA significaria *onde se faz muito Sol*, Sol sendo o fogo primitivo, reza a lenda¹³. Pois Sol passaria a significar ou designar a “região do Sol

¹⁰ Cf. Alves A., Op. Cit., p.584. Ver também a palavra *lundu* no dicionário de Barbosa (dicionário Còkwe-Português).

¹¹ David Mudiandu é detentor de “diplôme d’État” (do Congo democrático) e é chefe de Sector dentro do Departamento de Museologia do Museu Nacional de Antropologia. Américo Kwononoka é licenciado em História pelo Instituto de Ensino Superior para Educação.

¹² Alves A., op. cit., pp.272-273 e Barbosa, Op. Cit., ver *yànga*: terreno quente e os verbos derivados.

¹³ Secretariado de Pastoral Ngangela. *O mundo cultural dos Ganguelas*, Diocese de Menongue, 1997, ver as lendas; Estermann C., *Etnografia de Sudoeste de Angola, II, Grupo étnico Nhaneca-Humbe*, Junta de Investigações de

nascente”, o que implica que *Leste* seja apenas um dos sentidos. No entanto, como região, confine a IKO, KOLA, LUNDU e MBÂNGALA, porque tem sentido de proveniência, da origem do Sol¹⁴. Ora, onde se localiza este país onde origina o sol?

Nas suas pesquisas, Lamal constatou que os “Bantu”, que se formaram no círculo zimbabueano, seguiram os rios conforme a direcção destes últimos e fundaram reinos perto das águas. O autor sublinha que “os grandes rios, que serviram de migração, correm do Sul para o norte desde o Kalahari inferior até nas caídas do rio Tsàkàla Mumvídia” (Lamal: p.6).

Kalahari: deserto. Ora, Ngângela, de onde vem o sol, é um lugar árido! Na actual geografia do Kalahari inferior encontramos *nascentes de águas* (fontes), que portanto é um dos sentidos da palavra Ngângela (*nascente do sol*). Assim, fazem excelente correspondência: deserto, sol, calor, região árida. Os Kôngo localizam Mbângala (origem deles) no *mayânda* (sul-calor). Delachaux situa esta Região-Sul-calor-Sol no Kalahari inferior, justamente na região de que fala Lamal.

Como o indicam os elementos linguísticos, os Kôngo e Còkwe parecem ter as origens idênticas de um mesmo país.

1.2.3. O Primeiro Rei

1.2.3. a) Còkwe

“Kònde amaldiçoou seus filhos, assim como as suas descendências; deserdou-os e proclama que doravante a sua filha suceder-lhe-á. Quando sentiu a morte bateu à sua porta, confiou ao seu irmão a bracelete, símbolo do poder, recomendando-o de transmitir a Lueji. Kònde foi enterrado debaixo do rio. SAKALENDE, seu irmão, convoca os Nobres (Tubùngu) que vão ratificar a decisão do defunto”¹⁵.

Insistimos no termo SAKALENDE. Uma primeira hipótese é que este antropónimo signifique PAI DE KALENDE. SA, partícula que significa pai, e KALENDE, alguém que é lento e preguiçoso, derivando do verbo *lendelela*.

Ulamar, 1957; Redinha J., *Etnias e Culturas de Angola*, Instituto de Investigação Científica de Angola, Luanda, 1975, ver as etnias do sul e não-bantu, como os etnógrafos lhes chamam. Chamaremos estas populações de não-zimbabueanas.

¹⁴ Existe uma boa explicação sobre o sol, terra quente das origens. Normalmente, o sol provoca a quentura, o calor e, por esta razão, relaciona-se naturalmente com *terra quente* ou *deserto*. Um duplo uniforme é o *signifié* e o *signifiant* presente nos seguintes livros: Saussure, F., *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1964 ; Nadel, S.F., *La théorie de la structure sociale*, Editions de Minuit, Paris, 1970; Gougenhein, G., *Les mots français et dans la vie*, Vol.I., Portico; Fodor I., *The rate of linguistic change*, Londres, la Haye, Paris, Mouton & Cie, 1965 ; Coseriu, E. *O homem e a sua linguagem*, Presença, Rio de Janeiro, 1987; etc.

¹⁵ Versão de Duysters citada por Luc De Heuch, *Le roi ivre ou l'origine de l'état*, Gallimard, Paris, 1972.

De acordo com as versões a respeito deste evento e por escutado vários informadores dessa “família Còkwe”, eis o que a nossa humildade pensa ser uma verdade histórica:

Saka deriva de *saka*, isto é, agitar (um líquido no vaso, ou objectos no cesto), adivinhar, oscilar e vacilar o cesto¹⁶. Podemos verificar no dicionário de Adriano Barbosa que *sâkula*, derivado de *sâka*, significa escolher, seleccionar, tirar de lado, excluir e eliminar e *sâkahwila* (de *sâka*) significa “tratar medicinalmente”. Decerto, verifica-se aqui a questão de NGÂNGA, Padre ou alguém desta classe dos Sacerdotes.

Lende deriva de *lende*, ou seja, nuvem, confusão, turvo. Adriano Barbosa escreve, no seu dicionário, que *lende* significa *ser preguiçoso, sem actividade e lento*. O autor assinala, também, que é uma velha forma e pouco usada, informação verificada por nós nas localidades de Lumbâla na província de Moxico. Este sentido é largamente confirmado pelos verbos: 1) lendila: ser ou ficar muito tempo sem obra ou cobrir-se de nuvens; 2) lendelela: sujeitar ou submeter. Este termo referia-se a Rueji, uma vez que foi muito antes proclamada como sucessora (sem exercer ainda seu poder). Isto é, estava ainda lenta, sem trabalho, sem actividades. E isto diz-se em termo zimbabweyano da sacralogia: *ela estava coberta de nuvens*. Ora, para sair deste estado, foi necessário a intervenção de SAKA LENDE (ou melhor, Nsaka ja Lende), como o sentido literal do nome o refere (quem trata da medicina tradicional, quem agita os preguiçosos, etc.). Assim, de acordo com as versões acerca desta história, sem o sacramento e/ou a intervenção de Nsaka ja Lende, nunca Rueji sucederia a seu *pai*.

1.2.3. b) Kôngo

“Houve uma grande confusão na Corte e Nsâku Ne Vûnda resolveu a situação do seguinte modo: quem pretender suceder ao trono, deve doravante ser baptizado pelo Sacerdote Nsâku Ne Vûnda, sem o gesto através do qual nenhuma legitimidade será reconhecida” (Cuvelier: 1972, p.114), assim traduzimos o extracto de uma tradição recolhida pelo Monsenhor Jean Cuvelier.

“Na localidade de Mbânza-Kôngo, a tradição assinala a existência de uma autoridade de carácter religioso, possuindo os poderes mágicos e qualquer candidato para dirigir deve necessariamente adquirir o seu apoio, sem o qual nenhum poder será reconhecido. Sem o seu consentimento, nenhum rei pode reinar” (Dos Santos: 1965, p.57), assim diz Dos Santos.

¹⁶ Ver nos dicionários de Alves e Barbosa.

Passamos agora às similitudes. SÂKA significa, tal como Nsâku, aquele que consagra, que administra um sacramento a alguém, a pessoa que abençoa. Este Nsâku dos Kôngo, lemos acima, possuía os poderes mágicos de carácter religioso, acrescenta. Isto relaciona-se bastante com SÂKA Còkwe que trata de forma medicinal ou que agita os preguiçosos. Ninguém se esquece que a terapia no mundo zimbabweyano requer os poderes sobrenaturais na pessoa do praticante.

Quanto a LENDE, Rueji estava lenta, sem actividade e sem trabalho. O que significa que ainda *estava coberta das nuvens*. Eis a razão pela qual foi necessário a submissão (lendelela). Observamos que nos Kôngo, este LÊNDE, na lógica, corresponderia a VÛNDA, cujas raízes derivam de: 1) repousar, descansar ou tomar um tempo para descansar; 2) estar desempregado ou tomar o seu tempo sem nada para fazer. Como nome de uma pessoa, escreve Laman no seu famoso Dictionaire Kikôngo-Français, “diz-se também de uma pessoa gravemente doente”. Ora, o sentido de Còkwe de SAKALWILA completa esta ideia Kôngo exposta pelo Laman.

Rueji significa, em Còkwe, “quem se quer inabordável, impagável, que não quer” (Matadiwâmba: 1988). Ora, Luezi, em Kikôngo, lemos nas lexicografias, é uma “pessoa que não quer trabalhar”¹⁷, sinónimo de Lukenyi “que quer ser inabordável, alguém que ninguém pode tocar”¹⁸.

I.3. Kôngo-Nyaneka

I.3.1.O País das Origens

Na oralidade, os Nyaneka particularmente entre os Umbundu pensam que são *donos* das localidades que ainda ocupam. Mas, revogam o país das origens como uma região deserta, porém cheia das nascentes. A seguir, enumeramos certas palavras que indicam o país das origens.

EIKO, IKO ou EKALA significa lar, origem materna, família da mãe, mas, também, FOGUEIRA. (Como podemos observar, a mesma palavra que significa ORIGEM, também está ligada ao FOGO, CALOR e FAMÍLIA.)

¹⁷ Luezi: de Lu e de Hezi ou Yezi (pagina 1131 do Dicionário Laman). Outros nomes são 1) Lukeni (Lukenya), isto é, quem não quer comer a carne, do verbo kenya (pag.233 do dicionário Laman): desgostar, fazer pouco, desprezar, etc. 2) Ngôngo: nome de mulher, escreve Laman, na página 422, do seu dicionário. É nome de mulher *que não quer*.

¹⁸ Insistimos muito no dicionário de Laman, porque parece-nos o mais completo sobre as lexicografias do kikôngo que ainda existem. Também, qualquer investigador, que lê as suas colecções sobre *The Kôngo*, confirma que o autor merece essa atenção bibliográfica particular que lhe demos. Uma das razões é que Laman terá formado etnógrafos do Kôngo que tiveram a tarefa de escrever a etnografia do seu país. Mais de 500 cadernos da etnografia permitiram a este último escrever *The Kôngo*, assim como as minuciosas explicações no seu dicionário. No entanto, salientamos que *thi* equivale ligeiramente a *ci*, mas, também, a *thi* para um *thi* prolongado.

OMANTHIYA¹⁹ quer dizer LAR ou LAR FAMILIAR onde o fogo aceso durante a noite reúne todos. Também designa “as pedras de suporte para as painéis”²⁰. O lar ou lugar onde o fogo reunificador é aceso chama-se OMANTHIYA e fogo em si é EIKO ou IKO, ou seja, EKALA. Curiosamente, *t̄ya*, raiz da palavra lunyaneka, significa *quente* em kikongo. Desta vez, uma mesma palavra liga *as-três-pedras-suportes-das-painéis* e a família.

EHOKO (IKO), EKANGELA (N-gângela) e ETUNDA são palavras diferentes que significam deserto, *aldeia-não-habitada*, terra abandonada e até uma montanha (*ekolo*). Digamos que um outro sentido da montanha é reduzidamente a pedra-suporte-das-painéis. No sentido da montanha, cujo OMPHUNDA é sinónimo, existe várias lendas de origem. Deste modo, reza a Tradição que a vida iniciou entre três montanhas, assim como a comida começa, antes de mais, entre as três pedras-suportes. Um entre milhares provérbios lembra-lhes isso: “*enanthiya like kalintiki mbiya*”, ou seja, uma só pedra (montanha) não pode sustentar a painél. Os Kongo dizem: «makukwa matatu malamb’e Kongo». O País do Kongo foi fundado *pelas* três pedras - suportes da painél. Nesse provérbio, a palavra *enanthiya* significa, entre outros, *família* e *montanha-pedra suporte*. Como será explicitado mais à frente, *makukwa* corresponde a *enanthiya*. De outro modo, partindo desse provérbio, nota-se de que os Nyaneka parecem acreditar que a sua sociedade fundamenta-se em três *famílias* ou três *linhas* principais onde o povo se identifica como cidadão.

- 1) OKAAYA designa a terra sagrada, argila branca para unção ritual. A lenda diz que a argila branca é símbolo dos ancestrais. Onde encontrar? Pergunta uma adivinha. «Depois do fogo se apagar», responde a sabedoria ancestral. Ou outra resposta, mas vulgar: a terra branca foi-se com o vento, (*Okaaya kaya n’ofela*) quando a adivinha é: onde vivem os bisavós já ninguém consegue ir para lá viver. Porquê?
- 2) OUTUNDILO significa nascente do sol (na linguagem corrente, o sol é *ekumbi* ou *etango*). A palavra deriva de *tunda*, ou seja, aparecer unicamente para o sol. Outro sentido é de DESERTO, ou UMA ALDEIA INABITADA, mas que já terá sido habitada anteriormente. A palavra tem a mesma raiz que MONTE (OMPHUNDA). Em resumo, a concepção *bantu* estipula que a *família* é origem de toda a sociedade. Ora, as palavras aqui usadas são EIKO, IKO, EKALA. Isto é *Kola* dos Kongo ou *Iko(la)* Còkwe. Neste último grupo, *otji-lundu*²¹ (também é Umbundu) significa uma *aldeia abandonada há muito tempo*. Como referência, citamos ETUNDA (outundilo: nascente do sol) que em Nyaneka-Nkumbe significa a mesma coisa.

A Base de elevação de terreno chama-se EKOLO. A Causa, “foi por causa dele” OKOMBANDA *yae*, dizem os Nyaneka, isto é, OMBANDA significa causa, sinónimo de base. Também se utiliza o verbo *k’ombanda* como FUNDAR²². Na verdade, OMBANDA, tendo estes sentidos, significaria a mesma coisa que MAYANDA dos Kongo. (O bilabial *ma* + o velar *ya* produzem geralmente MBA). Se bem que *mbânda*

¹⁹ Reproduzimos aqui a ortografia do António, autor do dicionário que consultamos.

²⁰ *Makukwa* em Kikongo. Mais à frente debateremos sobre a significação semântica e a sintaxe da palavra na frase, assim como a sua significação sociológica (histórica).

²¹ *Oci-tundu*.

²² Assim escreve António Joaquim da Silva, no seu *dicionário Nhaneca-portugues*, “*ya, K’OMBANDA, yonkhanda ei ndyikaikiloko ongeleya yange*”. Isto traduz-se por “é sobre esta rocha que FUNDAREI a minha Igreja”. Ver a palavra FUNDAR e FUNDAMENTO.

significa CIMA (homem que vem do céu e a crença dos Nyaneka²³). Pelo menos, temos um testemunho de que a causa ou a base da sociedade não foi apenas EKOLO, mas também OMBANDA que, em Kikôngo, teria *mayânda* como variante se consideramos os princípios da metamorfose morfológica. Ambos os termos significam *origem*.

Assim, nesta amálgama de *Iko* (Còkwe), *Mbângala* ou *Kóla* (Kôngo), *Ekgangela* (Nyaneka-Umbundu) para significar DESERTO, a semântica extensa revela que o lar primitivo (IKO) estaria ligado ao clima ou à região árida. Mbângala (kúna Mbângala dizem os Kôngo para indicar *há muito tempo*), que intervém nas expressões, além de significar clima caracterizado pela ausência das chuvas, confirma que EKANGELA e Nyaneka-Nkumbe designassem as ORIGENS.

Onde estaria localizado este país das origens? Os Nyaneka e os Nkumbe localizam-se nessa região chamada MBÂNGALA pelos antigos etnógrafos (ver Delachaux). É um deserto um pouco húmido. Portanto, mais ao Sul temos a continuação do Kalahari e das populações Nyaneka (Umbundu em geral) que, segundo quase todos etnógrafos desde Estermann, Westernam e Baumann, que sustentam que os seus primeiros ancestrais vieram do actual ONDIVA. A tradição é tal que esta região é caracterizada pelas fontes ou nascentes dos rios. É verdade que ONDYIVI-NDYIVI significa fonte, nascente de água, ou melhor, terreno restrito, onde rebenta facilmente e, por isso, geralmente cheio de poços. Nesta região do Sul de Angola, inclusive o Norte da Namíbia, Botswana e Sudeste de Zâmbia, encontramos muitos poços e fontes de água. E lá temos um clima desértico húmido. Eis alguns poços e fontes de água que podemos encontrar: Kushi, Kwebe, Kwítu, Kwându, Kwânza, Huvala, Quembo, Lomba, Utembo, Luengue, Liana, Mussuma, Lwanguinga, Keve, Kwílu, Okavângu, Yambesi, Cunene, entre outros. A semântica de alguns desses rios indica a formação do país, tais como Kwítu, Kwându, Lomba, Lwanguinga, Okavângu, Yambesi.

Virgílio Coelho, ao estudar os elementos da língua a respeito das origens Kimbundu, afirma junto aos repertórios orais que, pelo menos, uma palavra serviu para designar o povo inteiro pela primeira vez. Este termo traduz-se por AMIZADE, PARENTE e ADERENTE. Esta é a opinião dos Lunda (Còkwe) na opinião de Vansina. Vamos tentar explorar a correspondência linguística Nyaneka e Kôngo com objectivo de tentar interpretar esta ideia no entender dos Kôngo/Nyaneka.

Amizade, em Nyaneka, traduz-se por *Oupangi*. No entanto, deriva do verbo *pangiyi*, ou seja, fabricar, criar, construir, formar algo, família (casa) e tem a mesma raiz que Lwanguinga e Okavângu. Aliás, *parente*, em Nyaneka, diz-se OMBUNGA ou ainda *wotyikumba*. *Ombunga* vem do verbo *hungu, tunga, lunga*, isto é, fabricar, criar, formar, modelar. Na dimensão palávrica, as relações são interpessoais, pois quando consideramos a “amizade institucionalizada” compreendemos portanto que esta amizade que gere um parentesco artificial e regula através de várias instituições de socialização (ritos, por exemplo), compreende-se que os hidrónimos desta região conservassem ainda noções da “fundação” duma sociedade de várias famílias.

²³ A crença é também Zúlu, Shona, Swana, etc.

É realmente curioso ver nos sentidos desses hidrónimos da “amizade institucionalizada” que *conquistar* se traduza também por *sokola*, além de *punda* e *hakana*. Ora, *sokola*, *kolesa*, *kolisa* ou, simplesmente, *kola* significa criar, fabricar, fazer, formar e construir, sinónimos de *pangiya* e *ombúnga*.

«*Tumbunga*»: somos parentes, dizem os Nyaneka. A filologia informa-nos de que esse facto de ser *parente* resulta eventualmente dos pactos de casamento, isto é, «fabricar ou formar uma família»²⁴, de outra forma, a “amizade institucionalizada” aparenta ter suportes da sua inviolabilidade (ritos aos ancestrais dinamiza-se por isso, dando sequência aos outros ritos de afiliação, por exemplo) e dispositivos da sua efectivação (virilocalidade ou uxorilocalidade²⁵, ou ainda exogamia, endogamia ou ainda poligamia ou poliandria, são entre outros os dispositivos que funcionam como leis).

O caso não é diferente nos Kôngo. Mpângi quer dizer *amigo* ou *irmão* e deriva do verbo *vânga*, que significa criar, fabricar, formar, etc. Eis o porquê se adoptou logo Kôngo como nome de país. Porque significa unidos, juntos e deriva do verbo *kônga* ou *kôngesa*, ou seja, juntar, unir, pôr junto, misturar, fazer círculo e inclinar. É sinónimo de *kolesa* (*kola*) que significa cercar, inclinar, formar um círculo, construir, fazer uma barragem ou círculo. Aliás, *kôngola*, em Nyaneka, sinónimo de *toteka*, designa juntar e unir muitas pessoas (amizade institucionalizada). Como veremos mais adiante relativamente aos monarcas do Kôngo, o título de NTÔTELA evoca que o rei deve preservar a *união*, sendo, deste modo, a pessoa que simboliza a união do povo.

As palavras parecem dizer mais. *Panga(na)*, em Nyaneka, traduz-se por «*ficar MUITO TEMPO, UM TEMPO CONSIDERÁVEL*». Isto é equivalente a «Kuna Mbângala» nos Kôngo. OUMPANGI afirma que AMIZADE terá sido o resultado de muito tempo de convivência das populações que se teriam finalmente *juntado*. Desta maneira, torna-se difícil acreditar num simples acaso, sobretudo quando a expressão «*nos tempos antigos*» se diz, em Nyaneka, *kobale-ale* ou, simplesmente, *kobale* ou *kola*. *Kola*, designa, como já vimos atrás, o país de origens, tanto nos Kôngo, como nos Còkwe e Nyaneka (Umbundu, em geral).

Essa correspondência ensina que a AMIZADE foi a base das novas sociedades que se criaram depois das conquistas. Eis o porquê de a AMIZADE e PARENTE terem as mesmas raízes que FABRICAR (a sociedade), JUNTAR (as pessoas), MISTURAR (diferentes povos) ou MUITO TEMPO. De igual modo, encontramos rios com nome semelhante, como por exemplo *Okahangulu* (Okavangu), *Lwangingua*, *Yambèsi*, *Kwuito*,

²⁴ Sentido literal e sociológico do casamento. Portanto, esse sentido reenvia a conquista das terras, conforme se fazia antigamente. Voltaremos mais tarde ao capítulo que aborda o casamento como vestígio das origens.

²⁵ Uxorilocalidade é quando depois de casamento o casal fixa a residência nas proximidades da família da mulher. Virilocalidade é o inverso.

Kwilu, Kubandu (Kwându)²⁶. Semanticamente, esses rios, citados precedentemente, são testemunhos das origens, ou melhor, das *amizades criadas*. Adágio afirma que «as árvores indicam as nossas proveniências e os rios lembram-nos das nossas infâncias (origem?)». Mulembeira, embondeiro e figueira foram algumas das árvores que, depois de fundar uma região, tiveram de ser plantadas a fim de testemunhar a *amizade* como *origem* comum dos fundadores. Os rios, portanto, pelo facto de fornecer água para beber, banhar, pescar, cultivar e outros trabalhos domiciliários de primeira necessidade, são muito especiais. Por essa simples razão, lendas e mitos das origens não se esquecem de mencionar nomes de rios. Isto porque os mesmos rios que marcaram as primeiras sociedades foram, neste caso, imortalizados ou antropomorfizados (personificados) através de canções de ritos, de pesca, de agricultura, da infância, etc.

Falando das características deste país, notamos que a palavra CRIAÇÃO, em Nyaneka, traduz-se, também, por EPOMBO, EHOMBO. A mesma palavra ou, melhor ainda, ONDOMBO, designa em geral «os dias de calor antes da chuva». Na verdade, é curioso notar que, além de NDYIVI-NDYIVI (Ondyiva), os Nyaneka têm outro termo que designa estes «*poços de água geralmente com NASCENTE*», isto é, cacimba: ONYOMBO. Ora, como iremos ver, CASAR (ou casamento) é, na nossa humilde opinião, uma das palavras mais adequadas para explicar as primeiras fundações dos países²⁷ porque torna-se uma meta ou um dispositivo social poderoso para celebrar a “amizade institucionalizada”. Em princípio, a família é o núcleo da sociedade. Deste modo, na concepção dos Nyaneka, Kimbundu, Umbundu, Cókwe e dos Kôngo, esta família começa pelo acto de CASAR, isto é, juntar duas pessoas diferentes, misturar duas famílias ou ainda “institucionalizar amizade” de dois “povos” diferentes. Eis a razão pela qual o casamento é um assunto não de duas pessoas, mas um engajamento de toda a sociedade. CASAR diz-se HOMBOLA, tendo a mesma raiz que a palavra que significa «POÇO DE ÁGUA geralmente com NASCENTE» e «Dias de CALOR antes da chuva». Também caracteriza a actividade das origens a palavra caçar = *yômbela*, em Nyaneka e, curiosamente, diz-se *kônga* em kikôngo.

²⁶ *Okabangulu* vem de *vanga, banga*: isto é criar, fabricar, fazer em Umbundu, Nyaneka, Kimbundu e Kôngo; Lwangingua deriva de Lu e de *hangiya, pangiya*: fabricar, criar, modelar, fazer; Yambesi, de *yambesa, hambeka*: criar, formar, inventar; Kwitu, de Ku e de *bitu* fabricar com as mãos uma estatueta de argila vermelha; Kwilu: de ku e de *hila, onthyila* (Nyaneka): criar, fazer; Kuahandu (Kwându): de ku, e de *bandu*, começar, principiar, e *bandyana* em Nyaneka quer dizer estar abandonado falando de uma terra. Tal como hidrónimos testemunham, trata-se das origens.

²⁷ Ora, em Nyaneka-Nkumbi o casamento, os dias de calores e criação diz-se *onyombo, ondombo* ou *opombo* que são fonologicamente variante, tendo no então o mesmo valor semântico.

Fig.2²⁸

Ndongo Kisama	N S O N D I	Nsondi		Matamba Vongu	Mptndi
Mubidi Ndembo		Mpamba		Musomba Nsanga	
Kinkenge Mbanga		Mbamba		Mbanga Mbamba	
Kisama Mpumbu	M P É M B A		Nsondi	Mbembe Ndongo	Tsyoko
Mwela Ndembo			Mpamba	Musuku Nsongo	
Mbanga Mpanga	M B Â M B A		Mbamba	Nbanda Mazinga	Mpombo
Lulombe Mpumbu		Nsondi		Mbembe Matamba	
Ndembo Mpamba		Mpamba		Kwimba Mwela	
Mbamba Mbanda		Mbamba		Nganda Mpanga	
Mpumbu		Ndongo	Lulombe	Mpombo	

1.4. As Origens do Kôngo Consoante o Calendário Kimbundu

De facto, Kôngo e Kimbundu são, hoje em dia, grupos etnolinguísticos simplesmente vizinhos e, por conseguinte, há possibilidades de laços entre eles. Alguns

²⁸ Figura da autoria de Raphaël Batsikama ba Mampuya ma Ndwála no seu manuscrito intitulado *Histoire du royaume du Congo enseignée au moyen de sa propre toponymie. Le cas du Territoire de Kinsásá.*

sobas de Malanje em 1910-1917 afirmavam que “Kimbundu vêm das famílias chefiadas por Me-Zínga”²⁹. Aqui vamos tentar mostrar o que podiam ser as origens Kôngo, segundo o calendário Kimbundu.

Um dos autores mais autorizados a respeito dos Kimbundu escreve:

Meses	Designação	Épocas
Novembro Dezembro	Kutanu	Chuvas
Janeiro	Kyangala	Pequena Estação Seca
Fevereiro Março Abril	Kusamanu	Grandes Chuvas
Mai Junho Julho Agosto Setembro	Kaxibu	Grande Estação Seca
Outubro	Transição	

Eis um pequeno comentário do autor: «durante o período das grandes chuvas, entre os meses de Fevereiro e Abril, as águas do rio Kwâza aumentam de volume, transbordam e inundam as suas margens e toda savana (principalmente a região do Sul do rio, na Kisâma), imergindo todas as aldeias situadas nas terras baixas. Estas inundações obrigam as populações a instalarem-se nas terras altas, onde constroem habitações provisórias à base de “bordão” (ditombe). As populações estabelecem-se aí durante o período das cheias, esperando poder regressar ao seu “*habitat* primitivo”, após a baixa das águas, em fim de Maio ou início de Junho. O mais tardar em Julho. Este acontecimento marca anualmente a vida das populações e constitui o signo de uma forma de adaptação ao meio»³⁰.

Na verdade, o período das grandes chuvas está na base ou é causa da *emigração provisória das populações* para as terras altas. O regresso ao *habitat* “primitivo” nas terras baixas está fixado em fim de Maio ou início de Junho. O mais tardar em Julho.

O que significaria isto? A reinstalação no *habitat* “primitivo” é o verdadeiro *recomeço da vida normal*. Ora, isto é possível em Maio, Junho ou, ainda, em Julho. Por outras palavras, é durante a época marcada pela ausência da chuva ou estação seca, na linguagem de Virgílio Coelho, ou melhor, KIXIBU, em kimbundu. Na verdade, este tempo é chamado MBÂNGALA nos Kôngo, que, como vimos atrás, lembra as origens (*kuma mbângala*: há muito tempo).

²⁹ O professor Martins publicou na Revista da Universidade internacional, em 1995, o seu artigo que comportavam manuscritos escritos na primeira década do século XX pelos próprios sobas de Malanje.

³⁰ In *Voç igual*, «Agostinho Neto: Kilamba kyaxi da nossa esperança», Angolê, Lisboa, 1989, p.176.

«Os Ndôngo cultivam durante a estação seca (kixíbu)», escreve V. Coelho³¹. Mesmo para a pesca, isto torna-se possível depois da chuva, isto é, na estação seca. Uma coisa é PERÍODO DE SEMENTE que se situa em Agosto-Setembro, quer dizer, em MBÂNGALA na linguagem dos Kôngo. Vamos explicar melhor ainda:

«Introduzir a semente debaixo da terra tem um termo em Kimbundu (até Còkwe, Umbundu). Este termo é SUMIKA: semear, plantar, tirar daqui para pôr acolá». A mesma é sinónimo de *toteka* que significa também *queimar*. Temos tendência a voltar a *Mbângala* que é a estação seca (kixíbu). De facto, *princípio* diz-se *dimatekenu*, *ndonda* ou, ainda, *lundu* (*lundu nyi senga*³²). Mas, *kutoteka* (*queimar*) tem laços com 1) *mateka* (*primeiro*); 2) *dimatekenu* (*origem*) ou 3) *kuandeka* (*começar*).

Muito claramente, como em outros casos precedentes, a origem está ligada com o *fogo*, o *calor*. Para dizer *queimada*, kimbundu usa esta expressão: «*kitumba* kia uama» (literalmente *mata – kitumba*, acendeu ou pegou fogo). *Kitumba* pega anualmente o fogo, ficando, assim, em convergência com *wâma* (*acender*). Essa expressão³³ dá a *kitumba* o sentido de *queimadas*, que, normalmente, é seguido das chuvas³⁴. Ora, *Tumba* é o nome do ancestral principal, que está ligado com o calor ou fogo. Mas não só. Além dos sentidos fornecidos pelo V. Coelho³⁵, *tumba* deriva de 1) *tumba*: semear, plantar, meter ou introduzir na terra (planta ou semente); 2) *tumba*: nascer, formar-se, desenvolver e 3) *tumba*: assentar, pôr apoiando-se sobre a BASE (*mbe tekete*). Como podemos observar, o primeiro ancestral *tumba* está ligado com esta “época de queimar-e-semear”, época que V. Coelho chama de *kixíbu* e que outros autores em matéria dos Kôngo deram o nome de *Mbângala*.

Voltando a *kixíbu*, V. Coelho informa que é uma época de semear. Os sinónimos são, de acordo com o *Dicionário Português-Kimbundu-Kikôngo* escrito por Maia³⁶, 1) BEXI; 2) PIXI; 3) PEXI. Portanto, FIXI, variante destes termos, significa ORIGEM na linguagem corrente. Mas não só. KUBÂNGA, o outro nome da estação seca (*kixíbu*) em Kimbundu,

³¹ *Voz igual*, idem, p.175.

³² Ver o capítulo Kôngo e Còkwe.

³³ E tanto outro. Durante esse tempo, as mulheres recolhem as lenhas, carvão, «*dixingó*», gafanhotos, etc.

³⁴ Normalmente, as queimadas causam a dispersão dos animais, como *pacaça*, «*bwiji*», «*dixinji*» (*rato soberano*), «*ngulungu*», etc.

³⁵ A tradição informa sobre o *fundador* da sociedade Ndôngo chamado KIMANAWEZE KYA TUMBA A NDALA. *Tumba*, *Tumbu* ou *ditumbu* (plural: *matumbu*) que significa justamente PARENTE, CONHECIDO, ADERENTE, escreve V. Coelho.

³⁶ *Mbeji* ou *Mbexi* é o «*luar*», o mês. Confunde-se com a kimbunduzação da palavra «*mês*» em português. De facto, é necessário um estudo filológico para esclarecer. Nas nossas expedições de Kalandula e Santa Maria, notamos que a palavra *mbexi* é pronunciada por adultos e jovens. O estudo das etimologias indica, portanto, que *mbexi* tem substâncias intrínsecas. De forma rigorosa, o dicionário de Maia não se enquadra dentro dos parâmetros linguísticos (ortografia) utilizados nas línguas africanas, fruto consensual de conferências e simpósios de linguistas. De qualquer forma, o dicionário é rico pela sua comparabilidade entre Kikôngo e Kimbundu.

além de Kyângala – também mencionado por V. Coelho – deriva de *kubângesa* que significa *originar, começar*. Carvoeiro, em Kimbundu, diz-se *Mukua-KUBÂNGA*. Ora, a sua especialidade – *fogueira* – está ligada com o fogo, o que quer dizer que a maioria das palavras ligadas à *origem* tem laços íntimos com o *fogo* ou *calor*.

Ora, o ano Kimbundu parece começar com *kutanu*. Será por esta razão que V. Coelho começa por Kutanu? Maia informa que esta palavra exprime a ideia de «rompimento, dilaceração, rebentamento», tal como as chuvas. Essa também é uma pressão que as populações têm, visto que a palavra deriva de: 1) *tánuka*³⁷: rasgar-se (como o pano), fender-se (como a cana), rebentar (como a câmara-de-ar); 2) *tánuna*: rasgar, fender, estalar, rebentar (sinónimo de *víla*). Em Kimbundu e até nos Umbundu e no Còkwe, *úla* ou *wíla* significa *ser, estar ou tornar-se desalentado, abatido, desmoralizado, sem actividades ou energia* ou *MORTIÇO*.

Na realidade, *kutanu* é um período SEM ACTIVIDADES. E, neste período, as «inundações obrigam as populações a instalar-se, temporariamente, nas terras altas», escreve V. Coelho. Será por esta razão que, em Kikôngo, *mayânda* significa Sul, terras baixas e, ao mesmo tempo, origem, derivando do verbo *yândula* ou *yanduka*: aquecer ou aquecer-se? Pelo menos, V. Coelho faz-nos entender que *Kutánu* é período das chuvas e de rompimento, que precede a normalização ou o verdadeiro (re)COMEÇO (KYÂNGALA deriva também do verbo *kubângesa*). E, logo no COMEÇO, deve-se semear, plantar a semente. Aqui, já estamos no *kixibu*, isto é, estação seca. Porém, neste preciso caso, a estação seca seria o verdadeiro começo na concepção dos Kimbundu no seu código cosmogónico. Linguisticamente, *kutánu* parece não ter nada a ver com a primeira época do ano, mas com o período que precede o verdadeiro começo, o um tipo de “princípio autêntico”. «Semeia-se», «planta-se» logo no período *kixibu* ou *Mbângala*. Ora, semear e plantar relacionam-se com começar. Depois do fim das actividades de «kitumba kya wama» (Mbângala), como presenciamos nas zonas de Kasanda³⁸, vêm as chuvas que são assimiladas no período de *kutanu* – período sem actividade e de exílio.

Vamos insistir neste autor. Escreve que «alguns marcos da toponímia e da antroponímia, como por exemplo, KALUNGA ou MAZANGA NA LUANDA, encontram justificação nos «mitos» mais antigos³⁹ destes povos, assim como nas ideias que

³⁷ Comparação em kikôngo:

- 1) *tánuka*: ser rasgado, destruir, usar ou pôr em pedaços variante de *dánuka*
- 2) *tánuna*: rasgar, separar, etc. Sinónimo de *dánuna*
- 3) *tána*: derobar, rasgar; roubar, conquistar, etc.

³⁸ Santa Maria, na província (angolana) de Malanje.

³⁹ Sublinhado por nós.

procuram justificar o lugar de PARTIDA, algures em Matâmba, justamente na BAIXA ou no vale (Samba), de onde é originária a linhagem Samba, materializando, assim, uma ideologia dos extremos: o princípio (a Norte) e o fim (a sul) do território, ambos denominados de Samba» (Coelho: 1996, p.476).

Falar do ponto de PARTIDA deste povo, servindo-se particularmente das narrações recolhidas pelos autores, cria uma grande confusão: uns apoiam Matâmba ou Okânga, enquanto outros pensam à Ganga ou até à Kissama. Aliás, Virgílio Coelho, citando uma das versões de uma região determinada, sublinha esse facto⁴⁰. Fica, portanto, na opinião do autor, que Norte é início e traduz-se por Mundo dos Vivos, isto é, Samba=Kabàsà. De igual modo, o Sul, sendo o fim, traduz-se por Mundo dos Antepassados, ou seja, Samba=Kakùlù.

Vamos tentar interpretar o pensamento contido nestas palavras. Em princípio, entre o mundo dos Vivos e dos Antepassados, a questão primordial seria qual destes mundos serviu de ponto de PARTIDA? Virgílio Coelho observa «na concepção do seu universo religioso que os Ndôngo falam de um MUNDO DE BAIXO (Bóxi), ou seja, um mundo das trevas, das profundezas, a TERRA DOS MORTOS (Kalûnga). Este mundo é presidido por Kálûngangòmbe, personagem que, segundo alguns informadores, representa o ANTEPASSADO MÍTICO - uma espécie de DEMIURGO» (Coelho: 1996, p.471).

Todos os Zimbabweyanos, assim como os Kimbùndù acreditam que a vida teve origem num ancestral comum⁴¹. Nessa lógica, Kakùlù seria o começo, já que é (pois não passou a ser) o seu país. Os mitos apresenta o mundo dos mortos não como uma “chegada”, mas passou a ser “ponto de chegada” na compreensão física. Na compreensão metafísica, o “Mundo dos mortos” precede o mundo dos vivos, eis porque aquele mundo (dos mortos) é lembrado nos ritos como “começo” da sociedade. Também parece a razão pela qual Virgílio Coelho, um dos especialistas que tem escrito bastante sobre este grupo etnolinguístico em referência, fala de Kalungangombe⁴², antepassado mítico, cujo mundo que preside é Bòxi, em Kimbùndu, isto é, o mundo de baixo, a terra dos mortos (Kalunga). Todavia, entre Kabàsà=Sàmbà (o mundo dos Vivos) e Kakùlù=Sàmbà (o mundo dos

⁴⁰ Cf. *Fontes e Estudos*, nº4-5, 1998-1999. Conferir as versões que cita o Padre metodista a respeito de Mpûngu'a Ndôngo, uma montanha gemenal.

⁴¹ Pode ler-se os autores que têm falado sobre as religiões de África Negra, tais como Baumann, Estermann, Hubert Deschamps, Denise Paulme (se bem que de maneira superficial), Werlesse, E. Dammann, etc. Existe um Deus único mas conceptualizado em duas potências: Deus celeste e Deus terrestre, tal como pensam os Zûlu, Swâna, Xhosa, etc.

⁴² Nesta palavra, encontramos Kalûnga, um dos nomes-títulos de Deus. Está presente, também, Ngômbe, um outro nome/título do mesmo Deus. Ambos têm os sentidos de Mundo-dos-Mortos, o mar (*domínio* de Deus, na concepção Kimbùndu ou em geral nas populações zimbabweyanas que ocupam todas regiões debaixo da linha equador). Ngômbe encontra-se em Umbùndu e outros falares do Sul, como nome de Deus criador.

Mortos), nessa ordem de ideias, KAKULU não significa somente em BAIXO, mas também traduz-se por começo ou lugar de partida. Aliás durante as inundações as populações refugiam para montanhas. Tipificação de “Baixo da montanha” como origem, e “Cima de montanha” como refúgio. O mesmo sentido que leva SAMBA, nome do filho mais velho, verifica-se também como teónimo no sentido em que Deus é o primogénito de todos. O termo tem, entre outras, esta forma verbal que deriva de *sàmbà*: marcar os caminhos, começar uma obra, iniciar, abrir a pista ou fundar os primeiros pilares. Nos ritos de nascimento e, especialmente dos gémeos, os Kimbundu cantam que os recém-nascidos provêm dos Antepassados ou de Deus (Kalûnga) do mar. Em breve, os Bantu pensam, inumanamente, que os recém-nascidos vêm dos antepassados (já mortos)⁴³, do princípio ou ainda da semente da vida.

Como podemos ver, existe uma ligação entre BAIXO e ORIGEM nos Kimbundu como nos Kôngo que falam de MAYANDA. E, relativo a *boxi* Kimbundu, os Kôngo utilizam *mbozi* para significar mundo inferior ou ainda o mundo de baixo. Deriva do verbo *vozula* que significa, citando Laman, «glisser au travers une crevasse au fond d'un trou» (Laman: p.1078). Nos Vili do Norte da foz de Mwânza⁴⁴, Yâka, Sûku e de outras populações de Kwângu, por exemplo, o termo é usado especialmente para os *mortos* que, ao morrer *vão para fundo das terras*, para o fundo da floresta ou Kalûnga, fundo do mar. Consoante nos foi informado desde a infância, essa passagem é somente para aqueles que, enquanto vivos, eram bons, mas erravam. Mas, eles vão descansar em paz. Aliás, *na vozila* traduz-se por *tranquilidade* ou, simplesmente, *lugar de paz* ou *sítio de harmonia*.

Passamos a outra afirmação fornecida por V. Coelho: «O ano ritual está ligado à estação seca (Kixibu) que, como vimos, começa, aproximadamente, em Maio e se prolonga até finais do mês de Setembro» (Coelho: idem, p.470).

Assim, homenageia-se os antepassados durante *kixibu* ou *Mbângala* que é justamente no princípio do ano. Semanticamente, não só esse facto está ligado ao começo, mas também *Kubânga* está relacionado com as actividades do começo/plantar.

Em resumo, as palavras que estão ligadas às origens são:

⁴³ Podemos encontrar esse mito em Altuna, R.R.A., *Cultura tradicional Bantu*, Cooperação Portuguesa em Angola, Luanda, 1993. Aconselhamos conferir, de modo igual, os ritos de nascimento e outros ritos; MUJYNYA E.N., *L'homme dans l'univers des Bantu*, Presses de l'Université National du Zaïre, Lubumbashi, 1972; Heusch de L., *Mythes et rites bantous. Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*, Gallimard, Paris, 1972, 331pp. Aconselhamos a leitura desta obra que explica melhor o pensamento Bantu através os ritos e lendas (mitos na linguagem do autor); por fim, podemos ler V. Coelho no seu artigo publicado na *Revista Sonangol* e ver as canções que o autor reproduz.

⁴⁴ Rio Congo, também, chamado Zaire por Diogo Cão. Mas, na realidade, esse rio chamava-se *Mwânza* ou, genericamente, *Nzâdi'a Mwânza*.

- 1) Tumba: *primo*, a palavra deriva dos verbos ligados a plantar, semear; e *secundo* de nascer; e *tercio* para dizer queimar usa-se *kitumba*, algo queimado;
- 2) Lûnda: (já tratámo-lo com os Còkwe) está ligada com a origem, fogo, calor, Sul;
- 3) TEKE: como raiz das palavras ligadas à origem (*dimatekenu*), aos verbos começar (*kuandeka*), queimar (*kutoteka*) e substantivo (*mateka*);
- 4) Kubânga: nome da estação seca, *kubângesa*: originar, começar, homem da fogueira, ou carvoeiro (*muaku-kubânga*);
- 5) Terras baixas: é lógico que *começamos sempre de baixo* e depois *subimos (para acima)*. Não somente as terras baixas são reocupadas no período normal de semear, mas também são consideradas como BASE.

A origem dos Kôngo está ligada às palavras Sul-Calor (estação seca), semear (final da estação seca). Aliás, *mbângala* (dos Kôngo) e *kubânga* (dos Kimbundu) têm a mesmas raízes, entre as quais *kubângesa* (Kimbundu).

Não é somente curioso ver o ritual dos Ancestrais iniciar em estação seca, mas também certas orações reforçam a hipótese de que os Ancestrais vêm realmente de Mbângala⁴⁵, sinónimo de Kânga, ou melhor, di-kânga que significa «o lugar mais profundo»⁴⁶, mais distante, mais longínquo, onde se encontram os «génios» *ituta*⁴⁷, sinónimo de *mbôzi* (*boxi* Kimbundu), o mundo dos *bi-sîmbi* (espíritos santos), de Kalûnga (Deus), da Providência (Sûku), etc.

I.5. Casamento, Nome e Deus como Vestígios das Origens

I.5.1. O Casamento

I.5.1. a) Princípio da família: O Casamento

O Princípio da família, isto é, o casamento, tem uma correspondência abundante. Esta união de homem e mulher, antes de mais legal, com o único objectivo de construir uma família, tem várias apelações, consoante os casos e circunstâncias, como por exemplo entre os primos cruzados, entre cunhado e cunhada, etc.

⁴⁵ V. Coelho cita uma das preces.
«Os ítuta somos nós mesmos! [...]

«Aiwé nossos grandes chefes,

«Nossos tios que nos esquecemos,

«Nosso MBANGALA [que] já morreu! [...] «Implicações socio-económica...»

⁴⁶ O sentido é *abismo*, *alicerces de um poço*, mas também *asento*, *sede*, etc.

⁴⁷ Cf Virgílio Coelho sobre Kÿânda, ou qualquer um dos seus artigos, visto que se consagra, desde há mais de vinte anos, à antropologia religiosa dos Kimbundu.

Em Umbundu, Còkwe, Nyaneka-Nkumbe, Kôngo e Kimbundu, o acto de casar está ligado à *casa*. O homem nunca estará pronto para se casar sem ter primeiramente a sua *casa*, um *lar*. Este lar ou casa é constantemente oferecido (garantido) pelo membro da família (pai, tio, avô, etc). Em Umbundu e Kimbundu, *onjo* e *inzò* significa casa. *Nzò* é a forma Kôngo que significa morada, onde se vive, uma casa normal para não confundir com palácio, por exemplo. ONJO, INZO ou NZO é, em princípio, uma casa e esta localiza-se dentro de um quintal, ou numa concessão. O quintal é HÛMBU, em Umbundu, e WÛMBU, em Kikôngo. Nyaneka, portanto, utiliza EUMBU para casa, e na mesma língua, OHOMBO⁴⁸, quer directamente dizer *casamento*.

Em Nyaneka, temos vários termos que designam casa, como OPATA (*dibata*= aldeia em Kimbundu; *vata* = aldeia em Kikôngo); ONKHANDYO (*kanda* = grande família em kikôngo; *ndyo*, *nzò* em Umbundu, Kikôngo e Kimbundu) e NGANDA (*ngânda* = lugar público, principal em Kikôngo, Cokwe, etc). Mais correctamente, diz-se EUMBO para designar CASA em Nyaneka: *mwene weumbo* (dono da casa), por exemplo. Apesar de entrever a raiz «NDYO» que é nitidamente a variante zimbabweyana de NZO e INJO, a palavra ONKANDYO não significa uma simples casa. Pelo contrário, designa uma concessão, o quintal, tal como podemos ver nesta frase «*va nkhandyo o vita, Veumbo ovifwanga*»: os da HABITAÇÃO são gente que fazem a guerra, os da CASA são salteadores, citado pelo autor do Dicionário Nyaneka-Português. Claro, ONKHANDYO, em Nyaneka, é uma concessão, habitação, grande quintal onde há coexistência de várias CASAS. Em Umbundu, chama-se HUMBO e, em kikôngo, WUMBU. De igual modo, temos ONGANDA (casa) em Nyaneka-Nkumbe que em Umbundu, Kikôngo, Kimbundu e Còkwe se traduz por concessão, corte, lar público, praça principal. Portanto, na mesma língua, a casa de Deus diz-se ONDYWO YA HUKU.

É prova que numa certa idade, ONDYWO significava CASA. Mais tarde, a religião cristã (católica ou protestante) institucionalizou a igreja que designava uma *grande casa*, onde todos iam rezar vindo de *várias casas e de moradias diferentes*. Entrevê-se que ONDYWO HUKU contem a ideia de CASA porque é só uma e grande. Ora, aqueles que a frequentam são originários de várias casas, de onde originou a ideia de grande concessão, quintal. Contudo, neste caso, ONDYWO leva consigo um duplo sentido, *arcaico* e *recente*. Em Nyaneka-Nkumbe, o «sebe que cerca uma casa chama-se ONGUMBU» (de *umbu*) ou ONGANDA. Mas o «aposamento de uma casa qualquer» é ONDYWO. Isto prova que,

⁴⁸ Aqui *o* tem o valor fonético de *u*, salvo o primeiro.

numa certa idade, a casa era chamada NDYWO, variante de *ínjo*, *ínzo* e *nzo* em Umbundu, Kimbundu, Kikongo e Cokwe.

1.5.1. b) O Pedido

O casamento entre os Cokwe, Kimbundu, Kongo, Umbundu, Nyaneka e Nkumbi é um processo que leva um certo tempo. Começa pelo *pedido*, pelo *sacrifício gentílico* ou ainda pela *apresentação*. Quem faz o pedido? Como isto se faz? Quem está implicado? Vamos tentar responder a estas perguntas de acordo com o vocabulário de cada grupo etnolinguístico acima enumerado. Essas são respostas que ajudar-nos-ão entender, mais uma vez, as origens do Kongo disseminadas em usos Umbundu, Kimbundu, Nyaneka e Cokwe.

Geralmente, a família do rapaz dá o primeiro passo, isto é, pede a rapariga em casamento. As palavras confirmam que o rapaz PEDE a rapariga em casamento e, assim, a rapariga É PEDIDA em casamento. Em contrapartida, ela não pode PEDIR o rapaz em casamento.

Nyaneka e Nkumbi têm LOMBA; Kongo: LÓMBA; Kimbundu: LOMBA, Cokwe: LOMBA, SOMBOLA e Umbundu: LÓMBA ou SÓMBOLA.

Esses verbos significam PEDIR (kikongo, Kimbundu) ou, mais precisamente, PEDIR EM CASAMENTO (Umbundu, Nyaneka Cokwe e Kimbundu). Em Nyaneka e Umbundu, o homem «LOMBA» (pede) a mulher em casamento, mas jamais pode «LOMBWA» (ser pedido) em casamento. Este verbo não é possível para os rapazes, o que mostra e atesta uma certa «proeminência unilateral» da parte do rapaz (homem) e da sua família. Aliás, existe, por isso, um termo específico usado somente para a rapariga pedida em casamento: Em Nyaneka, «ONDOMBWA» (derivado do verbo lombwa) ou ainda «OMUI-LULWA»; Em kikongo, «NDUMBA», isto é, rapariga pronta a ser pedida, moça com idade de se casar.

Entre Nyaneka e Nkumbi, o casamento realiza-se de uma forma que instiga os etnógrafos ou sociólogos a pensarem que, em certa medida, a *mulher pode também pedir o homem ao casamento*. Pois têm por suporte nesta hipótese o facto de *após o casamento, quem pede ao casamento deve no fim entregar um símbolo (boi)*. Ora, as noivas, assim como os noivos, são obrigadas a fazê-lo também. Em princípio, isto não implica que ambas as partes possam pedir em casamento. Quando o homem entrega o seu símbolo, a palavra própria usada é «TONA». Isto é entregar o símbolo. Mas quando a família da mulher o recebe (e sobretudo

no pensar dos Nkumbe é a forma conveniente e frequente em uso) usa o termo OMONTHUNYA. O termo deriva de *thunya*, ou melhor, *thunwa*, reflexivo.

Contrariamente ao pensamento desta classe de etnógrafos e sociólogos, é certo que a mulher não pode de maneira alguma pedir o homem ao casamento. De facto, os verbos «thuna» e «thunywa» atestam isso: diz-se «thuna» quando o «homem vai entregar o símbolo à família da mulher depois do casamento». Isto significa «começar o pedido com um símbolo». Além deste termo, esta instituição oferece outro para designar o «presente de estilo para o pedido de casamento»: OTYILOMBO. Mas não OTYILOMBWA! Assinalamos que TONWA é usado quando a família da mulher *reclama* ou ainda *obrigam o homem a entregar* os bois (como símbolo) depois de casamento, ou seja, «consentir (*concluir*) o casamento». Pois bem, tanto THUNWA (tonwa) como LOMBWA são verbos reflexivos de THUNA (tona) e LOMBA (sombola), o que confirma, uma vez mais, que a mulher não pode pedir o homem em casamento, mas o contrário é possível.

Não sendo exclusivamente Nyaneka, abraçamos este facto para confirmar o caso dos Umbundu. OLOHWELA ou OVALA significam *casamento e união de homem e mulher*. Aí, enrolam-se muitos termos para o casamento:

- 1) kwela: unir-se por casamento; kwelula: casar-se mais do que uma vez; kwela utiku: casar sem cerimónias; kwela okulubaka: casar sem a idade requerida; kwelisa: ligar em casamento;
- 2) lemuka: unir-se através do casamento;
- 3) sokala: casar-se (kimbundu?);
- 4) tulunha: unir-se por casamento;
- 5) pisa uvala: fazer o casamento;
- 6) litokeka v'olohwela: unir-se por casamento.

Numa primeira observação, OLOHWELA deriva do verbo *oku-wela*, portanto UVALA não deriva de nenhuma palavra ligado ao acto de casar ou unir. Significa, para já, *casamento*, união, eis o porquê é sempre *necessário* empregar o termo PISA (realizar), sinónimo de LITOKIKA (v'olohwela). O sentido é formar o berço da sociedade que é a família (aqui *uvala* é origem do lar).

Em princípio, a palavra OLOHWELA significa casamento, como união legal para CONSTITUIR UMA FAMÍLIA. Neste caso, o verbo que deriva desta «união legal» é *kwela*, pois implica a ideia de casa ou morada (ONJO), onde vão viver os recém-casados, o que compromete toda a sociedade consoante a trama semântica que vimos atrás.

A expressão KWÊLA UTIKU (casar sem cerimónias usuais) faz acreditar que esta união de duas pessoas de diferentes famílias deve acompanhar uma cerimónia.

Quando dizemos UMINGANJO, isto significa o casamento entre cunhada e cunhado depois da morte do irmão. A palavra «Njo» explica que esta união não salta os muros de NJO, ou seja, do quintal, da habitação, do quintalão. Todavia, deparamo-nos com uma curiosidade: porquê somente a morte do irmão faz intervir o cunhado mais novo (irmão do falecido) casar com a cunhada e a morte da irmã não implica que o viúvo case com a irmã da defunta? Seria outra prova de que apenas os homens podiam casar as mulheres e não o contrário.

Entre os Umbundu, o casamento é, antes de mais, um processo marcado por cerimónias. “Pedir em casamento” é LOMBA ou SOMBOLA, o que significa *pedir a*, isto é, solicitar solenemente outra pessoa, outra família. No entanto, «ligar em casamento» é KWELA ou KWELISA. No momento em que a primeira palavra faz entrever o engajamento de uma pessoa com a sua família (pedir), a segunda (ligar) ilustra o consumo do acto que supõe um assunto de todos (público) com o objectivo de juntar solenemente duas pessoas, duas famílias. Pressupõe-se que não somente as pessoas são “complementares” mas também as suas famílias oriundas.

Os termos mudam em cada caso. «OBRIGAR O SEDUTOR A CASAR COM A SEDUZIDA» diz-se *vuvumbila*, ou seja, o sedutor recusa pedir em casamento a mulher que engravidou e, por conseguinte, a família da mulher atira-lhe à mesma. A expressão correcta é *vuvumbilwa* ou *vuvumbilai* e quando o homem recebe a sua «seduzida», utiliza-se *vuvumbila*. Isto mostra ainda que sempre foi o rapaz o primeiro a dar o passo, a este respeito.

Portanto, cada vez que o homem aceita entregar dignamente os artigos (dote) que a família da mulher «obrigar», o substantivo *kwêla* presencia. O facto de casar várias vezes «KWELULULA» obriga a cerimónias específicas, desde que não rompa com a normalidade e tendo em conta que os seus filhos vão ter relação de consanguinidade entre mais de uma família. Também *kwêla* presencie como traço institucional. É o mesmo caso de um homem idoso quando pretende casar, KWELA OKULUMBAKA (implica as cerimónias). *Kwêla* presencia como nos outros casos. A expressão sugere uma união normal *acima* ou *ao lado* de uma outra união entre 1) duas pessoas de famílias diferentes 2) entre duas pessoas de gerações diferentes. De facto, a palavra «Kwêla», que é *unir* naturalmente ou *juntar* normalmente as partes complementares (mas opostas) implica cerimónias. E estas são especificadas pela aposição: *lula*, *okulumbaka*, etc. O contrário é *Silula* (não casar).

De modo idêntico, o casamento entre os Kôngo começa pela família do rapaz. Na primeira etapa, o rapaz envia o seu símbolo de noivado, *kidimbu*, símbolo de pedido. Geralmente é a sua tia paterna do rapaz que leva este símbolo de pedido. Se for aceite, uma longa lista de cerimónias se estabelece: *n'land'e kidimbu* (seguir o pedido). Os Umbundu dizem *okavetapito*; depois segue-se mbondekél'e *kidimbu* (molhar o pedido com malavu), etc. Esse casamento denomina-se *ma-longo* e o acto de casar é *kwéla*.

1.5.1. c) O Casamento como traço Imigratório

A casa sempre foi o núcleo de toda a sociedade humana. Portanto, o casamento, como ensinam as palavras até aqui diagnosticadas, obriga o rapaz a planificar o lar onde viver com a sua futura esposa. Entre os Kimbundu, Còkwe, Kôngo, Nyaneka e os Umbundu, as palavras próprias para dizer *casa* (*inzò, nzò, onkbandyo, bumbu, ngânda*, etc) indicam que o princípio da família REQUER ANTES DE MAIS UM LUGAR, UM LAR BEM SEGURO. Uma vez assegurado o lar, pode-se achar a noiva que, para adquiri-la, deve obrigatoriamente entregar o *dote*, isto é, uma série de cerimónias.

Na verdade, o casamento é uma instituição não somente antiga, mas também acompanhou as migrações de povos, sobretudo quando duas pessoas de diferentes povos se devem casar. E, sendo o casamento um acto simbólico ou *uma dimensão precária* da migração, é evidente que a palavra seja, por conseguinte, portador de *histórias das migrações*, e conquista de terras já ocupadas pelos outros povos. O acto em si, também, testemunha os rituais de “amizade institucionalizada” que está na base de fundações dos reinos angolanos. Eis a razão pela qual o casamento é uma questão de cerimónias – *kwela*, ele quer um casamento normal, um casamento especial quer casamento visto na dimensão social. Contudo, essa união não se realiza de um só golpe, uma vez que leva tempo. Muitas vezes, nos Kôngo, Còkwe e, sobretudo, nos Umbundu, os pais faziam casar seus filhos antes de eles nascerem. Isto significa O LUGAR SEGURO que põe em evidência as cerimónias quando os protagonistas (os noivos) ainda não existem, sendo meros projectos. Jan Vansina escreveu que Lúnda significa AMIZADE, porque dois povos diferentes faziam – depois de tantos anos de batalhas com ou sem vitórias – pacto e tornavam-se um só povo, tal seria o caso dos Lunda, se lermos a história a partir das palavras. Isto é, noutras palavras, a institucionalização da amizade na dimensão intergrupala.

Em princípio, o facto ou o acto de fundar de um país, quer seja mediante a ocupação pacífica de um espaço vazio, quer seja através da conquista de terras já habitadas, relaciona-se com o casamento. Quando um povo ocupava uma terra (nos Còkwe,

Kimbundu, Kôngo, Umbundu), a primeira coisa era *administrar os cultos dos antepassados* destas terras com os novos imigrantes, porquanto o acto legitimava os ocupantes e facilitava as uniões. Isto era o *casamento* entre os *conquistadores* e *os espíritos ancestrais da terra ocupada*. Ora, quando encontrava um povo já implantado, além dos pactos de amizade, a realização das cerimónias entre os conquistadores e os espíritos presididas pelos chefes de terras (do povo conquistado), foi sempre um dos primeiros actos a cumprir. Isto significa *unir* os recém-chegados com os espíritos das terras. Neste último caso, foi sempre a preocupação dos conquistadores passar pelas cerimónias a fim de evitar incoerências comportamentais sociais com os “recém-chegados” e outras calamidades que pudessem enviar os espíritos autóctones.

Parafraseando esse ponto, fazemos intervir Virgílio Coelho que traz mais luz a respeito daquilo que afirmámos mais atrás:

«É sabido que as fronteiras de um país ou de um Estado são, geralmente, demarcadas por elementos que são afeitos à natureza (rio, lagos ou lagoas, montanhas, florestas, etc.). Mas há casos em que as marcas dessas fronteiras se estabelecem pela produção de discursos elaborados por outros povos que vivem em espaços limítrofes ou contíguos ao território em questão ou então pela produção da informação por outros povos vindos do exterior, como é o caso, dos conquistadores portugueses.»

«No vocabulário produzido pelos tùmùndòngò», continua o autor, «há, pelo menos, uma palavra que inicialmente serviu para designar a unidade dos distintos grupos de imigrantes que se viriam fixar na região da Mâtâmbà e que, mais tarde, formaram as primeiras linhagens fundadoras, sob o mando do Ngòlà à Mùsùdi, do “reino do Ndòngò”. Essa palavra é o designativo tùm̀bà, tùm̀bù ou ditùm̀bù (plural: matùm̀bui) que significa, justamente, parente, conhecido, aderente”. O seu verdadeiro significado pode ser apreendido a partir do nome composto *Kímànàwèzè* (ou *Kímànàwèzè*) *kya Tùm̀bà à Ndàlà*, que significa *dignitário que une os seus parentes, os conhecidos e os aderentes* e, ainda, *amigo do amigo*, constituindo, assim, o *princípio da unidade linbageira* e, sobretudo, um modelo de conduta e um modelo cultural» (Coelho: 1997, p.137).

Este «*Kímànàwèzè kya Tùm̀bà à Ndàlà* foi o primeiro ocupante das terras que se situam entre os rios *Wàmbà* e *Lúkàlà*. Essa personagem, com o poder de “deus sobre a terra” (*Màǹwèzè* ou *Nàǹwèzè*), detentor do título *Tùm̀bà à Ndàlà* e que tinha por função estabelecer as relações de amizade e de convivência entre os homens (os primeiros grupos a ocupar a terra) e os “génios” ou “deuses” tutelares da natureza, visando contribuir e garantir a harmonia e sobrevivência de ambos os mundos, é um sacerdote (*Kílàmbà*, plural: *Ílambà*) com esses dons especiais» (Coelho: 1997, p.141).

I.5.1. d) Paralelismos entre Conquistador e o Pedinte

Geralmente, é a família do rapaz que se interessa pela tal rapariga e envia um símbolo a fim de simbolizar o PEDIDO. Nos Nyaneka, por exemplo, tanto a família do rapaz como a da rapariga entregam um símbolo que consiste num boi. Nos Kôngo, o símbolo é o primeiro vestido da noiva. Caso aceite, então será sempre respondido pelo outro símbolo, isto é, duas galinhas (geralmente, fêmea e macho). Este animal simboliza o início do dia e início da nova realidade. Em princípio, esta troca faz-se entre indivíduos singulares e não entre toda família. O que significa que entre dois povos que pretendem viver juntos, a conversa inicial realiza-se entre os *embaixadores*. Seria destes “encontros diplomáticos” que surtiam os “novos” ritos. Caso que chegassem a um consenso, determinava o “começo das cerimónias” a fim de juntar, realmente, as populações num só *povo*.

Como já vimos, a família do rapaz é o primeiro a cumprir este acto. Em Kikôngo, o rapaz ou homem, que é competente para se casar, chama-se TOKO ou, mais precisamente, YAKALA (mwâna Yakala). A rapariga, que já está pronta para ser casada, é NDUMBA (literalmente, rapariga pronta a ser pedida?). Começemos com este simples facto. Na sociedade Bantu, para a passagem de menino (mwâna) para rapaz (yakala) ou de menina (mwâna) para rapariga (ndumba) é necessário um rito de passagem. No homem é a circuncisão e na mulher é a incisão ou, simplesmente, no caso dos Kôngo, uma prova da virgindade da moça. Esta, também, era repetida no casamento. Se o homem descobrisse que a sua noiva não era virgem, resultava sempre em multas e, muitas vezes, era o caminho de «anular» o casamento⁴⁹. Razão pela qual, numa certa época, a família da rapariga, era obrigada a substituir pela irmã como a segunda mulher, isto é, para não quebrar este laço, esta união. Se o marido morrer, a sua família é obrigada a substituir o irmão ou primo uterino cassula. Assim, o casamento é *eterno*, partindo do homem, aquele que casa. No caso de infertilidade é a mesma coisa: substituição do irmão ou primo uterino.

Alguns dos Cômwe antigos pagavam *dote* apenas depois da morte de um dos cônjuges. Geralmente a apresentação do rapaz na família da noiva deve ser acompanhada

⁴⁹ Assinalamos, também, um caso muito excepcional que encontramos entre os grupos de Cabinda, Ba-Nsunde, Ba-Vili, Ba-Hângana, etc., de diferentes localidades da região. Nestas zonas do Kôngo, encontramos uma etapa em que as raparigas devem, depois da iniciação, ter um velhote da linhagem do pai como o seu iniciador na vida sexual. Este «pai», assim chamado porque pertence à família (linhagem materna) do seu pai, deve provar a virgindade da sua «filha», caso contrário, resulta num grande «mambu», isto é, problemas litigiosos. A rapariga não-*virgem* antes do tempo é tida como uma ameaça de calamidades na sociedade, pois deve consultar-se um *Ngáng'a Ngómbo* ou, geralmente, *Ngáng'a Nkisi*, para pedir perdão aos Ancestrais furiosos. A semelhança é que a multa que a família da noiva paga depois de o noivo descobrir que não era virgem (no caso de outras famílias Kôngo) relaciona-se com a multa que alguns grupos de Cabinda exigem para a linhagem materna que educou a sua filha.

pelo *símbolo* da relação que se pretende assumir. Somente depois da morte (de um dos cônjuges) é que se deve pagar o *dote* pela simples razão que o mesmo não pode ser devolvido. Algumas versões rezam que no casamento de Ruej, Cibind Irung não teria pago o *dote*, mas honrou a relação dando uma lança. Os seus filhos teriam pago o *dote* aos tios maternos, assim completam outras versões.

Mas porque é que a família do rapaz é a primeira a dar o primeiro passo do casamento?

Numa primeira observação, quando se fala do pedido, isso implica dois «quocientes», duas realidades em relação ao objectivo, quer dizer, o requerente e a coisa requerida. Aqui, o homem é o requerente e a requerida é a mulher. Mas porque não o contrário? Rapariga pronta a ser pedida chama-se NDOMBWA (Nyaneka) ou NDUMBA (Kôngo). E o homem pronto a casar-se é YAKALA ou TOKO (adolescente, donzel ou donzela), isto é, somente a mulher (espaço) é pedida (ocupado) e o contrário seria anormal (espaço pedir povo⁵⁰).

Mas como vamos ver nos próximos capítulos deste trabalho, Bayâka eram os conquistadores das terras. Quem faz a conquista sente-se obrigado a proceder à paz, logo solicita um culto dos ancestrais com os espíritos locais, ou seja, fazer casamento entre os espíritos locais e os recém-chegados. Como no casamento, a mulher é valorizada numa determinada variedade de coisas a entregar ou símbolos a que chamamos *dote*. Deste modo, a conquista finda e os conquistadores ou invasores, também, entregam ofertas aos espíritos locais.

É nesse sentido que o casamento arrosta nele todos os elementos da conquista de um povo por outro povo. O casamento é a *dimensão precária* ou inicial da conquista ou ocupação de uma terra, como se fazia nas migrações (durante e, provavelmente, depois da fundação do Kôngo).

1.5.2. O Nome

Quando um Umbundu pergunta: «*onduku yove?*» (como te chamas?) está a dar o seu nome de nascimento. A questão traduz-se literalmente por *foi-te imposto que nome?* «*Ondûku*», do verbo *nduluka*, significa dar o nome ou impor o nome a alguém. Em Nyaneka, acontece a mesma coisa. Aliás, neste grupo etnolinguístico, o nome corrente que uma pessoa leva diz-se constantemente *enyina, elinya, elinha* ou *onduku (ondûku yelye*: qual é o

⁵⁰ Assim, torna-se um contra-senso no entender da cosmogonia Kôngo. O espaço é sagrado, domínio dos espíritos. E, por conseguinte, devem o povo precisá-lo e não o contrário. Por essa razão, uma vez realizada a ocupação, os ocupantes devem pagar *dote* a fim de legitimar a sua demanda.

teu nome?), mas o primeiro termo, *enyina* ou *elinya*, explicita a sua ascendência, dependendo da forma como é colocada a questão.

Em Nyaneka dar o nome é «*lúka enyina*», em Umbundu é «*lúka*» ou «*ndúlúka*». Em Kikôngo, temos «*kulúka*» que, também, significa dar nome de alguém ao recém-nascido ou, simplesmente, a uma pessoa. «*Lúkulula*» é a variante Umbundu. «*Enyina*» marca o tempo, a época, o grau de parentesco e a geração nos Nyaneka. «*Nkúmbu*» kikôngo, além de significar tudo isso, pode vir a ser o sobrenome, a alcunha, a assinatura ou ainda o título. Quando apetece a um Nyaneka identificar-se perante outras pessoas e, muitas vezes, nas regiões distantes, o termo concreto utilizado é «*litúmbula*⁵¹ *enyina*», isto é, «dizer o seu próprio nome, a sua ascendência, a sua origem.»

Umbundu «*onduku*» deriva de *nduluka*, *luka* (dar o nome). Ora, o título em Umbundu é «*otchitúkulo*» que deriva de *túkula* (de *túka*): nomear a um cargo; *elinya* ou *enyina* Nyaneka vem de *yínya* ou *lin(h)a*, isto é, ter relação com; e «*nkúmbu*» Kôngo vem de *kúmba*: dar a conhecer de todos, ser conhecido universalmente, em todos os sítios. Mas, o nome é o bilhete de identidade para o indivíduo que em todos os sítios em que se pode encontrar será reconhecido como cidadão. No entanto, em Nyaneka, identificar-se perante os outros diz-se «*litúmbula*». É de notar que a raiz deste termo está presente em Umbundu em geral, Kikôngo, Cókwe e Kimbundu. Umbundu tem *tumila* para *empregar*. A mesma raiz com *tuma* (*tumila* = *tumba*): designar alguém, ordenar alguém a fazer algo, ou dizer algo; também, em Nyaneka, «*litúmbula*» é, em princípio, a resposta a uma pergunta, a uma obrigação que lhe foi imposta ou concedida anteriormente. Eis porque *litúmbula*, em Nyaneka, significa «ser instigado a fazer algo», cuja variante Umbundu reduz-se a TUMA: indicar alguém as linhas a seguir; ou TUMISA: instigar a fazer. Em kikôngo, temos TUMA, forma comprimida de TUMBA: ordenar, designar alguém, TUM(B)ISA: excitar, instigar; TUM(B)UNUNA: notificar em resposta. Também TUMBA: fazer ordenação, promover, instalar ou vestir alguém de um emprego, da dignidade, coroar, elixir, etc. Morfologicamente, *tumila* teria dado origem a *tumba* consoante a tradição da metamorfose dos fonemas⁵².

Como podemos julgar de uma forma simples, o nome na sociedade angolana é princípio de um indivíduo, explicando quem é o indivíduo. Servir-lhe-á de bilhete de identidade em todos sítios a fim de certificar a sua cidadania.

⁵¹ Dentro do termo, encontramos *túmba*. Como já vimos com os Kimbundu, está ligado à origem, queimadas, ou melhor, a Mbângala.

⁵² O grupo sufixo *ila* corresponde a *ba* quando se nasaliza.

1.5.2. a) O Nome como traço das Origens

Vimos antes que Nyaneka tem *lina*, *enyina* ou *elinya* como nome a fim de designar a sua ascendência. Utilizam, também, *tukulo*, se bem que é um termo vizinho dos Kyâka (ou Umbundu em geral): *ocitukulo*. Nesta correspondência retemos *etuku* (Umbundu), *onbuku* (Nyaneka) como não apenas apelação de alguém, mas também *causa, fonte, sua ascendência*. Outros sinónimos são *ekumbi*, *ehumbi*, *ekhumbi* ligados ao Sol, país-de-grande-calores (?). Kimbundu e Kikôngo têm *tuka* que significa: vir, originar de, tirar a sua origem de, etc. É curioso ver Nyaneka *lina* ou *elinya* (*enyina*, *elinya*, etc) que deriva de «yina» ou «lina» (linha). Esta palavra não só significa «ter relação com», como também a mesma pronúncia significa cozinhar, calcinar, que é sinónimo de *pisa*. Este último, como vimos em Umbundu, *pisa ovala* designa *fazer ou cozer ou calcinar o casamento*. De facto, «ethuku» e «ekumbi» não só significam origem, ascendência (nome), mas também 1) o calor ou luz que o sol trouxe durante o dia, como a nostalgia ou a recordação, enquanto a noite todos estão reunidos à volta do fogo; 2) simplesmente, o sol.

A respeito de Kimbündu, falamos de TUMBA, termo ligado 1) «às origens do povo»; 2) à actividade durante a estação seca; 3) plantar, semear, etc., que é sinónimo de PIXI (mesma raiz que *pisa* Umbundu) e de Kubânga que significa «estação seca». Ora, como vimos, o termo *pisa* quer dizer⁵³ não somente *origem*, mas também *cozer*. *Kubanga* (nome de estação seca em Kimbundu) vem do verbo *kubangêsa*: começar, em kimbundu, mas também *calcinar*. As mesmas palavras em kikôngo (tumba, Kubânga⁵⁴), como já vimos, estão ligadas não só ao nome, mas também à origem, princípio relacionado ao calor, ao sol, ao fogo, a fogueira, etc.

1.5.3. Deus como traço das Origens

É correcto que Deus personalize a origem entre os Zimbabweyanos. Vamos, simplesmente, tentar ver no vocabulário produzido pelos Kôngo, inclusive também os «povos» com quem tem afinidades (Ovimbundu, Nyaneka, Cokwe), a correspondência que há na semântica.

Nyaneka tem oito grupos: (1) *Huku*, *Suku*; (2) *Kalunga*; (3) *Ndyambi*, *Panga Ndyambi*; (4) *Ekhumbi*, *Matyisa-Kumbi*; (5) *Omukulami*, *Nthulame*; (6) *Hamanene*, *Kamana*; (7) *Vile-Vile*, *Muvile-Vile*, *Munen-Vile*, *Muvili wavilo*⁵⁵; (8) *Mphangele*, *Mphangaile*.

⁵³ Ou participa na formação das expressões directa ou indirectamente ligadas as *origens*.

⁵⁴ No sentido de começar (sentido kimbundu), podemos servir da raiz kumba, no qual deriva *nkumbu*, nome (*kumbesa*): *causar, principiar, originar*. Através desse sentido, mostra o que os Kôngo pensam de NKUMB'A WUNGUDI: origem de todos, como reza a Tradição.

⁵⁵ Mvîdi significa *grandeza* em kikôngo (mvîdingi).

Umbundu tem seis grupos: (1) *Chime*; (2) *Ngala, Ngala Njambi*; (3) *Suku*⁵⁶, *Thuku*; (4) *Kalunga*; (5) *Omalomata*; (6) *Ongombe*⁵⁷.

Começamos por dizer que Hûku ou Sûku derivam de *hûku* ou *onthûku*: causa, fonte, origem de um problema. Aliás, nos Umbundu (vizinhos dos Nyaneka) *esûku* ou *ebûku* significa «germe», «embrião» ou «ovário da planta». Isto é a origem, o princípio e o começo. Muito curioso ainda é de *ekhumbi* ou *Mutyisa-Kumbi*⁵⁸ ser o nome de Deus e que, ao mesmo tempo, significa sol, origem de calor. Mphangele ou Mphangaile vem confirmar isto: em kikôngo, a expressão *kuna Mbângala* ou *kuna Mpângala* significa *há muito tempo*, além de designar o nome (topónimo) do primeiro país das origens de onde vêm os ancestrais.

Passamos a palavra *tûka*: vir, provir, originar, tirar a sua origem. No vocabulário Kôngo, esse termo parece imortalizar estas origens certificadas no vocabulário Nkumbe e Umbundu: Deus, ascendência, princípio, calor que faz ao longo do dia, muito sol (*onthuku*, *Huku*, *Suku*, etc). Até a palavra *lyumbundu ongombe* parece ter ligação com a origem: o termo *ngombe* significa segredo ou causa, fonte⁵⁹. Porém, o valor semântico de *Hûku*, *Onthûku* (onde encontramos *tûka*) contém a dimensão histórica, teosófica (cosmológica) e sociológica que permite normalmente entender melhor o indivíduo (seu nome) e a sua origem (Deus criador) e, morfológicamente, o Sol como o *signifié* do país de origens.

No livro de padre Altuna, *Cultura Banto*, notamos que o autor se alicerça em primeira-mão nas escritas de Esternann (1956, 1957), Cabrita (1954), Carvalho (1890), Redinha (1958), como em múltiplos artigos publicados em Jornais e Revistas Europeias e Americanos na especialidade de História, Antropologia e Linguística, o que cremos ser um resumo relativamente fiel a todos. Em segunda mão, vem as suas próprias experiências no terreno que, ao nosso ver, foram reproduzidas no seu livro apenas aquilo que os seus

⁵⁶ Em kikôngo, existe a palavra *nsuku* que, apesar de não designar DEUS, confirma, no entanto, o sentido Nyaneka: abundância, grandeza, acima, muito alto, escreve Laman no seu dicionário. Nos Umbundu, o mesmo termo tem esse sentido: «o do alto, o do céu». Um provérbio lembra a grandeza de Deus: «*Capesela Suku omanu va ci tokoka oku ci loñolola*»: o que Deus mediu, os homens não podem controlar. Hauenstein A, «Noms accompagnés de proverbes chez les Ovimbundu d'Angola» in *BSSAE* p.78. Ou, ainda mais, *Suku ka pulua kalunga ka minihilua*: não se pede nada a DEUS, a morte (Kalunga=DEUS=Misterioso=Morte) não aceita o presente. In Hauenstein A, O c.p.79

⁵⁷ Segundo Eduardo dos Santos, o termo Kalunga vem do radical *lûnga* do verbo *okulungai seja construir*. DE acordo com Esternann, este termo que, no entender de Alves, se encontra em 66 línguas africanas, vem do verbo *okulunguka* e significa «ser astucioso» ou «ser esperto». Ainda na opinião de Esternann, em outros idiomas, este termo poderia originar da palavra *ndûngi* que significa «*inteligente*» ou do verbo *okulunga* que significa «ser atento» ou «vigilante». Nestas diferentes observações, Esternann conclui que *Kalunga* deveria ser traduzido por «o ser pessoal inteligente». Hauenstein A, «Noms accompagnés de proverbes chez les Ovimbundu d'Angola» in *Bulletin de la Société Suisse d'Anthropologie et d'ethnologie*, n°48 Année, 1971/1972, p.77.

⁵⁸ Em Nyaneka Humbe, *ekumbi* designa o ancião que sabe tudo; também a palavra significa algo que não se revela por nenhum sentido. Em Umbundu Kikôngo, este nome de Deus não existe. Portanto, designa (*nkûmbi*) alguém idoso, que sabe todas coisas, usos e costumes, sábio, vice-rei, chefe adjunto, escreve Laman.

⁵⁹ A acção que o especialista *ngâng'a Ngombo* usa a fim de descobrir as causas de uma infelicidade ou de qualquer problema.

predecessores teriam já notado. A ele evita choque – a sua linguagem testemunha isso – quanto às experiências. No entanto, consegue, com isso, remarcar que os grupos aqui tratados, nomeadamente Kimbundu, Kôngo, Nyaneka-Nkûmbi, Còkwe e Umbundu constituem um mesmo bloco – *Cultura Banto* – vindo provavelmente do actual Zimbabwé⁶⁰. Mas, na nossa opinião, estes grupos aqui estudados constituíam inicialmente um mesmo povo. Linguística e culturalmente, esta hipótese é a mais concorrida pela simples razão de, através da análise comparativa, cimentar que, em relação aos outros blocos, tais como Luba, Tetela, Kunyi, Mongo, etc., o grupo *Kimbundu-Kôngo-Nyaneka-Nkumbi-Còkwe-Umbundu*, está cada vez mais unificado e *tiré-à-part*.

I.7. Conclusão

Uma diversidade dos elementos da língua ligadas às origens, *causa, princípio, fundamento, começar, Deus-origem de todas as coisas, nome*, quer entre os Kôngo, quer entre os diferentes grupos etnolinguísticos com quem levam afinidades, é uma prova que, se não o mundo zimbabweyano de onde originou o «grupo da expressão kikôngo», pelo menos, o país Kôngo começou numa região de grande calor e este país está ligado com as actividades relacionadas com o fogo e o calor. Isto é o pensar (cosmogonia) dos Kôngo lido nos elementos da língua tendo em conta os seus actuais vizinhos. Ora, confrontando estes dados com topónimos ou alguns termos ligadas a este país, situámos o primeiro «foyer⁶¹» na parte meridional de Angola (Kôngo-dya-Mbângala ou Mbângala ou Kòla, ou Lûndu nyi Nsênga, etc.). Mas até prova ao contrário, pretendemos que lá se situariam as origens dos fundadores do Reino do Kôngo.

⁶⁰ Na opinião de Baumann e Westermann, os Bantu (que chamamos Zimbabweyanos) teriam partido deste ponto: *Les peuples et Civilisations Africaines*, Payot, Paris, 1965.

⁶¹ Primeira casa materna. Como veremos no segundo Livro, que fala do Herói Civilizador, esse termo de «casa materno» está presente no «nsi», país, ou seja, «pequeno país» quando o termo surgiu nas primeiras instâncias.

Referências bibliográficas.

1. ALTUNA R.R.A., *Cultura tradicional Bantu*, Cooperação Portuguesa em Angola, Luanda, 1993
2. ALVES, A., *Dicionário etimológico Bundu-Português*,
3. BASTIN, M-L., *Art decoratif des tshokwe*
4. BATSÍKAMA, R., *Voici les Jagas ou l'Histoire d'un peuple parricide bien malgré lui*, ONDR, Kinshasa, 1971
5. BAUMANN, H & ESTERMANN, d, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique Noire*, Payot, Paris
6. CARVALHO H.A D., *A Lunda ou os estados de Muatiânva*, Imprensa Nacional, Lisboa, 1890
7. CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, J. A, *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Angola e Matamba*, Vol. I e II, Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa, 1965
8. COELHO, V., «Em busca de Kábàsà: uma tentativa de explicação da estrutura político-administrativa do “Reino de Ndòngò”», in *Estudos Afro-Asiáticos*, CEAA da Universidade Cândido Mendes, Rio de Janeiro, Dezembro, 1997
9. COELHO, V., «Implicações socio-económicos e religiosos numa comunidade Kimbùndù» in *Dinâmicas multiculturais, novas faces, outros olhares*, 7, Instituto de Ciências Sociais, Lisboa, 1996
10. CUVÉLIER, J., *Nkutam'a mvila za makanda*, Tumba, 1972 (4 edit.)
11. CUVÉLIER J., *L'Ancien royaume de Congo*, Desclée, Bruxelles, 1946
12. CUVÉLIER J. & JADIN L., *L'ancien Congo d'après les archives romaines. (1518-1540)*, IRCB., Bruxelles
13. De BOUVEIGNES o., *Les anciens rois du Congo*, Grands Lacs, Namur, 1948
14. DE MUNCK, J., *Kinkúlu kya nsí'eto'a Kôngo*, Tumba, 1953
15. DELACHAUX, Th., *L'ethnographie de la region de Cunene*, Neuchatel, 1936
16. Dos SANTOS, E., *Maza*, Edição do Autor, Lisboa, 1965
17. ESTERMANN, C., *Etnografia de Sudoeste de Angola, II, Grupo étnico Nhaneca-Humbe*, Junta de Investigações de Ultramar, 1957;
18. ESTERMANN, C., *Etnografia do Sudoeste de Angola, I, os povos não-banto e o grupo dos Ambos*, Junta de Investigações de Ultramar, Lisboa, 1956
19. F. ALVES, J. & ARÊDES, J. & CARVALHO, *Introdução a Filosofia. Pensar e Ser*, Texto Editora, Lisboa, 1997

20. HAUENSTEIN, A, «Noms accompagnés de proverbes chez les Ovimbundu d'Angola» in *Bulletin de la Société Suisse d'Anthropologie et d'ethnologie*, n°48 Année, 1971/1972
21. JADIN, L., “Relations sur le Congo du Pere Raimundo Dicomano” in *Bulletin des Seances de l'ARSC*, T. III, fasc. 2
22. LAMAL, F., *Basuku et Bayaka des districts Kwango et Kwilu*
23. De HEUSCH, *Le roi ivre ou l'origine de l'état*, Gallimard, Paris, 1972
24. HEUSCH, De L., *Le roi de Kongo et les monstres sacrés : mythe et rites bantous*, Gallimard, (Coll. Mythes et Rites Bantu), Paris, 2000
25. FRANQUE, J., *Nos, os Cabindas. História, leis, usos e costumes dos povos de Ngoio*, Argo, Lisboa, 1940
26. MAHANIAH K., *Maladie et la guérison en milieu Kongo*, CVA, Saint Paul, Kinshasa, 1988;
27. MATADIWÂMBA, *Phelende-Khobo et l'espace lunda*, CEEBA, Bandundu, 1988
28. NADEL, S.F., *La théorie de la structure sociale*, Editions de Minuit, Paris, 1970
29. OBENGA Th., *Les Bantu. Peuples/cultures/langues*, Présence Africaine, Paris, 1985
30. PAULME, D., *Les civilisations africaines*, P.U.F., Paris, 1961
31. REDINHA, J., *Etnias e Culturas de Angola*, Instituto de Investigação Científica de Angola, Luanda, 1975
32. SAUSSURE, F., *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1964
33. SECRETARIADO PASTORAL, *Ngangela. O mundo cultural dos Ganguelas*, Diocese de Menongue, 1997

Legislação Portuguesa para o Ultramar

Esmeralda Simões Martinez⁶²

Resumo: A legislação colonial portuguesa sempre esteve baseada nos princípios constitucionais da “especialidade”; “urgência” e “respeito pelos usos e costumes dos indígenas” consagrados pelo Acto Adicional à Carta Constitucional da Monarquia Portuguesa (1852). Atendendo a estes princípios foram publicadas muitas leis, que nos levam a conclusão de que os princípios constitucionais junto com o princípio colonial universal da “missão colonizadora” justificaram a criação de um regime especial para os indígenas, com a finalidade de tirar-lhes direitos de liberdade e mantê-los como “indígenas”, “selvagens”, o mesmo que dizer: “excluídos”.

Palavras chave: legislação - especialidade – indígena - exclusão - colonização

Abstract: Portuguese colonial laws were based on three fundamental principles: “the speciality”, “urgency” and “the respect of indigenous traditions and customs”, these principles were established by the “Acto Adicional” to the Cart Constitutional Portuguese(1852). Given these principles were published many laws, which regulated the conduct of the african indigens and withdraw their citizenship rights. We concluded that these principles along the universal principle of “civilizing misión” justify the creations of a special treatment for indigenous people in order to take their rights of freedom and keep them on as “savages” “natives”, the same as “excluded”

Key words: legislation – speciality – indigene – exclusión - colonization

1 – LEIS PARA O ULTRAMAR⁶³

As leis que eram feitas para o Ultramar tinham algumas características especiais. Primeiramente, na sua grande maioria, por autorização constitucional, não eram votadas pelo parlamento; secundariamente, eram leis que tinham aplicações exclusivas, e marcadas pelo que se denominou de urgência. Estas características, todavia, só aparecem quando, através do texto constitucional, autoriza-se o Governo a legislar para o Ultramar.

A *Constituição Monárquica Portuguesa de 1826* não se referia ao Ultramar explicitamente, isto porque, à altura, o ultramar era considerado como fazendo parte da Nação, art. 2º. Ou seja, a nação era um todo formado pelo reino e seus domínios e a Constituição tinha vigência, sem ressalvas, em todo este território. O que implica que as leis portuguesas eram válidas para as colônias, sem quaisquer alterações.

Entretanto, com a edição do *Acto Adicional de 1852*, no seu art. 15º, estabeleceu-se a edição de leis especiais para as colônias, começando, oficialmente, a ser observado o regime da autonomia, tão solicitado pelos administradores ultramarinos.

⁶² Mestre e Doutoranda em História da África pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

⁶³ O texto é uma adaptação do primeiro capítulo da dissertação de mestrado da autora - O Trabalho forçado na legislação colonial portuguesa – O Caso de Moçambique (1899-1926) sob a orientação da Profa. Doutora, Isabel Castro Henriques (2008)

O art. 15º do Ato mencionado autorizava a edição de leis especiais e sem a apreciação preliminar das Câmaras. Esta última providência, supostamente em função da urgência em que tais leis eram editadas.

Mas que urgência era esta a que se reportava a lei? Como entender a urgência para a edição das leis ultramarinas, quando qualquer lei, seja ela regulando matéria administrativa, tributária, econômico-social, era a qualquer momento editada pelas autoridades competentes?

Que tipo de urgência era essa que permitia que, mudada a direção do Ministério da Marinha e Ultramar, muitas leis fossem publicadas modificando as existentes? Mesmo porque, vale dizer, muitas destas eram promulgadas tão somente como demonstração de poder do novo Ministério. Daí a existência de leis que existiam apenas para contrariar a política anterior ou para satisfação dos novos dirigentes⁶⁴; neste caso, por vezes, voltando a aplicar medidas anteriores que já não tinham dado certo.

O fato é que, a partir da edição do *Acto Adicional*, as leis ultramarinas começaram a observar princípios diversos dos que eram utilizados para a criação das leis aplicáveis na metrópole.

Os princípios assegurados pelo *Acto Adicional* eram a especialização e a urgência. Estes se aliavam aos princípios internacionais estabelecidos pela Conferência de Berlim, a saber, a observação dos usos e costumes dos indígenas e o da missão civilizadora, que consistia em elevar o nível moral e material dos indígenas. Tais princípios em seu conjunto nortearam, ao menos teoricamente, a administração colonial, seja quando esta observava o regime de assimilação e o da centralização, seja quando observava a autonomia e a descentralização.

O certo é que ação dos dirigentes, baseada nas observações internas, ou seja; verificadas “*in loco*” por funcionários ultramarinos, ou ainda influenciadas pelas políticas das outras nações “civilizadoras” - em que se modificavam leis apenas para satisfação do partido que estivesse no comando do Ministério responsável pelo Ultramar-fundamentaram a edição das leis que regulavam a vida dos povos do ultramar.

Dentre esses princípios, o da especialidade das leis, parece-nos o que mais abrangência tem. Isto porque engloba, de uma maneira ou de outra, os demais, além de resultar da observância daqueles que viveram e conheceram, ou pensavam conhecer, mais de perto, as dificuldades e problemas que existiam no ultramar. Muitos destes derivados

⁶⁴ Tito de Carvalho, “Revista Ultramarina”, *Revista Portuguesa Colonial e Marítima*, Terceiro Anno, 1899-1900, 1º Semestre, nº 25, Lisboa, Ferin, 1900 p,49 ; Manuel Moreira Feio “A Colonização de Moçambique” *I Congresso Colonial Nacional, Vol. I, Conferências Preliminares e Actas, Lisboa, Sociedade de Geografia, 1901, p. 19.*

dos diferentes costumes e usos dos diversos povos que povoavam a África portuguesa, que não comportavam soluções provenientes do direito comum.

Se assim não fosse, não se teria colocado a ressalva, no decreto que autorizou a aplicação do *Código Civil de 1867* no ultramar,⁶⁵ do respeito aos costumes dos indígenas, art. 8º. Esta é uma prova inequívoca de que a observação dos usos e costumes era uma forma especial, diferente da metrópole, de resolver as questões de acordo com as tradições. Ou seja, uma forma encontrada pela doutrina e apropriada pela administração colonial, para legislar sobre o “Outro”.

1.1 – Especialidade das Leis

A Especialidade das Leis era uma preocupação constante das autoridades responsáveis pelo Ultramar.

Em princípio, a especialidade para as leis ultramarinas tinha como fundamento, realmente, a suposta diferença entre os povos colonizados e os colonizadores. Argumentava-se que as leis da metrópole não poderiam ser aplicadas a quem estava em tão inferior grau de desenvolvimento. Afinal, estes não teriam capacidade de determinar-se e entender a natureza ou finalidade das leis.

Aos iguais, por pertencerem ao Estado Português, de acordo com o critério do “*ius solis*”, nascidos em território português, como era o caso dos nascidos nas colônias portuguesas, deveriam ser aplicadas as leis comuns. Mas como se justificaria aplicar aos indígenas regras estabelecidas para o convívio social relativas ao direito de propriedade, direito de família, direitos perante o Estado, se estes não conheciam as instituições que fundamentavam toda a proteção do Estado português em relação aos seus cidadãos? Como aplicar aos indígenas as leis protetoras da propriedade privada se os indígenas não a conheciam como tal?

Como aplicar as regras do direito de família, se cada homem poderia ter mais de uma mulher, sem que isto ferisse qualquer princípio moral, religioso ou jurídico e se a quantidade de filhos tivesse como finalidade, não só a confirmação da virilidade, como, também, a própria continuidade do poder e da vida? Enquanto os católicos davam valor aos laços de sangue, à família cognaticia, os indígenas eram agnaticios, porquanto a família era constituída por tantos quanto vivessem em comunidade resultante de uma ascendência

⁶⁵ Decreto de 18 de novembro de 1869.

comum, como também das diversas ligações matrimoniais que se estabeleciam por conveniência e pela manutenção do poder.

Era evidente, pois, que a aplicação das leis comuns aos indígenas não teria lógica e, nem tampouco, surtiria qualquer efeito, porquanto para que uma lei seja observada, é necessário que a comunidade para a qual é dirigida aceite-a como uma ordem geral, a que todos devem se submeter em nome de uma paz social. As leis comuns, pois, não serviam para aqueles povos de costumes tão diversos.

Entretanto, a necessidade de normas era premente; afinal o direito tinha de ser positivado, ou seja, escrito para que fosse exigido e observado, tanto pelos aplicadores, quanto por aqueles para quem era dirigido. Assim uma maneira jurídica tinha de ser encontrada para justificar a edição de leis diferentes, para serem aplicadas aos “portugueses” do ultramar.

A necessidade de edição de leis especiais, pois, sempre foi uma constante e a literatura colonial está cheia de exemplos em defesa da observação deste princípio⁶⁶. O tema da especialização das leis relativas ao ultramar fez parte das discussões levadas a efeito no Congresso Colonial Nacional, (1901) realizado em Lisboa, sob os auspícios da Sociedade de Geografia. Nesta, Eduardo da Costa, que fora Governador de Moçambique, se posicionava a favor da autonomia local, “[...] *autonomia que não comporta uma suprema liberdade, mas que significa uma grande iniciativa de ação para dirigir todos os negócios do país, provendo de remédio, por legislação apropriada e local, a todas as necessidades de momento [...]*”⁶⁷. Esta autonomia, implicitamente, significava aderir à especialização das leis reguladoras da vida colonial. Isto porque se o Governador era quem, em princípio, vivendo e convivendo na colônia sabia das suas dificuldades - sobretudo em relação aos costumes dos seus indígenas e a ineficácia das medidas tomadas pela metrópole-, logicamente, deveria ser ele o responsável por tomar medidas adequadas às condições locais. Algo que significa afastar-se do direito comum elaborado pela metrópole e criar, ou sugerir, normas “especiais”.

⁶⁶ V. Sá da Bandeira, *O Trabalho Rural Africano – A Administração Colonial*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1873, p.118; Antonio Ennes, *Moçambique- Relatório apresentado ao Governo*, 4ªed facsimilada pela de 1946, Lisboa, Imprensa Nacional, 1971, pp.71-72; Joaquim Mousinho de Albuquerque, *Moçambique 1896-1898*, Lisboa, Sociedade de Geografia de Lisboa, Reimpressão autorizada, 1913, p. 175; Arthur M. Girault. “Condition des Indigènes au point de vue de la législation civile et criminelle et de la distribution de la justice”, *Congrès International de Sociologie Coloniale, Tome Premier, Rapports et Procès-Verbaux des séances*, Paris, Arthur Rousseau Editeur, 1901, pp:53-54; Thomaz de Almeida Garret, *Administração Colonial*, 1º Vol.ed do autor. sd:pp179-180,199; Ruy Ennes Ulrich, *Economia Colonial. Lições feitas ao Curso do 4º ano jurídico do ano de 1909-1910, Vol I*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1910, p 33; Marcelo Caetano, *Portugal e o Direito Colonial Internacional*, Lisboa, Livraria Moraes, 1948: PP.14, 18-19

⁶⁷ Eduardo Costa, “Governos Coloniais” *Revista Portuguesa Colonial e Marítima*, Quarto Anno, 1900-1901, n.ºs. 41 e 42, Lisboa, Ferin, 1901 pp.:258-269, 321)

Por vezes, esta especialidade era sugerida como tendo um carácter provisório, como pode-se observar, por exemplo, das palavras do congressista Marnoco e Sousa: “[...] a manutenção dos usos e costumes indígenas deve-se considerar como uma situação provisória [...]” porquanto, segundo ele, os indígenas com o contato com os europeus tenderiam a aceitar e respeitar as instituições europeias, assemelhando-se assim aos habitantes da metrópole. Mas achava que, até que isto pudesse acontecer, havia “[...] necessidade de uma legislação especial [...]”⁶⁸ Acrescente-se, entretanto, que dito professor era, contraditoriamente, contrário à assimilação, e dizia, citando Leroy Beaulieu,⁶⁹ que “[...] Os indígenas não querem a nossa legislação e nós também não temos interesse algum em a impor [...]”

O fato é que a idéia reinante à época era que os desiguais não poderiam ser tratados igualmente, porque se a metrópole o fizesse, estar-se-ia afastando-o ainda mais da igualdade. Afinal, os colonizadores eram vistos com incapazes. Ademais, cada uma destas regiões tem as suas particularidades, as suas condições geográficas, os seus costumes e tradições e, portanto, a legislação local tinha que observar tal fato para atender ao bem estar da população. Justificava-se, assim, a especialidade, que vem a ser um regime de aplicação exclusiva dentro dos respectivos espaços, para o qual a lei é criada. A igualdade, entretanto, como veremos, foi distanciada dos seus valores no que se refere ao ultramar.

A especialidade das leis para o ultramar após o *Acto Adicional de 1852* passou a fazer parte do texto constitucional, vide que a *Constituição da República Portuguesa* (1911) no art. 67º consagra o princípio. Assim como também fez parte do *Acto Colonial* (1930), constitucionalizado pela *Constituição Política da República Portuguesa* (1933), art. 25º: “[...] As Colônias regem-se por diplomas especiais nos termos deste título [...]”.

O Congresso Colonial Nacional de 1901 ocupou-se em diversos momentos da legislação colonial. Muitas das conferências tratavam da especialização da legislação ultramarina, como uma das soluções para o caos administrativo que campeava no ultramar.

J.C. Carvalho Pessoa,⁷⁰ na Conferência realizada em 01 de junho de 1901, faz inúmeras críticas à legislação metropolitana que era aplicada nas colônias. Trazia muitos exemplos do caos que era a aplicação de leis no ultramar. Em especial, o poder desmedido dos governadores e funcionários ultramarinos de editar regulamentos e portarias para regulamentar e, até mesmo, explicar o próprio sentido da lei.⁷¹

⁶⁸ Marnoco e Souza, “A Assimilação dos Indígenas e seus Inconvenientes”, *Antologia Colonial Portuguesa*, Vol. I. Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1946, p. 107.

⁶⁹ Paul Leroy Beaulieu, *De la colonisation chez les peuples modernes*, Paris, Félix Alcan Éditeur, Vol II, 6ª ed. 1908, p. 100.

⁷⁰ J.C Carvalho Pessoa, “A Nossa Legislação Ultramarina – Analyse Crítica” *Boletim da Sociedade de Geografia* nº 16, 19ª Série, Lisboa, Imprensa Nacional, 1901p.503-519.

⁷¹ Idem.p. 508

Diz o autor da conferência que “[...] o que está provado é que se não pode promulgar uma lei geral para todas as colônias e que se deve atender às circunstâncias próprias e aos usos e costumes de cada uma d’ellas para se decretar especialmente o que também para cada uma d’ellas convier [...]”.⁷² A África não é igual, portanto, não pode ser homogeneizada para efeito da legislação.

Na Conferência indicada, o autor reporta-se aos casos de aplicação da lei que deviam ser observadas nas colônias, e até mesmo na metrópole, sem que a especialidade de cada uma delas tivesse sido levada a efeito na elaboração do diploma legal pertinente. Conta-nos ele que foi editada uma lei copiada da legislação francesa, em que apenas foi feita uma tradução da norma. Esta lei referia-se ao fato de que da obrigação do veterinário tomar uma medida prevista no diploma legal, qual seja, seqüestrar da praça pública animais doentes, sendo estes encaminhados para locais adequados, para evitar a contaminação das demais e não causar danos ao público. Na prática, porém, se havia um animal doente, como uma vaca tuberculosa, nos territórios portugueses de Ultramar, não haveria estábulos para levá-los, conforme previa a lei. Portanto, esta não poderia ser cumprida.

Na mesma palestra trouxe à colação muitas outras situações envolvendo a legislação ultramarina e a dificuldade da sua aplicação, exatamente pela falta de observação da peculiaridade de cada colônia.

Aliás, um dos objetivos do Congresso supra referido era o de “[...] estudar, quanto possível minuciosamente, sob a forma de relatórios práticos, os variadíssimos problemas da colonização e da administração ultramarina, taes como: revisão da legislação ultramarina, pondo-a em harmonia com o estado actual e com as condições peculiares de cada colônia [...]”⁷³ Ao fim, restaram aprovados alguns votos, que recomendavam a observação das condições especiais das colônias.⁷⁴

A preocupação com as peculiaridades de cada colônia era uma constante e as revistas que tratavam do ultramar estavam sempre noticiando a necessidade da observação destas especificidades na edição das leis. Tito de Carvalho (em sua coluna “Revista Ultramarina” que era publicada pela *Revista Portuguesa Colonial e Marítima*), mesmo antes da realização do Congresso Colonial Nacional, apontava as dificuldades de se legislar para as colônias “[...] resultantes da diversidade das condições de cada uma d’ellas [...]”⁷⁵.

Nos artigos desse autor, a questão desta especificidade é sempre retomada. Questionava, também, a urgência com que eram editadas as leis ultramarinas.

⁷² Ibid..p.514

⁷³ A. da Silva Rego.O Ultramar Português no Século XIX(1834-1910) Palestras na Emissora Nacional de 16 de fevereiro a 21 de setembro de 1965),Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 2ª. ed. 1969,287

⁷⁴ Congresso Colonial Nacional, Conferências Preliminares e Actas, Vol I. Votos VI, VII, XVI pp. 227-230.

⁷⁵ CARVALHO, Revista Ultramarina, p. 49.

A especialidade das leis ultramarinas não era uma exclusiva preocupação portuguesa, todas as nações colonizadoras tinham-na como base na edição das normas para aplicação nas suas respectivas colônias. E não poderia ser diferente, porque a diversidade que se apresentava em cada uma delas necessitava de tratamento desigual, até mesmo para que fossem igualadas. A literatura francesa colonial, por exemplo, que inúmeras vezes serviu de exemplo para as autoridades portuguesas, era favorável a observação dos usos e costumes dos indígenas, e, conseqüentemente, da especialização das leis.⁷⁶

Em Portugal, a questão era aventada em todas as esferas, seja entre doutrinadores, administradores locais, seja pelos Ministros da Marinha, aqueles que efetivamente tinham sobre si a responsabilidade da direção do Ultramar. Isto pode ser observado no relatório apresentado a Câmara dos Deputados em 1899, quando o Ministro Eduardo Villaça dá conta de que é necessária uma modificação nas leis ultramarinas, pois, para ele, não era possível “[...] *transportar além dos mares os processos de administração que são aplicáveis á metrópole, nem mesmo submeter a regimen uniforme regiões, por vezes tão distinctas [...]*”.⁷⁷

A especialidade das colônias devido a causas físicas (geográficas) como culturais (diversidade dos usos e costumes dos indígenas) e predisposição racista sempre foi um norte, pois, em relação às medidas administrativas que iam sendo tomadas pelas autoridades competentes. Em suma, aquelas que, por conhecerem todos os problemas locais podiam, efetivamente, procurar soluções para eles, fossem de caráter administrativo, legislativo ou judicial.

Muitas vezes, entretanto, administradores despreparados e imbuídos de superioridade terminavam por cometer grandes heresias administrativas e jurídicas em nome desta especialidade da legislação ultramarina. Este foi o caso do governador interino de Moçambique, Balthazar Freire Cabral, (1897-1899) que, através de portaria publicada no Boletim Oficial de Moçambique, determinou uma reforma da administração da Justiça na qual alterava a organização judicial e normas processuais, sem que isto estivesse dentro da sua competência⁷⁸.

Tais administradores não sabiam (ou fingiam não saber) que esta especialidade não poderia contrariar a lei maior, no caso a Constituição Portuguesa, os Códigos da metrópole, que vigiam no Ultramar (Cód. Penal, Código Civil, Cód. de Processo Civil). Estes sim, os regulamentos gerais que serviam de base para todas as colônias e, também, para as

⁷⁶ Leroy Bealieu, *De La colonisation chez les peuples modernes*, pp. 621-626.

⁷⁷ Diário da Câmara dos Senhores Deputados nº 31, sessão de março de 1899, p.14, doravante será citada como DCSD.

⁷⁸ Collecção da Legislação Novissima do Ultramar, 1898, Vol XXVI, Lisboa, Companhia Typographica, 1900, p.43, doravante CLNU.

possíveis adaptações. Atendendo apenas a interesses, muitas vezes pessoais e demonstrativos do poder e prepotência, criavam, através de portarias, normas locais que se distinguiam de todas as demais vigentes nas demais colônias. Esta criação de normas locais não seria problema, se não contrariasse as determinações contidas nas demais normas regulamentares a que as portarias deveriam referir-se, ou explicarem, para terem execução. Mas, muitas vezes, este não era o caso. Outras vezes, por descaso, não se cumpriam às determinações estabelecidas na lei, o que tornava inócua a própria determinação legal, como o caso que nos dá conta Albano de Magalhães em relação à nomeação das comissões distritais para procederem à codificação dos usos e costumes, a fim de ter aplicação o art. 8º do Código Civil de 1867, citando Almeida Cunha⁷⁹ “[...] *Da comissão de Moçambique constans, por informação do seu digno presidente, que declara não julgar necessária a codificação dos usos e costumes, por conformarem-se os povos indígenas com as nossas leis [...]*”⁸⁰

O princípio da especialidade das leis ultramarinas foi observado para a edição das leis que regulavam a conduta dos habitantes do ultramar, mesmo nos períodos em que a assimilação tornou-se mais forte, em que circunstâncias locais especiais impediam a aplicação total da legislação comum da metrópole.

Tal base orientadora justificou o regime estabelecido pelo Decreto 12533 de 23 de Outubro de 1926, *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique* e tantas outras medidas tomadas pelo Governo. Embora outras causas tenham levado as autoridades a editarem as mais diversas leis que, se algumas vezes assimilavam, outras discriminavam tanto os indígenas que lhes negavam o acesso cidadania. Aliás, o que foi uma constante, pois o pensamento que orientou, durante muito tempo, a política indígena foi o de que o negro pertencia a uma “raça inferior”, que não poderia ter direitos iguais aos brancos, aos ocidentais.

Na exposição de motivos do Decreto 16473 de fevereiro 1929 que alterou o Decreto 12533 de 23 de outubro de 1926, o então Ministro das Colônias, José Bacelar Bibiano, justifica a necessidade do *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola, Moçambique e Guiné*, exatamente para respeitar “[...] *os usos e costumes, em tudo o que não colida com os direitos individuais de liberdade e de existência, com os princípios de humanidade e com a soberania de Portugal [...]*”. Em outro item da exposição ele diz: “[...] *Não se atribuem aos indígenas, por falta de significado prático, os direitos relacionados com as nossas instituições constitucionais [...]*”⁸¹

⁷⁹ MAGALHÃES, A. . Legislação Colonial, seu espírito, sua formação e seus defeitos. Estudos Coloniais I, Lisboa, 1907, p 140

⁸⁰Idem.

⁸¹ Diário do Governo. nº 30, Ia Série, de 06.02.1929.p. 386-390, doravante D:G.

A especialidade das leis para o ultramar tinha a finalidade, em princípio, respeitar os costumes indígenas, nativos. Mas existia, também, o que está implícito nas medidas tomadas com base neste princípio, o desejo de negar aos indígenas os direitos decorrentes da cidadania, legalmente lhes ratificando a inferioridade. Tal era a difusão desta idéia de inferioridade que mesmo um dos grandes defensores e conhecedores dos costumes indígenas, Juiz na Beira e em Timor, Albano de Magalhães,⁸² reconhecia-o abertamente, quando comentava, por exemplo, a extensão de direitos políticos aos indígenas.

Utopias ridículas de quem não investiga, liberalismos piegas de quem nunca perscrutou o abysmo que separa um cérebro de branco do preto, no inicio ainda da sua vida social humana, sem formação de idéias, sem compreensão, sem reflexão e sem adaptação até às noções sociológicas mais rudimentares! (grifo nosso)

1.2 - Urgência

A negação dos direitos de cidadania aos indígenas passava por outra base orientadora para a edição das leis, que era a urgência na sua edição, princípio contido na Constituição.

Se, por um lado, a urgência era necessária em função da demora de apreciação das propostas de leis pelo Parlamento, por outro lado, retirava um dos direitos do cidadão: o de ter as suas regras de conduta votadas pelos seus representantes.

Mas o que poderia ser considerado urgência para a edição de leis ultramarinas? Por que esta urgência foi colocada na Constituição Portuguesa, através do Acto Adicional de 1852. E qual o motivo de estar na lei de 14 de agosto de 1856, que regulava as funções dos governadores?

Por este decreto era considerado urgente: art. 2º. “Todos os casos em que for comprometida a segurança interna ou externa das províncias ultramarinas”.

Qual seria mesmo a questão de segurança interna ou externa que justificava a edição dos diversos “Regulamentos do trabalho indígena”, ou a regulamentação de quem poderia ser considerado assimilado, ou ainda, a conceituação jurídica do indígena? A questão era efetivamente política, e por sê-lo, deveria passar por aqueles que eram os representantes da população, para que estes, cumprindo o seu mister, aprovassem o melhor caminho para alcançar os objetivos políticos.

⁸² MAGALHAES, *Legislação Colonial, Seu espírito, sua formação e seu defeitos*. p 230.

Entretanto, assim não era, porque os representantes do povo não se preocupavam com àquele povo que não era civilizado, tanto que, em 1873, Sá da Bandeira argumentava que a política constitucional, ou seja, aquela pela qual as leis deveriam ser discutidas e votadas no parlamento, não era cumprida em relação ao Ultramar. Isto porque, nas discussões legislativas “[...] se dá preferência aos negócios que dizem respeito ao continente do reino: do que se segue, haver falta de tempo necessário para se tratarem aquelles que são relativos ao ultramar”.⁸³

Todavia, o problema da urgência das leis tem muitas outras conseqüências. O Acto Adicional de 1852 determinava que, qualquer lei editada em regime de urgência para o ultramar, deveria ser submetida às Cortes quando estas se reunissem. Ora, esta obrigação de submeter as medidas às cortes tinha que finalidade? Validar a lei? Aprovar a medida? Rejeitá-la? Se a lei não fosse apreciada o que acontecia com os atos praticados sob a sua orientação? São perguntas que muitas vezes ficaram sem respostas e que foram objeto de questionamentos pela imprensa especializada em ultramar. Este tipo de questão foi mais de uma vez levantada por Tito de Carvalho, na sua coluna “Revista Ultramarina”, quando analisa um projeto de modificação da carta em relação à apreciação, pelas Cortes, das medidas tomadas pelo Governo com base na urgência.

No projeto fixava-se prazo de 1 ano para que as Cortes apreciassem as medidas, e o colunista questionava, exatamente, qual seria a conseqüência para os atos praticados com base em leis não apreciadas dentro destes prazos? Se a medida fosse rejeitada, o que aconteceria com o negócio realizado com base nela? As preocupações demonstram que a urgência era de grande importância para a edição das leis para as colônias e que sempre foi objeto de questionamentos, análises, estudos e de controvérsias entre as Cortes e o Governo. Sobretudo, as primeiras entendiam que o fato do governo legislar, sem a participação do Parlamento, era uma usurpação de poder.

A urgência institucionalizou, em relação ao ultramar, o Decreto com força de lei: o Decreto ditatorial. O Srs. Ministros da Marinha e Ultramar, depois Ministros da Marinha e das Colônias, adiante Ministros das Colônias, tinham autorização constitucional para legislar sobre os assuntos das Colônias, atribuição que, no nível local, e dentro dos limites estabelecidos pela lei, também era peculiar aos governadores coloniais,⁸⁴ o que se denomina de competência concorrente, embora com limites. Quando se diz competência concorrente nos reportamos ao fato de que os dois níveis de governo, no caso o Ministro (Estado) e os Governadores (Colônias) podiam legislar sobre o mesmo assunto, o que não aconteceria em caso de ser a competência exclusiva de uma das duas esferas.

⁸³ Sá daBandeira, *O Trabalho Rural Africano* p.121

⁸⁴ Art. 15 Parágrafo 2º. do Acto Adicional de 1852

Em qualquer das hipóteses, seja a lei urgente editada pelo Ministro, seja pelo Governador da Colônia, deveria ser observada a limitação imposta pela Constituição. Esta dizia que o Ministro deveria ouvir, previamente, a Junta Consultiva do Ultramar, e os governadores os respectivos Conselhos de Governo. Entretanto, em ambos os casos, as medidas teriam de ser submetidas ao Parlamento quando este voltasse a funcionar.

Com a extinção da Junta Consultiva do Ultramar em 1911 à altura já denominada Junta Consultiva das Colônias, a função passou a ser exercida pelo Conselho Colonial criado em 27 de maio de 1911 e, a partir de 1926, pelo Conselho Superior das Colônias.

Entende-se, perfeitamente a urgência. Sem dúvida, o Governo não poderia ficar atrelado à boa vontade do parlamento para apreciar as propostas de lei. Afinal, realmente, havia casos de urgência que tinham de ser decididos com rapidez, e só poderiam sê-lo através de uma autorização contida em um diploma legal, que validasse o ato praticado e desse competência a quem o praticasse. Se as autoridades ultramarinas ficassem a espera da apreciação da proposta pelo parlamento, quando esta fosse aprovada já seria inócua, porque a situação para a qual fora criada ou idealizada já mudara, prescindindo de uma nova regulamentação; vide o caso do Senado que, em 1914, ainda estava a discutir o Regulamento do Trabalho Indígena de 1911, que havia sido modificado, exatamente, naquele ano.

Também não se pode olvidar da questão partidária e das próprias inimizades pessoais entre os membros do parlamento entre si, e entre esses e o Executivo. O caso do tratado de Lourenço Marques pode ser um bom exemplo disto.

O fato, entretanto, é que a urgência virou, em relação às leis ultramarinas, uma constante e, em nome dela, “[...] *declara-se á pressa a urgência para antes das câmaras reunirem-se se tomarem medidas que lá seriam discutidas ou retardadas, e espera-se que as câmaras fechem para se declarar urgente determinada providencia, [...]*”⁸⁵

A proposta de Lei para regulamentar o trabalho indígena nas colônias, que foi precedida de estudos de uma comissão chefiada por Antonio Ennes, foi apresentada à Câmara dos Srs. Deputados, pelo então Ministro da Marinha e Ultramar, em março de 1899. Esta proposta de lei, e mais 12 outras, acompanhavam o relatório do Ministro. Observe-se que todas as treze medidas eram propostas de lei e que eram apresentadas à Câmara para apreciação, antes de sua aplicação na colônia. O que sucedeu, entretanto, é que a Câmara entrou em seu recesso sem que a proposta de Lei regulamentando o trabalho indígena fosse apreciada. Isto levou a que o Ministro, através de Decreto com força de lei,

⁸⁵ Albano Magalhães, *Legislação Colonial, Seu espírito, sua formação e seus defeitos*. p 93.

baseado no art. 15 do Acto Adicional, publicasse o regulamento em outubro de 1899, cinco meses após a sua apresentação na Câmara dos Deputados.⁸⁶

Ressalte-se, por oportuno, que tal regulamento teve vigência até o ano de 1911, quando foi revogado, embora praticamente ratificado, pelo Governo Provisório da República Portuguesa, não se tendo notícia de que a Câmara dos Deputados o tenha apreciado.

Apesar de a urgência ser objeto de muitas discussões, porque ela era a causa do que alguns chamavam de usurpação da competência do poder legislativo, foi um meio encontrado para a resolução dos problemas ultramarinos, que não permitiam a espera pela decisão do legislativo; e como princípio legal que era, constitucionalmente assegurado, serviu de base e fundamento para a edição de leis ultramarinas ao longo do tempo.

Entretanto, o princípio que era utilizado, quase sem restrições, na metrópole, não resolvia, na prática, a problemática da regulamentação das diversas situações coloniais. Isto porque esta por sua própria dinâmica e mutações freqüentes, necessitava que as medidas administrativas, e não só estas, fossem mais rapidamente aplicadas e/ou modificadas.

Observemos bem toda a burocracia para que uma lei entrasse em vigor e tivesse a sua aplicação nas colônias. Primeiramente, o Ministro teria de, por força do estabelecido no art. 15 do Acto Adicional de 1852 e na legislação que lhe foi posterior, ouvir os órgãos consultivos – Junta Consultiva do Ultramar, Conselho do Ultramar, Conselho das Colônias, nos seus respectivos períodos de existência; sendo que algumas vezes, como no caso do *Regulamento do Trabalho dos Indígenas* (1899), a consulta era precedida por estudos de alguma comissão nomeada para este fim. Posteriormente, se as Cortes não estivessem em recesso, teria de apresentar o projeto de lei para deliberação, ou então, valendo-se do artifício legal permitido constitucionalmente, declarar a urgência da medida e editar a lei. Após isto, cada colônia deveria publicar o diploma legal em seus respectivos “Boletins Oficiais”. Publicada a medida, muitas vezes era necessária a publicação de portaria local explicativa, ou então, em casos de reformas administrativas, mui particularmente as que determinavam a criação de cargos, aumentos de despesas e outras medidas, tinha-se que aguardar que a despesa fosse autorizada ou, ainda, a chegada do funcionário que ocuparia o cargo ou a função criada, existindo, também, os casos em que a medida precisava de ser regulamentada pelo Governador para adaptação às condições locais. Todo este processo burocrático demorava tanto que, não poucas vezes, a própria lei era substituída por outra, sem que houvesse o cumprimento da anterior. Assim, a questão da urgência tinha, em si,

⁸⁶ DCSD nº. 31 de 23.03.1899, p.84

uma contradição. Servia, na metrópole, para que os srs. Ministros tomassem as medidas que acreditavam urgentes, de acordo com as suas convicções e orientação partidária, sem a interferência do legislativo, mas não proviam o ultramar, com a urgência que deveria, dos meios para a aplicação da medida tomada.

Podemos concluir, pois, que a declaração de urgência não era, de nenhuma maneira, em todos os casos em que foi utilizada, uma questão de necessidade inadiável, e sim um meio técnico-legal, constitucionalmente assegurado, de legislar para o ultramar sem a participação do parlamento. Todavia, não era garantia de aplicação e observação da lei.

O princípio da urgência foi incluído em todos os textos constitucionais a partir do Acto Adicional de 1852. No Acto Colonial (1930) foi admitido com os limites estabelecidos no Parágrafo Único do art.27. e, ao longo de todo o período abrangido por este estudo, serviu, praticamente, como base legal para a grande maioria das leis editadas, ditatorialmente, pelo Executivo para o Ultramar.

1.3 – Respeito aos usos e costumes indígenas.

Tudo o que se disse a respeito da especialidade, e por isso foi dito que de todos os princípios ele é o mais abrangente, porque engloba todos os demais, vale em relação à aplicação do princípio que titula este item.

A questão é lógica. Se era preciso civilizar quem é diferente de mim, tenho que chegar até ele, conhecer os seus hábitos, a sua cultura, as suas instituições e particularidades. É uma lei “normal” da alteridade. O outro precisa ser identificado e conhecido para que com ele se possa interagir. E, no caso de Portugal, poder dominar.

Nesta lógica, não é escusado dizer que a geografia, entendendo-se como tal o espaço físico e suas características, tem uma participação importantíssima para variação destes hábitos tradicionais dos povos. É ela que condiciona o tipo de atividade lucrativa, a maneira de desenvolver esta atividade, as condições climáticas, a facilidade ou não de locomoção e comunicação dos povos, a maneira de vestir, de alimentar-se.

O esforço de todas as nações colonizadoras em criar e fomentar as atividades das Sociedades de Geografia não foi vão, exatamente pelo fato de que estas sociedades, com os seus estudos e expedições, em muito contribuíram para o conhecimento das terras e dos costumes e usos dos seus habitantes nas respectivas colônias.

Não só a geografia, mas outras disciplinas que, conjuntamente com esta nos trazem o “Outro” com uma maior probabilidade de conhecimento e de interação, foram utilizadas no trato com os indígenas e com o seu habitat.

Se as nações colonizadoras tinham como finalidade explorar as colônias ou povoá-las, em qualquer dos casos, o trato com os indígenas era fundamental. Era preciso conhecer os seus hábitos, a língua, as suas instituições. Estamos na ordem do discurso, no conhecer; não chegamos ainda no respeitar, o que se afigurava, de uma maneira geral, aos olhos ocidentais, uma heresia, isto no caso que estamos a analisar. Como seria possível aos brancos, de uma civilização considerada por eles tão superior, respeitar hábitos de “bárbaros” “selvagens”?

O problema é que, gostando ou não, entendendo ou não, para que as nações colonizadoras se estabelecessem, o respeito aos usos e costumes dos naturais da terra tinha de ser observado para que o mínimo de organização fosse alcançado, porquanto era necessária a colaboração dos naturais da terra para que os objetivos dos colonizadores, seja de povoação, seja de exploração das colônias, fossem atingidos. No caso de Portugal, mais ainda, tendo em vista que a população portuguesa e a pobreza do país não permitiam o estabelecimento de uma quantidade substancial de colonos portugueses nas colônias, para fazer frente ao contingente africano.

Os indígenas tinham as suas instituições e as suas crenças. O direito consuetudinário existia com toda a força entre eles, e uma ordem jurídica baseada em costume, na oralidade, não se muda apenas com a edição da lei escrita. Afinal, se esta não fosse aceite por aqueles aos quais se dirige, termina por ser letra morta, perdurando a tradição.

No caso dos indígenas portugueses então, a questão era mais problemática, porque estes não sabiam a língua do colonizador, que por sua vez também não sabia a deles. A dificuldade da comunicação era enorme, e, ademais, aquelas pessoas de hábitos tão diversos estavam entrando nos seus domínios, apropriando-se das suas riquezas, devastando suas populações, destruindo seus lugares sagrados, impondo-lhes uma religião, afastando-lhes das suas famílias, das suas tradições, das suas crenças, utilizando as suas forças, o que gerava o medo e, conseqüentemente, uma reação hostil.

Este medo⁸⁷ também alcançava o colonizador, embora este não pudesse existir ou ser demonstrado. Afinal, a grande maioria dos que estavam na administração das colônias eram militares que foram adestrados para nada temer - como se o medo não fizesse parte do próprio ser humano e do seu natural desejo de sobrevivência. O medo do colonizador era daquele ser desconhecido para eles, daquelas figuras tão diferentes do que se entendia por um “ser humano pertencente à raça branca”. Seu padrão estético do que era o belo, o

⁸⁷ Hanna Arendt, *As Origens do Totalitarismo, Imperialismo e Expansão do Poder, uma análise dialética* RJ. Editora Documentário, 1976. p.100-101 (tradução de Roberto Raposo)

sábio, o que era capaz de aprender, e, mais importante, o que era capaz de ensinar e, de com o seu exemplo, civilizar.⁸⁸

Hannah Arendt reportando-se ao imperialismo colonial, afirma que este se serviu de dois mecanismos de domínio e organização política dos povos descobertos; a raça e a burocracia: “[...] a raça como princípio da estrutura política; o outro, a burocracia como princípio do domínio no exterior”. A raça, “[...] foi uma forma de explicar a existência de seres humanos que ficavam à margem da compreensão dos europeus, e cujas formas e feições de tal forma assustavam e humilhavam os homens brancos, imigrantes e conquistadores, que eles não desejavam mais pertencer à mesma comum espécie humana”⁸⁹.

A autora não poderia ser mais objetiva e clara; o “Outro”, o indígena era um fator negativo e o branco em nada poderia se igualar a ele. Era preciso dominá-los, devorá-los, como se refere Castro Henriques,⁹⁰ fazer com que eles entendessem, perfeitamente, a sua inferioridade. Era preciso afastar o terror de ser um dia comparado com “aquilo”, que Oliveira Martins⁹¹ classificava de “[...] não raro próximo do antropóide e bem pouco digno do nome de homem”.

É interessante notar, entretanto, que a constante inferiorização do negro, se olhada de outro ângulo, diferente do que nos é apresentado pela literatura colonialista e documentos produzidos pelo colonizador, possibilita um entendimento de que a inferioridade, em relação à África, era exatamente dos colonizadores, não só pela sua quantidade numérica, mas pelo próprio desconhecimento de todos os hábitos, línguas, meios de cura de doenças, geografia física. Enfim, do que eram aquelas terras, aquelas águas, aquele mundo desconhecido para o Ocidente, que se imperializava e precisava de expandir os seus mercados e encontrar locais onde pudessem obter as matérias primas que lhes eram necessárias, bem como mão-de-obra barata.

Se o colonizador precisava locomover-se em África, precisava de braços para carregar os seus apetrechos, necessitando, pois, dos “indígenas!”; se necessitava de um guia que conhecesse bem uma região, dependia do “indígena”; se precisava lutar contra um determinado chefe indígena, tinha de aliar-se a outro chefe que com aquele tivesse diferenças; se precisava plantar, precisava de braços “indígenas”; portanto, a inferioridade em muitos aspectos, não foi do “Outro”, e sim do “Mesmo” que a nada disto estava

⁸⁸ V. Isabel Castro Henriques. *Os Pilares da Diferença- Relações Portugal-África Séculos XV-XX*, Caleidoscópio, 2004,p.51

⁸⁹ Hanna Arendt, *As Origens do Totalitarismo, Imperialismo e Expansão do Poder.*, p 93.

⁹⁰ Castro Henriques, *Os Pilares da Diferença*, p.42

⁹¹ Joaquim Pedro de Oliveira Martins. *O Brasil e as Colónias Portuguesas*, Lisboa, Guimaraes editores, 1953, p. 255

acostumado, e os que estavam, quando chegavam em África, por se julgarem superiores, não queriam fazer aquele trabalho indigno e que o igualaria àquele. O certo é que nada sabiam da vida e dos costumes, para si bárbaros, mas que eram a história viva daqueles que, devido a uma organização tribal, hierarquizada, institucionalizada,⁹² souberam manter as suas tradições e não permitir que aquele outro, que lhas queriam acabar, o fizessem. Os termos de vassalagem firmados com os chefes das várias tribos indígenas são exemplos da necessidade dos portugueses de manterem com os naturais da terra uma relação amistosa e necessária, porque estas avenças permitiam a própria defesa dos territórios, em relação aos demais colonizadores, dentre outras vantagens. Para os chefes indígenas, a aliança garantia os seus poderes em relação às outras tribos indígenas, e em relação ao próprio colonizador, que reconhecia, desta maneira, o próprio poder do chefe local. Há nestes acordos uma troca visível de favores, embora os portugueses tivessem maiores vantagens, porque utilizam o poder dos chefes indígenas para os seus propósitos, como o fato de torná-los arrecadadores dos impostos, fornecedores de mão-de-obra, e quando necessário, defensores dos territórios.

A rendição dos portugueses aos usos e costumes indígenas foi, pois, imprescindível, tecnicamente pensada e correta, sem que isto acontecesse, o que conseguiram sem que a força estivesse presente, não teria sido alcançado. Quando falamos em rendição, evidentemente, estamos nos reportando ao fato de que os colonizadores tiveram de tolerar alguns dos usos e costumes dos indígenas, como forma de chegar até eles, e não só para isto, como também, em linguagem atual, para que tudo isto servisse de marcadores culturais, que mantivessem a própria diferença que sempre existiu, mesmo nos momentos em que se falava em assimilação, quando todos eram considerados “portugueses” porque nascidos no território português e sujeitos as mesmas leis. O critério da representação do ultramar no parlamento é uma boa maneira de testar o tratamento desigual que era dado ao ultramar e aos indígenas, no particular.

O maior problema de levar a efeito o respeito a estes usos e costumes estava em que eles eram desconhecidos e, necessariamente, para ter aplicação, tinham que ser conhecidos, o que para a época significava: codificados. A codificação em questão foi muitas vezes determinada, no entanto, poucas vezes, ou quase nenhuma, atendida, devendo-se atribuir isto, exatamente, à diversidade existente entre os inúmeros povos que habitavam as colônias, além da desídia (negligência) dos funcionários a quem incumbia este estudo e codificação. Em uma só colônia, a exemplo de Moçambique, pelo determinado no

⁹² Agostinho Coelho, *Relatório do Governador da Província de Moçambique*, 1883.p. 332.

Código Civil de 1867 e decreto de 18 de novembro de 1869, que tornou a sua aplicação obrigatória no ultramar, deveriam ser respeitados os usos e costumes dos baneanes, bathiás, parses, mouros, gentios e indígenas⁹³. O que significava a codificação de todos, lembrando que no caso específico dos indígenas, muitas outras teriam de ser observadas.

As Comissões criadas para elaborarem estes projetos de codificação não tiveram êxito e a determinação desta codificação, muitas vezes repetidas, não teve efeito.

Observe-se que a determinação para a codificação foi estabelecida em 1869. Mas se tem notícia do Código de Milandos Inhambanenses só foi aprovado por Portaria Provincial em 1889. O que é da urgência? Se foram necessários 20 anos para que uma codificação, que fora resultado de uma determinação legal, fosse aprovada! Isto vem a ratificar exatamente o que se disse a respeito da urgência, que era mesmo uma fórmula técnico-legal encontrada para que as leis do ultramar fossem editadas sem passar pelo parlamento; e que os usos e costumes, mesmo não codificados, foram observados, pelo menos a nível local, pelos administradores, mui principalmente, no que se refere às questões judiciais.

Entretanto, a questão da codificação dos usos e costumes era um pensamento utópico, e que não resultaria para os efeitos desejados. O fato de “positivar” o direito consuetudinário significaria a sua provável extinção, retirando-se dele o seu dinamismo.

1.4 – Missão Civilizadora

A “missão civilizadora” consiste, para a grande maioria das nações colonizadoras, mais acentuadamente, após a Conferência de Berlim, o dever de zelar pelo bem estar das populações indígenas, de trazê-los à “civilização”, e de melhorar as condições morais, materiais e jurídicas destas populações.

Pela sua importância fundamental, e por ser um princípio internacional que foi observado pelo conjunto formado pelas potências colonizadoras, falamos primeiro dos peculiares a Portugal, daqueles criados pela legislação interna do país exatamente para dar sustentáculo ao maior deles: o da missão civilizacional. A partir deste passamos a tratar, mui particularmente, de sua íntima ligação com o mundo do trabalho indígena, que faz parte do nosso objeto de estudo.

Essa missão civilizadora tinha duas espécies de objetivos: os explícitos e os implícitos. Dentre os explícitos, internacionalmente acatados pelas potências colonizadoras, estão os que tinham a finalidade de melhorar as condições materiais e morais dos indígenas, uma ideologia comum aos “civilizadores”. Nos implícitos podemos identificar aqueles que

⁹³ CLNU, 1868-1869, p.335.

se referem a uma melhoria, mas não da vida dos indígenas, e sim das nações colonizadoras, que precisavam de novos mercados e de matérias primas, além de um lugar onde pudessem colocar os seus excedentes populacionais, e muitas das vezes, como aconteceu em Portugal, a sua população carcerária. Neste particular o exemplo fica com Angola, para onde foram enviados muitos que tiveram de cumprir a pena de degredo.

O que nos interessa são os motivos explícitos da missão civilizacional, porque neles se concentraram os colonizadores, vez que tinham de encontrar os meios adequados e legais para o exercício desse mister. Por outro lado, eles revelam a existência dos motivos reais aí implicados, embora em muitas oportunidades, ocultados, implícitos; o que esperamos demonstrar com a análise da legislação.

A idéia de missão civilizadora se legitimava como um projeto que pretendia melhorar as condições materiais dos indígenas. Algo que, para os olhos dos ocidentais, estava ligado a satisfação de necessidades conforme o próprio modelo ocidental, e não aquelas originadas do “*modus vivendi*” dos nativos, dos seus hábitos que levavam, ao seu critério, a uma vida saudável, confortável e digna, adaptada ao momento civilizacional em que viviam.

Para os indígenas, as necessidades eram completamente diversas das dos ocidentais, sendo satisfeitas com a sua própria produção e com as suas trocas. Os indígenas tinham a sua agricultura de subsistência, tinham a sua artesanaria, sabiam trabalhar com minerais e tinham uma rudimentar indústria de transformação.

O que seria melhorar as condições materiais para os ocidentais? Ensinar aos indígenas técnicas agrícolas modernas para uma produção em grande escala, que a eles em nada beneficiava? Mostrar aos indígenas que além das bebidas espirituosas que eles conheciam e fabricavam a partir dos seus frutos e raízes naturais, existiam outras que tinham o mesmo resultado, ou seja, lhes deixariam alcoolizados, enriquecendo os produtores de vinho da metrópole? Fazer com que os indígenas fossem obrigados a cultivar o algodão, para depois que este fosse industrializado na metrópole, retornasse para a colônia em forma de panos e fatos para que o indígena os comprassem e se caricaturassem? Fazer com que os indígenas tivessem as suas palhotas para lhes cobrar o imposto que serviria aos cofres do Estado?

Se bem observarmos o que se queria alcançar, ou seja, o objetivo implícito que se queria obter com a melhoria das condições materiais e morais dos indígenas, temos que, na grande maioria das situações, o resultado favorecia, realmente, ao colonizador.

Retoma-se a questão agrícola, como exemplo. Quando se melhora a técnica e a produção agrícola aumenta, quem se beneficiava era o dono da plantação, que não era indígena. Este só tinha direito a uma participação nesta produção. Ou, quando aproveitava algo desta, em alguns casos, quando se fazia o encontro de contas, o indígena estava sempre em débito para com o seu “partner”. O caso das pontas na Guiné portuguesa é um bom exemplo disto. Ali, as pontas eram terrenos demarcados por um comerciante que fornecia a quem quisesse ali trabalhar, as sementes e, até mesmo, o próprio sustento durante a cultura, com a obrigação de que, no final da colheita, lhe fosse pago 100%, ou mais, deste adiantamento. Era uma espécie de “parceria”, mas sempre havia prejuízo para um dos parceiros.⁹⁴

Da mesma forma, quando eram introduzidos hábitos alimentares novos para os indígenas, é certo que havia aumento o consumo dos gêneros alimentícios. Mas o mais favorecido era o fornecedor de tais gêneros e não, diretamente, o indígena, que simplesmente acresceu mais um item às suas necessidades. Isto porque quando se colocava um novo produto no mercado, produto este do qual se detinha o monopólio, e se obrigava os indígenas ao consumo, eliminando a concorrência nativa (fabricação das bebidas pelos indígenas), se acrescia mais uma necessidade à vida dos indígenas, o que funciona duplamente em negativo para si, que passava a gastar mais com a bebida e mantinha-se dependente do alcoolismo.

No que se refere à elevação moral dos indígenas, aqui também há objetivos explícitos e implícitos. Os explícitos são aqueles delineados pelas questões altruísticas e humanitárias. Os implícitos, fazer com que os indígenas aceitassem com maior facilidade os hábitos dos brancos, a fim de que o convívio e a comunicação entre estes e os primeiros fosse o mais amigável possível, o mais pacífico para que a submissão fosse ainda maior.

A melhoria das condições morais dos indígenas tinha a finalidade de incutir neles hábitos e crenças que afastassem os traços da sua vida tradicional, distanciando-os dos seus usos e costumes. Afinal, estes eram considerados bárbaros, e era preciso fazer os indígenas aceitarem o “mundo correto” dos ocidentais. Neste aspecto as coisas tivessem de andar vagarosamente, porque os usos e costumes de um povo não são passíveis de transformações apenas com exigências legais, com novas leis, e nem com intenções altruísticas; e, quanto a isto, os colonizadores tiveram, efetivamente, de recapitular.

No que concerne ainda à melhoria das condições morais dos indígenas, temos que um elemento de grande importância e, até mesmo fundamental, para os fins da missão

⁹⁴ Frederico Silveira, “Guiné” *Nova História da Expansão Portuguesa – O Império Africano 1825-1890*, Vol. X Jill Dias e Valentim Alexandre (coord), Lisboa, Estampa, 2001. p. 254.

colonizadora, foi o religioso. Ser civilizado era ser católico, crer em um Deus justo e onipotente, que assegurava a diferença entre colonizador e colonizado; que teria dado aos primeiros a missão de trazer os segundos para a sua glória, com a divulgação e expansão da sua fé⁹⁵. Em Portugal e suas colônias o elemento religioso teve papel primordial. Os religiosos, fiéis aliados do Estado português mesmo quando já não eram subvencionados por este, eram os responsáveis pela pregação do evangelho e pela educação dos indígenas, o que significava o ensinamento da língua portuguesa e das qualidades morais que o homem deve ter para receber tal qualificação. Dentre elas, a obrigação de trabalhar e de sustentar-se, através deste esforço, reconhecido e louvado por Deus, a si e a sua família, família nos termos concebidos pelos ocidentais: pai, mãe e filhos havidos de uma união matrimonial abençoada por Deus. Neste particular, falharam o Estado e a religião dos colonizadores. Em primeiro lugar, porque tiveram de aceitar o matrimônio da maneira como ele era realizado na África portuguesa, na qual os homens podiam ter diversas mulheres. Isto se realizava explicitamente, sem maiores subterfúgios como era peculiar aos povos civilizados que tinham e mantinham outras mulheres, que não a própria esposa, as “teúdas e manteúdas”. Secundariamente, na própria religiosidade em si, que não alcançou o objetivo de afastar as religiões tradicionais dos indígenas, nem tampouco o islamismo, como se desejava.

Em relação aos métodos utilizados pelos colonizadores para melhoria das condições morais dos indígenas, temos que, em muitos casos, a estratégia utilizada pelos portugueses foi uma tolerância seletiva. Toleravam-se alguns hábitos, todavia impunham-se muitos outros, sendo esses outros os que eram materialmente proveitosos aos portugueses. Um terceiro fator soma-se aos anteriores. Além de educar e ensinar a língua deveria ser dada uma qualificação jurídica aos indígenas, a fim de que direitos e deveres pudessem ser assegurados e exigidos. Este era o objetivo explícito. O implícito era saber como retirar aos indígenas os seus direitos à propriedade do solo, à sua liberdade de ir e vir, a sua liberdade de ter os seus “deuses”, de contratar os seus serviços, e lhes impor o dever de trabalhar, de pagar impostos, sem que nada disto fosse considerado ilegal.

Como então se fazer isto? Como retirar dos indígenas os direitos de cidadãos, que, especificamente no caso português, lhes era atribuído até o momento em que ficou estabelecido, em lei, que eles deveriam ser regidos por leis especiais?

Exatamente através destas leis especiais, que serviam para demonstrar todos os objetivos implícitos da colonização. Era o momento de transcender do discurso

⁹⁵ Marcelo Caetano, *Tradições, Princípios e Métodos da Colonização Portuguesa*, Lisboa, Ag. Geral do Ultramar, 1951, pp 32, 42-43.

colonizador para a ação prática. Era a hora de retirar dos indígenas a sua liberdade e de submetê-los à autoridade portuguesa, que lhes dirigiria a vida, determinando o que eles podiam ou não fazer, como andar, como se vestir, para quem trabalhar, o que beber, e onde gastar. O Estado Português chegou mesmo a constitucionalizar os fins explícitos da colonização no art. 2º do Acto Colonial, que passou a fazer parte da Constituição Portuguesa em 1933:

É da essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas que neles se compreendem, exercendo também a influência moral que lhe é adstrita pelo Padroado do Oriente.⁹⁶

A prática concretizava o objetivo implícito: rebaixar o “*status quo*” do indígena. Fazê-lo efetivamente um indígena. Retirar-lhe qualquer status de cidadão português, que já lhe fora afastado tantas vezes e em diversos momentos: na autorização constitucional para ser regulado diferentemente dos portugueses. Através das leis especiais: nas leis de assimilação; na exigência de pedir autorização para mudar de residência; na exclusão do direito de voto; na exigência de comprovar a condição de assimilado; no regime de concessão de terrenos.

O certo é que a idéia de civilizar estava intimamente ligada à inferiorização dos indígenas africanos. Somente acentuando esta inferioridade do “Outro”, o “Mesmo” poderia mais facilmente dominar. Os verbos empregados no discurso civilizador não deixam a menor dúvida disto: colonizar, assimilar, ensinar, melhorar, proteger, obrigar; mas estes mesmos verbos podem mostrar outra faceta da colonização, que não faz parte do discurso oficial. Colonizar, em se tratando da África portuguesa, significa constatar a existência de um povo com história, com cultura, que passou a fazer parte da própria história portuguesa, que, insistentemente, tentava negativá-la, como forma de confirmar a sua própria. Ou seja, a história oficial dos grandes descobrimentos e do pioneirismo da própria missão civilizadora, que encontrando “selvagens” busca transformá-los através do evangelho, em novos cristãos, cumprindo a missão secular de Portugal na terra, que lhe teria sido confiada por Deus.

A preocupação era retirar a história do “Outro”, e fazê-lo aceitar a do “Mesmo”, criando arremedos de europeus. Por isto mesmo, objetos da ironia, do sarcasmo, patrocinado pelo racismo velado, mas identificado dos portugueses. O que, aliás, perdura hoje em dia e é facilmente visível, quando observamos os olhares, dos de pele clara, que são lançados aos de pele escura, que insistem em povoar o Rossio e adjacências.

⁹⁶ Coletânea da Legislação Colonial, Lisboa, Ag. Geral das Colónias, 1936, p. 49.

O assimilar é também uma forma de negação, porque transmite a idéia de que o que o “Outro” tem não presta, está fora do padrão. Sendo assim, para que ele possa crescer, no caso dos indígenas, dever-se-ia “civilizar”. É preciso assimilar os costumes dos que se julgavam superiores, evidenciando, assim, toda a carga de racismo que marcou todo o processo colonial. Isto foi muito bem caracterizado por um vogal do Conselho de Governo de Moçambique quando, na discussão de uma proposta de aumento do funcionalismo que foi proposto pelo Procurador da Coroa e Fazenda, em relação à equiparação dos vencimentos dos amanuenses, Eduardo Saldanha, representante da Associação dos Proprietários, opinava por uma classificação, agrupando-os em 1ª e 2ª classe. À primeira pertenceriam os europeus e à segunda, logicamente, aos indivíduos de cor que teriam vencimentos menores. Entretanto, pior de que a proposta da divisão é o posicionamento do Sr. Agnelo Ferreira que, sarcasticamente, diz “ [...] *que gosta muito da cor, mas para fundo de quadro. Só a admite para fazer realçar a raça branca[...]*”⁹⁷

Por ensinar, neste sentido, entendia-se a transmissão do que era aceite como correto no plano europeu, sem levar em consideração o saber do “Outro” que, para os “sábios”, nada tinha a ensinar. Esta era mais uma forma de negatizar o indígena, até porque, segundo uma grande parte dos administradores, baseados em argumentos “científicos”, os indígenas não tinham capacidade mental para aprender, e, se não tinham esta capacidade, também não poderiam ensinar nada, porque de nada sabiam. Lembremos-nos que o colonizador exercia uma tutela sobre os indígenas, e quem é tutelado, em bom direito, é incapaz.

Os verbos outros que dominam o discurso, também têm toda uma carga negativista, mas um deles demonstra todo o “poder” que se pretendeu ter sobre os destinos dos indígenas africanos. Era o direito dos colonizadores de “obrigar o indígena ao trabalho”. Com isto, estes deixaram de ter direito sobre o próprio corpo, tornando-se, pelo Estado, escravos legais.

Por este princípio que se realizou a grande obra da “civilização” portuguesa após a Conferência de Berlim. Foi com este verbo (obrigar), que os indígenas passaram a escravos disfarçados, pois com base no que ficou acordado nessa Conferência e na que lhe seguiu, a ocupação efetiva da África portuguesa foi realizada baseada neste princípio. Isto passava por uma enorme modificação na administração das províncias, bem como, no trato com os indígenas, que a partir de 1899, pela legislação portuguesa, adaptada ao discurso internacional, tinham a obrigação moral e legal de trabalhar como forma de melhorar a sua

⁹⁷ AHU. Liv. 1906-1908, pp. 7-8 Acta da sessão de 02.05.1908 do Conselho de Governo da Província de Moçambique.

condição material e moral. Tal obrigação, se não cumprida voluntariamente seria imposta pelo Estado. Ou seja, o Estado, com o apoio da lei, **obrigava** o indígena a trabalhar, não só para si, Estado, como também para particulares. Tudo com objetivo de cumprir a missão civilizacional a si atribuída, como bem expôs o Sr. Antonio Eduardo Villaça, Ministro da Marinha e Ultramar quando apresentou a proposta à Câmara dos Deputados:

Os princípios fundamentais d'essas providências [...] Não são violentos, não offendem direitos naturais, não transgridem os preceitos na nossa legislação liberal e humanitária, de que tanto nos ufanamos" [...] Obrigar populações numerosas a trabalharem, obriga a facultar-lhes trabalho, o que pode ser ainda mais difficil commettimento; mas o systema de compulsão que se propõe atenua em grande parte essa difficuldade, permittindo que essa compulsão se gradue pela procura que houver de trabalhadores, tanto para os serviços públicos e municipaes, como para serviços particulares.⁹⁸

A reunião de todos estes princípios justificou todas as medidas de exclusão tomadas pela administração portuguesa em relação aos indígenas.

BIBLIOGRAFIA

LITERATURA E OBRAS PERÍODO COLONIAL

1. ALBUQUERQUE, Mouzinho de, *Providências Publicadas pelo Comissário Régio na Província de Moçambique de 1 de Dezembro de 1896 até 18 de Novembro de 1897*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1898
2. CARVALHO, Tito de “Revista Ultramarina”, *Revista Portuguesa Colonial e Marítima*, Terceiro Anno 1899-1900, 1º. Semestre, no.25, Lisboa, Livraria Ferin, 1900,
3. COELHO, Agostinho. *Relatório do Governador da Província de Moçambique*, 1883.
4. COSTA, Eduardo, “Governos Coloniais”. *Revista Portuguesa Colonial e Marítima*, Quarto. Anno, 1900-1901 nos. 41 e 42, Lisboa, Livraria Ferin, 1901.
5. ____, “Estudo sobre a Administração Civil das nossas Possessões Africanas”, *Congresso Colonial Nacional, Memória apresentada por Eduardo da Costa*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1903.
6. ____, *Princípio de Administração Colonial*. Antologia Colonial Portuguesa, Vol. I, Lisboa. Agência Geral das Colónias. 1946.
7. ENNES, Antonio *Moçambique, Relatório apresentado ao Governo*. 4ª.ed. Facsimilada pela de 1946, (1893) Lisboa. Imprensa Nacional, 1971
8. ____, *O Trabalho dos Indígenas e o Crédito Agrícola*. Antologia Colonial Portuguesa, Vol. I, Política e Administração. Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1946.
9. FEIO, Manuel Moreira “A Colonização de Moçambique” *I Congresso Colonial Nacional, Vol. 1. Conferências Preliminares e Actas*. Lisboa, Sociedade de Geografia 1901.

⁹⁸ DCSD n.º. 31 de 20.03.1899, p.58.

10. GARRET, Thomaz de Almeida, *Administração Colonial*, 1º. Vol. Porto, ed. do autor, sd.
11. GIRAULT, M. Arthur Condition dês Indigènes au point de vue de la législation civile et criminelle et de la distribution de la justice, *Congrès International de Sociologie Coloniale, Tome Premier, Rapports et Procès – Verbaux des séances*, Paris, Arthur Rousseau Editeur, 1901
12. LEROY-BEUALIEU, Paul *De la Colonisation chez les Peuples Modernes*, Paris, Félix Alcan Éditeu, 6ª. ed. Vol. II, 1908.
13. MAGALHÃES, Albano de *Legislação Colonial, Seu espírito, Sua formação e seus defeitos*. Estudos Coloniais I. Lisboa, 1907
14. OLIVEIRA MARTINS, Joaquim Pedro, de *O Brasil e as Colônias Portuguesas* Lisboa, Guimarães Editores, 1953
15. PESSOA, J.C. Carvalho A Nossa Legislação Ultramarina – Analyse Crítica. *Boletim da Sociedade de Geografia no. 16*, Lisboa, Imprensa Nacional, 19ª. Série, 1901
16. SÁ DA BANDEIRA, *O Trabalho Rural Africano – A Administração Colonial*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1873.
17. ULRICH, Ruy Ennes *Economia Colonial. Lições feitas ao Curso do 4º ano jurídico do ano de 1909-1910 Vol. I*. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1910.
18. VILHENA, Ernesto Jardim de *Questões Coloniais – Discursos e Artigos*, Lisboa, Edição do auctor, 1910.
19. VILLAÇA, Antonio Eduardo, *Relatório, Propostas de Lei e Documentos relativo às Possessões Ultramarinas apresentados na Camara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa em sessão de 20 de março de 1899 pelo Ministro e Secretario D'Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar Vol. II*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1899

OBRAS GERAIS

1. ARENDT, Hannah *As Origens do Totalitarismo. Imperialismo e Expansão do Poder, uma análise dialética*. Trad. Roberto Raposo. Editora Documentário, RJ. 1976.
2. CAETANO, Marcelo *Do Conselho Ultramarino ao Conselho do Império*, Lisboa, Ag. Geral das Colónias, 1943.
3. ____, *Portugal e o Direito Colonial Internacional*, Lisboa, Livraria Moraes, 1948
4. ____, *Tradições, Princípios e Métodos da Colonização Portuguesa*, Lisboa, Agencia Geral Ultramar, 1951
5. HENRIQUES, Isabel Castro, *Os Pilares da Diferença, Relações Portugal-África, Séculos XV-XX*, Lisboa, Caleidoscópio, 2004.
6. MIRANDA, Jorge *As Constituições Portuguesas 1822-1826-1838-1911-1933-1976*. Lisboa, Livraria Petrony, 1976
7. MINISTÉRIO DAS COLONIAS, *Colectânea de Legislação Colonial*, Lisboa, Ag. Geral das Colónias, 1936
8. REGO, A. da Silva *O Ultramar Português no Século XIX (1834-1910) (Palestras na Emissora Nacional de 16 de Fevereiro a 21 de Setembro de 1965)*. Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 2ª ed. 1969.
9. SILVEIRA, Frederico, “Guiné”. *Nova História da Expansão Portuguesa, O Império Africano 1825-1890*, Vol. X. Jill Dias e Valentim Alexandre, (coord.) Lisboa, Estampa, 2001.

África, Arte e Liberdade: a poesia de Cruz e Sousa no contexto do Atlântico Negro

Álvaro Gonçalves Antunes Andreucci⁹⁹

Resumo: Este artigo analisa a obra do poeta Cruz e Souza numa perspectiva que procura identificar, em sua produção literária, questões políticas e sócio-culturais sobre o racismo no Brasil no período que antecede a abolição e o logo após este. Porém, o diálogo estabelecido sobre a incidência do racismo extrapola questões de limites e fronteiras nacionais e passa a ser analisado no conceito geográfico do Atlântico Negro.

Palavras-Chave: Cruz e Souza, racismo, literatura negra, abolição, Atlântico Negro.

Abstract: This article analyzes the work of poet Cruz e Souza's in a wider perspective, which identifies within his literary production, political, social and cultural issues about racism in Brazil during the period preceding the abolition and immediate after. However, the dialogue established on the incidence of racism, goes beyond matters of boundaries and national borders, examining Black Atlantic's geographical concept.

Key-Words: Cruz e Souza, racism, black literature, abolition, the Black Atlantic.

Perspectivas e alcances interpretativos

É tema corrente na crítica literária que se debruça sobre a literatura de língua portuguesa dos países africanos e nas relações estabelecidas com o Brasil, que a grande contribuição da literatura brasileira foi dada pelos modernistas a partir da década de 1920¹⁰⁰. Porém, para além de uma relação horizontal de influências e escolas que se sucedem no tempo, é possível detectar – na perspectiva do conceito de “diáspora negra” de Gilroy – outras temporalidades construtoras dos elementos simbólicos que percorrem as ondas do “Atlântico Negro”¹⁰¹, anteriores a esse período, e que formaram uma espécie de substrato cultural comum, fundamental na compreensão dos debates relativos às concepções de negritude, da construção da consciência e identidade dos africanos e dos afro-descendentes, da elaboração de uma imagem da África e da própria história desse continente.

A proposta desse trabalho consiste na análise de alguns trechos da obra de Cruz e Souza, um poeta negro, filho de escravos, nascido em 1861 no Brasil, que desenvolveu sua atividade literária durante o processo de abolição da escravidão e após ele. Como protagonista desses acontecimentos – uma vez que a sua condição de negro, filhos de escravos, o envolvia diretamente –, sua produção literária traduzirá um significativo relato, intenso e dramático, de uma consciência que, perguntando qual seria a cor dos seus sentimentos, reflete sobre o período de aceitação e afirmação da ciência positivista, do darwinismo social, do evolucionismo. Em suma, de um debate que acabaria por sustentar o racismo científico, afirmando a diferença entre as raças e, no Brasil, acentuando nos tratos

⁹⁹ Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo – USP, professor das disciplinas História Contemporânea e História do Direito na Universidade Nove de Julho (UNINOVE).

¹⁰⁰ Por exemplo: DANTAS, 2003; FONSECA, 2003 e LARANJEIRA, s/d.

¹⁰¹ Ambos os conceitos de Paul Gilroy, “diáspora negra” e “Atlântico negro” são adotados aqui como estruturantes da argumentação deste artigo. Nas páginas que seguem eles serão diversas vezes explorados. (GILROY, 2001).

e sociabilidades a racialização das relações. Ao mesmo tempo, politicamente, nesta época, no plano internacional, a Europa conquistou e colonizou o continente Africano. Por aqui, a grande questão girava em torno da elaboração de uma arquitetura que selasse novos grilhões para a comunidade de negros – africanos e afro-descendentes – que passava a uma condição ambígua e ainda mal definida quanto ao seu estatuto civil de cidadãos brasileiros. Forros, libertos, emancipados, filhos de escravos, eram qualificações que caminhavam junto com a de cidadão brasileiro.

O poeta – porém não tanto cidadão – que abordamos neste ensaio, morreu jovem, de tuberculose, em 1898. Este, mesmo vivendo apenas dez anos no país onde oficialmente não haveria mais escravos, teve tempo suficiente para que ele produzisse uma reflexão sobre a condição desfavorável dos descendentes africanos no período além da escravidão¹⁰².

Cruz e Sousa¹⁰³, personagem singular da literatura simbolista, produziu um eco trêmulo e vibrante dessa condição de sufocamento, conforme o próprio poeta define sua condição de cor. Procurou, assim, através de seus textos, trazer importantes elementos significantes e representativos de um dilema que se fez (e ainda se faz) presente não só para os negros dispersos pelo Atlântico, mas, também, nas próprias comunidades africanas subjugadas pelo imperialismo. Nestes locais, surge uma situação inusitada onde uma parcela de seus antigos habitantes, muitos desses agora na condição de ex-escravos, procuram retornar a sua terra de origem, mas a encontram em condição alterada, marcada por novas redes de sociabilidade. Alguns destes foram literalmente expulsos e forçados a voltar para a África, tendo que reconstruir suas identidades¹⁰⁴.

Neste processo histórico, o racismo passa a ter uma conotação fundamental na construção e legitimação do projeto moderno de expansão comercial em finais do século XIX e início do XX. Esse projeto passa por uma desvalorização do “ser negro”, o que é sentido por todos estes – ou quase todos – independentemente da posição geográfica e social em que se encontram. É nesse sentido que Cruz e Sousa, transitando entre o

¹⁰² Obra fundamental sobre os processos de continuidade de restrição à cidadania para as populações de negros e ex-escravos é a de Cooper, Holt e Scott (2005): *Além da Escravidão: investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*, publicada originalmente em 2000.

¹⁰³ João da Cruz e Sousa era filho dos negros e escravos: Guilherme da Cruz, mestre pedreiro, e Carolina Eva da Conceição, lavadeira. Ambos foram alforriados pelo senhor coronel Guilherme Xavier de Sousa. Deste o futuro escritor recebeu o último sobrenome e a proteção, tendo vivido em sua casa e estudado no Colégio Ateneu Provincial Catarinense, em Florianópolis.

¹⁰⁴ A obra de Pierre Verger, *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de todos os Santos dos séculos XVII a XIX* (2002) realiza uma importante análise sobre os escravos brasileiros que, depois de libertos, muitas vezes externavam uma atitude hostil para com a “sociedade branca” que os escravizaram e, alguns, procuraram retornar para a África. O autor demonstra os dilemas encontrados nesses “fluxos e refluxos” e descreve uma diversidade de proibições que incidiam sobre os negros libertos no Brasil, culminando com a expulsão de alguns. (VERGER, 2002.)

particular de sua existência e o universal da sua condição, poderá nos auxiliar a compreender a construção da dominação racial e da resistência a esta, a partir de um exemplo específico. Afinal, sua obra constitui importante forma de exteriorização de um sentimento captado pelo autor sobre elementos que compunham a cultura de sua época. Suas concepções sobre a condição do negro, sobre o racismo, sobre a escravidão, sobre a arte, enfim, sobre a sociedade de uma maneira geral, possibilita uma perspectiva de análise para estas relações, com profundos desdobramentos históricos, que, até o momento, foram pouco, ou quase nada, explorados.

Um exemplo clássico desta abordagem foi reatado por Paul Gilroy, tendo por referência W.E.B. Du Bois, tido como um dos “primeiros” sociólogos negro. Du Bois foi um dos inauguradores da utilização de ferramentas conceituais da ciência para compreender a condição negra no início do século XX. Utilizou-se, para isto, de uma forma literária híbrida, plural, misturando sociologia com relato pessoal, biográfico, poesia e ficção, no intuito de equalizar certo estranhamento entre a experiência negra diaspórica com a ciência ocidental, essa ferramenta de leitura do mundo. Procurou também forjar uma nova identidade pela mistura dos gêneros literários, reconstruindo uma legitimidade para o local de sua fala, dialogando assim com negros e brancos¹⁰⁵.

Da mesma maneira que Du Bois nos Estados Unidos, Cruz e Sousa e sua obra revelam um sentimento de um “ser-invasor”, alienígena na cultura “branca”, ocidental, tida como superior. Os seus sentimentos demonstram um estranhamento típico desse intruso que seria desqualificado para a sensibilidade artística e poética. Mas o poeta brasileiro irá debater-se contra essa concepção, perguntando-se que fundamentos teriam a busca do sublime, da elevação da consciência numa ascensão quase mística, traduzida em palavras pela poesia, que fosse limitada a um sentimento de cor? Nesse movimento, e de maneira magistral, o poeta consegue criar um re-ordenamento da percepção do mundo – através da poesia – trazendo uma nova temática para a criação poética. Inaugura assim um tema novo, utilizando-se da própria essência do racismo como material para construção de sua denúncia e crítica da realidade social.

A análise da obra de Du Bois feita por Paul Gilroy demonstra paralelismos com a interpretação dada ao sentido de reverberação que atribuímos aos textos de Cruz e Sousa, voltado à temática da africanidade e do Atlântico Negro. Para Du Bois havia uma dupla

¹⁰⁵ Segundo Gilroy, comentando a obra de Du Bois, “The Souls of Black”: *O livro se dirige a experiência dos negros na América e, ao mesmo tempo a expressa – um povo envolto nas dobras do véu da cor. Entretanto, ele também se dirige, até certo ponto aos mundos para além dessa platéia. Ele fala diretamente aos brancos americanos, desafiando seu sentido de civilização e de cultura nacional, codificadas pela cor, e também está voltado a uma comunidade transnacional mais ampla de leitores, tanto no presente como no futuro.* (GILROY, 2001, p. 247).

consciência para aqueles que viviam na América, uma espécie de identidade dilacerada ou, como adjetivou Cruz e Sousa, um ser “emparedado”.

Todos sentem alguma vez sua dualidade – um lado americano, um lado negro; duas almas, dois pensamentos, dois esforços inconciliáveis; dois ideais em guerra em um só corpo escuro, cuja força tenaz é apenas o que a impede de se dilacerar. (DU BOIS, Apud GILROY, 2001, p. 248).

A grande originalidade de Cruz e Sousa será enfrentar essa dualidade e esse emparedamento construindo imagens que nos orientam na compreensão do(s) significado(s) do racismo e de seus efeitos nas comunidades negras do Atlântico.

Este texto orienta-se a partir de duas propostas interpretativas. Elas podem ser separadas em teoria, mas prestam-se para uma análise metodológica integrada ao longo do artigo. Em primeiro lugar trata-se de recolocar a interpretação da obra de Cruz e Sousa numa perspectiva da análise histórica. E, para isso, será necessário realizar uma reformulação das perguntas que tradicionalmente foram feitas para a obra do poeta, extraíndo daí novos significados e relações com o contexto social de sua época. Em segundo lugar, trata-se de analisar os conceitos de “diáspora negra” e “Atlântico Negro” desenvolvidas na obra de Paul Gilroy, integrando – a partir desse instrumental – a obra de Cruz e Sousa numa comunidade negra de africanos e afro-descendentes dispersos pelo Atlântico. Visto que estes passam a produzir elementos de conexão não intencionais, reelaborando suas culturas de origem e criando novas identidades a partir dos enfrentamentos a que são submetidos, dos estigmas, das aspirações e compreensões de mundo.

Assim, ir-se-á acompanhar a árdua tarefa de Cruz e Sousa na tentativa de traduzir o sentimento do preconceito, que é uma sensação ligada a significados profundos e particulares do eu subjetivo, demandando uma linguagem *meio inconsciência, meio névoa*, como dirá o artista simbolista, procurando sensações e correspondências estimulantes dos sentidos através das metáforas. Essa empreitada tem muito a nos dizer sobre a história dos negros, da África, dos africanos, dos afro-descendentes e dos países que os receberam, como o Brasil.

Cruz e Sousa e o racismo científico: algumas contextualizações

Cruz e Sousa foi um poeta cuja trajetória de vida coincide com o período da efetivação do racismo dentro das bases epistemológicas da ciência. Isto porque, tanto internacionalmente, quanto no contexto interno brasileiro, as teorias científicas, que hoje chamamos de racismo científico, postulavam o racismo como uma realidade inerente a

condição humana. E, com isso, legitimavam estratégias de dominação, expansão, monopólio comercial, subjugação de força de trabalho, opressão cultural e tantos outros efeitos que foram derivados dessa compreensão racial.

Sabe-se que no Brasil, a intelectualidade, no período que antecede o final da escravidão e pós-abolição foi bastante receptivo às idéias do racismo científico. Estas teorias eram estudadas e propagandas pelas universidades de direito e de medicina criadas na primeira metade do século XIX, e funcionavam como uma ideologia de dominação eficaz. Afinal, com esta, se legitimava no novo contexto social pós-abolição, a exclusão dos ex-escravos da sociedade civil. Com isto, a teoria que definia a existência de diferença entre as raças e que, a partir daí, indicava a periculosidade de “classes pobres”, de “negros viciosos” – utilizando termos caros à época – facilitou a orquestração de grupos no poder para a criação de legislações e práticas de controle que, sob nova roupagem, poderiam manter a dominação de uma elite predominantemente “branca” sob as classes excluídas, predominantemente “negra”¹⁰⁶. Estes ascendiam de uma condição de escravos para uma nova categoria, ainda indefinida, que englobava forros, libertos, emancipados, nascidos livres e até cidadãos¹⁰⁷.

Lilian Moritz Schwarcz, comentando sobre o processo de importação de idéias européias pela nossa elite intelectual, no final do século XIX, explica que esse processo se faz a partir de uma perspectiva seletiva, preocupada na escolha daquelas matrizes teóricas que melhor se adaptariam aos interesses dos cientistas brasileiros:

O ato de traduzir não se limita, portanto, a simplesmente revelar um conhecimento. A tradução implica seleção prévia de textos e escolha de certos autores em detrimento de outros. No caso, o pensamento racial europeu adotado no Brasil não parece fruto da sorte. Introduzido de forma crítica e seletiva, transforma-se em instrumento conservador e mesmo autoritário na definição de uma identidade nacional e no respaldo a hierarquias sociais já bastante cristalizadas. (SCHWARCZ, 1993, p. 42)

Noutras palavras, afirmar e utilizar-se das teorias raciais dava a elite brasileira uma importante arma de controle social que, incidindo diretamente sobre o negro, desdobrava-

¹⁰⁶ Segundo Cooper, Holt e Scott: *Alguns estudiosos argumentam que o construto da cidadania está casado ao colonialismo de forma ainda mais profunda: chegou à maior parte do mundo na bagagem dos colonizadores europeus e levou consigo uma noção fundamentalmente eurocêntrica do indivíduo em relação não mediada com o Estado. Assim, a afirmação dos direitos do cidadão, que na Europa poderiam ser um movimento “libertador” para eliminar as pretensões das classes superiores de representarem seus subordinados frente ao Estado, poderia, nas colônias, ser limitadora, negando qualquer lugar na política aos grupos intermediários entre o Estado e o indivíduo ou descartando noções de comunidade e cultura que não coincidissem com as fronteiras do Estado.* (COOPER et al, 2005, p. 59).

¹⁰⁷ Nesse sentido, afirma Schwarcz que: *Em meio a um contexto caracterizado pelo enfraquecimento e final da escravidão, e pela realização de um novo projeto político para o país, as teorias raciais se apresentavam enquanto modelo teórico viável na justificação do complicado jogo de interesses que se montava. Para além dos problemas mais prementes relativo à substituição da mão-de-obra ou mesmo à conservação de uma hierarquia social bastante rígida, parecia ser preciso estabelecer critérios diferenciados de cidadania.* (SCHWARCZ, 1993, p. 18).

se pela vasta paleta de cores de nossa mestiçagem, garantindo um bom argumento de repressão contra parcela majoritária das classes pobres. Outros estigmas, somados a este – como o de prostituta, o do bêbado e o do vadio – completariam o espectro das estratégias de controle.

O historiador Sidney Chalhoub, neste sentido, indica que o final da escravidão engendrou novas formas de dominação pela elite, que se apropriou de conceitos oriundos da ciência européia para identificar nos meios urbanos um novo grupo de pessoas, identificadas como sendo “classes perigosas”. Por isto, para Chalhoub, o final da escravidão no Brasil coincide com o período no qual os mecanismos de dominação possibilitados pelo racismo científico iriam transformar os negros nos suspeitos preferenciais.

Análises como estas ilustram como, no período de vida do poeta João da Cruz e Sousa (1861 – 1898), a ideologia do racismo científico estava em franca disseminação no Brasil. Tem-se aí uma parcela do “caldo cultural” em que o poeta simbolista estava inserido. É evidente que essa realidade cultural do período é um dado ainda mais significativo para ele, uma vez que fazia referência negativa direta a formação da identidade do poeta negro e da subjetividade pela qual ele construía as interpretações do mundo a sua volta, do Brasil, de sua cor, da África.

Um indicativo de época para percebermos a amplitude que o discurso tomava foi a tese de doutorado defendida pelo médico baiano Barata Ribeiro, em 1877, e que posteriormente seria o prefeito da cidade do Rio de Janeiro em 1892, intitulada: *Quais as medidas sanitárias que devem ser aconselhadas para impedir o desenvolvimento e propagação da febre amarela na cidade do Rio de Janeiro?*¹⁰⁸, da qual destacamos algumas passagens:

[os cortiços ferem] ...os olhos e os ouvidos da sociedade séria que deles se aproxima, e a miséria andrajosa e repugnante, que faz da ociosidade um trono, (...) No cortiço acha-se de tudo: o mendigo que atravessa as ruas como um monturo ambulante; a meretriz impudica, que se compraz em degradar corpo e alma, os tipos de todos os vícios (...) Só vemos um conselho a dar a respeito dos cortiços: a demolição de todos eles. (BARATA, Apud CHALHOUB, 1996, p. 51).

Este discurso, tese de doutorado de um homem da ciência, demonstra com clareza como uma ferramenta de conhecimento não pode ser isolada de seu contexto social e das forças políticas que a circundam. O Prefeito Barata Ribeiro, que em 1893 derrubou o maior cortiço da cidade do Rio de Janeiro – *O Cabeça de Porco* –, afirmava que havia na cidade uma *sociedade séria*, trabalhadora e que não possuía vícios, em contraste com uma outra

¹⁰⁸ RIBEIRO, Barata. Apud CHALHOUB, Sidney; *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo, Cia. das Letras, 1996, p. 50 e seguintes.

sociedade, *repugnante*, contendo todos os tipos de vícios. Essa dicotomia – legitimada pelo discurso científico – realizava uma divisão, separava com um muro de pedras, aqueles que deveriam dar continuidade ao progresso da civilização e aqueles “outros”, fadados a uma existência de degradação e vícios e que, em última instância, deveriam ser “demolidos”. Esta produção foi bastante ampla, abarcando o final do Império e primeiras décadas do século XX, tendo alguns nomes bastante conhecidos como seus divulgadores: Nina Rodrigues, Silvio Romero, Oliveira Viana, dentre outros¹⁰⁹. Nesse sentido não é necessário ir muito longe para se perceber como se entrelaçam os conceitos de “classes pobres e perigosas” de um lado, e os “negros, vadios e viciosos” de outro, reforçando estigmas.

Da mesma maneira, porém em contextos distintos, o discurso cientificista que fundamentava a diferença entre as raças, prestou-se, no plano internacional, para a construção de argumentos que legitimavam a expansão imperialista europeia na África e na Ásia, que tomava fôlego na segunda metade do século XIX. Desta forma a ciência ganhava visibilidade e funções específicas no projeto de desenvolvimento hegemônico do colonialismo europeu.

Na construção da legitimidade da superioridade da raça e do modelo europeu de desenvolvimento e sociedade foi fundamental a aliança entre a ciência e o direito, pois a primeira explicava o mundo e o segundo construía as regras pelas quais esse mundo deveria ser, portanto, regido. Ao mesmo tempo, ambos legitimavam-se, conforme Boaventura de Sousa Santos procura definir o paradigma da modernidade, dizendo que:

(...) a curto prazo, a gestão científica da sociedade teve de ser protegida contra eventuais oposições através da integração normativa e da força coerciva fornecida pelo direito. Por outras palavras, a despolitização científica da vida social foi conseguida através da despolitização jurídica do conflito social e da revolta social. Esta relação de cooperação e circulação de sentido entre a ciência e o direito, sob a égide da ciência, é uma das características fundamentais da modernidade. (...) Ao meu ver, a apresentação de afirmações normativas como afirmações científicas e de afirmações científicas como afirmações normativas é um fato endêmico no paradigma da modernidade. (SANTOS, 2002, p. 53 – 54).

Refletindo especificamente sobre o imperialismo, Hannah Arendt, propõe que se acrescente, ao lado das teorias científicas raciais, o papel fundamental da burocracia instalada nas colônias. Estas se prestaram, em primeiro lugar, para aliviar potenciais conflitos de classe nos países imperialistas; em segundo, funcionaram como aquilo que a

¹⁰⁹ Por exemplo, Nina Rodrigues que afirmava, em 1894, na obra *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, ser a raça branca é a mais culta do gênero humano e que *a crença de que os povos negros mais cultos repetem na África a fase da organização política medieval das modernas nações européias, não justificam as esperanças de que os negros possam herdar a civilização européia e, menos ainda, possam atingir a maioria social.* (RODRIGUES *Apud* ANDREUCCI, 2008).

autora denominou de “administradores da violência”, uma espécie de desdobramento da força coercitiva do Estado através da instauração de uma burocracia nos países dominados.

Essa expansão da Europa realizada pelo imperialismo, voltada fundamentalmente para fins econômicos e que acarretou na dominação da África, do Pacífico e da Ásia, contava com diversos suportes para fundamentar essas ações: a idéia da superioridade branca/européia e a conseqüente superioridade civilizatória¹¹⁰; a possibilidade de realização de um expansionismo religioso (principalmente cristão); a luta contra a escravidão na África (invertia-se nesse momento a prática da escravidão como sendo agora uma característica da barbárie); o alargamento das fronteiras nacionais.

A eficácia da expansão imperialista pode ser medida pelas suas conquistas. A África, com exceção da Etiópia, Libéria e parte do Marrocos, foi inteiramente dominada pelo império britânico, francês, alemão, belga, português e espanhol. Na região do Pacífico não restou nenhum Estado independente e na Ásia, mesmo conservando ainda uma área livre da influência européia, teve outras de suas regiões dominadas ou ampliadas pela Inglaterra, Rússia e Holanda. Conforme relata Hobsbawn:

Entre 1876 e 1915, cerca de um quarto da superfície continental do globo foi distribuído ou redistribuído, como colônia, entre meia dúzia de Estados. A Grã-Bretanha aumentou seus territórios em cerca de dez milhões de quilômetros quadrados, a França em cerca de nove, a Alemanha conquistou mais de dois milhões e meio, a Bélgica e a Itália pouco menos que essa extensão cada uma. Os EUA conquistaram cerca de 250 mil, principalmente da Espanha, o Japão algo em torno da mesma quantidade às custas da China, Rússia e da Coreia. As antigas colônias africanas de Portugal se ampliaram em cerca de 750 mil quilômetros quadrados; a Espanha, mesmo sendo uma perdedora líquida (para os EUA), ainda conseguiu tomar alguns territórios pedregosos no Marrocos e no Saara ocidental. (HOBSEBAWN, 1989, p. 91).

De maneira alguma temos por objetivo aqui esgotar o tema sobre o imperialismo. Mas, tão somente, proporcionar uma visão global dos fatores – políticos, sociais, mas também culturais e simbólicos – que incidiam diretamente nos destinos dos povos africanos e seus descendentes espalhados pelo Atlântico Negro e na reconstrução de suas identidades operadas nesse contexto, é importante para mostrar como o racismo passou a ser um discurso fortemente empregado em diversas sociedades, e precisava ser lido e reelaborado de alguma maneira por aqueles que eram por ele atingidos.

Nesse sentido vale a pena ainda ressaltarmos uma importante estratégia do imperialismo e de sua política racial. Como alerta Catherine Coquery-Vidrovitch, o

¹¹⁰ (...) a ideologia racista, com raízes profundas no século XVIII, emergiu simultaneamente em todos os países ocidentais durante o século XIX. Desde o início do século XX, o racismo reforçou a ideologia da política imperialista. (ARENDETT, 1989, p. 188).

expansionismo imperialista e a teoria científica de superioridade da raça branca, além de legitimarem as conquistas européias, contribuiu também *para moldar a opinião pública por várias gerações* (COQUERY-VIDROVITCH, 2004, p. 774). Dentre outras estratégias de propaganda educativa (como, por exemplo, a difusão literária de seus ideais), o Estado-Nação imperialista procurou multiplicar os “pavilhões coloniais”, espécies de museus que expunham objetos e pessoas “exóticas” retiradas das colônias e expostas para a degustação da população européia¹¹¹. Assim se podia, como num zoológico, afirmar a sua (pretendida) superioridade.

Isso posto, podemos passar a interpretação de alguns textos da obra de Cruz e Sousa que se remetem a essa temática, qual seja, a da condição dos africanos ou seus descendentes, imersos numa cultura onde a presença da teoria racial é aceita e difundida. O objetivo desta análise é, entre outras, a de reposicionar uma questão tradicional na história literária brasileira que procurava “compreender” como um poeta negro, filho de escravos, educado por brancos, pode se tornar um dos maiores poetas simbolistas – nacionalmente e internacionalmente. Essa indagação foi muitas vezes respondida pela compreensão de que o poeta agia “como branco”, ou seja, aspirava aos ideais da cultura branca, identificava-se com eles e postulava como sendo os seus ideais aqueles de uma cultura européia, de origem nórdica.

Devemos nos deter inicialmente nos estudos Roger Bastide que escreveu a obra *A Poesia Afro-Brasileira*, em 1943. Nela o autor realiza quatro estudos sobre o poeta Cruz e Sousa, sendo um deles intitulado “A nostalgia do branco”. Este ensaio inicia-se com uma afirmação de que a mulher de cor ascende socialmente através do “*amor físico e pela utilização de sua beleza exótica*” (BASTIDE, 1943, p. 87) enquanto que o homem poderia ascender socialmente através de seus dons artísticos. Um caso típico seria o de Cruz e Sousa.

Para Roger Bastide, a poesia simbolista é essencialmente de raiz nórdica e encontrar-se-ia, posteriormente, “refugiada” na Inglaterra através de um platonismo *inglesado, nórdico* (BASTIDE, 1943, p. 88) que tem como temas recorrentes o frio límpido da lua – e não um sol luminoso –, o cisne, a neve, a cabeleira ruiva ou dourada – e não a negra. Então, pergunta-se, como seria possível explicar *que o maior representante da escola simbolista no Brasil seja um descendente de africanos, um filho de escravos, um negro (...)?* (BASTIDE,

¹¹¹ Sobre esses pavilhões, e sobre outras estratégias de difusão da superioridade branca, Hobsbawn apresenta a seguinte narrativa: [os pavilhões coloniais multiplicaram-se, mas eram] *até então praticamente desconhecidos: dezoito deles complementaram a Torre Eiffel em 1889, catorze atraíram os turistas a Paris em 1900. Tratava-se, sem dúvida, de publicidade proposital (...)* *As exposições coloniais eram um sucesso. Os jubileus, funerais e coroações reais britânicos eram ainda mais impressionantes porque, como os antigos triunfos romanos, exibiam marajás submissos com vestimentas preciosas – livremente leais e não cativos.* (HOBSBAWN, 1996, p. 107).

1943, p. 88). Segundo o autor, as preferências literárias de Cruz e Sousa, por ter nascido em Santa Catarina, onde existe uma grande influência alemã, além de ter entre os seus mestres Fritz Muller, que sofria, por sua vez, a influência do pessimismo filosófico de Schopenhauer, poderiam ser explicadas através da “influência do meio”. Mas Bastide continua:

Poder-se-ia, portanto, pensar que o gosto pela poesia nórdica é nele o resultado da educação. Mas, se nos lembrarmos de que no outro extremo do Brasil, outro homem de cor, Tobias Barreto, foi procurar também a sua inspiração no pensamento germânico, é-nos permitido dizer que existe um fenômeno, cuja explicação só pode ser encontrada numa análise do inconsciente racial, na vontade de mudar mentalmente de cor; é preciso clarear e o melhor meio é procurar a poesia ou a filosofia dos indivíduos que tem a pele mais clara, isto é, os povos do Norte. (BASTIDE, 1943, p. 89).

Essa resposta de Roger Bastide, que identifica uma vontade presente no “inconsciente racial” de mudar mentalmente de cor, deve ser avaliada não pela sua argumentação – o que atualmente poderia ser definida como sendo uma postura preconceituosa – mas por estar baseada numa “falsa” (deslocada) pergunta. A interpretação de Bastide o fez identificar a repetição de adjetivos relacionados à cor branca na obra de Cruz e Sousa. Até o seu casamento com uma mulher negra é avaliado pelo poema que lhe dedica, no qual utiliza expressões como “forma singela e branca de hóstia” como sendo um indicativo que este desejava uma mulher branca ou que sua esposa se transformasse nesse ideal feminino. Isso porque aspirava a uma aristocratização social e reconhecimento de suas capacidades pela sociedade (branca) dominante da época (BASTIDE, 1943, p. 93 – 95)¹¹².

Nosso entendimento é de que o contexto social e cultural de Cruz e Sousa é muito mais amplo do que as possíveis influências nórdicas citadas por Bastide. Afinal, o poeta está mergulhado numa sociedade onde a presença africana é um fato de intercâmbio, de um mundo conectado ao “Atlântico Negro”. Nesse contexto, o racismo era um tema fundamental a ser avaliado pelos africanos e afro-descendentes no processo de formação de suas identidades. Cruz e Sousa, por ser uma consciência particularmente sensível a esse mundo e expressá-lo nos seus textos como temática fundamental de sua obra, acaba por deixar um testemunho direto desse processo de discriminação racial, funcionando como uma espécie de barômetro dessas consciências que transitavam num mundo amplo onde, formalmente, os códigos eram – e deveriam ser – pautados pela subjetividade branca

¹¹² Importante notar aqui que esta interpretação teve longa receptividade e continua ainda sendo reproduzida nos bancos escolares e em diversos manuais e livros didáticos no Brasil. Isso, em detrimento de outras interpretações do mesmo Bastide que via o desejo do escritor pela noite, pelo escuro, associada a monstruosidade e a origem africana, uma aceitação do discurso racial e, ao mesmo tempo, então, uma aceitação desse horror como beleza.

(européia/ocidental) e coagiam – ou pretendiam coagir – as relações a serem hierarquizadas, submissas e diferenciadoras.

Nesse sentido, é preciso se perguntar de que maneira esses indícios estão presentes na obra de Cruz e Sousa e como podem ser avaliados numa perspectiva histórica onde a literatura não se submeta a simples temporalidades contínuas, priorizando uma cronologia fácil de causas e efeitos, mas, sim, aquela que procura estabelecer relações e conexões que podem traduzir diferentes ritmos e arranjos temporais e espaciais. Ocorre um diálogo entre o autor e a sua realidade imediata através de distintas temporalidades, englobando relações espaciais descontínuas e que podem revelar as tensões que estavam presentes na construção de um processo significativo e valorativo do mundo. Mesmo que esse mundo fosse o idealizado pelo poeta, mesmo que esse mundo branco pregasse o branqueamento da raça.

Para tais fundamentações teóricas podemos, ainda que de maneira sucinta, nos embasar em dois autores que procuram elucidar as relações e potencialidades interpretativas entre a literatura e a história. Ambos produziram reflexões sobre autores negros brasileiros: Alfredo Bosi e Nicolau Sevcenko; ambos convergem nas suas análises sobre os métodos e funções da investigação de fontes literárias.

Alfredo Bosi, na obra *Literatura e Resistência*, inicia o livro com uma citação de Otto Maria Carpeaux, significativa sobre o tom teórico adotado pelo autor: *A literatura não existe no ar, e sim no Tempo, no Tempo histórico, que obedece ao seu próprio ritmo dialético* (CARPEAUX, Apud BOSI, 2002, p. 7). A literatura irá refletir esse tempo fluido, de idas e vindas, de questionamentos, mas não irá, necessariamente, acompanhá-lo linearmente. Procurando pautar-se por esse raciocínio, Alfredo Bosi, destrincha as potencialidades da relação entre literatura e história ao longo de 14 ensaios e afirma:

Uma história da literatura brasileira que pretendesse ser verdadeira, isso é, fiel ao seu objeto, deveria admitir que os textos dispostos no tempo do relógio não tem nem a continuidade nem a organicidade dos fenômenos da natureza. Os escritos de ficção, objeto por excelência de uma história da literatura, são individuações descontínuas do processo cultural. Enquanto individuações, podem exprimir tanto reflexos (espelhamentos) como variações, diferenças, distanciamento, problematizações, rupturas e, no limite, negações das convenções dominantes no seu tempo. (BOSI, 2002, p. 09 – 10).

Já o historiador Nicolau Sevcenko, no livro em que se debruçou numa análise comparativa entre Euclides da Cunha e Lima Barreto, intitulado *Literatura como Missão*, explica que a linguagem é produzida por um complexo jogo de relações estabelecidas entre os homens, ao mesmo tempo em que se constitui num elemento construtor desse conjunto

de relações. Estabelece, portanto, uma relação dialética com a realidade, moldando-a e sendo moldada por ela.

Nesse sentido, segundo Sevcenko, o discurso incorpora *em si toda sorte de hierarquias e enquadramentos de valor intrínsecos às estruturas sociais de que emanam* (SEVCENKO, 1989, p. 19) e, desta forma, são reflexos mais precisos do ser social do que de uma suposta afinidade com o real. Através da literatura os inconformados e mal ajustados podem expor uma dúvida e uma perplexidade:

Essa é a razão porque ela aparece como um ângulo estratégico notável, para a avaliação das forças e dos níveis de tensão existentes no seio de uma determinada estrutura social. (...) Se a literatura moderna é uma fronteira extrema do discurso e o prosaísmo dos desajustados, mais do que o testemunho da sociedade, ela deve trazer em si a revelação dos seus focos mais candentes de tensão e a mágoa dos aflitos. Deve traduzir no seu âmago mais um anseio de mudança do que os mecanismos da permanência. Sendo um produto do desejo, seu compromisso é maior com a fantasia do que com a realidade. Preocupa-se com aquilo que deveria ou poderia ser a ordem das coisas, mais do que com o seu estado real. (...) Ela é o testemunho triste, porém sublime, dos homens que foram vencidos pelos fatos. (SEVCENKO, 1989, p. 20 – 21).

A história social revela-se pela literatura não como se esta fosse um registro fiel dos fatos e de sua temporalidade, mas como aquela consciência que dialoga com essa realidade e edifica possibilidades paralelas aos fatos reais. Porém, utilizando-se para isso de uma linguagem própria daquele período, de alternativas cabíveis na interlocução com o contexto ao qual diz respeito.

Reunindo as argumentações de Bosi e Sevcenko, podemos afirmar que a argamassa construtiva da literatura – os elementos descritivos, símbolos, imagens, sons, conceitos que a compõe, etc. – revela as possibilidades que estavam em jogo e os seus embates numa determinada época e numa determinada individuação, mas que, não necessariamente, refletem um tempo objetivo, cronológico, indicando, na verdade, um tempo subjetivo, permeado por distintas conexões e afinidades de seu autor. Desta forma a literatura pode até negar o seu tempo, mas utiliza-se para isso de um arcabouço discursivo disponível no imaginário cultural de sua época, reconstruído numa esfera particular.

Antenas da Raça: a obra de Cruz e Sousa

O poeta Ezra Pound escreveu na sua obra *O ABC da Literatura* que os artistas são as antenas da raça (humana) e Marshall McLuhan, comentando esta frase disse que:

O poder das artes de antecipar, de uma ou mais gerações, os futuros desenvolvimentos sociais e técnicos foi reconhecido a muito tempo. Ezra Pound chamou os artistas de “antenas da raça”. A arte, como o radar, atua como se fosse um verdadeiro “sistema de alarme premonitório”, capacitando-nos a descobrir e a enfrentar objetivos

sociais e psíquicos, com grande antecedência. (MCLUHAN, Apud POUND, 1990, p. 13)

Nosso intuito aqui não é discutir a possibilidade – e veracidade – da capacidade de vidência, de previsão do futuro que os artistas, e suas obras de arte, poderiam significar. Porém, o importante dessas colocações reside, para os nossos objetivos, na compreensão de que os artistas captam intensamente a realidade presente na qual estão inseridos. A arte como radar, como diz McLuhan, nos interessa exatamente no que diz respeito ao “software” desse radar, ou seja, os mecanismos interpretativos e de leitura de mundo disponíveis para realizar a interpretação do contexto social.

É nesse sentido que procuramos abordar a obra de Cruz e Sousa, como uma sensibilidade privilegiada de seu tempo – uma vez que procurou interpretá-la e correspondê-la traduzindo-a em textos literários – que deve ser analisada exatamente pelo seu arcabouço metodológico, ou seja, pelas categorias interpretativas de mundo que foram acionadas pelo poeta. Elas revelam estruturas de percepção disponíveis na época e os arranjos individualizados feitos por Cruz e Sousa.

Para o tema em questão selecionamos alguns poemas e prosas poéticas e os agrupamos em blocos significativos comuns. Não nos preocupamos necessariamente com a cronologia, mas com temáticas e assuntos específicos.

Abordaremos inicialmente quatro poemas de Cruz e Sousa, sendo que três encontram-se na obra *O Livro Derradeiro – Dispersas*¹¹³ e um na obra *Dispersos*¹¹⁴. São alguns de seus primeiros poemas, da década de 1880, e refletem, de uma maneira geral, sobre o abolicionismo que estava, então, em voga. Neles encontramos a temática nacionalista, unindo progresso e abolição. Os poemas nada inovam sobre a percepção da condição dos negros, africanos e afro-descendentes, mas servem como um sinal àqueles que procuram ver na obra de Cruz e Sousa um alheamento a condição do negro no Brasil.

*Mas embora, meus senhores
se festeje a Liberdade,
a gentil Fraternidade
não raiou de todo não!...
E a pátria dos Andradas
dos – Abreu, Gonçalves Dias
inda vê nuvens sombrias,
vê no céu fatal bulcão!...
(O. C., p. 304)*

¹¹³ “Entre Luz e Sombra”, “Sete de Setembro” e “Grito de Guerra”. Obras Completas, 1961. Todas as citações de Cruz e Sousa referem-se a edição de suas *Obras Completas* feita pela Editora José Aguilar em 1961, quando do centenário de seu nascimento. Passamos a nos referir doravante apenas como “O.C.” seguida da indicação do número da página.

¹¹⁴ “Abolicionismo”, O.C. 1961.

Desses textos, o mais significativo é *Gritos de Guerra*, dedicado “aos senhores que libertam escravos”. Utilizando-se de uma linguagem combativa, o poeta propõe que o movimento da abolição deveria pôr, lado a lado, todas as raças que receberiam uma mesma luz em seus corações.

*Vamos! São horas de rasgar das fronteiras
os véus sangrentos das fatais desgraças
e encher da luz dos vastos horizontes
todos os tristes corações das raças...*
(O.C., p. 308)

Estes primeiros textos, mais tímidos, que tratam da temática abolicionista podem ser completados por outros que investem numa leitura crítica da realidade social sobre o escravo e do negro em geral. São textos mais densos e que utilizam uma linguagem de denúncia, procurando registrar a violência e os horrores a que eram submetidos as pessoas dessa condição. Procuram retratar a condição de vida a que eram submetidos as vítimas do preconceito e, em algumas passagens, apontar soluções para o caminho da igualdade.

No poema intitulado *Da Senzala*¹¹⁵, Cruz e Sousa explica que lá dentro “o crime é rei” e o negro perde sua alma e passa a alimentar o ódio. O quadro é desolador:

*De dentro da senzala escura e lamacenta
aonde o infeliz
de lágrimas em fel, de ódio se alimenta
tornando meretriz
A alma que ele tinha (...)*
(O.C., p. 226)

No poema *Dilema*¹¹⁶, essa situação poderia ser resolvida pela Justiça: *o dia da razão, da luz e do direito – solene trilogia* (O.C., p. 226) e o fim da escravatura *batendo o preconceito* (O.C., p. 226) poderiam trazer um poder novo, onde, então, *seremos povo!* (O.C., p. 226). Mas é no poema *Escravocratas*¹¹⁷ que podemos encontrar, entre belas aliterações, uma visão mais intensa do processo de angústia e de dilaceração que o poeta vivia e que depois retrataria intensamente noutros textos de poesia em prosa. Visualiza-se toda a raiva produzida pelo convívio com o preconceito e com a estigmatização de uma “raça” como sendo inferior, atuando constantemente no cotidiano de sua época. Eram os escravos marcados no corpo, os escravocratas que impunham sua presença violenta no dia a dia, os olhares

¹¹⁵ Incluído no *O Livro Derradeiro – Cambiantes* (O.C.).

¹¹⁶ Idem.

¹¹⁷ Idem.

diferenciadores, enfim, a opressão presente na diferenciação social e nos privilégios entre os direitos “humanos”.

Assim descreve Cruz e Sousa sobre os escravocratas:

*Eu rio-me de vós e cravo-vos as setas
Ardentes do olhar – formando uma vergasta
Dos raios mil do sol, das iras dos poetas,
E vibro-vos à espinha – enquanto o grande basta*

*O basta gigantesco, imenso, extraordinário –
Da branca consciência – o rútilo sacrário
No tímpano do ouvido – audaz não me soar.*

E completa impiedoso:

*Eu quero em rude verso altivo adamastórico,
Vermelho, colossal, d’estrépito, gongórico,
Castrar-vos como um touro – ouvindo-vos urrar!
(O.C., p. 225)*

Outros poemas também se referem a essa temática¹¹⁸. Porém, é num texto mais maduro, de sua última obra *Evocações*, publicada um ano depois de sua morte, em 1898, intitulado *Dor Negra*, que podemos encontrar esse tema em toda a sua profundidade. São as sensações mais íntimas que aquele vitimizado pelo preconceito sofria, vivenciava e, como que sufocado, engasgado e com falta de ar, não tinha como expressá-la racionalmente. Esta era, para Cruz e Sousa, uma função que a linguagem poética poderia realizar, traçando a partir das sensações e correspondências¹¹⁹ dos sentidos, contornos e sonoridades dessa angústia. E a prosa poética aqui funciona como um estilo mais próximo da confissão interior, tornando mais dramática, intensa e desesperada a sua denúncia.

*Sanguinolento e negro, de lavas e de trevas, de torturas e de lágrimas, como o
estandarte mítico do Inferno, de signo de brasão de fogo e de digno de abutre de
ferro, que existir é esse, que as pedras rejeitam, e pelo qual até mesmo as
próprias estrelas choram em vão milenarmente?*

*(...) Dor inconcebível, Dor que tanto ser Dor perdeu já a visão, o entendimento
de o ser (...)*

*O que canta Réquiem eterno e soluça e ulula, grita e ri risadas bufas e mortais
no teu sangue, cálix sinistro dos calvários do teu corpo, é a Miséria humana,
acorrentando-te a grilhões e metendo-te ferros em brasa pelo ventre, esmagando-*

¹¹⁸ *Auréola Equatorial e 25 de Março* (O.C., *O Livro Derradeiro – Sonetos*, p. 234 e 245 respectivamente). Mas o mais significativo e uma prosa poética intitulada *O Padre* (O.C., p. 382), de 1885, incluída na obra *Tropos e Fantasias*. Nela o autor explora o tema da escravidão narrando as falsidades ideológicas de um padre escravocrata e que era, portanto, contra a abolição. Destacamos os trechos: *Fazer da Igreja uma senzala, dos dogmas sacros leis de impiedade, da estola um vergalho, do missal um prostíbulo... (...) Mas eu dou-te óculos, uns óculos feitos da mais fina pele dos negros que tu azorragas. (...) E tempo de zurzimos os escravocratas no tronco do direito, à vergastadas de luz.*

¹¹⁹ A idéia de correspondência entre os sentidos é cara a Baudelaire, poeta simbolista, admirado por Cruz e Sousa. Ver, por exemplo, o poema “Correspondências” do escritor francês (BAUDELAIRE, 1985).

te com o duro coturno egoístico das Civilizações, em nome, no nome falso e mascarado de uma ridícula e rôta liberdade, e metendo-te ferro em brasa pela boca e metendo-te ferros em brasa pelos olhos e dançando e saltando macabramente sobre o lodo argiloso dos cemitérios do teu Sonho (...).
(O.C., p. 525).

Esse conteúdo denso de sentidos trabalhados por Cruz e Sousa deve ainda ser completado por dois outros textos que reforçam suas percepções sobre a condição e identidade negra, forçada, de certa maneira, pelo preconceito e pelas teorias raciais a que eram submetidos.

As temáticas tratadas nos poemas *Meu Filho* e *Litania dos Pobres*, ampliam a compreensão e as possibilidades interpretativas sobre o que significava ser negro – africano ou afro-descendente – sob a égide do preconceito racial, cientificamente “comprovado”.

No primeiro poema, o poeta procura simbolizar como um pai, negro, se via diante do berço de seu filho. Numa narrativa apreensiva e angustiante o pai antevê o futuro dessa criança, projetando-lhe amarguras. Este sentimento profundo, entrelaçado com o amor paternal é trabalhado de forma dilacerante pela poesia que, nas suas metáforas, revelam uma condição da sensibilidade dos africanos e afro-descendentes daquela época. Estes, subjugados e esmagados pelo preconceito de cor que a ciência atestava, viam-se como os culpados por transmitir essa “dor”, esse estigma, para seus descendentes.

Cruz e Sousa inicia a poesia com a imagem da criança dormindo calmo no berço, sendo *embalado pela voz do vento, frágil e pequenino* (O.C., p. 145). Mas a alma do pai que espia a criança fica presa, soluça, pois sabe de um “segredo fatal”.

*Minh'alma se debate e vai gemendo aflita
no fundo turbilhão de grandes ânsias mudas:
que esse tão pobre ser, de ternura infinita,
mais tarde irá tragar os venenos de Judas!*
(O.C., p. 145)

Então, pergunta-se, para que serve o pai oferecer carícias e beijos, de que vale tudo isso? O amor dos pais, o afeto profundo, tudo será em vão, pois o destino da criança está definido, o de *mais tarde errar por tremedais e espinhos* (O.C., p. 146). Novamente o poeta identifica e caracteriza a “Dor” da condição negra, revelando como as teorias raciais atingiram profundamente o processo de construção da identidade dos indivíduos africanos e afro-descendentes desde a sua divulgação em meados do século XIX. Essas pessoas que construíam a sua subjetividade numa sociedade racista, onde o estigma da cor da pele hierarquizava-os, viam sua existência dividida por sentimentos ambíguos, como que amputados por uma culpa que lhes era pré-atribuída.

*Ab! Vida! Vida! Vida! Incendiada tragédia,
Transfigurado Horror, Sonho transfigurado,
Macabras contorções de lúgubre comédia
Que um cérebro de louco houvesse imaginado!
(...)
Vendo-o no berço assim, sinto muda agonia,
Um misto de ansiedade, um misto de tortura.
Subo e paio dos céus na estrelada harmonia
E desço e entro do Inferno a furna hórrida, escura.
(O.C., p. 146 – 147)¹²⁰*

Essa percepção da exclusão transposta em seus textos por Cruz e Sousa, leva-o a se aproximar de todos aqueles que são marginalizados, excluídos, diferenciados e estigmatizados pela sociedade. No poema *Litania dos Pobres*¹²¹, encontramos Cruz e Sousa se solidarizando com os excluídos, de uma maneira geral, para além dos estigmas da cor. O poema inicia relatando as amarguras, tristezas e mazelas a que estão submetidos, ao mesmo tempo em que constrói a imagem pela qual são comumente vistos. Porém, em dado momento, o se poeta foca naquilo que estaria por trás das aparências, numa essência comum e potencial da humanidade, indiscriminadamente.

*Os miseráveis, os rotos
são as flores dos esgotos.
(...)
Faróis à noite apagados
por ventos desesperados.
(...)
Ó pobres de ocultas chagas
lá da mais longínquas plagas!*

*Parece que em vós há sonho
e o vosso bando é risonho.*

*Que através das rôtas vestes
trazeis delícias celestes.
(...)
Que vestes a pompa ardente
do velho Sonho dolente*

*Que por entre estertores
sois uns belos sonhadores.
(O.C., p. 149 – 151)*

¹²⁰ A visão desse poema pode ser ampliada com a de *Crianças Negras* (O.C., *O Livro Derradeiro – Dispersas*, p. 356). Nele o poeta constrói uma interessante imagem onde, para acalentar estas crianças sofredoras por herança do preconceito, virá um grande coração salvá-las da dor:

¹²¹ Da obra *Faróis* (O.C.).

Podemos dizer que todos os textos – poemas e prosas – aludidos até aqui são importantes testemunhos do preconceito e dos problemas que daí derivam na construção da identidade dessa parcela populacional que era vitimizada. Revelam um caldo cultural comum a todos (ou quase todos) aqueles africanos ou afro-descendentes que se encontravam dispersos pelo Atlântico Negro, mas identificado sob um mesmo prisma, o estigma da cor. São problemas enfrentados por essas comunidades que passaram a influir no cotidiano desses grupos e constituem-se em elementos essenciais na elaboração de significados por eles produzidos e nas suas formas de resistência¹²². Para compreendermos a leitura das questões políticas, econômicas e sociais na interpretação dessas comunidades negras de africanos e afro-descendentes, há que se passar pelas questões subjetivas de base cultural. Por si só, essa abordagem já demonstra as perspectivas e potencialidades do estudo que a obra de Cruz e Sousa pode gerar. Porém, o poeta vai mais além. E é aqui que se encontra a sua maior originalidade de pensamento, contribuindo para o debate e a compreensão que os negros elaboraram sobre a sua própria condição.

As reflexões de Cruz e Sousa foram originais e precursoras do pensamento sobre a condição do negro, após a sua diáspora pelo Atlântico, ao propor soluções para a superação dessa condição. Podemos iniciar o nosso “ritual” de análise desses significados com o texto em prosa poética da obra *Missal*, de 1893, intitulado *Ritos*.

Essa prosa, escrita em outubro de 1891, traz elementos significativos para se reposicionar as interpretações superficiais que procuraram legitimar a qualidade estética de Cruz e Sousa pela sua “brancura” ou vontade de branqueamento. Pelo contrário, *Ritos* deve ser lido como expressão artística de uma sensibilidade do poeta traduzida na forma literária. Isso pode parecer óbvio, mas as palavras na linguagem de Cruz e Sousa adquirem sentidos amplos, metáforas de uma ascensão quase espiritual na compreensão do mundo. Desta forma, o artista é retratado como sendo um “solar” onde passaram mulheres *enfloradas de beleza, peles finas, transparentes, de delicadezas de porcelana* (O.C., p. 442) e que tem o coração *mais puro e branco que as claras hóstias* (O.C., p. 442). Esses adjetivos que se remetem ao branco, ao transparente, são metáforas utilizadas para fazer uma correspondência dos sentidos (novamente Baudelaire) com a idéia de pureza, com a experiência de luz e de transparência referentes a uma clareza búdica da percepção¹²³. Não significam, de maneira alguma –

¹²² Alfredo Bosi elabora importante reflexão sobre a resistência na literatura, a qual pode ser relacionada com a obra de Cruz e Sousa: *A negação move-se para o campo da possibilidade (...) Sem esse movimento parece impossível fundar o conceito de resistência. Resistir é substituir no eixo negativo que corre do passado para o presente; e é persistir no eixo instável que do presente se abre para o futuro.* (BOSI, 1990, p. 191).

¹²³ A percepção búdica em Cruz e Sousa também pode ser associada com a noite: *Êxtase Búdico* (O.C. – Últimos Sonetos, p. 216).

como quiseram alguns – uma referência a superioridade das pessoas de pele “branca”, ou a identificação dessas qualidades na *pessoa* de pele branca, como se a cor da pele lhe atribuísse essas características. A continuação do texto irá, pelo contrário, afirmar sua identidade com seus ancestrais africanos e, inclusive, uma espécie de dívida positiva, de continuidade que, como num ritual, numa epifania, o poeta reverencia.

O tema principal do texto é identificar as características do artista, que teria o coração sagrado, *mais puro e branco que as sagradas hóstias* (O.C., p. 442)¹²⁴. Nesse sentido, o poeta indaga:

*De que fundo de civilização, de que ramo de raça, de que regiões vieste assim,
numa original sensação de nervos, palpitante, convulso como o mar e como o
mar sereno e também como o mar profundo e grande?!
Pelas tuas idéias, pelos teus olhos fatigados de ver e perceber de perto o
incoercível mundo, passam as alegrias, as lágrimas, o intenso viver de muitas
gerações.* (O.C., p. 442 – 443).

O texto generaliza o artista, descolorindo-o de qualificações raciais e transcendendo a essa condição. Nesse sentido, Cruz e Sousa propunha uma das mais fantásticas, originais e precursoras das soluções para o racismo criado por uma ciência “cega”: o encontro de todos os seres humanos na arte, nas *Religiões incomparáveis do Pensamento* (O.C., p. 443), através de uma compreensão lúdica da humanidade.

Essa racionalidade proposta por Cruz e Sousa confronta-se com aquela produzida pela ciência racional, positivista, imperialista, calculista, fria, legitimadora do Estado-Nação de sua época. Contra esse modelo que perpetuou as teorias raciais, o Poeta Negro, como era chamado, propõe o Rito, uma atitude de reverência e comunhão com o passado, *essência espiritual de infinitas camadas humanas* (O.C., p. 443) que, através da arte e do artista, poderia reconstruir, lado a lado, a diversidade impressionista das cores da humanidade¹²⁵.

Atualmente, teorias multi e pluri-culturalistas, dentre outras teorias culturais, vêem a arte como uma possibilidade fundamental para a união entre culturas diferentes e até divergentes. É uma estratégia política de combate ao racismo, ao preconceito e a intolerância. Esta proposta, portanto, deve muito a Cruz e Sousa do século XIX que, no dilema vivido intensamente durante sua existência, ora planando nas esferas, ora emparedado na terra – pelo preconceito, pela ciência, pela ignorância – elaborou essa compreensão alternativa que propunha uma espécie de redenção ritualística das raças através da arte. Em outras palavras, a linguagem artística seria mais eficaz para interpretar e

¹²⁴ Isso presta-se como uma pista para o texto *Crianças Negras*, já referido, no qual desce do céu um coração para acalentar as crianças.

¹²⁵ Com relação a cegueira da ciência, Cruz e Sousa usou, no texto *O Padre* já citado, a forte imagem de construir um óculos com a mais fina pele de um negro (ver nota 18).

construir categorias de convivência e de cidadania entre a humanidade do que a lógica científica.

E é por isso, artista, que abres a tu'alma, como um solar antigo, à luz líria da Lua – apaixonada sultana que vaga à noite, que vigia e vela pelas Religiões incomparáveis do Pensamento, seguida do fulgurante cortejo das estrelas odaliscas... (O.C., p. 443).

Esse será o grande tema daquela considerada a principal obra de Cruz e Sousa, já aludida aqui, *Evocações*. Trataremos apenas de mais dois textos, o primeiro e o último desse livro, por completarem essa compreensão que Cruz e Souza tem da função da arte e do artista no seu projeto de resistência e transformação da realidade, principalmente, lembrando-nos aqui, que estamos falando de uma sociedade racista.

O primeiro texto, intitulado significativamente de *Iniciado*, trata-se especificamente de uma reflexão poética sobre a arte e a função social do artista. É importante frisar aqui que para Cruz e Sousa esta questão amplia-se no que diz respeito ao debate europeu que viam, de maneira geral, na senda artística, uma ascensão e superação da consciência individual¹²⁶. A originalidade de Cruz e Sousa está na possibilidade dessa linguagem universal ser funcional como superação da desigualdade racial e igualar as pessoas para além das superfícies da cor.

A arte não poderia ser dissociada da “Dor”, o que nos remete novamente a sua compreensão específica da função da arte, pois para aqueles discriminados e que viviam dolorosamente essa inferioridade, os caminhos da arte poderiam ser a superação dessa condição, tanto individual quanto coletiva: *Vem para a Dor, que tu a elevas e purificas, porque tu não és mais que a corporificação do próprio Sonho* (O.C., p. 471 – 472). Ao mesmo tempo, o fazer artístico era uma profissão de fé, um processo religioso de superação da condição humana (vista como degradada).

Se tens Fé, se vens inflamado veemente e intensamente para o sentimento original da Conceção e da Forma; se te devora a ansiedade lancinante de uma Aspiração que arrebatava em asas, que desprende vãos brancos e largos para regiões muito além da Morte; se percorrem os teus nervos, em prodígios de harmonia, músicas estranhas e coloridas como paixões e sensações; se dentro de todo o teu ser há o Inferno dantesco, tumultuoso de Visões, épico de majestade mental, a crescer, a crescer, a subir mediterraneamente em ondas cerradas, compactas de sonambulismos estéticos; se sentes a atraente vertigem da palpitação dos astros, a dolência pungente das melancolias enevoadas e doentes

¹²⁶ Não queremos alongar essa temática, uma vez que não se relaciona diretamente com tema em questão, mas é importante assinalar que sua complexidade não pode ser resumida num parágrafo. Podemos, apenas para sanar possíveis incongruências e, de forma indicativa, aludir a uma percepção que, quiçá, mais se aproximaria de Cruz e Sousa. Esta é a do poeta Rimbaud que propunha um alargamento de todas as percepções, realizando uma distensão dos sentidos, para uma nova visão e iluminação sobre o mundo.

que insensivelmente umedecem os olhos; se na luz, se no ar, se na cor, se no som, se no aroma tens a fina, a delicada, a sutil percepção da Arte; se sabes ser, ter na Arte uma existência una, indivisível, és o Eleito dela, o Impressionado, o Iniciado. (O.C., p. 473).¹²⁷

A arte foi para Cruz e Sousa um instrumento de superação do racismo, da condição de negro inferiorizado pela ciência. Essa opção foi construída por ele dentro das possibilidades sociais de sua época. Vale dizer que ele utilizou-se da educação recebida por seus preceptores e da possibilidade de dar continuidade aos estudos. Mas também valeu-se do arcabouço de sentimentos da “comunidade” dos africanos e afro-descendentes que participavam dessa mesma sociedade. Interagindo com esses dois substratos foi que ele pode formular sua concepção sobre a arte. Assim, com imagens claramente alusivas aos maus-tratos aplicados aos escravos, o poeta mostrou numa linguagem poética como seria possível superar essa condição¹²⁸.

(...) vai sereno, o peito estrelado pelas constelações da Fé, impassível ao apedrejamento dos Importantes, firme, seguro, equilibrado por essa força oculta, misteriosa e suprema que ilumina milagrosamente os artistas calmos e poderosos na obscuridade do meio ambiente (...) Que importam a excomunhão e os desprezos mordazes sobre a tua cabeça?! Que importam os arremessados lanças [sic] d'aço e de ferro contra o broquel do teu peito e contra o vigor de tronco em rebentos verdes do teu flanco?! Os ímpios não pairam nestas órbitas, não giram nestas chamejantes Esferas, não se incendeiam e não morrem nestes angustos e inéditos infernos. (O.C., p. 474).

Por fim, o *Iniciado* revela ainda uma maneira mais complexa para se compreender o texto mais famoso de Cruz e Sousa, o *Emparedado*, cujo título é a metáfora mais utilizada – e uma das mais fortes – de sua obra. No primeiro texto ele incita o artista a se fechar num Castelo de Ouro para manter intacta suas experiências do segredo criador.

Para resistir aos perturbadores ululos do mundo fecha-te à chave astral com a alma, essa esfera celeste, dentro das muralhas de ouro do Castelo de Sonho, lá muito em cima, lá muito em cima, lá no alto da torre azul mais alta dentre as altas torres coroadas de estrelas. (O.C., p. 475).

Confrontam-se assim, no primeiro e no último texto da obra *Evocações*, dois “Emparedados”, ou, ainda, um *Impressionado* ou *Iniciado*, e o outro *Emparedado*. Duas faces de um mesmo artista. Um sufocado de todos os lados pela sociedade, tendo muros de

¹²⁷ Esta imagem do *Iniciado* pode também ser acompanhada na poema *Livre!* (O.C., *Últimos Sonetos*, p. 185).

¹²⁸ É importante perceber que nessa fusão (linguagem culta com sentimentos populares dos negros vítimas de preconceito) o artista dirigia-se a um público restrito de leitores, em sua maioria brancos. Isso provavelmente aumentava sua angústia e isolamento, fazendo com que o poeta também procurasse se comunicar com o futuro ou de maneira intemporal, pairando acima do tempo (recorrência constante a imagem do “Sonho”).

pedra a sua volta, e outro, que se fechou deliberadamente num Castelo de Sonho onde poderia transcender uma realidade banal, mesquinha e preconceituosa.

Nesse ponto seria possível levantar a seguinte questão: qual enclausuramento vem primeiro e qual foi a condição assumida ao final pelo poeta? Se fossemos procurar uma explicação simples, poderíamos seguir a ordem da disposição dos textos no livro e dizer que, apesar do primeiro vislumbrar um artista que se fecha num Castelo para superar pela arte a sociedade, o texto final, que conclui a obra *Evocações*, indica que isso não seria possível, pois o artista – na condição de negro, africano ou afro-descendente – não poderia escapar do emparedamento social que lhe seria imposto.

Outra maneira possível é pensar na relação dialética entre os dois emparedamentos que poderiam se alternar ao longo da vida do artista, ou seja, as duas realidades conviviam numa implicação constante de afirmação do artista, ora aspirando a superação e ora vendo-se impotente. Isto é, na sociedade e no sonho, alternam-se as possibilidades de vivenciar/realizar a expressão de um indivíduo sem a interferência dos filtros raciais. Mas, quem sabe, desiludido com as mazelas da vida, Cruz e Sousa tenha mesmo optado conscientemente por terminar o livro com o sufocamento da imagem do *Emparedado*, fazendo um paralelo com percepção que tinha da sociedade em que vivia que, apesar de abolir a escravidão, estava longe de abolir o preconceito.

Neste texto derradeiro, o qual se inicia com uma descrição do fim de tarde se entrelaçando com suas preocupações artísticas, o autor-personagem faz um exame de consciência ouvindo frases que reiteradamente se repetiram ao longo de sua vida: *Esperar! Esperar! Esperar!* (O.C., p. 648) algo que *não chega nunca, nunca!!* (O.C., p. 648). De maneira dramática, novamente aborda o tema que contrapõe arte e ciência tradicional numa sociedade que não o aceitava como artista, não o reconhecia como profissional e não o incluía como ser humano igual aos demais, devido a sua origem africana.

Foi bastante pairar mais alto, na obscuridade tranqüila, na consoladora e doce paragens da Idéia, acima das graves letras maiúsculas da Convenção, para alvoroçarem-se os Preceitos, irritarem-se as Regras, as Doutrinas, as Teorias, os Esquemas, os Dogmas, armados e ferozes, de cataduras hostis e severas. Eu trazia, como cadáveres que me andassem funambulescamente amarrados às costas, num inquietante e interminável apodrecimento, todos os empirismos preconceituosos e não sei quanta camada morta, quanto raça d'África curiosa e desolada que a Fisiologia nulificara para sempre com o riso haeckeliano e papal! (O.C., p. 650)

Nessas condições opressivas, como já vimos, Cruz e Sousa opera uma espécie de transmutação alquímica, transformando a realidade (opressiva – dolorida) em Sonho

(libertação – prazer) através da arte. Nesse processo fez uma crítica muito incisiva a realidade da época, a ciência, aos valores e aos conceitos que fundamentavam essa sociedade.

Era mister romper o Espaço toldado de brumas, rasgar as espessuras, as densas argumentações e saberes, desdenhar os juízos altos, por decreto e por lei, e, enfim, surgir... (...)

Era mister que me deixassem ao menos ser livre no Silêncio e na Solidão. (O.C., p. 650)

O longo texto prossegue falando sobre a arte, sobre os falsos artistas que mantêm essa sociedade de fachada, de aparências, verdadeiras “almas tristes”.

Insipientes, uns, obscenamente cretinos, outros, devorados pela desoladora impotência que os torna lívidos e lhes dilacera os fígados, eu bem lhes percebo as psicologias subterrâneas, bem os vejo passar, todos, todos, todos, d’olhos oblíquos, numa expressão fisionômica azeda e vesga de despeito, como errantes duendes da Meia-Noite, verdes, escarlates, amarelos e azuis, em vão graçinando e chocalhando na treva os guinços das sarcásticas risadas... (O.C., p. 656)

Nesse contexto, Cruz e Sousa denomina o artista como sendo um “supercivilizado dos sentidos”, contrapondo-se aqui a idéia de civilização superior, de cultura superior e da justificativa do Estado-Nação e do imperialismo europeu que avançava por sobre as terras africanas. Uma outra sensibilidade, “supercivilizada”, era apregoada pelo poeta dentro do seu Castelo de Sonho, na tentativa de construir uma alternativa a sociedade excludente e racional que, com suas ferramentas, criara o preconceito. O final do texto é um grito alto e dramático de uma voz que passa a falar para o artista, como se fosse um duplo que se olha no espelho e fala consigo próprio. Esta voz o condena e condena também todo o seu projeto artístico de elevação e superação de sua condição através da arte.

Artista! pode lá isso ser se tu és d’África, tórrida e bárbara, devorada insaciavelmente pelo deserto, tumultuando de matas bravias, arrastada sangrando no lodo das Civilizações despóticas, tórvamente amamentada com o leite amargo e venenoso da Angústia! A África arrebatada nos ciclones torvelinhantes das Impiedades supremas, das Blasfêmias absolutas, gemendo, rugindo, bramando no caos feroz, hórrido, das profundas selvas brutais, a sua formidável Dilaceração humana! A África laocoôntica, alma de trevas e de chamas, fecundada no Sol e na Noite, errantemente (...)

Artista?! Loucura! Loucura! Pode lá isso ser se tu vens dessa longínqua região desolada, lá do fundo exótico dessa África sugestiva, gemente, Criação dolorosa e sanguinolenta de Satãs rebelados, dessa flagelada África, grotesca e triste, melancólica, gênese assombrosa de gemidos tetricamente fulminada pelo banço mortal; dessa África dos Suplícios, sobre cuja cabeça nirvanizada pelo desprezo do mundo Deus arrojou toda a peste letal e tenebrosa das maldições eternas! (O.C., p. 663)

A longa citação justifica-se pela catarse que o ritmo do texto se propõe a comunicar na intensidade das imagens, nas repetições constantes, dramáticas, velozes e angustiantes, como um grito sufocado das entranhas que o autor quer expressar. Mas novamente vem Cruz e Sousa a nos surpreender. Pois os três parágrafos seguintes passam a descrever, de maneira mais suave, abandonando aquela angústia incisiva, uma África voltada para o futuro, a espera de um novo “Dante negro” para a fecundar em *grandes tercetos tremendos* (O. C., p. 663)¹²⁹. É uma África cheia de *solidões maravilhosas, de virgindades animais instintivas (...)* de *esquisita Originalidade* (O.C., p. 664) mas, ao mesmo tempo, *gigantescamente medonha* e formando *uma auréola sinistra, de lágrimas e sangue, toda em torno da terra* (O. C., p. 663). Essa breve mudança, mesmo que contendo ambigüidades, como se ele tivesse por um momento realizado a transformação alquímica de sua matéria poética, dura pouco. Serve apenas para registrar algo daquilo que nos fala Nicolau Sevcenko, daquela história que poderia, ou deveria, ter acontecido. Mas...

Não! Não! Não! Não transportarás os pórticos milenares da vasta edificação do Mundo, porque atrás de ti não sei quantas gerações foram acumulando, acumulando pedra sobre pedra, pedra sobre pedra, que aí estás agora o verdadeiro emparedado de uma raça. (O.C., p. 664).

A direita estaria uma parede de egoísmos e preconceitos. A esquerda encontraria a parede de *Ciências e Críticas, mais alta do que a primeira* (O. C., p. 664). Para a frente a parede de despeitos e impotências e, para trás, a parede da imbecilidade e da ignorância. E desta forma, aquele Castelo de Sonho que o artista pensava construir, ele próprio, como um instrumento de libertação, passa a lhe ser imposto pela civilização e pela sociedade. O seu projeto não seria viável e terminou assim Cruz e Sousa as últimas frases do seu livro *Evocações*:

E, mais pedras, mais pedras se sobreporão às pedras já acumuladas, mais pedras, mais pedras... Pedras destas odiosas, caricatas e fatigantes Civilizações e Sociedades... Mais pedras, mais pedras! E as estranhas paredes hão de subir, - longas, negras, terríficas! Hão de subir, subir, subir mudas, silenciosas, até as Estrelas, deixando-te para sempre perdidamente alucinado e emparedado dentro do teu sonho... (O.C., p. 664)

¹²⁹ Para Alfredo Bosi, em sua leitura dessa mesma prosa poética, observa-se: *Atente-se à dupla face do seu imaginário. A poesia do corpo é africana e assume dramaticamente os estereótipos que pesavam sobre o negro. A poesia da alma não tem outra pátria além dos espaços siderais onde tudo se espiritualiza. O Emparedado é, dilaceradamente, o corpo que vive sob o império da carne, do sangue, da raça, e entre os muros de uma sociedade que é pura réplica da selva darwiniana, e a alma que sonha ardentemente com a transcendência estética (o Artista puro, o Poeta assinalado) e a transcendência mística.* (BOSI, 2002, p. 175).

Literatura Africana em língua portuguesa: circularidades possíveis em busca do *desemparedamento*

Seguindo Maria Antonieta Antonacci (2005), a circularidade cultural disseminada entre África – Brasil – Portugal é bastante intensa, conforme demonstra a autora num estudo que tem como objeto as práticas de leituras populares. Assim, narrativas de folhetos de literatura oral transmitem legados e símbolos comuns a esses países, cumprindo um papel na formação de identidades que se subjetivam de maneiras distintas nos diferentes contextos em que se relacionam com outras práticas.

Tais expressões populares, com vozes dissonantes entre seus narradores, apontam, para além de documentos convencionais, quão longo, conflituoso, complexo foi o fazer escravo de africanos vencidos e vendidos em pontos de África e comprados no Brasil. (ANTONACCI, 2005, p. 317).

Porém, após a dominação imperialista de fins do século XIX, a face lingüística da África tomará outros contornos. Países e fronteiras serão criados e refeitos e uma nova identidade lingüística será assumida por grande parte das novas nações imaginadas¹³⁰. O Francês, o Inglês e o Português passarão a ser adotados como língua oficial e legitimados, inclusive por escritores africanos que, de certa forma, apropriam-se dessa “ferramenta” para reelaborar suas identidades e, até, para lutar contra a dominação colonizadora nos processos de independência¹³¹.

De qualquer maneira, a partir de meados do século XX, uma nova literatura, híbrida, carregada de marcas do processo de descolonização, conforme indica Inocência Mata, constitui-se num *resultado de uma situação de semiose cultural ou de relação dialética entre matrizes civilizacionais diversas* (MATA, 2003, p. 67). Essa concepção reforça a idéia de Gilroy sobre as identidades e circularidades ocorridas com a diáspora negra que formaram (e formam) uma comunidade identificada de Atlântico negro.

Para os nossos objetivos é necessário apenas salientar que a literatura brasileira foi apropriada por diversos países africanos, notadamente aqueles de língua portuguesa, e utilizada como referência no seu processo de construção de identidades pós-coloniais. Os escritores modernistas brasileiros passaram a ser consumidos e utilizados como referência de uma criação literária libertadora.

¹³⁰ Expressão utilizado por Benedict Anderson (1989) que define nação como uma comunidade política imaginada, implicitamente limitada e soberana (ANDERSON, 1989).

¹³¹ É importante registrar que a literatura africana em língua portuguesa, por exemplo, já existia, pelo menos, desde o século XIX. Além disso, nesse processo de nomearmos um tipo de literatura, muitas vezes esquecemos-nos de salientar o processo de mão-dupla, das contribuições, reconstruções e ressignificações que a oralidade e línguas nativas africanas operam e transformam a “língua portuguesa”: *Esquece-se freqüentes vezes que em Cabo Verde a língua caboverdeana vai ombreado com a portuguesa na criação literária e destacar uma é amputar a realidade (...). Faz-se por esquecer que a África é ainda um continente da oralidade e do som, mais do que da escrita ou da imagem* (LARANJEIRA, s/d, p. 36).

Manuel Ferreira, o grande divulgador das literaturas africanas de língua portuguesa na Europa, ressalta, em obra publicada em 1989, a importância da literatura brasileira no desenvolvimento da atividade literária que está na base da criação das literaturas de Angola, Moçambique e Cabo Verde.

O crítico salienta a importância de ficcionistas como Jorge Amado, Graciliano Ramos, José Lins do Rego e de poetas como Jorge de Lima, Carlos Drummond de Andrade, o autor de Rosa do Povo, e Manuel Bandeira, na concretização de projetos literários que se desenvolviam na África de língua portuguesa, paralelos à construção das novas nações. Os textos literários brasileiros ajudaram a fortalecer atitudes de contestação, que atravessaram a geração de escritores africanos de língua portuguesa no final da década de 40 e por toda a década de 50 (FONSECA, 2005, p. 73 – 74)

Por sua vez, o angolano Costa Andrade explica que é fácil encontrar contribuições brasileiras nos escritores de seu país (assim como em Cabo Verde e Moçambique) e cita, dentre outros, *Cruz e Sousa, Mário de Andrade* (ANDRADE, Apud DANTAS, 2005, p. 16). Assim, podemos crer que a obra de Cruz e Sousa atravessou o Atlântico em várias direções e construiu um diálogo com outros escritores que possuíam empatia de sensações no que tange as construções raciais e preconceituosas a que estavam (estão) submetidos.

Os textos do Poeta Negro foram, por assim dizer, desemparedados, encontrando interlocutores – tanto no Brasil como nos demais países do Atlântico Negro – que, apropriando-se de suas idéias e as transformando, retomaram suas concepções e aspirações por um *Sonho livre*.

Fundamental, portanto, são as análises que se debruçam sobre esse campo cultural comum, essa “semiose cultural”, ao mesmo tempo híbrida, da literatura negra, de uma maneira geral, e de língua portuguesa, mais especificamente. Esse campo de pesquisa que funde história e literatura vem crescendo como atestam o número de publicações recentes. Através desses estudos será possível identificar as contribuições e ressonâncias de Cruz e Sousa, por exemplo, recriadas noutros contextos e perseguir suas similitudes e diferenças, como significativo material de pesquisa histórica. São importantes ainda, por ampliarem a compreensão cultural e histórica da trajetória dos negros, que, apesar de terem sido vítimas do racismo, encontraram nesta ferramenta e estratégia de dominação – “branca”/“ocidental” –, caminhos de luta e transformação de seus significados, recriando suas subjetividades e reconstruindo novas identidades, fundamentais para a compreensão de um presente que ainda se depara com a presença do racismo.

*Mas o meu poema não é fatalista
O meu poema é um poema que já quer
E já sabe
O meu poema
Sou eu branco*

Montado em mim
Negro
A cavalgar pela vida
 (JACINTO Apud MATA, 2005, p. 52)

No meio do caminho nunca houve uma só pedra
As pedras nascem na boca e a boca é o seu caminho
Das pedras que comemos as cidades ainda falam
Pelos cotovelos da noite Não eram pedras eram pedras
Com cabeça tronco e sexo Pariram fábricas
De pedras montadas sobre a língua E as pedras comeram
A pedra que restou no meio do caminho
 (MENDONÇA Apud FONSECA, 2005, p. 97)

São vozes como as dos africanos Antônio Jacinto e de José Luiz Mendonça que embalam e estufam as velas dessa circularidade.

Bibliografia

1. ANDERSON, Benedict (1989), *Nação e Consciência Nacional*, São Paulo: Ática.
2. ANDREUCCI, Álvaro G. Antunes (2008), *A África dos Intelectuais Brasileiros*, in, Webartigos, endereço: <http://www.webartigos.com/articles/7589/1/a-africa-dos-intelectuais-brasileiros/pagina1.html>, acesso em: 18/08/2008.
3. ANTONACCI, Maria Antonieta (2005), *Nos rastros de leituras populares: memórias de pelejas afro-brasileiras*, in, ABREU, Márcia; SCHAPOCHNIK, Nelson, org., *Cultura Letrada no Brasil: objetos e práticas*, São Paulo, SP: FAPESP.
4. ARENDT, Hannah (1989), *Origens do Totalitarismo*, São Paulo: Cia. das Letras.
5. BASTIDE, Roger. *A Poesia Afro-Brasileira*. São Paulo, Livraria Martins Editora, 1943.
6. _____. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1983.
7. BAUDELAIRE, Charles. *As Flores do Mal*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1985.
8. BOSI, Alfredo. *Literatura e Resistência*. São Paulo, Cia. das Letras, 2002.
9. _____. *O ser e o Tempo da poesia*. São Paulo, Cultrix, 1990.
10. CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril – cortiços e epidemia na corte imperial*. São Paulo, Cia. das Letras, 1996.
11. COOPER, Frederick; HOLT, Thomas C.; SCOTT, Rebecca J. *Além da Escravidão: investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.
12. COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. “O postulado da superioridade branca e da inferioridade negra”. In: FERRO, Marc. *O Livro Negro do Colonialismo*. Rio de Janeiro, Ediouro, 2004.
13. CRUZ e SOUSA, João da. *Obras Completas*. Rio de Janeiro, Editora José Aguilar Ltda., 1961.
14. DANTAS, Elisalva Madruga. “Ressonâncias Drummondianas na poética africana”. In: LEÃO, Ângela Vaz (org.). *Contatos e Ressonâncias: literaturas africanas de língua portuguesa*. Belo Horizonte, PUC Minas, 2003.
15. FONSECA, Maria Nazareth Soares. “Presença da literatura brasileira na África de língua portuguesa”. In: LEÃO, Ângela Vaz (org.). *Contatos e Ressonâncias: literaturas africanas de língua portuguesa*. Belo Horizonte, PUC Minas, 2003.

16. GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Editora 34; Rio de Janeiro, Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
17. HOBBSAWM, Eric J. *A Era dos Impérios: 1975 – 1914*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
18. LARANJEIRA, Pires. *De Letra em Riste: Identidade, autonomia e outras questões na literatura de Angola, Cabo Verde, Moçambique e S. Tomé e Príncipe*. Edições Afrontamento (Portugal), s/d.
19. MATA, Inocência. “A condição pós-colonial das literaturas africanas de língua portuguesa: algumas diferenças e convergências e muitos lugares comuns”. In: LEÃO, Ângela Vaz (org.). *Contatos e Ressonâncias: literaturas africanas de língua portuguesa*. Belo Horizonte, PUC Minas, 2003.
20. MOMMSEN, Wolfgang J. *La época del imperialismo: Europa 1885 – 1918*. Madri, Siglo XXI, 1975.
21. POUND, Ezra. *ABC da Literatura*. São Paulo, Cultrix, 1990.
22. SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente – Contra o desperdício da experiência*. São Paulo, Cortez, 2002.
23. SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870 - 1930*. São Paulo, Cia. das Letras, 1993.
24. SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como Missão: Tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo, Brasiliense, 1989.
25. VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. Salvador, Corrupio, 2002.

Movimentos na História: Notas sobre a Historiografia da Costa dos Escravos

Marinéia Sousa da Silva¹³²

Resumo: Discuto alguns aspectos da historiografia produzida sobre o antigo reino do Daomé atual Benim, na passagem do século XX para o XXI. Enfatizo três aspectos dessa produção que se interrelacionam: as fontes e metodologias para o estudo da Costa dos Escravos; o reino do Daomé nos entremeios da escravidão e a dinâmica das etnicidades. Defendo que essas discussões trazem contribuições teórico-metodológicas significativas para a historiografia brasileira.

Palavras – chave: Reino do Daomé, historiografia, escravidão e etnicidade.

Abstract: I discuss some aspects of the historiography produced on the ancient kingdom of Dahomey, now Benin, at the turn of the twentieth to the twenty-first century. Emphasize three aspects of production that are interrelated: the sources and methodologies for the study of the Slave Coast, the kingdom of Dahomey in the inset of slavery and the dynamics of ethnicities. I argue that these discussions lead to contributions to theory and methodologically significant to the historiography.

Key words: Kingdom of Dahomey, historiography, slavery and ethnicity.

Introdução

“A escrita é uma coisa, o saber é outra.”

Tierno Bokar

A emergência da História da África, uma das significativas expressões das historiografias contemporâneas, pode ser atribuída a diversos fatores, entre eles: os movimentos de independência dos países africanos, o contexto europeu do pós Segunda Guerra Mundial e a conseqüente renovação dentro das ciências humanas e sociais. São as grandes nações colonizadoras, a França e a Inglaterra que despontam neste movimento, como observa Alberto da Costa e Silva (1996), com importantes publicações especializadas em História da África, como o *The Journal African History*, na Inglaterra, e o *Bulletin de l'Institut Français de l'Afrique Noire*, na França. Nestes países vão se formar importantes centros disciplinares na área. Nos EUA e URSS, também ocorre a ampliação dos estudos africanos na década de 1960. Paralelo ao crescimento do interesse europeu e norte-americano pelo continente africano, surge, desde os anos 1950, uma historiografia sobre a África escrita por africanos. Inicialmente, no contexto das primeiras lutas de libertação nacional do continente, construíram-se histórias que pudessem servir como instrumento de

¹³² Mestre em História Social pela Universidade Federal da Bahia.

luta ideológica e política contra o inimigo colonialista. A exemplo, os estudos do senegalês Cheikh Anta Diop, um dos criadores do Afro-centrismo (Barbosa, 2008: 51).

Tanto estudantes africanos foram estudar nas universidades européias e norte-americanas, quanto, professores desses países passaram a ensinar História da África na África: J. D. Fage, em Gana; J. D. Hargreaves, em Serra Leoa; C. Wrigley e C. Ehrlich, na Nigéria; J. Vansina, no Congo e em Ruanda; R. Mauny e Y. Person, no Senegal (Curtin, 1982: 86). A publicação da História Geral da África, pela UNESCO, em 1982, reunindo trabalhos de intelectuais africanos e estrangeiros pode ser considerado um ponto alto dessa movimentação e tornou-se leitura obrigatória para os interessados no assunto.

De outra perspectiva, Heywood (2008) observa que, diferentemente da história da África, os primeiros estudos sobre a diáspora africana datam do final do século XIX. Em geral, foram escritos por afro-americanos (como W. E. B. Du Bois) e publicados em periódicos criados pelos mesmos. Tais estudos se intensificam entre as décadas de 1930 e 1950, entretanto, a maioria dos pesquisadores tinha pouco ou quase nenhum conhecimento da história africana. Este quadro, segundo a argumentação da autora, se mantém nas décadas posteriores, e, ainda que novas pesquisas, publicadas na década de 1990, tenham dado ênfase ao papel da cultura, onde noções como “sistema do Atlântico Sul” ou “Atlântico Negro” destacavam as contribuições afro-americanas ao desenvolvimento do mundo industrial moderno, a África permanece na periferia.

E no Brasil? No Brasil, onde assistimos um grande avanço nos estudos sobre a escravidão e com *menor fôlego* sobre os descendentes de africanos, não houve até agora o mesmo entusiasmo com a história da África, protesta Alberto da Costa e Silva (2003: 236). Esse especialista argumenta que, preocupados com nós próprios, deixamos de confrontar o que tínhamos por herança da África e adverte que a história das várias Áfricas antes, durante e depois do tráfico negreiro, faz parte da história do Brasil. Neste ínterim, é relevante considerar o largo período de repressão protagonizada por diversas instituições “brasileiras” a elementos da cultura de origem africana, acompanhada, inclusive da proibição da entrada de africanos no país (Albuquerque, 2009:48). Isso não impediu que intelectuais brasileiros como Nina Rodrigues Manuel Bonfim e Manuel Querino estudassem sobretudo os africanos na Bahia ainda na passagem do século XIX para o XX.

Heywood destaca também que, nas pesquisas das décadas de 1980 e 1990, estudiosos da diáspora, inclusive brasileiros, focaram em temas como comunidades quilombolas, africanos que retornaram à África e elementos africanos nas religiões da diáspora buscavam a continuidade cultural da África no mundo Atlântico, baseadas, sobretudo, em fontes

localizáveis na América. Tais pesquisas “tendiam a enfatizar mais as práticas culturais visíveis da África Ocidental do que as não tão visíveis da África Central” (Heywood, 2008:17). Daí grande parte dos estudos antropológicos focalizarem quase que exclusivamente os praticantes da religião dos Orixás, de cultura Yorubá na Bahia. Devido à ênfase dada à Nigéria na historiografia Yorubá outros grupos, a exemplo da iorubalândia daomeana foram privados da devida atenção acadêmica, reivindica Soumonni (2001:19).

Na última década, o interesse pela História da África cresceu no Brasil. A promulgação das leis 10.639/2003 e 11.645/2008 que institui o ensino de história e cultura africana e indígena em todos os níveis de ensino ajuda a construir esse movimento para além dos limites da academia. Neste contexto, muito tem que ser feito para se transpor as inúmeras crostas de preconceito amparado em conceitos como barbárie ou tribo, que por muitos séculos, foram usados para caracterizar a trajetória dos diversos povos no continente. Neste texto vou tratar de algumas leituras produzidas sobre uma das regiões da África: a Costa dos Escravos. O tráfico de escravos deu nome ao lugar que compartilhou com o mundo essa experiência traumática.

A região chamada de Costa dos Escravos era localizada no Golfo do Benim ao sul da baía do Benim entre o rio Volta e o canal de Lagos e compreendia aproximadamente 320 Km. Viajantes europeus denominaram a região de Guiné, inferno, no século XV devido a predominância do tráfico. Esse termo também serviu para designar toda a costa ocidental da África - a terra dos negros. A Costa dos Escravos não compunha uma unidade política ou étnica. Tratava-se de uma região marcada por sucessivas conquistas e imigrações. Foi do Porto de Uidá, o mais importante porto negreiro da África Ocidental, que saiu mais de um milhão de escravos desde o século XVII. A conquista deste porto pelo reino escravagista do Daomé em 1727 viria confirmar sua posição inicial (Soumonni, 2001:37-41).

Localizado a 120 Km ao interior da costa, o reino do Daomé (segunda metade do século XVII e 1894¹³³) é um dos períodos mais controversos da história da região e, desde os tempos coloniais, suscita embates entre aqueles que se propõe a analisá-lo e descrevê-lo. Após as sucessivas invasões, migrações e colonizações a região atualmente corresponde à República do Benim. Geograficamente uma região marcada pela presença de savanas e florestas tropicais, as lagoas do litoral facilitavam a comunicação e o comércio através da navegação. Abarcava grande diversidade lingüística, com predominância cultural dos aja e ewe. A chegada de portugueses na costa ocidental, desde o século XV e, posteriormente, a

¹³³ Na maioria das histórias orais do período anterior à colônia o reino do Daomé aparece como força política dominante na região que hoje é a República do Benin. 1894 quando o último rei, Behanzin, foi capturado pela armada francesa e exilado na Martinica (Rufier, 2006:73).

de brasileiros traficantes de escravizados influenciou as línguas locais. O contato com os muçulmanos também foi significativo na região. Entre os séculos XVI e XIX estreitaram-se as ligações desta área com o Brasil. O impacto do Brasil na atual República do Benim, herdeira do Daomé pré-colonial, colonial e pós-colonial, ainda é visível de muitas formas. Portanto, não surpreende que a herança brasileira, apesar das vicissitudes históricas, continue ser ainda hoje uma realidade viva, como se o Daomé tivesse sido uma colônia brasileira (Suommoni, 2001:35)

A antropologia marcou de diversas formas a produção de conhecimento sobre a região. Estudos etnográficos da primeira metade do século XX vão apontar aspectos da eficiência administrativa do reino de Daomé, a despeito de construções negativas que lhe foram imputadas e que serão discutidas no decorrer do texto. Pois bem o objetivo deste texto é “olhar novamente” para alguns textos da historiografia produzida sobre a região. A historiografia, enquanto atividade prática está sempre fadada a ser uma história das idéias, oferece-se a dirigir olhares ao já visto, encarecendo-lhes: olhem novamente. Dessa forma, enfrenta as configurações do seu domínio, pensando na dimensão política de seus conteúdos, métodos e práticas (Freitas, 1998). Não se trata aqui de recuperar a discussão dos ícones da historiografia da região como Akijogbim, Law, Suomoni, Bay, embora eles sejam revisitados no decorrer do texto. Aqui enfatizo três aspectos dessa historiografia produzidas nas últimas décadas que se inter-relacionam: as fontes e metodologias para o estudo da Costa dos Escravos; o reino do Daomé nos entremeios da escravidão e a dinâmica das etnicidades locais. Defendo que essas discussões trazem contribuições teórico-metodológicas significativas para a historiografia brasileira. Todavia, não será possível, neste espaço retornar à essa produção de forma pontual detectando as carências e avanços suscitados por cada um dos temas, deter-me-ei nos escritos sobre a Costa dos Escravos.

Descolonizando fontes

A noção de fonte é originária do cientificismo que prevalecia nas preocupações dos historiadores no século XIX com a descoberta de fatos verdadeiros. Fonte é uma metáfora, que se remete às das fontes d'água: das documentais jorrariam informações a serem utilizadas historiador - documentos escritos e oficiais (Funari: 2006, 83). Sob pretexto dessa premissa, entre outras, desconsiderava-se a possibilidade de escrita de histórias da África pré-colonial subsaariana, posto que os povos autóctones não dominavam a escrita. O século XX assistiu a diversas revoluções nas historiografias que incidiram diretamente na

questão documental, no que tange à escrita da história africana há que se considerarem algumas fontes fundamentais: a tradição oral, as arqueológicas e os diversos textos escritos por árabes e europeus.

Até meados do século XX, os relatos de viagem foram usados como fonte privilegiada para a história da África pré-colonial, o que se justificava, em grande parte, pela escassez (ou desconhecimento) de outras fontes escritas para o estudo das sociedades africanas. Como testemunha ocular de realidades pretéritas, o viajante tem uma posição privilegiada enquanto informante. Além do que seu olhar registra, há também nesses relatos compilações de outras fontes (primárias e secundárias), material lingüístico, iconográfico, cartográfico e elementos da tradição oral (Goody *apud* Correa, 2008: 2).

É importante atentar para as características desta literatura. Os viajantes deram vazão à fantasia, ao inverossímil, ao preconceito, orientados por esquemas de percepção de sua época. Muitos viajantes valeram-se da escuta, apresentaram não apenas o que viram sobre determinada coisa, mas o que se dizia sobre ela. Curiosidades, exotismos, bizarrices e vários aspectos do cotidiano africano são relatados pelos viajantes. Representando coroas européias ou companhias de comércio, os viajantes produziram textos ajustados às expectativas dos seus “protetores” e/ou leitores. Correia (2008) adverte que, nos relatos dos viajantes europeus, nota-se certa dificuldade em situar as sociedades africanas no tempo (cristão). Em geral, elas foram situadas numa idade pré-nomológica, anterior à idade das leis escritas - os europeus julgaram os africanos como povos sem conhecimento de leis, de escrita. “Com exceção dos povos islamizados, a África negra parecia extemporânea. Viajar pela África era também uma viagem pelo tempo. Mas um tempo suspenso. No século XVIII, a noção de uma África sem história se consolida no pensamento europeu”. Para os historiadores africanos das décadas de 1960 e 1970 era fundamental construir uma história acadêmica no continente para reverter as imagens que a colônia havia imposto como fundamentação básica do “atraso” africano (Rufier, 2006:69) Daí a grande preocupação das novas gerações de historiadores com as fontes, metodologias e, sobretudo com epistemologias.

Se “comparado a outros antigos reinos da África Ocidental”, o Daomé pré-colonial “foi bem servido de relatos de viagem e de trabalhos acadêmicos” (Soummoni, 2001:24) Entre os viajantes que relataram sobre a Costa dos Escravos, pode-se citar, entre outros John Atkins, Robert Norris, William Snalgreves. Law (1991), um dos destacados historiadores da região, desconfia da tradução de textos escritos europeus, ao tempo em

que reconhece a importância dos mesmos. Em seus estudos sobre o Reino do Daomé, analisa documentos ingleses e franceses e observa como estes textos contribuíram para construir fortes estereótipos a respeito do lugar. Textos do século XVIII destacavam as “crueldades” praticadas (sacrifícios humanos, exposição de cabeças degoladas) não atribuídas à influência do contato com os europeus. O comércio de escravos, pelo contrário, aparece como um bem por resgatar os exportados de um destino pior dentro da África. Já no século XIX, a crítica de abolicionistas vai tratar da barbárie e do militarismo como conseqüências das corruptoras influências do tráfico.

O uso de tradições orais para a construção da história foi uma das importantes inovações epistêmicas da historiografia africana. J. Vansina destaca que o pesquisador deve compenetrar-se da atitude de uma civilização oral em relação ao discurso, atitude essa totalmente diferente de uma civilização escrita. Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diário, mas como um meio de preservação da sabedoria ancestral. É necessário vislumbrar o poder misterioso das palavras, pois as palavras criam as coisas. Somente através da catalogação dos vários tipos de narrativa pertencentes ao grupo em estudo, ou a outros grupos, é possível discernir não só imagens ou expressões favoritas, mas também episódios estereotipados (Vansina,1982:161). As funções preenchidas pelas tradições tendem a “distorcê-las”, pois descrevem aquilo que serve para fortalecer a instituição da qual depende. A oralidade permite-se ter acesso a músicas, festas, tradições.

Todavia, a pesquisa com oralidade requer por parte do pesquisador competência lingüística nas línguas africanas. Autores africanos começam a usar as fontes orais antes de 1960, enfrentado as críticas em relação à confiabilidade. Para Hampaté Bâ (1982) “o testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que um testemunho humano, e vale o que vale o homem”. Isso inspira a formulação do questionamento: qual o valor de homens e mulheres africanos na produção acadêmica do ocidente? Apesar da dificuldade de estabelecer cronologias a partir das fontes orais, muitos recomendam que a utilização dos conhecimentos produzidos na arqueologia contribui para a validação das tradições orais, desvendando rastros de povos que já não existem mais. Os artefatos dão importantes pistas para entender os costumes, os deslocamentos dos grupos, as atividades comerciais, as trocas culturais. O estudo de um artefato extrapola as técnicas da arqueologia (registro da camada em que se encontra o texto que o acompanha, a descrição de suas formas, o cálculo de suas dimensões) e as inovações tecnológicas permitem, através de análises químicas,

radiografias, da espectrofometria, e dos de testes de datações, produzir informações cada vez mais pretensamente precisas.

Law (1991) observa que a destruição de tradições orais relacionadas a Alladá e Whidah é um entrave para a pesquisa. A tradição oral do período que antecede à formação do reino do Daomé, no século XIX, passou por um processo de distorção - efeito da propaganda e da ideológica do Estado. Todavia, o cruzamento dessa com a documentação contemporânea, sobretudo os registros sobreviventes de empresas de comércio de escravos e documentação da atividade missionária cristã, contribuem para a compreensão da trajetória da região.

Os estudos antropológicos sobre as tradições fornecem elementos para comparar diferentes povos e cidades. O problema da maioria dos estudos antropológicos era considerar sociedades primitivas, estáticas, refratárias à mudança, como se não recebessem influência de outros povos e/ou não influenciassem esses. As fontes externas fornecem poucos elementos para compreender as transformações políticas, econômicas, sociais e culturais ocorridas no interior do continente. As fontes indígenas tratam da perspectiva interna. Daí a importância da documentação escrita pelos próprios africanos, tanto a escrita em língua árabe que foi, durante muito tempo marginalizada, em detrimento da episteme europeia, bem como a documentação escrita em Yorubá que começa a ser produzida no século XIX. Destaque para os jornais escritos em Yorubá que circulavam desde o século XIX e o efeito do trabalho de missionários católicos que traduziram o catecismo para o Yorubá.

Soumonni (2001) chama a atenção para a existência de fontes locais para o estudo da história da escravidão. É necessário estudar as mudanças provocadas pelo tráfico localmente. As populações de Ketu, Sabe, Idaisa e Mahi regiões ocupadas pelo exército daomeano, ainda mantêm fresca em sua memória a lembrança daqueles tempos difíceis. Uma das manifestações desta lembrança foi, a comemoração em 1994, do centenário do renascimento de Ketu (possível graças a dominação francesa). Os autores chamam a atenção para que se observe o impacto do tráfico no seio das sociedades africanas, como ele desestabilizou a vida política local, provocando deslocamento de grupos de um lugar para outro e construindo uma complexidade étnica difícil de ser compreendida.

As migrações marcaram o interior do continente, por isso trata-se de memórias de sociedade em movimento, referências a um povo que veio de longe para se estabelecer num lugar são freqüentes. A dinâmica dos contatos comerciais não pode ser desprezada, grupos étnicos que estavam competindo podem passar a colaborar entre si. Relatos de

dinastias são parecidos, bem como os de rivalidades entre linhagens. As pessoas podem mudar de nome a depender dos contextos políticos e familiares. Os casamentos e as formações familiares são fatores essenciais. Tais fatores devem ser problematizados pelos pesquisadores. Antes do tráfico, já existiam guerras e aprisionamentos nesta região. Movimentos forçados e/ou movimentos voluntários geravam novas identidades. Os conflitos entre os reinos de Oyó e Daomé não impediram a comunicação cultural entre eles, portanto a formação de identidades não pode está condicionada a lugares ou a relações econômicas, mas a integração de diversos e complexos fatores.

Entretanto, a questão da cronologia e o argumento funcionalista de que as fontes orais seguiam propósitos ideológicos têm sido vencidos. A análise de objetos, de obras de arte ou mesmo de cidades que já não existem mais podem contribuir sobremaneira para confrontar com as fontes orais ao lado de textos de missionários e de viajantes e etnografias. Vansina sugere maior aproximação entre historiadores e arqueólogos que se ocupam da África. Soumonni observa que no decorrer das duas últimas décadas, três estudiosos contribuíram para a historiografia da Iorubalândia daomeana pré-colonial: Palau-Marti, Asiwaju e Adediran. Em contraste com os primeiros estudos, seus trabalhos estão baseados em intensivas pesquisas de campo, sistemática coleta e interpretação dos dados orais, à luz de todas as categorias de fontes materiais existentes. A originalidade do estudo de Asiwaju, sobre grupos como Ketu, Sabe, Awori, Oho e Ifony deve-se principalmente à qualidade e à diversidade das fontes materiais utilizadas. Palau-Marti chama a atenção para a natureza confusa e dispersa da tradição oral relativa ao período anterior ao século XIX. Argumenta que o povo esqueceu muitos fatos devido ao trauma dos trágicos eventos do século XIX (Soumonni:2001, 26).

As teias da escravidão e o reino do Daomé

Pois bem, vamos a um dos “trágicos eventos” do século XIX que entrelaçam narrativas da trajetória de povos de três partes do planeta - das Áfricas, das Américas e das Europas – o tráfico negreiro. A drástica combinação que deu nome à Costa dos Escravos inspira os enredos que constroem este período da história da região, embebidos de sentimentos contraditórios, de revoltas e projetos de colonização, de libertação, de redenção...

A questão mais controversa da historiografia doameana é a constituição e o desenvolvimento do poderoso reino, às expensas dos povos vizinhos. O reino do Daomé

enriqueceu através do comércio de escravos. Bay (1998) coloca que a escravidão foi uma bênção se comparada à vida no reino, nas palavras de observadores europeus e americanos. Os capturados estavam destinados a morrer em sacrifícios - horrendas cerimônias em homenagem aos ancestrais da família real. O monarca absoluto vivia na capital num palácio rodeado por paredes cobertas com fileiras de crânios humanos. No harém real estavam eunucos e as diversas mulheres do rei. A mesma autora questiona: tal descrição é simples parte do imaginário racista Europeu? O Daomé pode ser entendido de outra maneira? Tratarei aqui de algumas leituras sobre a escravidão na região e de trabalhos que lançam o olhar para a participação das mulheres na estrutura do estado e que discutem a resistência à escravidão neste contexto.

Assim como em outras partes do mundo, muito antes do tráfico atlântico, existiam formas de escravidão na África. Não é objetivo tecer considerações sobre o disputado e multifacetado conceito “escravidão”, cabe apenas aqui recuperar o que considero nuclear na discussão, a noção de trabalho forçado – o escravo é o tipo de trabalhador que está privado do controle do seu próprio esforço produtivo. Analisando o fenômeno a partir da perspectiva marxista, Paul Lovejoy, caracteriza a África subsaariana anterior ao século XVI como um modo de produção, de linhagem ou doméstico, baseado nas relações de parentesco. Nessa circunstância, a escravidão não alterava a base da formação social. Os escravos aumentavam o número de pessoas mobilizadas pelos mais velhos, “mas eles desempenhavam praticamente as mesmas funções que os membros da linhagem.” (Lovejoy: 2002, 44); A escravidão era encarada como mais um dos tipos de relação de dependência, não existia uma classe de escravos. Além de prisioneiros de guerras havia a escravidão por dívidas. Mulheres cativas podiam tornar-se parte da família, sobretudo depois de ter filhos de um homem livre. O mesmo autor trata da influência dos islâmicos e defende que, com a expansão européia, modificou-se a escravidão na África, de característica marginal da sociedade para uma importante instituição. Provavelmente muito do que se tem produzido na historiografia sobre o reino do Daomé esteja calcado nesta premissa.

Claude Meillassoux (1995), numa perspectiva diferenciada, defende que a escravidão aparece na África Ocidental como a antítese das relações de parentesco. A comunidade doméstica tinha dois elementos de identificação: de um lado o parente, de outro o estranho. Um homem estranho pode até ser assimilado quando se observa algum desequilíbrio entre os sexos na comunidade, ainda assim prejudicava o equilíbrio entre as

linhagens que compõe a mesma. No entanto, não podemos confundir a situação na qual o estrangeiro se encontra com a escravidão, buscando nessa relação a origem do escravismo africano. Afinal, "só há escravidão, como modo de exploração, quando essa constitui uma classe distinta de indivíduos que se renovam da mesma forma institucional" (Meillassoux, 1995: p 28). Assim sendo, na economia doméstica a escravidão se apresenta como antítese das relações parentais, só se podendo pensar em escravidão como um modo de exploração a partir do contato de diferentes civilizações. Nos estados militares os escravos eram produto de guerras, portanto estrangeiros, considerados incivilizados.

Vamos ao encontro de narrativas sobre do Daomé. Para Parés (2008), a origem do reino do Daomé é atribuída a uma série de migrações sucessiva de grupos denominados de proto-iorubás chegados do leste que se estabeleceram no Golfo do Benin, a partir do século VII. Por volta do ano 1000, Odudua chega a Ilê Ifé. Os netos de Odudua povoaram a região, inclusive o litoral. Fala-se ainda de outra onda migratória contemporânea de Odudua, que envolveu o grupo ancestral dos adjás que veio se instalar na área da futura Oyo; posteriormente foram para o oeste, alcançando Tado, no atual Togo. Há registros que sugerem a existência do reino de Alladá por volta de 1570. Os agassuvi saíram de Alladá, na primeira metade do século XVII, em direção ao norte, após submeterem os guedavis e os fons, fundaram o reino de Daomé. Posteriormente conquistaram as aldeias portuárias de Uidá, Offra e Jakin. Quanto às narrativas de origens do Daomé, todos os grupos adjás se reconhecem como pertencentes a um mesmo tronco lingüístico e se atribuem uma origem comum - a aldeia de Tado. Tado cumpriu para o Daomé o que Ilê Ifé cumpriu para os yurubás (Rufé, 2006:72).

Alladá era o mais importante reino da região até 1724. Em Alladá, os príncipes casavam-se com escravas, e os filhos tornavam-se herdeiros legítimos, as escravas não eram apenas concubinas. No controle do tráfico estatal de escravos o rei dispunha de um sistema de espionagem, "olhos e orelhas do rei", para coibir o tráfico clandestino. Escravos eram responsáveis pelos bens materiais das comunidades, além de serem mensageiros do rei. A introdução do islã no norte da Costa dos escravos provoca mudanças nas relações entre escravizados e senhores. O Corão diferencia a condição do homem livre e do homem escravo. Dentro dos preceitos da Jihad o pagão podia ser escravizado. A capital do Daomé Abomey (Agbomê) em 1624 era um reino com pouca importância. Entre 1708-1740 rei Agajá foi responsável pelo seu crescimento, a expansão foi favorecida pela eficiência administrativa e organização militar. Por outro lado, argumenta-se que a corrupção dos

comerciantes europeus foi fundamental para convencer os comerciantes locais contra o rei de Alladá. Abomey localizada a 120 Km da costa em 1724 ocupou Alladá e em 1727 ocupou Uidá. Qual o impacto que a chegada do Daomé à Costa trará para o tráfico de escravos?

Ao analisar historiografia daomeana do período independentista Rufer (2006) destaca os artifícios usados nessa produção para desresponsabilizar o Daomé pelo tráfico atlântico – a diáspora exorcizada. Entre outros, dá enfoque especial à obra do nigeriano Akinjogbin. Esse historiador defende que Agajá atacou Allada e, em seguida Uidá, para impedir a continuidade do tráfico escravista que ia em franco crescimento na época. Agajá propôs ao monarca europeu a cessar o tráfico transatlântico. Dessa forma não só evidenciou a oposição dos africanos à empresa da escravidão capitalista, mas ressaltou a gênese de Daomé com um sentido de “nação fon”, enraizada e compacta que existia muito antes da chegada dos europeus. Nessa historiografia o Daomé aparece como um projeto político anticolonial desde sua origem - havia buscado deter a erosão cultural e econômica que o tráfico e que a ingerência européia estava provocando em princípios do século XVIII. No que se refere à mudança radical em direção à institucionalização do comércio escravista Akinjogbin argumenta que foi impossível resistir dado à penetração européia no mercado interno, força o rei a adotar um “mal menor” para o estado que fixa o tráfico em alguns portos sob monopólio real.

Neste texto dialogo com autores contemporâneos que preocupam-se em pesquisar os impactos do tráfico no interior do continente: Edna Bay, Robim Law e Elisée Suomoni.

Uidá já era um grande centro do tráfico negreiro no início do século XVIII, contando com três feitorias européias fortificadas (francesa, inglesa e portuguesa), concorria com outros portos da região: Lagos, Badagri, Porto Novo etc. A conquista de Uidá porto pelo reino escravagista e expansionista do Daomé, em 1727, viria a confirmar sua posição inicial de principal porto do tráfico negreiro na região, situação que manteve, até meados do século XIX. O controle desse centro comercial estratégico tornou-se uma alta prioridade para as autoridades daomeanas. Em 1733, a nomeação de um governador de província para residir em Uidá, com o título de iovogã (“Chefe dos Homens Brancos”), foi um reflexo dessa preocupação (Suomoni, 2001:38). O século XIX aparece como um período particularmente sombrio na história de vários grupos iorubás além da política agressiva e expansionista de Abomé em suas áreas, sofreram com a jihad fulani e as guerras civis de

Oyó. Law destaca a ideologia militarista do Estado daomé, único que tinha exército permanente de amazonas. Muitos grupos foram vítimas do Daomé, ketu perto de Oyo, por exemplo foi várias vezes invadido pelos daomeanos, foi praticamente destruído. Tais invasões provocaram movimentos de populações para interior. Grupos de refugiados deslocavam-se em uma área cultural que não era a sua, o que propicia uma complexidade no cenário étnico local que desafia os pesquisadores. Suomoni (2001; 50) argumenta que o Daomé e Uidá continuam a ser os principais centros de interesse dos pesquisadores. As regiões vítimas dos ataques dos daomeanos são pouco ou insuficientemente estudadas. As populações ketu, sabe, idaisa e mahi ainda mantêm frescas memória dos tempos difíceis.

Só a partir da colonização das Américas, é que o comércio de escravos tomou dimensões de empresa capitalista o que o diferencia do tráfico transaariano que o precedeu. Nem todos que vieram para a América eram cativos de guerra. Havia a escravidão por dívida, um membro de uma família era escravizado até que a família pagasse a dívida. Outros se tornavam escravizados por terem sido condenados por crimes. Em Daomé filhos do reino não poderiam ser escravizados em tese, mas há casos em que membros de família em conflitos foram escravizados. Vitórias em conflitos eram convertidas em prisioneiros a serem vendidos aos traficantes. Aí, com uma estrutura bem organizada, o rei monopolizava o comércio de escravos e de outros produtos. Só posteriormente outros produtos agrícolas como o azeite de dendê ganha importância, já no fim do tráfico.

O tráfico atlântico vai transformar radicalmente as formas de escravidão. Com a chegada dos brancos ocorreram empréstimos de dinheiros, companhias de seguro, estrutura capitalista de transporte. Em termo de número, o tráfico atlântico não se compara ao transaariano. Aumentou a escravidão doméstica local, entretanto cativos de guerras dificilmente eram mantidos nas produções locais. A centralização administrativa e a eficiência do aparelho estatal em Daomé construíram formas de controle das populações. Famílias com 20 adultos pagavam imposto; chefes de família corriam riscos de serem presos, caso deixassem de declarar uma pessoa, o que também significava uma desonra ante a comunidade. Nativos, geralmente os chefes de aldeias pré-coloniais, eram responsáveis pela cobrança de impostos.

A estrutura política daomena introduziu relevantes modificações na região: a centralização política, a eficiência na coleta de impostos, introdução do exército permanente. Boa parte da produção historiográfica sobre a região preocupou-se como os

arranjos políticos do reino ou com controvérsias em torno das conquistas. Nas últimas décadas estudos sobre gênero e sobre a resistência à escravidão sinalizam positivamente para análises de sua dinâmica interna. Bay observa que o que intrigava os visitantes era o papel exercido pelas mulheres no governo. Ao descrever o funcionamento do palácio, a autora defende que havia um equilíbrio de poder entre o rei e as classes nobres e “liberdade e autonomia” para as massas camponesas. No século XIX, mulheres exerciam papéis importantes nas relações de poder, aspecto que chamou muito a atenção dos europeus. A monarquia foi tipicamente composta de homens e mulheres de diferentes estratos da sociedade daomeana. Um príncipe, para se tornar rei, tinha que articular alianças entre os irmãos e com a poderosa mulher do seio da família do rei em exercício. As esposas do rei estavam diretamente envolvidas na administração do palácio. 2/3 dos moradores do palácio eram mulheres que prestavam serviços ao rei. O palácio era o centro do reino organizado sob forte hierarquia. As mulheres manipulavam os ministros para decidir quem seria o próximo rei. Num período inter-reino essa mulher poderia exercer muito poder.

O reconhecido exército de amazonas do reino do Daomé, que desde o século XVIII assombrou viajantes europeus tem chamado a atenção de historiadores. Treinadas como guerreiras profissionais junto com os homens, parte do exército permanente, especificidade do Daomé. Único que naquela região, estava preparado para guerrear todos os anos, enquanto reinos como, o de Oyo, só mobilizavam os cidadãos quando havia necessidade. Esse exército ganhou nova função no reinado de Guezo, chegou a ter de 4 a 6 mil mulheres. Era vanguarda estratégica do reino e constituía o ponto principal da resistência aos franceses entre 1892 e 1894. As mulheres haviam se tornado importantes atores sociais, não apenas pela importância *kepojito* “mãe do rei”, ligada aos ancestrais fundadores e às deidades particulares, mas também pelas mulheres independentes de origem exógena sobretudo, iorubas ou minas, que conseguiam riqueza a partir do comércio do azeite-de-dendê. As princesas de Abbomé, as *abosi* também eram muito ricas. Tradições orais do século XIX afirmam que a produção de cerâmica e tecelagem era controlada por mulheres empresárias. (Bay *apud* Ruffer, 2006:90)

Sylviane A. Diouf reuniu ensaios de estudiosos da história africana que problematizam a idéia da cumplicidade dos africanos com o tráfico de escravos transatlântico - destacam as estratégias de resistência forjadas para diversos contextos do continente. Baseados em fontes orais, registros e achados arqueológicos os autores examinam diferentes estratégias protagonizadas por homens e mulheres preocupados com

a defesa, a proteção, e as possibilidades de ofensiva. Os estudiosos nesta coleção argumentam que certas populações do Ocidente africano foram profundamente conscientes do impacto devastador do tráfico de escravos transatlântico; em suas sociedades, essas populações procuraram mitigar os danos. Elisée Soumonni ao escrever “Lacustrine Villages in South Benin as Refuges from the Slave Trade” (“Aldeias lacustre no sul do Benin como Refúgios de comércio de escravos”) examina as relações entre o movimento de refugiados para o lago, a área de impacto do tráfico negreiro transatlântico sobre estas populações. Com o aumento do mercado de carga humana, algumas comunidades do Oeste Africano foram para ambientes menos acessíveis aos assaltantes de escravos. Para além da utilização de recursos ambientais como uma estratégia defensiva, características arquitetônicas foram também utilizadas como meio de proteger-se contra o escravo. Casas e aldeias foram frequentemente concebidos com labirintos, muros altos, e de vários pontos de entrada e saída para impedir o acesso daqueles.

Dinâmica das etnicidades

Daomé aparece como a formação política dominante na região que corresponde ao atual Benim, partindo deste pressuposto, Ruffer (2006) problematiza em que medida a construção da historiografia do Benim independente exorcizou etnicidades no intuito de construir uma identidade nacional coesa suavizando na memória nacional as profundas cicatrizes do tráfico. Conflitos históricos silenciados ressurgem nas memórias orais periféricas ao estado nacional e desafiam a unidade. Poucos trabalhos falam do componente iorubá. A escravidão ioruba no Daomé, o apoio ioruba à campanha militar francesa, aparecem na história escrita por Akinjogbin como “acidentes histórico”.

As etnicidades também estão imersas em emaranhados políticos no contexto da diáspora, haja vista o processo de “Nagoização do Candomblé Baiano” defendido por Pares (2006). Neste ínterim é importante questionar a idéia de etnicidade no que se refere à África e à diáspora. Amselle (1985) problematiza os usos dos termos tribo e etnia para designar o contexto africano e argumenta que a aproximação dos antropólogos com a história expõe a necessidade de desconstrução do objeto étnico. Tribo não é qualquer unidade ou identidade, mas uma identidade ideológica, a aceitação comum de um dogma. Uma etnia pode corresponder a várias tribos ou nações. Para Amselle, os antropólogos coloniais distribuíram arbitrariamente os etnônimos das populações. A crítica é essencial para devolver as características específicas das realidades epistemológicas e ir além do

evolucionismo marxista (selvageria, barbárie, civilização), das demarcações tipológicas (sociedades com estado/sociedades sem estado) e observar a complexidade das sociedades africanas. Apesar de não compactuar com o argumento de que seja possível “devolver as características específicas das realidades”, creio que é possível construir saberes que sirvam às demandas do presente, que fortaleçam grupos que se sentem negligenciados nos conflitos pelas memórias.

Como contra-argumento à noção de isolamento e auto subsistência atribuídos às sociedades na África pré-colonial, Amselle (1985) considera que o comércio praticado antes da colonização europeia era um “espaço internacional africano”, uma “economia mundo” fator estruturante do espaço pré-colonial; O mesmo autor atenta para a complexidade lingüística, ante às insistências em homogeneizar diferentes línguas. Um grupo pode reivindicar pertencimento étnico mesmo estando a muitos quilômetros de distância. O patrimônio, os nomes de clãs e de linhagens podem ser considerados como uma gama de elementos que atores sociais utilizam para enfrentar diferentes situações cotidianas. Não se pode congelar os grupos, adverte Annsele. Um etnônimo pode receber uma multiplicidade de significados em função da época, do local, da situação. A colonização produziu novos cortes sociais e econômicos, fracionando a economia mundo que constituía a África pré-colonial e desarticulando as relações sociais locais. Daí a transposição semântica de etnônimos usado antes da colonização em contextos novos, ou a transformação de unidades políticas (contexto pré-colonial) em etnias.

Penso que foram, sobretudo os pesquisadores das religiões de matriz africana que mais se aproximaram dos grupos étnicos das regiões de origem dos escravizados que vieram para o Brasil. No afã de entender as continuidades e as recriações dos cultos ocorridas no trânsito de negros e negras entre os dois lados do Atlântico os antropólogos têm recorrido cada vez mais às denominadas fontes históricas acionando uma perspectiva de análise diacrítica para entender a dinâmica das construções culturais, fazer comparações das trajetórias evolutivas dos cultos, tentar ler a complexidade e a dinâmica dos rituais. Alguns historiadores estão no rastro dessas pesquisas, auscultando outros aspectos daqueles constructos socioculturais que de diversas formas foram (re)elaborados nos contextos da escravidão e do pós- “emancipação” nas américas. Tanto na África quanto nas casas de culto de Candomblé, nos quilombos e no cotidiano no Brasil, muitas etnias criadas pelos colonizadores passaram a ser reivindicadas pelos agentes como instrumento ideológico. Aqui trato das nações minas e jejes e dos yorubás diretamente relacionadas ao reino do Daomé e ao Brasil, mais especificamente a Bahia.

Law (2006) analisa os vários significados da palavra “mina” como designação étnica de africanos escravizados na América, questionando a tese de que os “minas” que foram para as Américas vinham da Costa dos Escravos. O nome “mina” é uma palavra portuguesa, que se refere a minas de ouro. Vale pensar como o termo mina era usado pelos europeus na África Ocidental e os significados a ele associados na América num processo de interação mútua nos dois lados do Atlântico. Seu argumento é de que o nome mina estava efetivamente relacionado à Costa do Ouro e as pessoas dela originadas, mesmo que tivesse em outras localidades: trata-se, na África, dos povos de língua adangme e os akam; na América, os de língua akam e gbe. Após a chegada dos portugueses à Costa do Ouro em 1471, o nome “Mina” foi aplicado a área onde eles negociavam ouro com os nativos, aí construíram o Forte São Jorge das Minas a 30 Km de uma aldeia chamada de Edina. Com a ocupação holandesa, a região passou a ser chamada de “Elmina”. Em termos administrativos, a Capitania Portuguesa da Mina cobria a área que ia do Cabo Palmas até a embocadura do Rio Volta.

Para Law, é questionável que embarcações portuguesas/brasileiras destinadas à Costa da Mina recolhessem escravizados na Costa dos Escravos. O estudioso trata de diversos impedimentos para o comércio dos portugueses na região através da análise de relatos de época. Daí afirma que os pouco escravos levados da Costa da Mina para o Brasil tinham sido negociados do lado leste da Costa do Ouro e não da Costa dos Escravos. O autor argumenta que muitos negros da Costa do Ouro (livres e escravizados) foram usados na Costa dos Escravos como soldados. Até hoje em Ajudá existem famílias que se reconhecem como descendentes dos canoeiros da Costa do Ouro. O autor destaca que a missão francesa (1860) aplicou o nome “mina” a regiões da Costa dos Escravos (Keta, Elmina Chica, Gran Popó, Porto Seguro, Popó Pequeno), diziam estar seguindo o uso dos moradores locais mas, de fato, estavam reproduzindo o uso dos moradores brasileiros desta costa. “Mina” permaneceu em uso durante o período de dominação francesa no século XX. Trata-se de uma cunhagem externa (usado quando falando em francês). Outro fator importante é o bilingüismo quando se trata de identidades étnicas de escravos africanos na diáspora.

No Brasil era aplicado o termo “mina” aos que falavam língua gbe. A Casa das Minas em São Luís do Maranhão de origem daomeana, a Congregação dos Pretos Minas no Rio de Janeiro que reunia dagómes, makis, sabarus, angolins e ianos e também Oió. Os Oió falavam ioruba e não gbe sua incorporação junto aos “mina” pode ser um caso de bilingüismo que permitia na América o grupo menor ser assimilado pelo maior. “Mina” é

um termo muito genérico mais usado pra abranger diversos povos que para identificar os de língua gbe. Na Bahia predominou o tráfico de populações da costa ocidental africana, a terminologia “mina” identificava apenas um grupo entre as muitas nações.

Parés, pesquisador de candomblés do Recôncavo Baiano fundados por africanos jejes ainda na época da escravidão, tem buscado compreender as complexas interações entre os “africanismos” e as “invenções” concernentes a trajetória micropolítica desses cultos. Defende que foram as tradições religiosas da Costa da Mina, em especial da área gbé, isto é os cultos de vodum, os primeiros referentes para a organização do grupo religioso no Brasil setecentista e que os jejes proporcionaram importantes referentes para a institucionalização do Candomblé - as organizações extradomésticas de tipo eclesial (Pares, 2007:13-21). A partir de uma densa pesquisa documental e bibliográfica, o antropólogo- historiador mapeia a área gbé. Trata-se de povos linguisticamente relacionados: os mahi, savès, nagôs, os itfes e itchas influenciaram os falantes da língua gbé. Dependências políticas, guerras, comércio, escravidão, migrações contribuíram para gerar um intenso fluxo cultural nagô-adja.

Para referir-se às suas divindades os gbé-falantes utilizam o termo vodum, sendo que algumas divindades jejes são cultuadas nos candomblés atuais (Hevioso, Sakpata, Dan). A área vodum corresponde a uma extensão maior que o Daomé. Entre século XVIII e a primeira metade do século XIX que o maior contingente da área vodum chegou à Bahia, mas desde o século XVII gbés falantes eram importados. Na década de 1730 os daomeanos passaram a controlar os principais portos da área gbe. Fala-se de 11 mil cativos na conquista de Uidá e mais de 4,5 mil na área Jakin. Preocupado com a formação da identidade étnica jeje na Bahia do século XVIII Pares observa que as denominações étnicas estavam em estreita relação com o tráfico. Uma vez capturado, não só perdia a liberdade, mas o escravizado passava pelo processo de “morte social” acompanhado de um processo de despersonalização. Vendido aos europeus era batizado e recebia um nome português, passava a ser uma mercadoria identificada pelo nome do proprietário e pelo nome da nação adscrito pelo traficante que em geral nomeava a partir dos pontos de embarque e não do lugar original do indivíduo. A identidade pessoal era severamente relativizada por outra gerada e imposta de fora. Entretanto os africanos e seus descendentes foram desenvolvendo novas formas de solidariedade e de identidade coletiva no trabalho, nas senzalas, nos cultos em que também preservavam identidades de origem mais específica.

Concluo esta parte do texto recuperando uma leitura de Adediram sobre a etnicidade dos yorubás. Ante as imprecisões nas caracterizações dos grupos étnicos, o autor destaca o que lhe parece mais legítimo: a consciência entre os povos e seus vizinhos. Localizados no

oeste da África, com cerca de 15 milhões de indivíduos, os “yorubás” ocupam uma área que vai desde o sudoeste da Nigéria, abrangendo partes do sudeste da República do Benin até o Togo Central. Eles dividem fronteiras contíguas com outros grupos do oeste africano, tais como o *edo*, *nupe*, *borgu*, *aja* e *ewe*. Por toda essa grande área, há variações em costumes locais e diferentes dialetos estão sendo identificados como: *yagba*, *owo*, *akoko*, *ekiti*, *igbomina*, *ijesa*, *ife*, *ilaje*, e *ondo* no leste, *oyo*, *owu*, *egbo awori* e *ijebu* no centro; e *sabe*, *anago*, *idaisa*, *manigri*, *isa* e *ana* no oeste. Cada subgrupo yorubá identifica-se e é identificado pelos outros por meio de um nome específico. Além disso, cada subgrupo é uma unidade territorial com características diacríticas, tais como marcas faciais e dialetos. Os yorubás não foram em tempos históricos organizados em uma só unidade política. Há tradições de um tempo em que lá existiu uma organização sociopolítica sob a liderança de *ile ife*. Essas tradições certamente se referem ao período da antiguidade remota e pertencem ao campo do mito. Até recentemente, a consciência de formar um grupo étnico único estava ausente entre os vários subgrupos, e por volta do início do século XIX, a etnicidade yorubá vem sendo usada como um termo tanto para designar os povos quanto para a língua que eles falavam.

Na metade do século 19, quando missionários cristãos resolveram adotar o dialeto oyo como o "yorubá padrão", vários subgrupos tiveram facilidade em aprender, enquanto outros subgrupos não-yorubás, como os *eguns* de Badagry, tiveram dificuldade com parte do alfabeto. A partir de tradições orais e informações etnográficas, parece ter havido um grau altamente desenvolvido de inteligibilidade mútua em línguas e organizações sócio-políticas semelhantes por toda a região. O consenso no assunto é que o mundo dos yorubás começou em Ilê-ife, a cidade sagrada onde Oduduwa criou a terra, a partir da água primordial, e fundou o reino. Depois, os filhos de Oduduwa constituíram-se em grupos dinásticos e mudaram-se para formar novos reinos conforme já foi apresentado na seção anterior. Dessa forma, os regentes dos maiores reinos yorubá anteriores ao século 19 foram colocados em uma única genealogia; suas descendências comuns a partir de Oduduwa exigiam amizade e cooperação. Ilê-Ifé era o centro onde a cultura yorubá inicialmente se cristalizou e de onde os aspectos da civilização yorubana espalharam-se. Era a casa maior para a qual todos os indivíduos retornavam na morte.

Considerações Finais

Um dos autores renomados da historiografia ocidental, o francês Jaques Le Goff, homem de sucesso editorial indescritível, em mais uma das edições brasileiras livro clássico História e Memória no capítulo intitulado *Antigo/Moderno* afirma: na África a independência

é muito recente, os elementos de modernização trazidos pelos colonialistas são fracos, portanto o moderno é muito jovem; em contrapartida o atraso histórico é grande, e o “antigo” é muito pesado. Dá prosseguimento ao assunto tratando de ambigüidades dos significados da modernidade, das ambições “prometeicas” das fontes de modernidade quando argumenta que boa parte dos jovens estados africanos se dotou de instituições políticas de tipo ocidental e que nem sempre sua modernização conseguiu vencer um círculo vicioso que se apoiava em estruturas ligadas à tradição (chefes, etnias) opostas à modernização (Le Goff, 2003; 173-203).

Essas idéias de Le Goff são apresentadas aqui para retomar o velho/novo debate exposto nas primeiras laudas deste trabalho a cerca dos lugares da África na Historiografia Ocidental e mais especificamente na brasileira. Qual o sentido de pensarmos a oposição antigo/moderno? Conforme foi discutido, é necessário problematizar os limites de uma história unidirecional em que a Europa ocupa o centro do mundo, e a África aparece como contexto a ser comparado, ou como uma espécie de anti-modelo. Ante a uma suposta centralidade do poder, epicentro do meta-discurso “sistema capitalista” conforma-se hierarquias de poder-saber em que são construídas narrativas de mundos dicotômicos, portanto, divididos entre bárbaros e civilizados, centro e periferia... Neste contexto as diferenças evocadas pela historiografia africana, sobretudo no quesito da utilização das fontes orais e arqueológicas atenuaram profundos paradoxos que já corroíam o cerne da ciência histórica. “The need for historians to hear African voices originates with the same impulse as the need to hear the voices that had been silent within European history” (Feierman, 1993;198).

A pesquisa sobre a história da África revela-nos a existência de múltiplas narrativas sobre o mundo. Assim como as fontes européias, as fontes locais são muito importantes para estudar o tráfico, o impacto desse no seio das sociedades africanas e a organização interna das mesmas. Os estudos sobre as teias da complexidade étnica e cultural da Costa dos Escravos muito contribuem para construirmos rastros das táticas de afro descendentes no Brasil. Como vimos historiadores e antropólogos ao compartilhar conceitos e metodologias podem fornecer múltiplos elementos para a compreensão integrada das trajetórias das Áfricas, das Américas e quem sabe das Europas e d’outras partes do planeta. Quanto aos “trágicos eventos” que deram nome à Costa dos Escravos nos séculos XVIII e XIX, embora oficialmente abolidos, não significa que tenham sido finalizadas as narrativas de suas aparições na sociedade hodierna.

Referência Bibliográfica

1. ADEDIRAN, Biodum “Yoruba Ethnic Groups or Yoruba Ethnic Group? A Review of the Problem of Ethnic identification,” in *Africa, Revista do Centro de Estudos Africanos da USP*, nº 7, 1984, p. 57-70.
2. ALBUQUERQUE, Wlamira R. O jogo da dissimulação: Abolição e cidadania negra no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
3. BÂ A. Hampaté. A tradição viva. In. KI-ZERBO, J (coord) História Geral da África. Vol.1. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982.
4. BAY, Edna, *Wives of the Leopard. Gender, Politics, and Culture in the Kingdom of Dahomey*, Charlottesville/Londres, University of Virginia Press, 1998.
5. BARBOSA, Muryatan S. *Eurocentrismo, História e História da África*. Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Nº 1 jun./2008. Disponível em <http://revistasankofa.googlepages.com/sankofa01> acessado em 15/07/2009.
6. CORREA, Silvio M. de S. *Evidências de história em relatos de viajantes sobre a África pré-colonial*. AEDOS, vol. 1, nº1, 2008. Disponível em <http://www6.ufrgs.br/ppghist/aedos/ojs-2.2/index.php/aedos/article/view/77/33> acessado em 20/07/2009.
7. CURTIN, P. D. *Tendências recentes das pesquisas históricas africanas e contribuição à história geral*. In KI-ZERBO, J (coord) História Geral da África. Vol. 1. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982.
8. FUNARI, Pedro Paulo. Fontes Arqueológicas: O historiadores e a cultura material. In. PINSKY, Carla B. (org.) *Fontes Históricas*. SP: Contexto, 2006.
9. FEIERMAN, Steven. African Histories and the dissolution of World History. In. BATES, R. H.; MUNDIMBE, V. Y. e O'BERR, J. (org.) *Africa and the disciplines: The contributions of research in Africa to social sciences and humanities*. The University Chicago Press, 1993.
10. FREITAS, Marcos C. (org.) *Historiografia Brasileira em Perspectiva*. São Paulo: Ed. Contexto: 1998.
11. HEYWOOD, Linda M. *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Ed. Contexto, 2008.
12. LAW, Robin. “Historiography” in *The Slave Coast of West Africa, 1550-1750. The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society*, Clarendon Press, Oxford, 1991, pp. 1-11.
13. _____. “Ethnicity and the Slave Trade: ‘Lucumi’ and ‘Nago’ as ethnonyms in West Africa”, *History in Africa*, 24, 1997, pp. 205-19.
14. _____. Etnias de Africanos na diáspora: novas considerações sobre o significado do termo “mina”. *Tempo*, 20. Jan-jul 2006. pp 109-134.
15. LOVEJOY, P. *A escravidão na África - Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.
16. MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da escravidão: O ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed. 1985.
17. MARQUESE, Rafael de B. *História, antropologia e a cultura afro-americana: o legado da escravidão*. Estudos Avançados, Vol.18 nº.50 São Paulo Jan./Apr. 2004.
18. PARÉS, Luis N. *A formação do candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia*. 2ª ed. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2007.
19. _____. O processo de “nagoização” do candomblé baiano. In. BELLINI, L. SOUZA, E. S. SAMPAIO, G. R.(orgs.) *Formas de Crer: Ensaios de história religiosa do mundo luso-brasileiro, séculos XIV-XXI*,

20. _____, “Transformações do vodun do mar e do trovão na área Gbe e no candomblé jeje da Bahia”, in Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.) *Somavò - O Amanhã Nunca Termina - Novos Escritos sobre a Religião dos Orixás e Voduns*, São Paulo, Empório de Produção, 2005, pp. 34-62.
21. PAZZI, Roberto. “Aperçu sur l'implantation actuelle et les migrations anciennes des peuples de l'aire culturelle aja-Tado,” in François de Medeiros (org), *Peuples du Golfe du Bénin : Aja-Ené*, Paris, 1984
22. RUFFER, Mário. *A diáspora exorçizada, a etnicidade (re)inventada*: historiografia pós colonial e políticas da memória sobre o Daomé. *Afro-Asia*, 34 (2006) pp. 67-103.
23. SILVA, Alberto da C. “Portraits of African Royalty in Brazil”, in P. Lovejoy (ed.), *Identity in the Shadow of Slavery*, Londres/Nova Iorque, Continuum, 2000, pp. 129-136.
24. _____, *Um rio chamado Atlântico: A África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Ed. UFRJ, 2003.
25. SOUMONNI, Elisée. *Daomé e o mundo atlântico*, SEPHIS/CEAA, 2001.
26. _____ “Quelques considerations sur l'histoire des rencontres inter-religieuses en Afrique,” Colloque Unesco, Cotonou, 20-21 Agosto 2007, 8 p.
27. VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In. In. KI-ZERBO, J (coord.) *História Geral da África*. Vol. 1. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982.
28. VERGER, Pierre. *Os Libertos. Sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*, São Paulo, Corrupio, 1992.

Ensaio & Debates

Formação e Retenção dos Investigadores Africanos

Celestino Joanguete¹³⁴

Resumo: A fuga de cérebros africanos para os países ocidentais está ligada às instabilidades políticas, conflitos armados e baixos salários. Muito embora seja possível a solução do problema no longo prazo, os países africanos e ocidentais devem privilegiar a cooperação, troca de ideias e aquisições de novas habilidades e tecnologias, facto que pode reforçar o progresso em países subdesenvolvidos e ajuda-los a construir as instituições locais

Palavras-chaves: Intelectuais africanos, retenção, cooperação

Abstract: The escape of African brains for the occidental countries is associate to the clutters, conflicts and low wages. Much even so is possible the solution of the problem if the long term, African countries and occidental they must privilege the cooperation, exchange of ideas and acquisitions of new abilities and technologies, fact that can strengthen the progress in underdeveloped countries and helps to construct them to it the local institutions

Keys- Words: African intellectuals, retention, cooperation

Introdução

Atualmente observa-se uma mudança radical no mundo do trabalho e com consequências substanciais nas economias e na forma como estão organizadas as sociedades. O conceito atual de trabalho precisa ser discutido e reestruturado. As sociedades capitalistas estruturam-se numa nova dinâmica de trabalho, baseado no modelo de avançados, rotativos e instáveis.

A globalização reconfigurou o fluxo de trabalhadores e de investigadores de diversas áreas. A migração de cérebros está a se tornar alarmante para os países em vias de desenvolvimento, alcançando situações críticas para o desenvolvimento. Deste modo, a criação de economia de conhecimento de muitos países pobres, particularmente os africanos, constitui uma das preocupações básicas de todos os Estados e da agenda global para a erradicação da pobreza.

Resolver a crise de cérebros que a África irá requerer maior iniciativas multi-sectorial, multi-nível e multi-dimensional. Também irão requerer maior envolvimento e apoio internacional as estratégias e as políticas nacionais.

Idealmente, os Serviços públicos/Reformas do sector da saúde, ciências e tecnologias, educação, agricultura e outras áreas prioritárias para o desenvolvimento de um país, devem ser desenhados com um objectivo central de promover a eficiência e a responsabilidade no sistema nacional. Entretanto, existe o perigo de que as reformas possam ser dirigidas externamente e assim não serem sustentáveis mas, forçadas pelos

¹³⁴ Investigador do Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto e docente da Universidade Eduardo Mondlane-Moçambique.

condicionalismos dos doadores, tais como, os constrangimentos das despesas sociais e estruturas do tempo de financiamento não realísticos.

Quantitativamente, os dados por si só não dizem a completa história da crise de migração na África, de como os efeitos qualitativos são mesmos mais severos. Por exemplo, a perda de enfermeiros treinados e de educadores médicos, médicos especialistas e outros supervisores técnicos e investigadores, criam sérios constrangimentos na sustentabilidade das futuras formações. Por isso é preciso monitorar continuamente os recursos humanos existentes.

O objectivo deste ensaio é mostrar que, sob a crise de fuga de cérebros africanos podem prever-se situações de perpetuação do subdesenvolvimento de muitos países africanos. Busca-se mostrar que os argumentos de reacção da comunidade africana em relação aos seus cérebros são válidos para as economias de conhecimentos deficitárias.

Deficiências históricas de formação de investigadores africanos

Contexto histórico

De acordo com os dados históricos da (CODESRIA, 2007:3), depois das independências de muitos países africanos, o continente possuía um número relativamente pequeno de universidades e centros de pesquisa avançada em ciências sociais. Estes dados excluem os centros de pesquisas das ciências coloniais criadas em diferentes partes do continente. Afirma-se que as mais antigas das universidades africanas modernas como a Universidade de Al-Ahram, no Egipto, o Colégio Fourah Bay (FBC), em Freetown, Serra Leoa, a Universidade de Cairo, no Egipto, e a Universidade de Argel, na Argélia, terem sido fundadas em 1875, 1887, 1908 e 1909, respectivamente (CODESRIA, 2007:3).

Após à criação das universidades acima indicadas, houve um período muito longo até a criação de novos centros formais de ensino e pesquisa avançados, excepto na república da África do Sul (CODESRIA, 2007: 3). Logo após a Segunda Guerra Mundial, foram criados os centros universitários de Kampala, Accra, Dakar, Ibadan, Argel, Cairo e Cartum (CODESRIA, 2007: 3).

A partir destes dados históricos, pode-se concluir que as universidades modernas e centros de pesquisa avançada eram raros durante a fase colonial na história africana. O número de universidade aumentou só no período Pós-colonial.

Centros de pesquisas africanas

Nos anos 60, um grupo de universidades – como Makerere, Dar-es- Salaam, Dakar, Fourah Bay, Ibadan, Legon, Cartum, Cairo, Argel, e Ahmadu Bello em Zaria –

desempenharam papéis importantes a nível regional, servindo de centros de pesquisas e de debates académicos, atraindo estudantes e estudiosos em todas as sub-regiões onde estavam localizadas (CODESRIA:2007).

O crescimento das universidades africanas caminhou em simultâneo com a criação de uma vida universitária associativa mais dinâmica nos pólos académicos. É interessante ver como aumentou o número de associações ligadas a várias actividades académicas e profissionais como: associações de historiadores, cientistas políticos, sociólogos e geógrafos, filósofos, artistas literários e economistas, que floresceram muitas academias africanas. A dinâmica da vida associativa e a cultura de seminários despoletou o surgimento de jornais académicos e serviu de justificativa para o lançamento da imprensa universitária (CODESRIA:2007:4).

Estagnação de produção de cérebros

Apesar de todo o potencial e das realizações da geração pioneira de universidades, o seu exemplo não foi sustentado nos tempos seguintes e nem reproduzido de forma ampla pelo continente durante o período que se seguiu aos finais dos anos 60.

A aura das universidades africanas teve o seu declínio a partir dos finais de 1970, agravado pelo início da crise económica e, em alguns casos, pelas prolongadas experiências de instabilidade política que foram acompanhadas por violência e repressão política/administrativas de dimensão variáveis. O grave de tudo, de acordo com CODESRIA (2007), foi a relação entre a academia e as autoridades políticas, particularmente, quanto ao consenso em torno dos objectivos de construção nacional e desenvolvimento que vitalizaram os movimentos de independência nacional.

Ao longo dos anos 70, os constrangimentos financeiros e a deterioração no ambiente político africano. Havia um número crescente de países africanos fechados em si próprios, tornando-se quase isolados. Tanto as novas como as antigas universidades sentiram a falta de recursos, durante os anos 80 e 90. Houve deterioração do ambiente de ensino, aliada aos muitos desajustes entre administradores, pessoal e estudantes.

Consequências da crise das universidades africanas

- Colapso do sistema de grupos de discussões e seminários;
- Erosão da base de financiamento da pesquisa;

- Decomposição de infra-estruturas físicas;
- Colapso de bibliotecas;
- Recessão na vida associativa;
- Aumento da violência nos “campus” universitário;
- Declínio do sentido de comunidade nas universidades,
- Queda das taxas de mobilidade intelectual;
- Massificação de universidades com uma lógica comercial;
- Fuga de cérebros, (CODESRIA:2007:5).

O declínio que se instalou a partir dos finais de 1970 foi agravado, portanto, pelo início da crise econômica e, em alguns casos, pelas prolongadas experiências de instabilidade política que foram acompanhadas por violência e repressão política.

Taxa de fuga de cérebros africanos

Veja-se alguns números acerca da taxa de fuga de “cérebros” africanos: Cabo Verde (67 por cento da sua população qualificada), Gâmbia (63%), ilhas Maurícias (56,2%), Serra Leoa (52,5%), Gana (46,9%), Moçambique (45,1%), Libéria (45%), Quênia (38,4%), Uganda (35,6%), Eritreia (34%), Angola (32,9%), Somália (32,6%), Ruanda (26%), Guiné-Bissau (24,4%), República Democrática do Congo (22,2%), Sao Tomé e Príncipe (22%), ilhas Comores (21,2%), Togo (18,7%), Malawi (18,7%), Senegal (17,7%), Camarões (17,2%), Marrocos (16,9%), Zâmbia (16,8%) e Mali (15%) (Ukamba:2008; relatório da ACP-UE:2007).

A União Africana, em 2003, estimou que dado que o custos de formação do médico generalista fosse estimado em \$US 60,00 , os países de baixo rendimento “subsidiem” anualmente os países desenvolvidos com \$US 500 milhões. A UNECA ,em 2000, também estimou que a África sozinha teria perdido algo em torno de \$US 1.2 bilhões dos 60,000 profissionais, entre os anos de 1985 e 1990.

Do mesmo modo, estudos do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) estimam que a fuga dos cérebros faz perder anualmente milhares de dólares americanos ao continente africano, fenómeno que torna responsável pela decadência do sistema educativo e de saúde em diversos países da África.

A maior questão enfrentada pelos países africanos é a incapacidade de quantificar a fuga de cérebros para os países ocidentais. É interessante, entretanto, que as informações sobre a migração de cérebros é quase inexistente ou não actualizada; e poucas instituições investigam ou monitorizam o estado dos seus recursos humanos. Estas decisões credíveis de uma boa investigação, dados e informação são necessárias para facilitar a mudança. Existe uma necessidade crítica de desenvolver consultores técnicos locais em HRH que possam partilhar-se entre países

Os fluxos de circulação dos cérebros não são equitativos, antes reflectem o crescimento heterogéneo e diferenciado do sistema mundial da ciência. Há países que acolhem um maior volume de investigadores estrangeiros e outros que os “perdem”, quando os fluxos de saída superam os de entrada e de retorno. Porém, os cientistas expatriados não estão necessariamente “perdidos” para o sistema científico de origem, podem igualmente contribuir para a transferência de conhecimento a partir dos seus países de acolhimento, mas no caso africano a situação é lamentável. Trata-se de cérebros perdidos e sem retornos.

O Grupo de Trabalho Africano (2004: 19) refere que a relação entre o salário e migração ilustra o dilema de muitos países africanos. É demonstrado que o poder de compra com o salário dos médicos nos USA é 22 mais que em Ghana e 4 vezes que na África do Sul. O salário das enfermeiras na Austrália e no Canada eram 14 mais do que em Ghana e 25 vezes mais do que na Zâmbia, mas só cerca de duas vezes do que a África do Sul. É muito improvável que os países Africanos sejam imediatamente capazes de cobrir esta diferença.

Políticas de retenção de cérebros africanos

(i) Política da União Africana, UA

Através da resolução manifestada pelos dirigentes africanos na X Cimeira da União Africana (UA) realizada nos dias 31 de Janeiro a 2 de Fevereiro de 2008, em Addis - Abeba, capital da Etiópia. consagrada entre outros ao desenvolvimento industrial em África, os dirigentes africanos apenas tomaram consciência da gravidade da fuga dos cérebros, mas não foram tomadas quaisquer soluções (Ukamba, 2008).

O reitor da Universidade Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD), Abdou Salam Sall, tem defendido a posição de se criar uma fundação para a pesquisa, a fim de permitir aos investigadores africanos trabalhar sob os modelos internacionais. De acordo com o referido académico, em exortação aos dirigentes da União Africana, esta fundação deveria

buscar os meios de pesquisa nos países africanos e, sobretudo, ajudar a maximizar os recursos humanos no continente e na diáspora africana (Panapress, 2009, s/p).

Por um lado, a justificativa para uma fundação de investigação, baseiam-se nos princípios de integração das pesquisas africanas na economia do conhecimento, dando aos investigadores meios de colocar esta propriedade imaterial ao serviço de África. Por outro, a criação da fundação africana para a pesquisa poderá evitar a dependência externa em termos de financiamento. Em verdade, talvez ela própria seja capaz de ajudar a encontrar respostas africanas às dificuldades da investigação em África.

(ii) Proposta de académicos e investigadores africanos

Na conferência sob o lema “A Fuga de Cérebros: Realidades e Meios de Lutar contra este Fenómeno” organizada a 21 de Outubro de 2007 pela Associação das Universidades Africanas (AUA) em Trípoli, (Ukamba:2008), bem como na carta submetida a Conferência G8 +5 em Julho de 2009 (NASAC:2009), manifestou-se preocupação em relação ao problema da fuga de cérebros no continente africano.

Os académicos de Trípoli puseram a aplicação em África de políticas restritivas destinadas a atrasar a emigração dos cérebros, entre elas:

- a) Prolongamento da duração dos estudos;
- b) Impostos de saídas e os acordos bilaterais que exigem dos países de acolhimento dos emigrantes a imposição do fisco sobre os cidadãos estrangeiros ou remunerar os seus países de origem, os acordos destinados a limitar o recrutamento da mão-de-obra de origem dos países em desenvolvimento,
- b) Transferência das competências através de redes de profissionais e de intelectuais bem como o seu repatriamento (Ukamba:2008).

(iv) A experiência sul-africana

A experiência da República da África do Sul sobre a retenção baseiou-se na criação de uma organização designada “South African Network of Skills Abroad (SANSA) que, graças ao seu site da Internet, convida os profissionais sul-africanos a inscrever-se na rede. Uma vez inscritos estes profissionais são ajudados nas suas investigações, bem como são facilitados nos contactos comerciais e comunicar informações sobre investigações na África do Sul (UNESCO, Brown).

Por exemplo, o sucesso na retenção de trabalhadores de saúde tem sido difíceis na maior parte dos países africanos. Entretanto, o “esquema de Serviço Comunitário” para novos graduados na África do Sul, obrigando-os a servir no sector público de saúde, é um

exemplo de gestão de retenção. Além disto, a República da África de Sul introduziu um novo subsídio para pessoal com habilidades técnicas e daqueles que trabalham nas áreas rurais. Estes incentivos foram desenhados para a retenção e o alcance dos objectivos do país ou do milênio (redução da pobreza).

(v) Outros países

De acordo com Dovlo (2004), outros países implementaram vários subsídios com objectivo de melhorar o rendimento dos profissionais de saúde. Uganda por exemplo, tem um esquema de “Subsídio de almoço” para trabalhadores de saúde e, Ghana também tem um esquema de “Subsídio adicional de horas extras” que aumentou substancialmente o rendimento dos seus profissionais e talvez retardou a migração dos médicos.

O Benin conduziu com algumas diferenças uma experiência quase similar da África do Sul, que visa incentivar o repatriamento dos diplomados e pessoas qualificadas através de medidas aliciantes e outros privilégios materiais (Ukamba:2008).

Outros países instauraram um outro sistema que consiste em organizar férias nos países de origem dos intelectuais emigrados, a fim de estabelecer o contacto com eles e tirar proveito das suas competências durante a sua estada nos seus países (Ukamba:2008)

Papel interno da OSSREA e do CODESRIA

A Organização para a Pesquisa Social na África Austral e Oriental (OSSREA) bem como do Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África (CODESRIA), desempenham papéis fundamentais na promoção, disseminação, formação, investigação, acções de treino da docência no campo científico das Ciências Sociais, etc. Porém os esforços ainda são incipientes.

Cooperação com o mundo ocidental

A Europa tem uma responsabilidade histórica de fazer ouvir e tornar visível a produção intelectual dos investigadores africanos através de:

- De subvenções e bolsas que facilitem o desenvolvimento da excelência intelectual a nível do mestrado, doutoramento e pós-doutoramento;
- Difusão de resultados de pesquisa através de uma série de publicações incluindo livros, revistas, monografias e documentos de trabalho.
- reforçar a colaboração entre investigadores africanos através de redes de pesquisa

- privilegiar bolsas de estudo e pequenos subsídios para as teses escritas em universidades Africanas sobre temas específicos;
- Treinamento de jovens principiantes à investigação.
- Financiamento de sessões de metodologia de investigação

O Grupo de Trabalho Africano(2004) recomenda o início do processo de mudança no continente africano em relação a fuga dos cérebros. Para eles o processo requer uma série de fases: junção de grupos de interesse para analisar a situação da fuga de cérebros africanos; desenvolvimento de soluções e inovações; identificação dos problemas e desenvolvimento de um plano de implementação; implementação do plano de acção de monitorização e avaliação; monitorização do efeito das acções sobre o estado de recursos humanos africanos e entre outras recomendações (Grupo de Trabalho Africano, 2004: 18)

A nível político são lançados desafios face à fuga de cérebros. Estes desafios políticos devem ser levadas a cabo e apoiadas pelos principais parceiros regionais e internacionais, como também pelos grupos de interesse dentro dos países. Dentre as acções políticas a tomar destacam-se: retenção de profissionais críticos: (médicos, enfermeiros, parteiras e farmacêuticos, técnicos de laboratório, optometristas, fisioterapeutas, etc.); gestão da escassez de cérebros e dos constrangimentos financeiros que afectam os serviços; planificação e gestão de cérebros dentro dos países, etc. (Grupo de Trabalho Africano, 2004: 19).

Conclusão

É preciso criar condições para que os quadros africanos fiquem a trabalhar no continente. É preciso até fazer com que os que trabalham atualmente, quase gratuitamente, noutras regiões do mundo, regressem à casa, graças às políticas concertadas de cooperação Norte-Sul.

Se entre os países ocidentais e os países africanos existir a troca de ideias e aquisições de novas habilidades e tecnologias, isto pode reforçar o progresso em países subdesenvolvidos e ajudar a construir as instituições locais.

Porém, os cientistas expatriados não mantêm, na maior parte dos casos, relações estreitas e regulares com o meio académico de origem, pelo que não dão nenhum contributo para a investigação . Ainda que seja pertinente procurar assegurar condições propícias ao retorno de pessoal científico altamente qualificado, cuja formação os Estados africanos tanto tem investido, será talvez ainda mais importante garantir que a

comunicação e as trocas entre os países de origem e os investigadores imigrados se faça de forma cada vez mais intensa e se criem condições de instalação e de cooperação mais estreita.

Referências Bibliográficas

1. BROWN, M: *Using the Intellectual Diaspora to Reverse the Brain Drain: Some Useful Examples*, (s/d), disponível em
2. www.uneca.org/eca_resources/conference_reports_and.../brown.doc, 26/03/10
3. Dovlo, B. International Recruitment of Health Workers to the UK: A Report for DFID: Feb. 2004, disponível em
4. http://www.dfidhealthrc.org/Shared/publications/reports/int_rec/int-rec-main.pdf, 12/05/10
5. Grupo de Trabalho Africano: *A Força de Trabalho na Saúde em África: Desafios e Perspectivas*, 2004, disponível em www.afdb.org/fileadmin/uploads/jai/Course-Materials/.../jli-africa.doc, 13/05/10
6. Panapress: *União Africana chamada a criar fundação para pesquisa*, 2009, disponível em <http://www.panapress.com/freenewspor.asp?code=por005709&dte=20/07/2009>, 12/05/10
7. UNESCO: *SANSA - South African Network of Skills Abroad*, (s/d), disponível em http://portal.unesco.org/shs/en/ev.phpURL_ID=6124&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html, 26/03/10;
8. Ukamba, *África face ao fenómeno da fuga de cérebros*, 2008, disponível em <http://ukamba.wordpress.com/2008/02/18/afrika-face-ao-fenomeno-da-fuga-de-cerebros/>, 25/03/10
9. Relatório da ACP-EU sobre a migração de trabalhadores qualificados e as suas consequências para o desenvolvimento nacional, 2007;
10. Plano Estratégico para o Período de 2007-2011, 200, disponível em http://www.codesria.org/IMG/pdf/strategic_plan2007_2011_port.pdf, 12/05/10

Resenha

***Guerreiras de Natureza*, v. 3 da coleção Sankofa.**

Nanci Valadares¹³⁵

Há aproximadamente seis décadas atrás, o magistral Nelson Rodrigues ao ver no palco, a diáfana Cacilda Becker nos braços do negro Otelo, sentenciou que o ator Abdias Nascimento era de fato o único negro no Brasil, com isso querendo dizer que não conhecia ninguém além dele, que se proclamasse orgulhosamente, como pertencente à raça dos escravizados. Aqui coincidia o tempo das iniciativas autóctones em prol da igualdade racial, como a Convenção Nacional do Negro, realizada no Rio de Janeiro e o Teatro Experimental do Negro. Naquela década, entre os anos quarenta-cinquenta, o censo demográfico excluía o item “cor”. No início dos 70, provocado por cientistas sociais que lamentavam a lacuna, o IBGE ofereceu à população, numa Pesquisa Nacional por Amostragem de Domicílio (PNAD), a sua autodefinição espontânea quanto à cor. Das respostas a esse quesito resultaram dezenas de matizes como azeitona, pretinho, pardo, marrom, roxinho e outras tantas objetivações numa clara expressão do grande prestígio que denota a cor branca por oposição à simples aceção de preto.

Hoje quando a Coleção Sankofa organizada por Elisa Larkin Nascimento lança “*Guerreiras de Natureza*”, *Mulher Negra, Religiosidade e Ambiente* (São Paulo: Selo Negro, 2008) dedica a todos os brasileiros o capital plural de nossa memória coletiva, somando-se à preservação da matriz africana na formação social brasileira. O estudo da origem dos negros do Brasil e do sentido e da extensão cultural de costumes, padrões de comportamento e valores mantidos na diáspora africana, requer além do investimento público e privado em pesquisa, a preparação superior de homens e mulheres que se dediquem a essa tarefa em nome de todos os brasileiros. Considerando-se a riqueza do Brasil a sua imensa biodiversidade, a multiplicidade de suas gentes projeta-nos para o futuro de um mundo globalizado e de hegemonia compartilhada.

Em Gana, quando se apela ao ideograma Sankofa, o olhar se volta ao princípio das coisas para a sábia ordenação das ações no presente, preparando o salto para o devir. Seguindo-se a *Cultura em Movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil* e *A Matriz Africana no Mundo*, o terceiro volume da Coleção Sankofa propõe-se a reunir alguns dos

¹³⁵ Doutora em Ciência Política pela Universidade de Nova York; Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro e ex-Coordenadora da Escola de Sociologia e Política de São Paulo.

mais pertinentes trabalhos de pesquisa, observação e reflexão sobre o delicado tema do papel reservado a mulher negra no Brasil. Neste volume, os mais ilustres representantes da tradição africana no Brasil se debruçam no panteão dos mitos africanos e sua perpetuação na diáspora no Brasil, para retornar às condições presentes de marginalização das famílias chefiadas por mulheres, na análise da inesquecível Lélia Gonzalez, alçando vôo até a projeção de um novo papel para a mulher negra brasileira.

O olhar que se volta ao passado convida a uma visita ao mundo mítico em oposição às sociedades históricas onde o tempo se desdobra inexoravelmente na cronologia dos fatos e atos humanos. Na memória histórica, as efemérides descrevem vitórias de povos contra a subjugação por outros ou conquistas sob a ação exemplar de líderes e demiurgos. Não há espaço para o erro e o fracasso já que o indivíduo surge ao mesmo tempo como narrador e profeta.

No contraponto, Sueli Carneiro e Cristiane Cury lembram o tempo cíclico do mundo dos orixás que redime os indivíduos de origem africana (ou não) de sua inadequação social, no período pós-Abolição, ao passo que lhes oferece a adoção de uma dimensão simbólica superior, de origem divina. Esta opção coletiva carrega o dom de reintegrá-los à sua própria natureza e a um papel social definido. Pois posto sejam pouco numerosos os orixás que sobreviveram à escravidão no Brasil, suas manifestações são inúmeras, de modo, que por combinação, permite-se a ressignificação arquetípica da singularidade. Os inúmeros aspectos da natureza humana decorrentes da natureza divina desenham traços psicossociais que descrevem, com bastante fluência, as características principais de cada indivíduo, que com eles então se podem re-identificar.

Helena Theodoro divisa uma teogonia dos deuses que tudo criaram desde a natureza, a terra (aiyê) e o além (orum), ao espírito feminino das águas, ao homem e à mulher, desde sempre envolvidos numa contradição permanente, numa luta dinâmica que move o universo das coisas.

José Flávio Pessoa de Barros e Maria Lina Leão Teixeira, por meio de uma vasta pesquisa de campo sobre o conhecimento e a utilização de ervas e espécies vegetais, lembram a benção para a cura por meio das folhas: “*kosi ewe, kosi orisa*”—sem folhas não há orixá.

Aqui o livro se aproxima da questão atual do meio-ambiente e, sem anacronismo, relembra o amor à natureza explicitado pelos rituais de caboclo e à lembrança étnico-linguística da matriz indígena, per se, e enquanto sincretismo com os rituais de Umbanda, Candomblé de Caboclo e Jarê. As vozes sem precedentes dos kariri-xoco e fulnio misturam-

se às linguagens secretas dos negros bantos, que segundo Dandara, constituía a principal etnia trazida para o Rio de Janeiro, junto ao conhecimento das florestas de Angola e do Congo, por cuja arte, ajudaram a reconstruir a Floresta da Tijuca.

Dessa interpenetração entre os povos originais e os negros escravos que deixaram a África pelos portos de “Cabinda, Luanda, Benguela e Moçambique”, Nei Lopes evidencia, em cantigas banto-ameríndias de rituais do Amazonas, a confluência de mitos, mas principalmente dos conceitos sagrados relativos às forças da natureza dos rios e mananciais, das florestas e das árvores.

Numa espécie de uma geografia mítico-descritiva, as diversas origens dos deuses dos cultos afro-brasileiros e afro-ameríndios se fazem reconhecer. Das regiões islamizadas da Nigéria e do Senegal fundem-se as tradições hauças, fulas e mandingas no culto Malê. Os iorubas nigerianos se manifestam no culto nagô, como o Omelokô e o Keto vem da nação de Angola. E há os cultos gege que devem sua tradição aos negros vindos da região do Benim e do Daomé, da Costa do Marfim e de Gana.

A história dos deuses e do comportamento ético que se requer do ser humano face à grandeza da natureza e do cosmos constitui um repositório de mitos originados na África e reproduzidos nos terreiros de Candomblé e de Umbanda. Em razão das práticas rituais e da formação sacerdotal que as induz e permite, dos longos anos de aprendizagem que se seguem à iniciação das iaô e das sambas até aos cargos hierárquicos mais elevados nas roças ou nos terreiros, barracão ou casa de Candomblé, na nomeação citada por José Flávio Pessoa de Barros e Clarice Novaes da Mota, a África sobrevive quase inteira no Brasil.

Nesses micros-espacos, sobressai a figura canônica da mulher negra como guardiã renitente de uma unidade familiar simbólica para os ex-escravos e seus descendentes, inseridos num ambiente social mais amplo, onde se tenta por meio de todos os artifícios, relegarem ao oblvio a singularidade dessa memória coletiva e desse esforço humano universalmente digno.

Após a Abolição da Escravatura no Brasil, segundo o advogado Hédio Silva Jr. os libertos, sem beira ou eira, não conseguiram se inserir nos meandros jurídicos da nova república, encontrando-se enlaçados por diversas leis que os marginalizavam. Se não podiam morar nas fazendas dos seus senhores, foram condenados à prisão por vadiagem; os iguais perante a lei obtinham responsabilidade penal na tenra idade dos nove anos, se mendigo, praticava o crime. Ao capoeira se mandava à prisão, reduto criminal também do espiritismo e do curandeirismo.

Finalmente, *Guerreiras de Natureza* alcança o fim a que se propõe. Trata-se de encontrar o sentido pelo qual o papel da mulher negra se distancia da Senzala e do trabalho feminino doméstico e da objetivação erótica, como signos de subordinação.

“A tradição dos Orixás dá aos homens pobres fundamento e destino” (Joel Rufino dos Santos) e justamente na moldura da marginalização do negro, a mulher negra se assume como líder da resistência cultural do seu povo, abrigando e protegendo aquele desenraizado da cidadania, atribuindo-lhe um sentido novo e superior pela adoção da sua origem e tradição míticas, no hiato histórico desenhado pelos séculos.

Não por acaso, o primeiro culto de envergadura de que se tem notícia, a Casa Branca, surgiu ao final do Século XIX em Salvador, fundado por escravas libertas da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, mantendo-se ainda hoje em funcionamento no subúrbio do Engenho Velho. Sua dirigente, Iyalasse Marcela da Silva (conta Deoscóredes Maximiliano dos Santos, o Mestre Didi, Asipá Alapini) era descendente direta de Iyá Nassô, sacerdotisa de Xangô, no Palácio Ioruba do Alafin Oyó, na Nigéria.

Da linhagem das líderes negras, geradoras de identidade e tradição, vê-se referências para um Brasil que se quer plural e culturalmente rico, citam-se as grandes Iyalorixás e Ebomis: Eugênia Ana dos Santos, Mãe Aninha, Obá-Biyí, fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá; Menininha do Gantois; Mãe Tolekê, Iyalorixá da Cidade de Santos em São Paulo; Olga de Aleketu, mãe-de-santo de Aderbal Moreira, um dos articulistas de *Guerreiras de Natureza*, e sua mãe natural Éwè o Òsanyím, Beatriz Moreira da Silva, a Mãe Beata de Yemonjá.

No culto, mesmo as funções domésticas exercidas historicamente pela mulher negra no Brasil e suas descendentes mestiças ou não, enobrecem-se. Agora têm o cargo de ekedes, quando cuidam dos santos e de seus sacerdotes, ou de iaefum cuidadeiras, quando acompanham os procedimentos de iniciação das iaôs, como são iabassêas, as cozinheiras que preparam as comidas celestiais para os santos que apreciam o omolocum, a farofa de azeite de dendê, o abará, o feijão preto temperado com azeite e camarão, o xinxim de galinha, o caruru, o vatapá e o acarajé, que o Brasil vende e exporta. E ao som dos atabaques rugidos ao batuque dos otum-alabê, excedem-se em graça, dançando os pontos aos Orixás.

Não por acaso as mulheres negras rejeitam a mera identificação com o feminismo, elas sim, fazem a diferença entre os seres que carregam, de algum modo, a horrífica tradição da escravidão mercantil.

Resenha

“De olhos bem abertos”: Hubert Harrison, visão e voz do Radicalismo do Harlem.

Elena Pajaro Peres¹³⁶

Jeffrey B. Perry. *Hubert Harrison. The Voice of Harlem Radicalism, 1883-1918*, New York: Columbia University Press, 2009.

“Politicamente, o Negro é a pedra de toque da moderna idéia de democracia. A presença do Negro põe nossa democracia à prova e revela sua falsidade...” (Harrison, *New York Call*, 1911). Com essa citação de extremo potencial crítico, Jeffrey Perry inicia o primeiro volume da biografia de um dos mais importantes e, ao mesmo tempo, um dos mais esquecidos ativistas políticos Negros em toda a história norte-americana: o caribenho Hubert Harrison. Intelectual auto-didata, pensador independente, escritor, orador e educador singular, que chegou aos Estados Unidos em 1900, e transformou-se num dos principais opositores da chamada “supremacia branca”, denunciando todas as suas perversas conseqüências para a América.

Harrison nasceu em 1883 na ilha de Santa Cruz, naquela época território caribenho pertencente à Dinamarca. Apesar da pobreza de sua mãe, uma imigrante de Barbados, e do fato de ter que trabalhar muito cedo para ajudá-la, pôde também dedicar-se aos estudos cursando, até os 13 anos, uma escola não segregada, gratuita e obrigatória. Pouco se sabe sobre a sua infância, mas seu biógrafo conseguiu dados valiosos através do diário deixado por ele e também de entrevistas com seus familiares. Essas descobertas põem em foco o período em que Harrison esteve envolto nas tradições comunitárias originárias da África Ocidental, que forneciam um contraponto à pressão capitalista da economia monocultora com a qual teve também que conviver.

A crença, desde tenra idade, na igualdade entre todos, na possibilidade de promoção social e na comunhão com os oprimidos aparece como essencial para a formação do pensamento crítico de Harrison. Perry faz uma síntese da história da ilha de Santa Cruz, marcada no século XIX por lutas pela liberdade, primeiro dos escravos, depois dos trabalhadores, permitindo-nos estabelecer conexões, não só para a compreensão da obra de Harrison, mas também para a discussão das diferentes formas de discriminação estabelecidas por contextos históricos diversos.

¹³⁶ Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo.

Perry aponta, através de excelente bibliografia, como se instaurou naquela região uma política de promoção social voltada à uma significativa parcela dos afro-descendentes. Constituindo-se em grupo minoritário, a elite branca necessitava de forte apoio de todos, mas, em especial dos mestiços, para manter o poder e impedir revoltas. Essa estratégia, juntamente com a ausência de um histórico de segregação formal ou de violência institucionalizada contra os negros após a abolição, criava um universo de expectativas particularmente distinto daquele encontrado mais ao Norte.

Ao tornar-se órfão aos 17 anos, Harrison, cheio de dúvidas, mas também de esperanças especialmente em relação à ampliação de seus estudos, resolveu emigrar para os Estados Unidos, onde se deparou com uma realidade totalmente nova que o fez despertar para a importância da solidariedade afro-americana como forma de libertação. Vivia-se então, no início do século XX, um momento de intensa violência racial contra os Negros e de crescimento do que foi por Harrison depois chamado de “tendências imperialistas do capitalismo americano”. Entretanto, também florescia a escrita crítica no jornalismo e das letras. Nesse clima de efervescência de idéias que confluíam para o ambiente diverso de Manhattan, viveu os primeiros anos trabalhando por baixos salários e frequentando a escola noturna, tendo cada vez mais contato com os livros, mas, sobretudo, com aqueles que ele chamava de “as pessoas comuns” ou “minha gente”.

Era neles que ele pensava quando começou, a partir do quarteirão mais populoso do Harlem, a escrever e a proclamar sua crítica alicerçada na consciência de classe e de raça, influenciando uma geração inteira de ativistas e de pessoas que apreciavam ouvi-lo.

Iniciou escrevendo cartas, publicadas no *New York Times*, em que explicitava sua indignação contra os linchamentos, a falta de liberdade de expressão, sua oposição à supremacia branca e aos estereótipos racistas, ou seja, tudo aquilo que desmascarava a suposta democracia. Depois vieram os ensaios, resenhas, artigos e livros. Fez inúmeras palestras, deu aulas e, ao final, ajudou a desenvolver a sessão da Biblioteca Pública de Nova Iorque no Harlem, especializada em Literatura e História Negra, atual *Shomburg Center for Research in Black History*.

Mas a vida de Harrison nos Estados Unidos foi, desde o início, marcada por dificuldades. Buscando recursos financeiros a partir de seu trabalho intelectual, em 1908, escrevera para Henry M. Leipziger, supervisor de conferências do Conselho de Educação da Cidade de Nova Iorque, oferecendo-se como instrutor. Teve que esperar 8 meses para receber um convite e 15 anos para ser finalmente contratado, sob os auspícios de um novo supervisor. Além disso, vários dos ensaios literários e históricos escritos por Harrison

nunca obtiveram resposta alguma dos editores para os quais os enviara. Perry conclui que, de fato, não havia muitas oportunidades para um crítico literário e escritor afro-americano que cursara a escola noturna.

Não obstante, o que a biografia aponta é que a questão principal era que o jovem Harrison propunha encarar o mundo com os “olhos bem abertos”, com a consciência clara e a possibilidade de manifestação do pensamento independente, contra as opressões do racismo, do capitalismo e da Igreja. Perry infere que talvez tenha sido essa convicção plena um dos motivos que levaram Harrison a nunca cursar uma Universidade, apesar do seu excepcional desempenho escolar. O rígido controle acadêmico certamente tentaria cercar seus mais empolgantes ideais.

O complexo universo de Harrison, descoberto por Perry, foi o de um homem não só de olhos abertos, mas também de voz e letra solta, que não temia as consequências da exposição franca de suas críticas. Harrison não parecia dar importância às estruturas assentadas no comodismo intelectual ou na crítica por demais sutil. Ele preferia a fala e a escrita explícita, livre, sarcástica até, mas marcada pelo desejo de discussão racional, acreditando ser essa a única maneira de avançar em questões cruciais para o estabelecimento da justiça social.

Nessa crença sem limites, em vários momentos Harrison entrou em confronto com líderes afro-americanos politicamente mais contidos ou, como ele declarava, subservientes. Esses desacordos trouxeram-lhe desagradáveis consequências, como a perda, em 1911, do emprego que havia conseguido nos correios, por influência direta dos amigos do poderoso republicano e ex-escravo Booker T. Washington. Isso o deixou numa situação de precariedade econômica da qual nunca pôde se libertar.

A pobreza era algo com o qual ele sempre tivera que se deparar, mas que não temia, enfrentava-a com seu esforço auto-didata, escrevendo aos jornais, falando publicamente, ensinando. Ampliava seus conhecimentos e sua oratória nos encontros entre afro-americanos para a discussão literária, histórica e política nos chamados *Lyceums* das igrejas católicas e metodistas, no grupo de estudos que criou com seus colegas de trabalho no correio ou nos fóruns especiais.

Com sua liderança já reconhecida, em 1918, organizou com William Monroe Trotter o Congresso Nacional de Libertação, em Washington D.C., o qual teve as reuniões monitoradas pelo governo americano. Uma campanha da agência de inteligência militar das Forças Armadas, arquitetada por Joel E. Spingarn, membro da *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP) e amigo do intelectual e socialista W.E.B. Du Bois,

tentara esvaziar o Congresso. Uma vez mais Harrison colocava-se em disputa com o grupo de um consolidado líder, pregando leis federais anti-linchamentos imediatas e desafiando a idéia de uma democracia condescendente com a discriminação racial. Sua veemente crítica à Du Bois, líder que antes admirara e que tinha uma posição mais branda, fez com que este nunca mais publicasse uma linha sequer sobre Harrison em seu periódico, *The Crisis*.

Apesar de sua profícua e intensa atividade crítica e do reconhecimento de muitos dos seus contemporâneos, Harrison foi sendo ignorado após sua morte, em 1927, e poucos estudos foram dedicados à sua vida e obra. Suas idéias porém foram constantemente retomadas, inclusive pelo próprio Du Bois, o que Perry aponta com muito interesse.

Esse esquecimento do nome, mas não das idéias, muitas décadas mais tarde, começou a intrigar uma outra mente também inquieta, a de seu biógrafo. Tendo Perry, ele próprio, vindo de uma família de trabalhadores, como relata na introdução de sua obra, preocupou-se sempre em compreender as falhas e esforços em direção à mudança social nos Estados Unidos, denunciando a responsabilidade da supremacia branca em minar as possibilidades alternativas. Buscando esse alvo, dedicou-se na *Columbia University*, em princípios dos anos 80, à investigação dos textos de escritores pertencentes aos grupos trabalhadores contrários a essa supremacia. Isto o levou ao encontro decisivo com a obra de Harrison, o que fez com que mudasse o tópico de sua pesquisa de doutorado. Com a supervisão de Nathan I. Huggins, grande estudioso da história cultural do Harlem, Perry direcionou sua atenção à redescoberta da vida daquele crítico e ativista. Paulatinamente foi conseguindo acesso e inventariando o acervo de Harrison que se encontrava com os familiares, até que por fim todo esse material foi entregue aos cuidados da biblioteca de livros raros e manuscritos da *Columbia University*, onde atualmente se encontra.

Segundo Perry, a denúncia radical de Harrison ao sistema de classes e da religião, além da oposição à supremacia branca, teriam levado propositadamente ao seu esquecimento. Outros fatores importantes seriam sua morte prematura, seu constante estado de pobreza e a falta de alguém para promovê-lo. Pelo que se pode perceber, Harrison era um crítico afiado e bem preparado contra os mais diversos setores e personalidades, sem considerar ofensiva a liberdade da palavra. Ele dizia o que pensava e esperava o mesmo, mas certamente não era sim que o mundo das idéias funcionava.

Nem mesmo no Partido Socialista, do qual se aproximou após ser demitido dos correios, entre 1911 e 1914, encontrou a liberdade que esperava. Sua luta dentro do movimento em prol de uma postura firmemente anti-racista levou-o a concluir que o Partido colocava sempre a supremacia dos brancos à frente da questão de classe. Isto,

segundo Harrison, era demonstrado pelas atitudes segregacionistas dos socialistas no Sul do país e também contra a imigração asiática. Por esse motivo, após posicionar-se mais à esquerda, Harrison abandonou o Partido, uma vez que era sua convicção apoiar os trabalhadores Afro-Americanos contra qualquer união laboral racista ou até mesmo, se fosse necessário, contra a nação. Para ele era impossível ser leal a um país que se apoiava na supremacia branca.

Fundou a seguir o *Radical Forum*, sendo pioneiro na tradição da oratória militante nas esquinas do Harlem, conferindo concorridíssimas palestras para os que por ali passavam, defendendo temas polêmicos como a igualdade entre homens e mulheres e a necessidade do controle da natalidade. Suas falas tornaram-se famosas, como também depois dele, as de outros caribenhos, como o jamaicano Marcus Garvey, futuro presidente da *Universal Negro Improvement Association*, a quem muito influenciou. No livro *Homem Invisível*, de 1952, Ralph Ellison descreve uma dessas cenas de brilhantismo oratório como sendo uma das primeiras coisas que o seu jovem personagem vislumbra ao chegar ao Harlem vindo do Sul.

Em 1916, Harrison criou o *New Negro Movement* pela “igualdade política, justiça social, oportunidade cívica e poder econômico” para todos que sofriam discriminação no mundo e que sentiam o peso da *color line*, não apenas para os Afro-Americanos.

Um ano depois, diante do recrudescimento dos linchamentos de pessoas negras, da segregação e dos protestos raciais que acompanharam a Primeira Guerra Mundial e a grande migração do Sul e do Caribe para o Norte, fundou a *Liberty League of Negro-Americans*, acompanhada pelo jornal *The Voice*. A Liga, que foi a base para o posterior movimento liderado por Garvey, diferentemente da Associação de Du Bois, não aceitava o suporte financeiro dos brancos, por considerá-lo um aprisionamento.

Para além do radicalismo político, o que a biografia de Harrison nos mostra, por outro lado, é um homem que, antes mesmo do aclamado *Renascimento do Harlem*, começou a priorizar em seu trabalho a arte, escrevendo resenhas críticas especialmente sobre teatro Negro, o qual via como uma possibilidade futura de livre manifestação. Era preciso mudar a situação de preconceito e discriminação que prescrevia ao negro no palco apenas papéis secundários ou risíveis, tendo-o afastado da atuação em dramas, reservada aos atores brancos. A militância cultural de Harrison foi no sentido de promover novos leitores, escritores e artistas. Para ele, o que estava acontecendo no Harlem era uma continuidade de movimentos culturais iniciados em torno de 1850.

Harrison falou e escreveu sobre os potenciais e os abusos da democracia, considerando sempre que ela só se constituiria com a participação irrestrita do Negro e a destruição da *color line* imposta pela supremacia branca que, por sua vez, apoiava-se na propagação desenfreada do racismo nas classes trabalhadoras formadas e constantemente aumentadas pelo grande contingente de imigrantes europeus, que não cessavam de chegar.

Autor de outros dois outros importantes estudos sobre a vida e a obra de Harrison: *Hubert Harrison: Life, Legacy & Some Writings* e *A Hubert Harrison Reader*, Perry, pesquisador experiente e perseverante, mostra nesse seu mais novo livro como foi ao longo dos anos aprofundando suas investigações e descobrindo pontos que só agora são revelados. Utilizou para isso uma linguagem fluída, instigante, que preserva a seriedade do estudo analítico e crítico sem abandonar a paixão do biógrafo pelo tema e pela personalidade de Harrison. A mesma paixão que demonstra em suas conferências sobre o assunto, como a que proferiu em fevereiro de 2010 no *W.E.B Du Bois Institute for African and African American Research* da *Harvard University*, deixando clara a atualidade e o potencial crítico da obra de Harrison.

O livro, cuidadosamente produzido pela *Columbia Press*, está dividido em três partes que relatam desde a infância de Harrison até a criação do *Novo Movimento Negro*. As notas com comentários bibliográficos são extremamente significativas àqueles que se interessam não só por questões relativas à da diáspora africana na América, mas também pela história do pensamento radical e pela forma como se dão as trocas culturais e a circulação de idéias em ambientes de extrema concentração de pessoas em movimento, como era o Harlem no início do século XX.

Brevemente será lançado um segundo volume que retratará os últimos anos da vida de Harrison, de 1918 a 1927, período em que ele editou a revista militante *New Negro*, tornou-se o principal editor do *Negro World*, ligado à Marcus Garvey, e publicou seu livro *When Africa Awakes*. Dada a qualidade demonstrada no volume 1, será impossível, agora, fecharmos os olhos para sua continuação.