

ESTUDOS

# AFRO ASIÁTICOS

CEAA 2005/1-2-3 ISSN 0101-546X ESTUDOS ANO 27 – JAN-DEZ – 2005/1-2-3 AFRO-ASIÁTICOS

O DESAFIO ÉTICO DE UM DESENVOLVIMENTO COM DIVERSIDADE CARLOS LOPES O  
LA REELABORACIÓN DE LAS CIENCIAS ECONÓMICO-SOCIALES EN ÁFRICA: EL CASO D  
IN TRAJANO FILHO A CRIOLIZAÇÃO NA GUINÉ-BISSAU: UM CASO SINGULAR WILSON  
FERNANDO ROSA RIBEIRO ALHEAMENTO E MISCIGENAÇÃO: DOIS MESTRES DA IMAG  
A INVENÇÃO DOS IORUBÁS NA ÁFRICA OCIDENTAL. REFLEXÕES E APONTAMENTOS A  
RICA – 1791) RELAÇÕES SOCIAIS E PRÁTICAS MÁGICAS NA CAPITANIA DO OURO: O CA  
BAHIA DO SÉCULO XIX CANDOMBLÉS E ESPAÇO URBANO NA BAHIA DO SÉCULO XIX  
A OS PRETOS DO ROSÁRIO: IMAGENS DE NEGRITUDE E MÍDIA TELEVISIVA OS PRETO  
1887 BATISMO E COMPADRIO DAS CRIANÇAS ESCRAVAS E "INGÊNUAS" NA FREGUES  
RA NA ÁFRICA A ODEBRECHT E O MERCADO AFRICANO: UM ESTUDO DE CASO DA PRI



UNIVERSIDADE  
CANDIDO  
MENDES



## **Universidade Candido Mendes - UCAM**

Reitor  
**Candido Mendes**

Vice-Reitor  
**Antônio Luiz Mendes de Almeida**

Pró-Reitor de Desenvolvimento e Planejamento  
**Edson Nunes**

Pró-Reitor de Graduação  
**Paulo Elpídio de Menezes Neto**

Pró-Reitora de Pós-Graduação e Pesquisa  
**Maria Isabel Mendes de Almeida**

Pró-Reitor de Estudos Prospectivos  
**Wanderley Guilherme dos Santos**

Pró-Reitor de Educação à Distância  
**Luiz Fernando Mendes de Almeida**

Pró-Reitor de Consolidação e Expansão  
**Alexandre Gazé**

Pró-Reitor Comunitário  
**Paulo Sergio Pereira da Silva**

Pró-Reitor de Relações Internacionais  
**José Raimundo Romeo**

### **Instituto de Humanidades**

Diretor  
**Beluce Bellucci**

Supervisora Acadêmica  
**Keila Grinberg**

Coordenadores Acadêmicos  
**Flávio Limoncic**  
**João Daniel Lima de Almeida**  
**Maria Inês Azevedo**  
**Milton Guran**

### **Centro de Estudos Afro-Asiáticos - CEEA**

Diretor  
**Beluce Bellucci**

### **Centro de Estudos das Américas - CEAs**

Diretor  
**Candido José Mendes de Almeida**

Diretor Adjunto  
**Clóvis Brigagão**



## ***Estudos Afro-Asiáticos***

é uma publicação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos - CEAA, da Universidade Candido Mendes. Divulga trabalhos inéditos relacionados aos estudos africanos, asiáticos, afro-brasileiros e sobre relações internacionais.

### **Editor**

Edson Borges

### **Conselho de Redação**

Beluce Bellucci, Daniel Aarão Reis, Edson Borges, Hebe Mattos, Keila Grinberg, Marcelo Bittencourt, Marcos Chor Maio, Milton Guran

### **Conselho Editorial**

Alejandro Frigerio, Antônio Sérgio Guimarães, Beluce Bellucci, Caetana Damasceno, Candido Mendes, Carlos Hasenbalg, Charles Pessanha, Edson Borges, Edward Telles, Fernando Rosa Ribeiro, Flávio dos Santos Gomes, George Reid Andrews, Giralda Seyferth, Jocélio Telles, José Flávio Sombra Saraiva, José Jorge de Carvalho, José Maria Nunes Pereira, Kabengele Munanga, Marcelo Bittencourt, Milton Guran, Nelson do Valle Silva, Olívia Gomes da Cunha, Peter Fry, Peter Wade, Ramon Grosfoguel, Reginaldo Prandi, Ronaldo Vainfas, Roquinaldo Amaral Ferreira, Rosana Heringer e Yvonne Maggie.

### **Conselho Consultivo**

Beatriz Góes Dantas, Carlos Moreira Henriques Serrano, Eduardo J. Barros, Fernando A. Albuquerque Mourão, João Baptista Borges Pereira, João José Reis, Joel Rufino dos Santos, Júlio Braga, Luísa Lobo, Manuela Carneiro da Cunha, Mariza Corrêa, Rita Laura Segato, Roberto Motta, Robert W. Slenes, Severino Bezerra Cabral Filho, Tereza Cristina Nascimento Araújo e Wolfgang Döpke.

Os conceitos emitidos em artigos assinados são de absoluta e exclusiva responsabilidade de seus autores.

Solicita-se permuta/We ask for exchange

### **Revisão**

Beth Cobra

### **Editoração e Diagramação**

Vitor Alcântara

### **Centro de Estudos Afro-Asiáticos**

Praça Pio X, nº 7 - 9º andar

20040-020 - Rio de Janeiro - RJ - Brasil

Tel.: (21) 2233-9294 - Fax: (21) 2518-2798

E-mail: eaa@candidomendes.edu.br

# Sumário

<b>Apresentação</b> <i>Edson Borges</i> .....	7
<b>O desafio ético de um desenvolvimento com diversidade</b> <i>Carlos Lopes</i> .....	11
<b>La reelaboración de las ciencias económico-sociales en África: el caso de Senegal en el marco de las redes intelectuales al sur del Sahara (1965-1985)</b> <i>Eduardo Devés-Valdés</i> .....	33
<b>A crioulização na Guiné-Bissau: um caso singular</b> <i>Wilson Trajano Filho</i> .....	57
<b>Alheamento e miscigenação: dois mestres da imaginação no mundo (pós)colonial neerlandês e lusófono</b> <i>Ulbe Bosma</i> <i>Fernando Rosa Ribeiro</i> .....	103
<b>A invenção dos iorubás na África Ocidental. Reflexões e apontamentos acerca do papel da história e da tradição oral na construção da identidade étnica</b> <i>Anderson Ribeiro Oliva</i> .....	141
<b>Relações sociais e práticas mágicas na capitania do ouro: o caso do negro angola Pai Caetano (Vila Rica – 1791)</b> <i>André Nogueira</i> .....	181
<b>Candomblés e espaço urbano na Bahia do século XIX</b> <i>Jocélio Teles dos Santos</i> .....	205

**Os pretos do Rosário: imagens de negritude e  
mídia televisiva**

*Ronilda Iyakemi Ribeiro* ..... 227

**Batismo e compadrio das crianças escravas e  
“ingênuas” na Freguesia do Senhor Bom Jesus  
do Rio Pardo (MG), 1838-1887**

*Jonis Freire* ..... 259

**A Odebrecht e o mercado africano: um estudo de caso  
da presença empresarial brasileira na África**

*Ivo de Santana* ..... 293

# Apresentação

A história da escravidão e das sociedades pós-emancipatórias vem sofrendo renovações, com o aporte de novos instrumentos teóricos e metodológicos. Nestes campos, iluminam-se mais as conexões (ou crioulizações, crioulidades, hibridismos e hibridizações, mestiçagens, pós-colonialismos, pós-colonialidades, transculturações) que aproximam os universos escravistas e pós-escravistas do Brasil, das Américas espanholas, das diversas Áfricas e (também diversas) Europas. Os focos são cada vez mais ampliados, levando, também, à renovação (ou revitalização) de fontes de pesquisas (iconografias, crônicas, textos antigos) que são acompanhadas/iluminadas com novas indagações e possibilidades de compreensão e, acima de tudo, comparação.

Neste movimento, a Antropologia é chamada para prestar um papel importante, porque contemporaneamente afirma a existência de culturas e homens, mas tendo dois pontos que os unificam: a diferença e uma tensão dinâmica. Encontramos em Mary del Priore (“Prefácio”, in Eduardo F. Paiva, *Escravidão e universo cultural na colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. (2ª ed.). Belo Horizonte, UFMG, 2006), uma referência muito oportuna a Olabiyi B. Yai: *criada no além-mar em meio a árduas condições de vida, os africanos e seus descendentes testemunhavam que a cultura é uma tensão que se estabelece entre os valores e a vida, e entre a vida na direção dos valores*.

Este princípio deveria iluminar um profícuo campo de estudos sobre a formação social brasileira. Afinal, quais as formas que tal tensão, no passado, tomou entre nós? E também no presente, quando vivenciamos um leque de tensões vinculadas aos processos simultâneos de reestruturação dos capitalismo, das reinvenções das nações (e das tradições) e reconfigurações de identidades? Neste contexto, devemos examinar as *identidades diferenciadas como política* (principalmente, naquelas sociedades pós-emancipatórias) entre populações diaspóricas vivendo sob múltiplas estruturas de poder e/ou dominação (externas e internas) e/ou resistência/contestação; estudar, não mais como pontos fixos (mas como pontos em movimento), no passado como no presente, “as diferentes lógicas culturais para além da ocidental”; e assumir uma postura crítica frente “aos múltiplos significados e implicações dos jogos de identidade, des-identidades e não-identidades, entre (também múltiplas) fronteiras culturais – de gênero, geração, classe, raça, nação” (Bela Feldman-Bianco, “Identidades”, in

Bela Feldman-Bianco e Graça Capinha (org.), *Identidades: estudos de cultura e poder*. São Paulo, Hucitec, 2000, pp. 13-17.).

As linhas e parágrafos escritos acima são para apresentar a revista *Estudos Afro-Asiáticos* (Ano 27, nºs 1, 2 e 3, 2005), que traz diversos artigos de diferentes autores, todavia julgamos ser possível apontar a existência de uma *linha de aproximação* (no passado e no presente), como a existência de criouldades, hibridismos e identidades em construção/re-construção nos diversos litorais, ilhas e terras banhadas e interligadas pelo Atlântico e o Índico.

O cientista social guineense Carlos Lopes reflete sobre o desenvolvimento contemporâneo, a diversidade, a multiidentidade dos indivíduos no contexto da globalização. O desafio ético que nos encara é o de reconhecer que o mundo não vive um choque de civilizações, mas uma humanidade diversa e plural, fato que requer uma abertura para a diversidade e a liberdade culturais. Já o pesquisador chileno Eduardo Deves-Valdés discorre sobre a recepção e a reelaboração das ciências sociais e econômicas latino-americanas por pesquisadores da África subsaariana quando discutem, por exemplo, a ruptura com a dependência e a reivindicação da identidade. Não somente conceitos e modelos teóricos são reelaborados, pois o antropólogo brasileiro Wilson Trajano Filho "atravessa" o Atlântico para descrever o processo de criouldização singular que produziu a dinâmica pendular da sociedade crioula da Guiné-Bissau, com o seu "funil de poeiras étnicas que não tem massas".

Saindo da África, o historiador Ulbe Bosma e o antropólogo Fernando R. Ribeiro analisam e aproximam o Brasil e a Indonésia, utilizando a literatura de Gilberto Freyre e E. du Perron quando estes analisam as duas sociedades e culturas coloniais, as nações pós-coloniais em formação e os destinos de Pernambuco e Java. Voltamos para a África em companhia do historiador brasileiro Anderson R. Oliva. Utilizando historiadores, lingüistas e arqueólogos, Oliva demonstra o papel da história, da tradição oral e do mito na construção/invenção da identidade Iorubá. E, como o mundo atlântico, com suas trocas e movimentos, passava cada vez mais a contribuir para a dinâmica interna do continente africano, a diáspora negra no Atlântico e as relações internas e externas do africano, inclusive a Iorubá.

Como as idas e vindas das águas do oceano – na verdade, "um rio chamado Atlântico" – retornamos ao Brasil. André Nogueira investiga o caso do negro angolano Pai Caetano (utilizando seus feitiços e práticas de cura sobrenaturais frente aos saberes oficiais) na cidade de Vila Rica, 1791, vivendo em um "intenso hibridismo cultural" – ou pelo menos em um nítido pluralismo religioso

– que embalava suas práticas, cunhado a partir da utilização simultânea e das mesclas de diversos elementos do catolicismo, por si só possuidor de múltiplas vivências, com traços oriundos da África, ou ‘das Áfricas’, tendo em vista o contato cotidiano com grupos étnicos variados, em uma sociedade urbana, mineradora e escravista do século XVIII”.

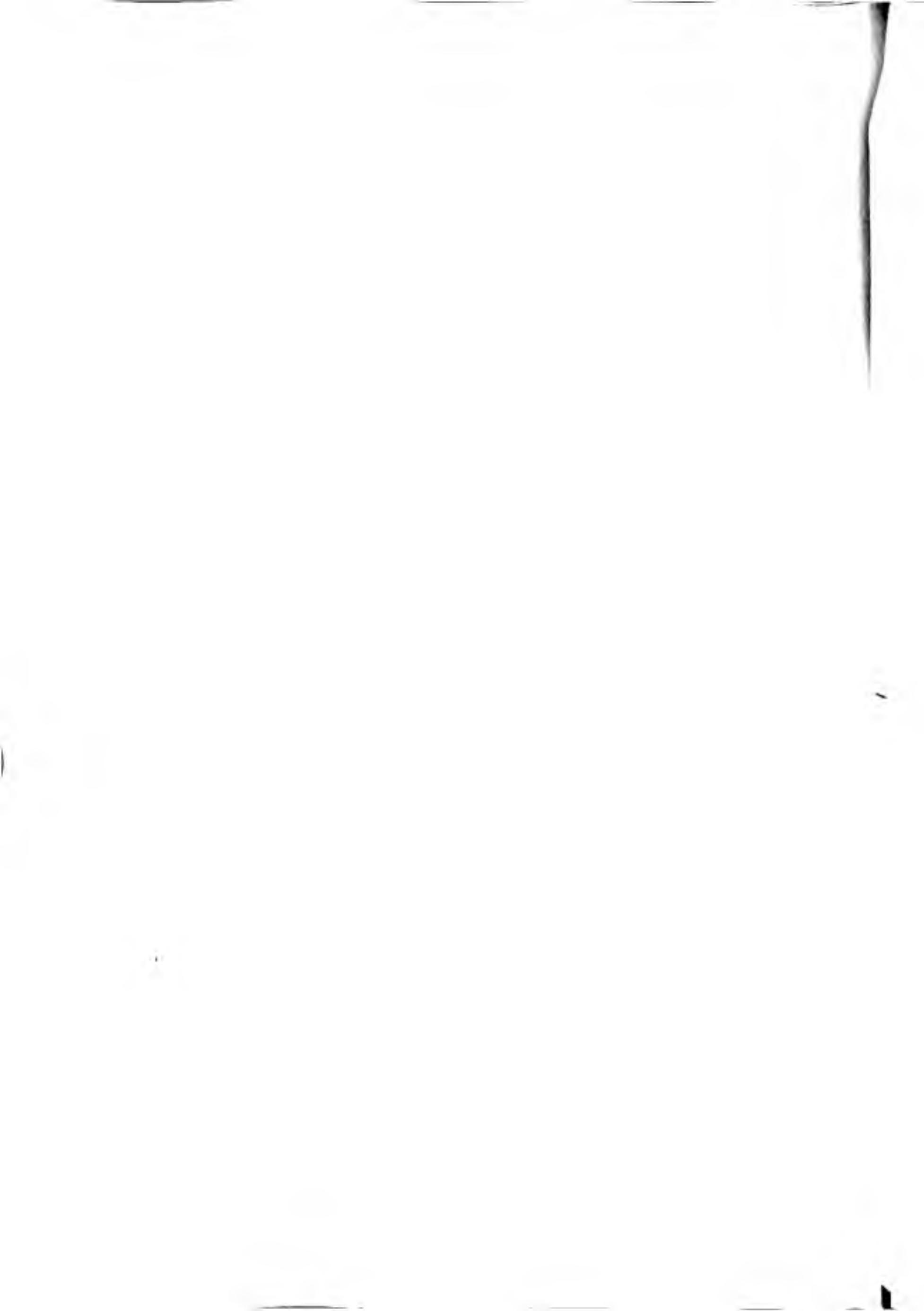
De Vila Rica, com suas diversas possibilidades de vivência da fé católica e dos traços religiosos africanos, apresentamos o texto de Jocélio T. dos Santos que – a partir de notícias sobre as práticas religiosas afro-baianas em jornais soteropolitanos na segunda metade do séc. XIX – pesquisa a constituição de terreiros de candomblé (um complexo cultural de territórios sagrados) no espaço urbano (com isso veremos que, como constatou Nogueira, em Vila Rica, Salvador também era uma “cidade cujos habitantes estavam requerendo soluções para seus diversos problemas”, e lá estava “a representatividade dos terreiros no tecido social”). Mas, não paramos por aí, pois a psicóloga e antropóloga Ronilda I. Ribeiro foca a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e o Congado, também como espaços religioso e cultural favoráveis ao desenvolvimento de identidades negras positivamente afirmadas, assim como de ancestralidades africanas preservadas e transculturadas.

Estabelecendo mais uma contribuição para um tema de grande importância historiográfica, o texto de Jonis Freire estuda as relações de compadrio – baseado nos registros paroquiais de batismo e na formação de laços de solidariedade na própria comunidade livre e escrava – de uma cidade da Zona da Mata mineira, onde os escravos, enquanto agentes históricos, assumiram determinadas opções de vida, que Freire demonstra a partir de ações como a seleção de cônjugues e relações de parentesco mais amplas.

Por último, contribuindo para o campo de estudo das relações Brasil-África (os livros e textos existentes priorizam as ações substantivas ou insuficientes de diversos governos brasileiros), Ivo de Santana investiga a atuação direta de uma empresa brasileira, a Odebrecht, em Angola.

Caros leitores e caras leitoras, convidamos vocês a seguirem esta trilha de autores e textos que atravessam oceanos, continentes e fronteiras, aproximando de nós realidades aparentemente distantes, mas que, na verdade, nos levam a compreender o Outro, e assim – como apontou Carlos Lopes – impõe o desafio ético contemporâneo de nos abrir não para um “choque de civilizações”, mas para a diversidade e pluralidade culturais.

*Edson Borges*  
Editor



# O desafio ético de um desenvolvimento com diversidade

Carlos Lopes\*

---

## RESUMO

A globalização causou uma crise de valores e, com isso, a transformação do mundo contemporâneo pode resultar em novas formas de exclusão e repercutir nas formas de governabilidade e cidadania global, refletindo sobre a relação entre desenvolvimento e ética. A adoção de políticas que respeitem a multiidentidade e a multiculturalidade é a única abordagem sustentável de desenvolvimento, contrariamente às teses sobre o “choque de civilizações”. Há uma nova arquitetura mundial no mundo contemporâneo, em que a questão do conhecimento muda radicalmente o nosso entendimento de como conceber o desenvolvimento – baseado na velocidade dos avanços na ciência e tecnologia. Estes fatores, assim como o conhecimento e a informação, são cada vez mais concentrados e criadores de novas formas de hegemonia e legitimação. Estes novos desafios exigem que ultrapassemos a visão tradicional de imperialismo. Devemos assistir à construção de outros discursos contra-hegemônicos, novas formas de protesto e cidadania que se contraponham à globalização excludente. O caminho é o reconhecimento da diversidade e a aplicação de políticas públicas claras sobre a diversidade, sendo que qualquer política de afirmação deve salvaguardar o conceito multiidentitário dos indivíduos.

*Palavras-chave:* ética, desenvolvimento, diversidade, multiidentidade, globalização.

\* \* \*

---

\* Formado em Economia do Desenvolvimento e Sociologia pela Universidade de Genebra, e Ph.D em História pela Universidade de Paris 1, Panthéon-Sorbonne. Atualmente é Diretor Político no gabinete do Secretário-Geral das Nações Unidas. As opiniões expressas apenas engajam o autor.

ABSTRACT

*The ethical challenge of a development with diversity*

The transformation of the contemporary world, due to the globalization process – that has caused a crisis in values – can produce new forms of exclusion, impact the forms of global governability and citizenship and transform the relationship between development and ethics. Contrary to the “clash of civilizations” approach, the implementation of policies that respect multi-identity and multiculturalism is the sole sustainable approach to development. There is a new architecture in contemporary world, in which the problem of knowledge radically changes our understanding of development – based on the fast progress in science and technology. Science and technology, as well as knowledge and information, are getting more and more concentrated and becoming the creators of new forms of hegemony and legitimation. We shall witness the building of new counter-hegemonic discourses, new forms of protest and citizenship that oppose the excludent globalization. The right path is the acknowledgment of diversity and the implementation of public policies regarding diversity, based on the idea that any affirmative policy must safeguard individual’s multi-identities.

*Keywords:* ethics, development, diversity, multi-identity, globalization.

\* \* \*

RÉSUMÉ

*Le défi éthique d'un développement dans la diversité*

La globalisation a causé une crise des valeurs et, ce faisant, la transformation du monde contemporain peut conduire à de nouvelles formes d'exclusion qui marqueront les normes de gouvernement et la citoyenneté globale, avec des conséquences sur la relation entre développement et éthique. L'adoption de politiques qui respectent l'identité multiple et la culture plurielle est le seul abordage solide de développement, contrairement aux thèses sur le «choque de civilisations». Une nouvelle architecture du monde contemporain se met en place où la question de la connaissance change radicalement notre entendement de comment concevoir le développement – basé sur la vitesse des progrès dans la science et la technologie. Ces facteurs, ainsi que la connaissance et l'information, sont chaque fois plus concentrés entre peu de mains et, partout,

créateurs de nouvelles formes d'hégémonie et de légitimation. Ces nouveaux défis exigent que nous dépassions la vision traditionnelle de l'impérialisme. Nous devons assister à la construction d'autres discours contre-hégémonique, à de nouvelles formes de protestation et de citoyenneté qui s'opposent à la globalisation excluante. Le chemin en est la reconnaissance de la diversité et l'application de politiques claires à ce sujet, em tenant compte que toute politique d'affirmation doit sauvegarder la dimension multi-identitaire des individus.

*Mots-clés:* ética, desenvolvimento, diversidade, multi-identidade, globalização.

Recebido em: 30/01/2005

Aprovado em: 30/02/2005



**I**NTRODUÇÃO – Definida de forma vária, a transformação do mundo, a que assistimos desamparados, provoca uma gravitação dos processos econômicos, sociais e culturais, fazendo-nos perder referências familiares e sentimentos confortáveis. As mudanças significativas na nossa noção de espaço e tempo questionam premissas históricas, agora invadidas por um acúmulo de informação, acesso mais fácil a comunicações e uma revolução nos métodos quantitativos. A globalização é vista como um processo de riscos e oportunidades, desenhada em função de uma capacidade de inserção e aproveitamento da economia mundial, caracterizada por desafios novos e fortes; e uma acentuação da polarização e heterogeneidade.

A falta de preparo para enfrentar este admirável mundo novo pode resultar em formas novas de exclusão, provocadas, por exemplo, pela grande mobilidade de capital, bens e serviços, enquanto se restringe a livre mobilidade da mão-de-obra, ou seja, das pessoas. É, assim, natural que os mecanismos de regulação global reflitam estas prioridades assimétricas. Eles não garantem uma coerência na utilização dos preceitos de mercado, já que tendem a privilegiar políticas macroeconômicas que obtenham uma adequada rentabilização e tributação do capital financeiro, o capital dominante.

Vão-se, entretanto, gerando tensões palpáveis nas outras formas de equilíbrio necessárias para expandir as oportunidades de todos. Estas deficiências repercutem nas formas de governabilidade dos problemas mundiais. E assim floresce um crescente apelo a formas de cidadania global. Trata-se de um cardápio complexo que obriga a refletir sobre a relação desenvolvimento e ética.

A globalização é um fenômeno multidimensional que se inscreve na internacionalização da economia mundial. Pretender que o seu lócus se limite ao comércio e investimento, finanças ou regimes macroeconômicos, não faz sentido. As assimetrias que cria mudam os comportamentos e instituições e têm um impacto direto na vivência cultural. O apelo à diversidade e o papel das imigrações contemporâneas, por exemplo, têm de ser analisados com uma acuidade superior.

A ética e sua releitura da moral podem ajudar a melhor definir o novo papel do desenvolvimento. A adoção de políticas que respeitem a multiidentidade e multiculturalidade é a única abordagem sustentável de desenvolvimento. Contrariamente às teses sobre o choque de civilizações (Huntington, 1996), o mundo precisa reconhecer que não existem identidades puras e o caminho a seguir é o reconhecimento de uma dimensão singular a todas as manifestações de caráter identitário (Ribeiro, 2003). A resistência xenófoba à diversidade cultural sustentou-se no passado pela defesa da autenticidade e caráter nacionais. Hoje ela se esconde em políticas de intolerância glorificadoras de tradições herdadas, ou versões ortodoxas de catequeses religiosas. O desenvolvimento humano, definido como uma constante expansão das oportunidades dos indivíduos e sociedades, merece e precisa da defesa das liberdades culturais de todos e de cada indivíduo.

Para melhor entender esses desafios imaginemos seis perguntas que nos ajudem a caminhar para um melhor entendimento do mundo atual.

### **1. Qual o legado histórico da globalização?**

Os seres humanos inteligentes sempre acham que vivem numa época singular, cheia de acontecimentos únicos e marcantes. Há um pouco de verdade nessa percepção, mas muita dessa verdade também é ofuscada por uma sobrevalorização da diferença em relação a épocas passadas.

Em termos de conteúdo universal, os dilemas das sociedades humanas muitas vezes são repetitivos. Por exemplo, o alargamento da democracia para além dos eleitos cidadãos é um tema que ainda não se esgotou desde a Grécia antiga. Os debates recentes sobre a democracia representativa mostram que nem o sufrágio universal resolveu a questão dos direitos políticos e da plena cidadania.

Se a globalização é um processo de identificação das relações entre sociedades, então temos que admitir que isso acontece há milhares de anos e já nos trouxe: dissabores históricos, como o tráfico de escravos; ou vantagens, como a divulgação dos conhecimentos científicos, expansão do comércio ou maior intercâmbio dos povos. Estudos recentes na Itália e Inglaterra mostram que existem muitas semelhanças entre a época atual e o final do século XIX.<sup>1</sup> A proximidade que todos temos do tempo dos nossos avós e bisavós é bem maior do que normalmente admitimos (Burke, 2004).

O que nos faz ter a sensação de vivermos um momento paradigmático é o fato de o poder enorme de destruição já não ser privilégio dos mais fortes. O terrorismo contemporâneo introduziu o medo nas sociedades ocidentais e universalizou a insegurança humana para os territórios protegidos: cidades; subúrbios de classe média; ou países ricos. Em vez da inspiração iluminista de uma sociedade mais integrada, ou das promessas do socialismo ou da social-democracia de uma sociedade mais igualitária, repartindo os serviços de um Estado-providência, estamos perante uma civilização do medo. O medo como consequência direta de uma distribuição desigual e de uma concentração de riqueza sem precedentes. Aliás, o grande erro do projeto iluminista foi dar uma importância desmesurada à transformação e à conquista do mundo objetivo, em relação à questão dos desejos e ao lado contemplativo da realidade humana (Gianetti, 2002).<sup>2</sup>

O projeto civilizatório ocidental não conseguiu, nem consegue, domar a revolta dos que não têm nada a perder e se refugiam na intolerância e recusa dos valores democráticos. A globalização causou – isto mesmo – uma crise de valores!

Questionar os valores faz parte do percurso da humanidade. Também neste quesito a originalidade em relação ao legado histórico é diminuta. Os grandes momentos da História estão marcados precisamente por te-

rem trazido, mais do que acontecimentos de monta, uma discussão dos princípios éticos das sociedades: a volta de Deus, do homem – visto na sua dimensão eterna e imutável de humanismo – ou da natureza, como fonte a-histórica da moral. Estas três concepções procuram a moral fora do homem concreto, histórico e social, assumindo, justamente, que o comportamento moral se encontra no homem desde que existe. A moral, esta muda e avança conforme as sociedades se desenvolvem (Sanchez-Vásquez, 2003).

A mudança moral, por sua vez, coloca-nos perante a necessidade de definir as causas e fatores que a determinam. O recuo histórico é o primeiro passo: através deste entendemos e colocamos a discussão no trilho certo, que é saber se existe um progresso moral das sociedades (*idem*).

Num mundo em que qualquer grupúsculo pode se armar até aos dentes e obter informações com intenções nocivas e letais, há necessidade de entender qual o desafio moral que nos levou a esta situação? Não estará a nossa crise de segurança relacionada com a nossa crise de solidariedade? Não estarão os nossos princípios de liberdades individuais distorcidos no básico respeito à diferença? Onde se coloca o limite ao individual? Serão estas questões realmente novas?

A evolução do conceito de desenvolvimento tem muito a ver com estas interrogações. Durante os últimos sessenta anos criaram-se expectativas enormes de propagação de uma regulação internacional baseada na justiça e no direito, consagrados por uma panóplia de instrumentos jurídicos. O princípio da soberania serviu de base para as relações internacionais. O princípio de mercado orientou as receitas desenvolvimentistas, com mais, ou menos, Estado, segundo vários modelos. Os organismos internacionais, os agentes reguladores de uma governabilidade mundial, serviram de árbitros para a construção desta arquitetura que tinha na Declaração Universal dos Direitos Humanos a sua página ética e moral.

O mundo foi mudando e hoje se interrogam princípios, como o da soberania, a não-agressão, ou o direito de resposta militar, como se viu recentemente com a crise do Iraque. O fator paradigmático por trás das manchetes dos noticiários sobre estes assuntos é a emergência de um debate ético e de teor moralista. Só que a moral assim vista tem ângulos tão opostos como a polarização provocada pela própria globalização.

Um livro recente (Chang, 2003) apresenta uma argumentação interessante. Segundo Chang, os países em desenvolvimento sofreram, nas últimas décadas, uma série de pressões, por parte do *establishment* econômico mundial, para adotarem “boas políticas”. Estas recomendações estreitaram a margem de manobra dos países e diminuíram as opções de política pública que os Estados dependentes podem usar. Entre estas políticas figuram políticas macroeconômicas restritivas, a liberalização do comércio internacional e dos investimentos, a privatização e a desregulamentação. Para além destas políticas seria necessária uma boa governança, que se caracteriza por uma democracia liberal, uma boa burocracia, um Judiciário independente, forte proteção aos direitos privados (incluindo os intelectuais) e uma regulação eficaz do mercado – sobretudo nas áreas financeiras, tal como um Banco Central independente. Muitas vezes se assume, erradamente, que os países desenvolvidos se desenvolveram graças a essas características. O que Chang demonstra minuciosamente é que tal se trata de um segredo de polichinelo: os países desenvolvidos ou ricos não enriqueceram com tais instituições ou políticas; antes, as adotaram à medida que se foram desenvolvendo.

A telescopagem histórica é tanto compreensível como desprezível. Compreensível na medida em que, com a integração dos debates globais e a velocidade da informação, tem-se, muitas vezes, a impressão de que todas as sociedades vivem no mesmo diapasão institucional e, por consequência, de princípios, nomeadamente éticos, também. Desprezível porque não se justifica que com o grau de sofisticação de análise disponível se chute a escada depois de subir, como metaforicamente classifica Chang a atitude arrogante do *establishment*. Até que ponto não se está escondendo a receita do sucesso, através da utilização de uma força reguladora internacional? Até que ponto se esquece o legado histórico da globalização em nome, justamente, de uma sociedade dita do conhecimento?

## **2. Uma sociedade do conhecimento ou da ignorância?**

Podemos definir conhecimento como a organização da informação para responder a questões ou solucionar problemas. Conhecimento pode, assim, ser visto quer como fluxo ou atividade, quer como estoque dos

produtos do fluxo. Enquanto o primeiro relaciona-se com a dimensão criativa, o segundo é o resultado da acumulação de atos criativos de estruturação das idéias. Aprendizagem seria, então, o acesso ao conhecimento (Murteira, 2004).

Durante muito tempo, o saber tinha muito mais a ver com o ser do que com o ter e fazer, como parece ser hoje o foco. Não é, pois, de admirar que o conhecimento se tenha transformado, graças à evolução das tecnologias de informação e comunicação, num mercado, com regras próprias que delimitam o acesso em função de direitos privados de propriedade intelectual. E aqui está o paradoxo: nunca a informação e o conhecimento no mundo circulou tanto, mas estes são hoje restringidos por regras sólidas de estruturação do acesso. Os logiciais são uma forma de segmentação de mercado aos conhecimentos. A natureza do conhecimento científico é uma demonstração desta concentração. Os mercados das indústrias criativas são outra.

O deslocamento do alto valor agregado do colarinho azul para o colarinho branco é a metáfora para a economia do conhecimento. Mas esta metáfora tem de ser cautelosa.

Os inovadores do virtual são, hoje, o equivalente ao cambista no mercantilismo, ou ao industrial no fordismo. O conhecimento implica capacidade para organizar a informação disponível, mesmo que não codificada, para responder a uma questão ou resolver um problema. Assim, tal como o investimento no chamado capital fixo, o conhecimento pode ser analisado em tempo determinado. Mas, enquanto o capital fixo se desvaloriza com o tempo (ou seja, a capacidade produtiva se deprecia, por obsolescência ou desgaste), o mesmo não acontece, necessariamente, com o conhecimento. A sua acumulação aumenta o valor. Isto obriga a uma revisão da teoria do valor.

Por exemplo, está em moda propor – às corporações e entidades públicas – uma gestão do conhecimento. O âmbito desta proposição é enorme. Presume-se, uma vez mais, que existe um nivelamento internacional e institucional que permitiria utilizar as mesmas técnicas de forma standardizada. Na realidade, a assimetria no acesso à informação tem repercussões na valorização do conhecimento. O conhecimento sobrevalorizado corresponde aos indivíduos e sociedades com maior poder económico; o subvalorizado, aos indivíduos e sociedades com fraco acesso

à divulgação. Ambos estão isolados de várias formas de participação, incluindo, evidentemente, a provocada pela divisão digital. Os modelos institucionais associados a determinada sociedade também são passíveis de sobre ou subvalorização.

Quando antes se falava em fatores produtivos, o pensamento econômico referia-se a bens tangíveis como terra, capital e trabalho. O tratamento da evolução técnica e tecnológica perturbou esta tríade, falando-se, agora, de capital fixo não incorporado, ou fatores residuais não diretamente mensuráveis, para tentar captar o fator conhecimento. A análise defronta-se de chofre com a intangibilidade de mensuração do conhecimento, ao mesmo tempo em que se reconhece a sua centralidade (Murteira, 2004).

Duas correntes ganharam força na tentativa de estabelecer os parâmetros da contribuição do conhecimento para o desenvolvimento: as teorias sobre o capital humano e organizacional; e as relativas ao capital social. Sem querer entrar, aqui, no debate polêmico relativo a estas teorias, interessa reter que a questão do conhecimento muda radicalmente o nosso entendimento de como conceber desenvolvimento. Se desenvolvimento humano tem a ver com a expansão de oportunidades, o que pressupõe, como explica Sen (2002), uma idêntica expansão das liberdades, então a forma como se organiza acesso, divulgação e partilha de conhecimentos é crucial.

Um estudo de grupo de cientistas sobre o futuro do milênio (Glenn, 2003) concluiu que a maioria das pessoas não tem idéia da velocidade dos avanços na ciência e tecnologia. Áreas como nanotecnologia, biotecnologia, inteligência artificial e ciências cognitivas terão progressos espetaculares nos próximos 25 anos. A produtividade de indivíduos e grupos dominadores destas tecnologias será tão rápida que vai provocar novas interpretações éticas e morais. A fronteira dos conhecimentos entre estes grupos e uma maioria de marginalizados será tão grande que enquanto uns estarão lidando com biométrica, cirurgia restauradora do cérebro e dos olhos para aumentar a longevidade, outros continuarão a lutar pela sobrevivência.

A dimensão polarizante do conhecimento, mais do que qualquer outra dimensão, demonstra que quanto mais se sabe, mais se pode ignorar o outro. Uma boa demonstração disto é a forma como a mídia está regulada.

Deve-se olhar com cuidado a interface do negócio de jornalismo com a ética de reportar. O poder e a riqueza podem corroer esta interface. Existe um fenômeno chamado sinergia que consiste em associar a mídia que chega ao indivíduo a toda uma cadeia de relações de dependência que permitem às mesmas autoridades decidir sobre a publicidade num veículo de mídia sobre o produto de outro veículo (revista, jornal, televisão, cinema, CD, DVD, merchandising etc.) que é incompatível com a ética jornalística como princípio estruturante (Auletta, 2003). Uma cultura de mercado substitui uma cultura de notícias, baseadas na idoneidade. O Ibope passa a ser mais importante que o conteúdo. E não faltarão argumentos de que isso é a democratização das escolhas. Mas, na realidade, as escolhas diminuem. As concentrações do conhecimento e da informação permitem a grandes conglomerados decidir sobre o que divulgar, para quem e a que custo: um mercado segmentado que, paradoxalmente, é o resultado de um desdém por certo tipo de participação e conhecimento. Essa ignorância moral só pode ser corrigida através de princípios éticos comuns.

### 3. Que comunidade internacional?

Em nome de princípios comuns ouve-se muito falar de comunidade internacional. O que é? Quem define seu conteúdo e prioridades? Quem decide quem é membro ou excluído?

Na mídia, a expressão comunidade internacional é usada para projetar antropomorficamente uma entidade imaginária por detrás daquilo que se pensa ser um consenso ou a opinião preponderante sobre determinado tema (Cravinho, 2002). Por vezes, refere-se a uma resolução ou tomada de posição das Nações Unidas, esta mesma subdividida entre o seu Secretariado, com múltiplas agências e opiniões, e a Assembleia Geral ou o Conselho de Segurança – órgãos deliberativos com poder desigual. Outras vezes, refere-se pura e simplesmente à opinião de um grupo majoritário de países. Na maioria das vezes, trata-se, apenas, da opinião de alguns países com influência mundial.

A idéia de comunidade definida por Max Weber caracteriza-se por laços de afetividade. Mesmo acompanhando o raciocínio de Weber segundo o qual as comunidades tendem a criar regras de racionalidade utilitária em vez das afetivas, transformando-se, assim, em sociedades,

fica difícil imaginar que uma tal entidade internacional coesa exista. As comunidades, por natureza, são espontâneas, o que dificilmente se coaduna com as tomadas de posição, normalmente sobre conflitos, que se prestam à comunidade internacional.

Se existisse uma sociedade internacional, ela teria regras como as do direito internacional, regulamentação diplomática ou práticas correntes. Ela deveria reger-se por comportamentos e princípios equivalentes à norma social, sendo que o mais importante deles tem a ver com a preservação da vida e do bem-estar. Senão não haveria incentivos para se cumprir normas e ter essa mesma expectativa de comportamento por parte de outros. Uma das distinções entre a anarquia e a sociedade tem a ver com essa previsibilidade (Cravinho, 2002).

Hoje em dia a previsibilidade está seriamente ameaçada, tanto do ponto vista da segurança humana (a sociedade), como do da segurança pública (o indivíduo). Em ambos os casos esta insegurança altera as regras de convívio social e, por conseqüência, requer uma releitura do papel da estrutura mais próxima de sociedade internacional: as Nações Unidas.

Nas últimas décadas, inúmeras Conferências globais sob a égide das Nações Unidas tentaram mapear os déficits de previsibilidade nas questões ambientais, científicas e humanas. Essas conferências atingiram seu ápice em 2000 quando, numa rodada histórica, a Assembléia do Milênio aprovou uma declaração que define parâmetros de convívio para o futuro. Definiu-se um conjunto de objetivos, que visam à redução do fosso entre ricos e pobres como pauta para esse convívio. Este “manual” visa a emprestar um sangue novo, uma nova bandeira ao trabalho das Nações Unidas. Em função dos resultados alcançados até 2015 – a data-fetichê de referência para atingir esses Objetivos de Desenvolvimento do Milênio – poderá se introduzir uma previsibilidade que talvez permita uma nova segurança humana e pública. Trata-se de uma proposta moral, que será julgada necessariamente em termos morais. Para tanto, torna-se necessário entender em que bases se legitimarão as novas hegemonias.

#### **4. Que legitimidade emergirá no futuro próximo?**

No campo das relações internacionais, uma das teses mais interessantes inspira-se no argumento de que a uma ordem política internacional se sobrepõe outra, de cariz econômico, que é de natureza liberal. Para

a última interessa uma estabilidade que é oferecida pelo investimento de um poder hegemônico, digamos os Estados Unidos, mas que beneficia muitos outros. À medida que os demais vão sendo poupados dos custos da manutenção da estabilidade (embora tirem partido dela) instala-se uma certa crise. Seguindo-se uma análise neo-realista chega-se à conclusão de que a estabilidade hegemônica,<sup>3</sup> assim definida, começa por interessar às potências mais fortes, mas pode também ser objeto de contenda pelas mesmas potências (Cravinho, 2002). Nada impede que o conceito de estabilidade hegemônica – introduzido por Charles Kindleberger para explicar a depressão econômica dos anos 30 – possa servir para revisar a própria globalização. O conceito pode ser alargado muito além das matérias-primas, acesso a capital e crédito, controle de mercados e vantagens competitivas na produção de bens e serviços, para incluir também conhecimento, segurança ou normas internacionais de comportamento (*ibidem*).

Na linha do alargamento do conceito, hegemonia pode ser definida como “o conjunto de pressões que define os limites aceitáveis para decisões autônomas e que produz, por conseguinte, padrões repetidos de comportamento no plano internacional” (*idem*). Está implícita nesta definição que, para além de força material ou militar, existem hegemonias baseadas em corpos de idéias e de conhecimentos, fundamentados em redes normativas – que não se reduzem necessariamente apenas à influência de Estados. Desde logo é possível detectar que a segmentação do acesso ao conhecimento delimita o grau de participação de uns e outros nas redes normativas que definem os conteúdos hegemônicos.

Estamos perante uma evolução do conceito de estabilidade hegemônica, centrada na economia, aqui tradicionalmente definida, para algo substancialmente mais vasto e poderoso. Onde há estabilidade, desta feita exerce-se uma certa hegemonia, e vice-versa. Só que estabilidade passaria, assim, a ter o conhecimento como centro. As comunidades, mais do que “a comunidade internacional”, podem se constituir em blocos de interesses epistêmicos<sup>4</sup> a jusante da hegemonia. Uma vez definidas novas normas, essas comunidades legitimam-se.

O mundo está vivenciando um maremoto através dessas novas formas de hegemonia e legitimação. São elas que vão definir as fronteiras demográficas, as novas formas de encarar o papel do gênero em relação

ao trabalho e poder, os limites aceitáveis da exclusão, o combate ao efeito estufa ou desmatamento das florestas, a luta pelo acesso à água potável ou a definição de luta contra o terror.

A Internet potencia estas novas redes normativas e cria, por *default*, não só uma nova arquitetura social mundial, mas também uma nova ética, tal como uma cibercultura está criando uma ciber-ética.

Para entender estes desafios é necessário ultrapassar a visão tradicional do imperialismo, como nos lembra Lins Ribeiro (2003). Segundo este autor, só o reconhecimento de novas cosmopolíticas, para cuja articulação a rede é fundamental, permitirá construir discursos contra-hegemônicos em contraponto a uma certa forma de globalização excludente.

## 5. Que papel para as elites no mundo de hoje?

A elite é um grupo que, para além do seu lugar funcional, tem uma liderança natural nos processos de transformação. Desgastadas pela super-exposição dos métodos quantitativos, introduzidos pela Sociologia americana, as elites jogam na defesa enquanto grupo. Não é de bom tom falar de elite, exceto através da valorização da sociedade do espetáculo. O culto à celebridade camufla a influência midiática na construção de novas formas de aculturação e simbologia.

A República, portadora dos valores de integração cidadã e de laicização do Estado, fundou-se no direito. As elites souberam operar a transformação do poder público através do alargamento da participação, a construção de valores de interesse público e tradições de humanismo cívico (Bignotto, 2002). O papel da elite serviu de sustentáculo à transformação operada pelo republicanismo. Mas as formas aglutinadoras de identidade nacional foram seriamente abaladas com um conjunto de desenvolvimentos políticos que mudaram, para pior, o entendimento sobre os valores democráticos. A pressão de novos movimentos e atores sociais criou uma sociedade civil ativa e participante. A reivindicação de espaço é constante. A distinção entre público e privado ficou mais tênue. Apesar disso, os novos liberais celebram a apatia política, por acharem que é uma demonstração, pelos cidadãos, da falta de entusiasmo com o papel do Estado (*ibidem*). Os pós-modernos acham que se chegou mesmo ao fim da política como terreno predileto de decisão, e tentam dissociar as novas formas de ativismo social do terreno da política.

Estes desenvolvimentos são complicados, porque isolam a defesa do bem coletivo público, exceto quando se trata do somatório de vários interesses pessoais. Com o controle do conhecimento e de redes normativas, as elites poderão definir os novos valores morais, que legitimarão essas escolhas. Todos precisamos estar conscientes disso.

## 6. Que quadro ético se esboça?

Do grego *ethos*, ética pode ser definida como estudo dos limites entre o certo e o errado; dos costumes, obrigações e valores morais de conduta coletiva; e a homogeneidade de comportamentos sociais. Definir ética é um passatempo filosófico importante que ocupou Aristóteles, Max Weber e Karl Marx, entre outros.

A essência do pensamento referencial de Aristóteles em relação à ética é a capacidade de buscar incessantemente o bem comum na base da virtude e excelência; para se ser feliz são necessárias três realizações: possuir bens materiais, para além de possuir, usufruir, e ter prazer (Chalita, 2003). O pensamento aristotélico gira em torno das escolhas e da necessidade de deliberar para que estas se processem. É no de deliberar que se exercem as escolhas éticas.

A ética racionaliza uma experiência humana na sua totalidade, diversidade e variedade. “O que nela se afirma sobre a natureza ou fundamento das normas morais deve valer para a moral da sociedade grega, ou para a moral que vigora de fato numa comunidade humana moderna. É isso que assegura o seu caráter teórico e evita a redução a uma disciplina normativa ou pragmática” (Sanchez-Vásquez, 2003). Ou seja, a ética teoriza o comportamento moral dos homens em sociedade. E é por essa razão que precisamos, constantemente, atualizar as nossas noções sobre a moral.

Como todos os atos morais pressupõem a necessidade de escolha, temos de entender por que o mundo de hoje assiste a determinadas escolhas. Logo se entenderá que a segmentação do conhecimento, a reorientação da estabilidade hegemônica através de novas redes de influência, requer, por natureza, uma moral igualmente segmentada e, por que não, assimétrica.

“Ter de escolher supõe, portanto, que preferimos o mais valioso ao menos valioso moralmente” (*ibidem*). Nós avaliamos as escolhas em termos axiológicos, ou seja, do seu valor. Quando Marx se referia ao fetichismo da mercadoria, estava se referindo à noção de valor na sua dimensão material, mas igualmente ao papel desmembrador do capitalismo nas escolhas morais. O que seria ético nem sempre seria o preferido pela lógica capitalista.

Princípios contrários à lógica marxista foram defendidos por Weber, segundo o qual a ética protestante era a principal responsável pelo desenvolvimento capitalista de certos países. Depois se disse o mesmo de Confúcio para justificar o espetacular desempenho econômico da Ásia do Sudeste e China. Mais recentemente, fez-se apelo à ética janaísta da purificação e cultivo individual para explicar o chamado *boom* indiano (Mohanty, 2000).

Na realidade, o desenvolvimento é o resultado de muitos fatores. A existência de uma ética própria serve para aumentar o sentido de comunidade e de auto-estima, fatores entre os mais valorizados na capacitação dos indivíduos, instituições e sociedades. Em tempos de imprevisibilidade, o recurso à discussão ética é sinal de valorização e auto-estima.

Embora existam sempre variações no discurso ético de qualquer sociedade, estas se têm exacerbado com a globalização. Enquanto nas sociedades ocidentais a tendência vai ser de uma individualização tamanha que acabará provocando uma auto-ética<sup>5</sup> específica a cada um, já em muitas outras regiões do mundo a defesa da tradição vai-se erguer em barreira contra essa possibilidade. As grandes religiões universalistas, referência ética importante, não podem mais, no mundo contemporâneo, funcionar na base de interpretações centralizadas de clérigos. Onde estes tiverem espaço para o fazer está em atividade um tremor de terra. Ao contrário do que as notícias nos possam transmitir, as lutas de hoje são mesmo contra poderes hegemônicos de vários campeonatos. Ou seja, as hegemonias regionais ou epistêmicas como a de um líder religioso ou de um grupo terrorista são exercidas também pelo medo de perder influência. A concentração da nossa atenção no mais importante pode ofuscar outras redes contra-hegemônicas menos visíveis ou significativas. Mas nenhuma sociedade está imune aos ventos de mudança provocados pelas novas formas de protesto e cidadania. Nem mesmo a Arábia Saudita.

### *Os desafios da diversidade e liberdade cultural*

Depois de ter insistido que os valores do protestantismo podem explicar o enorme sucesso de certos países ocidentais, com o intuito de demonstrar a atualidade de Max Weber, Huntington chegou à conclusão de que o papel da cultura na definição do destino das sociedades talvez seja mais importante do que se pensava (Harrison *et alii*, 2002). Até aí tudo bem. Mas o paradoxo é que este argumento é qualificado da forma mais estranha para um intelectual capaz de influenciar uma boa parte da elite do país mais poderoso do mundo. No seu livro mais recente, *Quem somos?* (2004), Huntington não tem nenhuma hesitação em classificar a qualidade dos diferentes aportes culturais para a construção dos Estados Unidos da América, relegando a segundo plano tudo o que não pertença ao grupo dominante branco, protestante, anglo-saxão. Faz-lo de uma forma límpida, inclusive para identificar o inimigo futuro que é a cultura hispânica, sobretudo mexicana. Este seria o grande desafio interno do progresso, da mesma forma que já tinha visto na cultura muçulmana a resultante de um confronto de civilizações com os valores cristãos.

As teses de Huntington estão baseadas numa leitura moral e propõem uma ética própria que, a vigorar, é excludente, enquanto paradoxalmente se refugia na defesa dos valores democráticos, valores vistos como intrínsecos a determinadas culturas. Na realidade, não é descabido dizer que existem comportamentos culturais que se correlacionam com determinados comportamentos económicos. Só que não necessariamente na ordem que apresenta Huntington, e certamente sem a possibilidade de demonstração empírica que ele apresenta. Os países estão hoje “contaminados” (para utilizar o mesmo tipo de expressão usado por certo *establishment*) por tantas interações de ordem demográfica, cultural e identitária, que não existem mais culturas puras. Aliás, elas nunca existiram totalmente, mas hoje, graças às razões que tornaram a globalização marcante, ainda menos.

Um estudo recente tenta comparar os índices de desenvolvimento humano, crescimento da competitividade, renda e atividade micro-económica, com quatro características de culturas nacionais: distância de poder, individualismo-coletivismo, comportamentos de gênero e evitamento de certeza (Rego *et alii*, 2004). Embora com limitações óbvias para

um estudo desta natureza,<sup>6</sup> acalenta o nexo entre cultura e economia. A principal conclusão é de que os países caracterizados por maiores índices sócio-econômicos são os mais individualistas, menos orientados para a distância de poder e menos evitadores de incerteza.

O que falta esclarecer é que a cultura é um dos aspectos de identidade e auto-realização, um fator entre muitos que processam as nossas atitudes. É repulsiva a idéia de que algumas culturas seriam corretas, por provocarem determinados comportamentos econômicos, ou erradas por não terem como centro determinadas formas de comportamento laboral ou de intercâmbio econômico. O mundo tem tratado a diferença de uma forma inaceitável, tendo conduzido as minorias, e algumas vezes maiorias destituídas de poder, a situações de marginalidade. Esta constatação está contida no Relatório de Desenvolvimento Humano (PNUD, 2004): no mundo de hoje, mais de cinco mil grupos étnicos vivem nos quase 200 países e territórios. Dois em cada três países têm um grupo étnico ou religioso significativo, representando pelo menos 10% da população. Um sétimo da população mundial, ou 900 milhões de pessoas, enfrenta alguma forma de discriminação por causa de questões identitárias.

Para uma parte importante deste mar de marginalizados resta o ativismo. Este caminho causa polarização de comunidades e nações inteiras, como os povos indígenas da América Latina, minorias religiosas do Sudeste Asiático, dos Balcãs, os curdos, vários grupos na África, emigrantes na Europa, entre outros. Os principais fatores do ativismo segundo o Relatório são:

- A disseminação da democracia, que deu aos grupos excluídos maior espaço de representação política e reivindicação histórica;
- Os progressos na comunicação, que permitem articulações de luta novas em entes epistêmicos antes isolados;
- A aceleração dos fluxos migratórios, criando fora do país natal um eleitorado que apóia exigências de reconhecimento cultural.

Resta o caminho do reconhecimento da diversidade como um fator positivo e estimulante. Isto implica a introdução de políticas públicas explícitas sobre diversidade.

A diversidade cultural não tem sentido se não se protegerem formas de participação e identidade no interior dos próprios países. O mundo

tem de se preparar para viver o multiculturalismo. As contradições com o projeto de Estado-nação desenhado após a Revolução Francesa são cada vez maiores. O estatuto político das minorias é fundamental para alicerçar e preservar a democracia.

Quase todas as grandes democracias que são étnica ou lingüisticamente diversificadas praticam alguma forma de federalismo assimétrico: a Bélgica, a Federação Suíça, a Malásia, e a Espanha são exemplos proeminentes. O êxito dos arranjos federais depende de um plano cuidadoso e da vontade política de melhorar o funcionamento democrático do sistema. O que importa é se os arranjos acomodam diferenças importantes, apoiando, mesmo assim, as lealdades nacionais (PNUD, 2004).

As políticas assimétricas justificam-se quando existem desvantagens coletivas. Muitas experiências de ação afirmativa trouxeram ensinamentos importantes para que essas reparações não se transformem em focos de tensão racial e de isolamento identitário. Qualquer política de afirmação deve salvaguardar o conceito multiidentitário dos indivíduos.

Os Estados têm a responsabilidade de proteger direitos e de garantir liberdades para todos os seus membros e de não discriminar ninguém com base na religião ou credo. Segundo o Relatório de Desenvolvimento Humano, tratamento discriminatório implica não proteger a liberdade religiosa e a escolha individual:

- Todos devem ter o direito de criticar, alterar ou pôr em causa o predomínio de uma interpretação particular de crenças fundamentais.
- Clero ou outras hierarquias religiosas devem ter o mesmo estatuto que os outros cidadãos.
- As pessoas de uma religião devem ter a possibilidade de serem responsabilmente críticas em relação às práticas e convicções de outras religiões.
- As pessoas devem ser livres não só para criticar a religião em que nasceram, mas também de a rejeitar e trocar por outra, ou de ficar sem nenhuma (PNUD, 2004).

O mesmo se aplica a outras manifestações culturais.

## Conclusão

O mundo não vive um choque de civilizações. O mundo vive uma civilização humana diversa e plural. Entender este mundo requer uma abertura à diversidade e liberdade culturais. Essa atitude não pode ser entendida, e muito menos defendida, sem uma atualização da moral e da ética. Essa atualização deve comportar as cautelas aqui evocadas. Nada é mais redutível a unidades celulares. Descobrimos com o genoma humano a complexidade do que somos. Descobrimos com a física quântica a gama de atributos do universo. Mas, paradoxalmente, os seres humanos têm dificuldade em admitir que não existem identidades tão finamente definidas e classificadas. O desafio ético de hoje, esse passatempo dos filósofos, é admitir estas diferenças e considerá-las enriquecedoras.



## NOTAS:

1. Num artigo assinado por Burke (2004), ele menciona as teses defendidas por Carlo Fumian, segundo as quais a globalização surgiu como tomada de consciência intelectual em 1870-1914 e logo foi catapultada por Theodore Levitt a uma dimensão mais midiática em 1980. Burke refere também um livro recente, escrito por Christopher Baily, no qual ele chama de crise o período 1780-1820, durante o qual a assimilação dos princípios da Revolução Francesa e o impacto do Império napoleônico criaram as condições para uma "grande aceleração" das transformações em 1890-1914. Existem muitas outras versões sobre o início da globalização porque a própria terminologia globalização ou mundialização se presta a vários equívocos.
2. Segundo Gianetti (2002), "todo sofrimento humano, não importa qual seja, resulta de uma incongruência entre a nossa vontade e desejos, de um lado, e o curso dos acontecimentos que nos afetam, de outro"; ou seja "nenhum homem jamais seria infeliz se ele pudesse alterar os seus sentimentos" ou... a sua realidade.
3. Esta teoria, muito debatida em relações internacionais, é bastante controversa. Não é oportuno entrar aqui em todos os méritos ou críticas desta teoria, pois apenas estamos fazendo recurso a ela para elaborar um argumento conexo. Para uma leitura sucinta dos pontos de vista de Kindleberger e os seus críticos, ver Cravinho (2002).

4. Comunidades epistêmicas é um conceito muito utilizado em relações internacionais, popularizado por Peter Haas em 1990, numa análise sobre cooperação ambiental no Mediterrâneo, onde demonstrava a relação causa e efeito que une certos grupos de interesse em volta de uma mesma grelha de análise.
5. Expressão de Edgar Morin (2000), segundo o qual “as nossas finalidades não vão inevitavelmente triunfar, e a marcha da História não é moral. Devemos visualizar seu insucesso possível e até mesmo provável. Justamente porque a incerteza sobre o real é fundamental, é que somos conduzidos a lutar por nossas finalidades. A ecologia da ação não nos convida a inação, mas ao desafio que reconhece seus riscos, e a estratégia que permite modificar a ação empreendida”.
6. O escantilhão demonstrativo cobre 48 países e as variáveis dependentes e independentes têm distâncias de 20 anos.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AULETTA, Ken (2003). *Backstory: the business of news*. Londres, Penguin Press.
- BIGNOTTO, Newton (2002). *Pensar a República*. Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- BURKE, Peter (2004). “Origens distantes da globalização”. *Folha de S. Paulo*, 11/7, Caderno Mais.
- CARDOSO, Sérgio (org.) (2004). *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- CHALITA, Gabriel (2003). *Os dez mandamentos da ética*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- CHANG, Há-Joon (2003). *Chutando a Escada. A estratégia de desenvolvimento em perspectiva histórica*. São Paulo, UNESP.
- CRAVINHO, João Gomes (2002). *Visões do mundo. As relações internacionais e o mundo contemporâneo*. Lisboa, Instituto de Ciências Sociais.
- GIANETTI, Eduardo (2002). *Felicidade*. São Paulo, Companhia das Letras.
- GLENN, Jerome & GORDON, Theodore (2003). *2003 State of the Future*. American Council for the United Nations University, Washington, DC.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. Londres, Simon & Schuster.
- HUNTINGTON, Samuel P. (2004). *Who are we? America's great debate*. Londres, Simon & Schuster.
- LAWRENCE, E. Harrison & HUNTINGTON, Samuel P. (orgs.) (2002). *A cultura importa. Os valores que definem o progresso humano*. Rio de Janeiro, Record.

- MAYOR, Frederico (2001). *The world ahead. Our future in the making*. Londres, Unesco e Zed Books.
- MURTEIRA, Mário (2004). “Economia e gestão do conhecimento: um ensaio introdutório”. *Economia Global e Gestão*, vol. IX, nº 1, pp. 77-117, abril, Lisboa.
- MOHANTY, J. N. (2000). *Classical Indian philosophy*. Nova Déli, Oxford University Press.
- MORIN, Edgar (2000). *A ética do sujeito possível. Ética, solidariedade e complexidade*. São Paulo, Palas-Athena.
- PNUD (2004). *Relatório de Desenvolvimento Humano 2004*. Lisboa, PNUD e Mensagem.
- REGO, Armênio & TAVARES, Aínda (2004). “Culturas nacionais e índices de desenvolvimento econômico e humano”. *Economia Global e Gestão*, vol. IX, nº 1, pp. 33-51, abril, Lisboa.
- RIBEIRO, Gustavo Lins (2003). *Pós-imperialismo*. Barcelona, Gedisa.
- ROLLEMBERG, Marcello (2003). “Ética de papel”. *Revista da USP*, nº 59, pp. 258-263, setembro-outubro.
- SANCHEZ-VÁSQUEZ, Adolfo (2003). *Ética*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- SEN, Amartya (2002). *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo, Companhia das Letras e Instituto Ayrton Senna.



# La reelaboración de las ciencias económico-sociales en África: el caso de Senegal en el marco de las redes intelectuales al sur del Sahara (1965-1985)\*

Eduardo Devés-Valdés\*\*

---

## RESUMO

La recepción y reelaboración de las ciencias económico-sociales latinoamericanas en África Sudsahariana se realizó por/en el marco de redes que articularon a intelectuales principalmente de Senegal, Nigeria, Uganda, Kenia y Tanzania, oriundos de esos países o bien residentes allí. En este marco fueron recepcionadas y reelaboradas las ideas, hibridándolas con genes provenientes del africanismo o de los nacionalismos africanos (K. Nkrumah, J. Nyerere); y/o del etnicismo y racialismo (F. Fanon, A. Memmi); y/o de las teorías caribeñas del desarrollo (W. A. Lewis, C. Thomas); y/o del neomarxismo (P. Barán, P. Sweezy, A. Emmanuel). Por cierto ello no fue instantáneo sino un proceso de retroalimentación en que los propios científicos económico sociales que realizaban este proceso iban interactuando unos con otros. En Senegal se

---

\* Este artículo es producto del proyecto Fondecyt nº 30018. Agradezco particularmente a la Dra. Sokhna Gueye de CODESRIA, Dakar, Amadou Ndoeye y Amady Aly Dieng de la Universidad Cheikh Anta Diop, Dakar; a Juan Manuel Santana de la Universidad de las Palmas de Gran Canaria y a Marta Casaus, Teresa García Giraldez y Pedro Martínez Lillo de la Universidad Autónoma de Madrid.

\*\* Investigador del Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) de la Universidad de Santiago de Chile, Román Díaz 89, Providencia, Santiago, Chile. Todos los textos citados que aparecen en la bibliografía en idiomas diferentes que el español han sido traducidos por el autor. E-mail: edeves@lauca.usach.cl

produjo una reelaboración que avanzó principalmente en las siguientes líneas: interpretación de la historia del contacto entre África y Europa durante el período mercantil, definición del capitalismo periférico africano, propuesta de desarrollo con desconexión y dependencia cultural.

*Palabras Claves:* Dependentismo africano, Reelaboración de las ideas, Hibridación, Redes intelectuales, Senegal.

\* \* \*

#### ABSTRACT

*The reelaboration of economic and social sciences in Africa: the case of Senegal and the intellectual networks of Sub-Saharan Africa*

The response and reelaboration of Latin American social and economic sciences in Sub-Saharan Africa were made possible by networks of intellectuals in Senegal, Nigeria, Uganda, Kenya and Tanzania. Latin American ideas were hybridized with ideas proceeding from: Africanism or African nationalisms (K. Nkrumah, J. Nyerere); and/or of ethnicism and racialism (F. Fanom, A. Memmi); and/or the Caribbean theories of development (W. A. Lewis, C. Thomas); and/or neomarxism (P. Baran, P. Sweezy, A. Emmanuel). In Senegal, this reelaboration advanced particularly in the following fields: interpretation of the history of the contact between Africa and Europe during mercantilism; definition of African peripheric capitalism; proposal of development with cultural disconnection and dependence.

*Keywords:* African dependence, reelaboration of ideas, hybridization, intellectual networks, Senegal.

\* \* \*

#### RÉSUMÉ

*La ré-élaboration des sciences économiques et sociales en Afrique: le cas du Senegal à l'origine des réseaux intellectuels au sud du Sahara (1965-1985)*

La réception, et la ré-élaboration, des sciences économiques et sociales latino-américaines en Afrique au sud du Sahara s'est réalisée par le démarrage de réseaux qui intégreront des intellectuels principalement du Senegal, Nigeria,

Uganda, Kenia et Tanzanie, originaires de ces pays ou bien y résidant. Au debut les idées ont été reçues et ré-élaborées en les hybridant avec des "gènes" provenant de l'africanisme ou des nationalismes africains (K. Nkrumah, J. Nyerere); et/ou de l'ethnisme ou du racialisme (F. Fanon, A. Memmi); et/ou des théories caribbiennes du développement (W. A. Lewis, C. Thomas); et/ou du neomarxisme (P. Baran, P. Sweezy, A. Emmanuel). Certainement cela n'a pas été instantané, mais un processus de rétroalimentation dans lequel les propres scientifiques économistes et sociologues qui y participaient, interagissaient entre eux. Au Senegal il s'est produit une ré-élaboration qui a avancé principalement selon les lignes suivantes: interprétation de l'histoire du contact entre l'Afrique et l'Europe durant la période mercantile, définition du capitalisme périphérique africain, proposition de développement avec déconnexion et dépendance culturelle.

*Mots-clés:* "dépendantisme" africain, ré-élaboration des idées, hybridation, réseaux intellectuels, Senegal.

Recebido em: 20/02/2005

Aprovado em: 30/03/2005



**I**NTRODUCCIÓN – La circulación de ideas entre diferentes regiones del mundo periférico ha sido importante y frecuente en el último siglo, aunque en términos relativos mucho menor a la circulación proveniente desde el centro. La presencia y reelaboración de las ciencias económico-sociales latinoamericanas en África y la constitución allí de una escuela estructuralista-dependientista, con trabajos en los cuales los aportes latinoamericanos fueron uno de los principales componentes, conduce a preguntarse por las maneras en que fueron recepcionadas y reelaboradas.

¿Qué se hizo con las ideas latinoamericanas en África y particularmente en Senegal? ¿Cómo se seleccionaron y como se hibridaron con las allí existentes y/o con otras recibidas, para generar una nueva especie eidética: el "dependientismo africano"? Por cierto, esta labor no la hicieron únicamente los africanos, contribuyeron los africanistas provenientes del Primer Mundo y del Caribe y en menor medida algunos de los visitantes latinoamericanos.

La búsqueda de respuesta a estas preguntas se realizará teniendo en cuenta los siguientes elementos: la selección de las ideas latinoamericanas en la recepción; el marco en el cual éstas fueron recibidas; las otras ideas que confluyeron en el proceso de hibridación; los objetivos y tareas que se había propuesto los autores que trabajaban en-sobre África.

Las hipótesis de este artículo son: que los autores que participaron, aunque en grados diferentes, en este proceso entre los 1960s y los 1980s, operaron sobre la base de una lectura muy parcial de los latinoamericanos, salvo el caso de Samir Amin. Teniendo en cuenta estas lecturas y utilizando autores no latinoamericanos, en particular Arghiri Emmanuel y su teoría del intercambio desigual, intentaron explicar el subdesarrollo senegalés y africano y proponer un modelo de desarrollo. Para ello se localizaron en la secular destrucción la economía y la organización social por parte del capitalismo del centro, deduciendo que el proceso de desarrollo pasaba por cortar esos lazos y, de algún modo, recomponer esa desestructuración. En este marco se elaboraron conceptos como "economía de trata", "desestructuración de las sociedades", "modo de producción africano", "desconexión" y otros.

### **Vías y redes para la llegada y circulación de las ideas latinoamericanas**

Tres son las vías principales a través de las cuales las ideas económicas-sociales latinoamericanas arribaron a Senegal en el período que interesa. La primera es a través de los propios autores africanos; la segunda, a través de las visitas de autores latinoamericanos y otros que manejaban esta conceptualización; la tercera, a través de publicaciones de autores latinoamericanos o no que circularon en las redes de científicos sociales.

A partir de aquí puede intentar responderse otras preguntas: ¿Cómo se articularon en Senegal y otros países africanos los científicos económicos-sociales, para generar una circulación de estas ideas al interior del continente? ¿Qué papel jugaron allí las redes e instituciones, particularmente CODESRIA (Consejo Africano para las Ciencias Sociales), CEA (Comisión Económica para África) e IDEP (Instituto para el Desarrollo Económico y la Planificación)?

La primera persona que llegó a Senegal con un conocimiento relativamente grande del pensamiento económicosocial latinoamericano fue Samir Amin. Éste nació en Egipto y había estudiado economía en París. En su libro autobiográfico anota: “en la época de mis estudios universitarios (mediados de los 50s) América Latina nos parecía todavía un continente lejano y poco conocido. Comprendíamos mejor lo que pasaba en las Antillas –en Haití, Jamaica o Guadalupe– que la política de Brasil, México o Argentina. Sin embargo descubrí personalmente los problemas de este continente a través de mi lectura de los primeros escritos de la naciente CEPAL, bajo el impulso de Raúl Prebisch” (1999:34). Amin no se trasladó directamente desde París a Dakar. Trabajó en Egipto, en Mali y en Sudán antes de llegar a Senegal, al IDEP, del cual a poco andar se haría cargo en 1970, como director (1999:132ss). Señala que cuando llegó al IDEP a mediados de los 60s era “como una ‘escuela’ de enseñanza barata de las ‘técnicas de planificación’” (1999:34) y que lo que pretendió, cuando se hizo cargo era “transformar ‘la Escuela’ en una escuela, a la par que un centro de investigaciones, y hacer de ella también un lugar de debates panafricanos, haciendo hincapié en la economía política de la dependencia, la liberación y el cambio social” (1999:135). En relación a esto, es significativo lo que agrega a continuación: “quise sacar a África del aislamiento neocolonial y organicé con este fin los primeros grandes encuentros entre los intelectuales de nuestro continente, los de América Latina (1972) y los de Asia (1974)” (1999:135).

No se refiere con más detalle a estas reuniones pero sí recuerda que trabajó en relación con la Comisión Económica para África (1999:135) y sobre todo que trajo al IDEP a profesores afamados como Fawzy Mansour, Héctor Silva Michelena, Oscar Braun, Norman Girvan y otros más jóvenes (1999:135). Pero lo más importante de todo es que estos profesores, especialmente el venezolano, el argentino y el jamaiquino pertenecían a las redes cepalino dependentistas y contribuyeron en las formación de cuadros realizada en el IDEP. Recuerda Amin que allí “formamos por lo menos a un millar de jóvenes africanos capaces de juzgar con espíritu crítico programas y políticas de ‘desarrollo’. Pero al mismo tiempo contribuimos a construir una activa comunidad intelectual panafricana” (1999:135-6). Cuenta que se realizaron múltiples encuentros naciona-

les o subregionales en África y que en este marco se creó CODESRIA (1999:136), cuya sede también se instaló en Dakar.

De hecho, Amin ha sido en las décadas de 1970 y 1980 el cientista económicosocial africano más reconocido dentro y fuera de su continente, sólo parangonable con los caribeños medio africanos por adopción, Frantz Fanon y Walter Rodney. A la vez, él y Rodney se encuentran entre los mayores conocedores de la producción cepalino dependientista, lo que permite dimensionar, al menos en términos relativos, la importancia del traspaso de ideas desde América latina.

La segunda vía a través de la cual llegaron las ideas latinoamericanas a África fueron las visitas de personas que manejaban esa conceptualización. Ya se ha visto que Amin recuerda haber recibido a H. Silva Michelena, O. Braun y N. Girvan, y que señala haber hecho un encuentro con latinoamericanos en 1972. Aunque no se refiere con más detalle a esa reunión, debe señalarse que fue posiblemente con motivo de ésta que André G. Frank visitó Dakar. Recuerda que “en 1972 viajé a Roma, vía Dakar. Me detuve en Dakar para asistir a una conferencia en la cual Samir Amin, quien también me había visitado en Santiago, se proponía introducir la teoría de la dependencia en África” (Frank, 1991:61). Ello ocurrió antes de septiembre.

Trabajaron por otra parte en Senegal diversos extranjeros que manejaban algo de la conceptualización latinoamericana: británicos procedentes del IDS (Institute for Development Studies) de Sussex por ejemplo: Rita Cruise O'Brien y Donald Cruise-O'Brien; y franceses como Catherine Coquery Vidrovitch.

La tercera vía, y probablemente la más importante, al menos en el largo plazo, es la circulación de publicaciones en las cuales estas ideas eran expuestas o utilizadas. Publicaciones producidas por los propios africanos que habían asimilado tales ideas, obviamente por latinoamericanos y por investigadores del Primer Mundo. Entre los africanos los trabajos que más circularon, en Senegal y en África en esta línea, fueron los de Samir Amin difundidos a través de las propias redes y citados en diversos países de África, de América Latina y por africanistas del Primer Mundo. No hubo muchos más africanos que produjeran temprano (1970), pero sí algo más tardíamente algunos anglófonos como el tanzano Justinian Rweyemamu, el nigeriano Claude Ake y otros publicaron y circularon

textos en los cuales las ideas latinoamericanas estaban ya presentes en esos años (véase Devés, 2005a). Hubo sin embargo importantes africanistas, siendo sin duda el guyanés residente en Tanzania, Walter Rodney el más importante, con su libro *How Europe underdeveloped Africa*, pero también el británico Colin Leys, residente varios años en Kenia, y la revista ROAPE (*Review Of African Political Economy*), que también contribuyeron a la circulación de las ideas latinoamericanas.

### **Reelaboraciones 1: La detención de la evolución y la destrucción de África**

Probablemente una de las reelaboraciones más importantes realizada por los científicos económico-sociales africanos(nistas), a partir de la conceptualización latinoamericana, es el trabajo en torno al hecho que “la evolución económica, política y cultural de África, que en el período pre mercantilista no es en su conjunto más atrasada que el resto del mundo” (Amin, 1972:757), fue cortada o frustrada generándose en cambio una suerte de involución, el subdesarrollo, por el contacto con Europa. En este marco se realizan varios razonamientos que apuntan a explicitarlo o sustentarlo teórica o históricamente.

- a) El primero de éstos intenta periodizar la historia africana para determinar los tipos de contacto, según las épocas, que fueron produciendo esa involución que es el subdesarrollo. Samir Amin se refiere al período mercantilista, que se extiende desde el siglo XVII hasta 1800. Pienso que en esa época “se remonta el primer retroceso del África negra” y que “la trata negrera no toca solamente las zonas costeras: propaga sus efectos sobre el conjunto del continente, traducándose en una regresión de las fuerzas productivas” (1972:756). Los “efectos devastadores de la trata negrera” (1972:763) contrastan, según Amin, con “el comercio transahariano del período pre mercantilista en el que participaban los waalo”, que “había reforzado la centralización estatal y estimulado el progreso de este reino senegalés autónomo”. Por el contrario “el comercio Atlántico que substituye al primero, desde el establecimiento de los franceses en Saint Louis (1659), *no libera ninguna fuerza productiva* sino que se consolida por una *regresión*

de éstas y una desintegración de la sociedad y del estado waalo-waalo" (1972:763). Amin extrapola su tesis al conjunto del continente cuando afirma que en diferentes partes de África, el "proceso de integración de los pueblos y de construcción de vastos conjuntos, que se desarrollaba en la época pre mercantilista, son detenidos en provecho de un desmigajamiento, de un aislamiento y de un embrollamiento increíbles, que están como se sabe, en el origen de uno de los handicaps contemporáneos más serios" (1972:765).

- b) Catherine Coquery Vidrovitch se detiene más bien en los diversos niveles en que se produjo la desestructuración: demográfico, social, económico. Dicha desestructuración, piensa, no fue efecto únicamente del período esclavista sino que continuó hasta el siglo XX, con el deterioro en la suerte de los africanos (1976:36). Durante la época colonial, particularmente 1900-1930, que puede ser definida, sostiene, "desde el punto de vista africano, como un período de desestructuración mayor del modo de vida preexistente", no se genera una "desestructuración económica y social, sino, en primer lugar, de destrucción física de las poblaciones", pues las catástrofes demográficas de las primeras décadas del siglo XX coinciden con la puesta en práctica del sistema colonial (1976:37). En este nivel, lo más nocivo, mas allá de las ejecuciones o de la explotación, fueron las epidemias por la movilidad de la población (1976:37). Ello, sumado a la demanda de mano de obra y a las hambrunas, generó el despoblamiento de algunas zonas (1976:38). Las hambrunas acabaron de desorganizar a las sociedades precoloniales contribuyendo a la puesta en práctica de estructuras socioeconómicas enteramente renovadas (1976:38). De modo que todos estos elementos convergen para proponer la imagen de una desestructuración acelerada de las sociedades africanas, en la medida en que se pone en práctica la explotación capitalista europea (1976:38).
- c) Sea para uno u otro tema, y aunque Amin y Catherine realizan un trabajo teórico más elaborado, una de las bases en que se afirman es la investigación historiográfica de Boubacar Barry. Éste, en su historia del reino de los waalo, investigando el período que va desde 1600 a 1831, apunta a mostrar dos cosas: la desestructuración de las sociedades y la subordinación a la economía europea, ello por cierto antes del reparto

de África en el Congreso de Berlín, que da origen al período colonial propiamente tal. Piensa Barry que es precisamente antes del colonialismo, durante el período mercantilista, que debe iniciarse un estudio que permita entender mejor “los orígenes históricos de la dependencia y el subdesarrollo en África Negra” (1979:39). Según él, ello se expresa principalmente en las articulaciones establecidas durante el período de la trata de esclavos, pero sobre todo después que Francia abole la esclavitud y se embarca en una política de ocupación y conquista armada, durante la primera mitad del siglo XIX, con el fin de gobernar directamente el territorio y transformar a los waalo, para cumplir su nuevo rol de periferia de la metrópoli europea (1979:62).

Por cierto, el problema de la significación del tráfico esclavista y de otras formas de contacto, económico o no, contribuirían a la constitución de un tipo de formación económica en el África del período siguiente.

## **Reelaboraciones 2: El tipo de formación económica o el carácter del capitalismo periférico**

Un segundo núcleo de reelaboración se forma en torno al capitalismo periférico, sus relaciones de semejanza y diferencia con el capitalismo central y sobre todo la forma como se establece (instala, conforma) en África. Ello tiene que ver tanto con los orígenes cuanto con la evolución.

Según Amin, si se consideran “las etapas de la evolución de las periferias, al menos desde mediados del siglo XIX, se advierte en ese modelo de acumulación que en la periferia existe, en el origen y bajo el impulso del centro, un sector exportador que va a jugar un papel determinante en la creación y caracterización del mercado” (1978:8). Ello se explica porque “el capital del centro en la periferia adquiere tasas de ganancia mayores” (1978:9), para entender lo cual se hace útil la teoría del “intercambio desigual”. Ésta, elaborada por Arghiri Emmanuel y profusamente citada por Amin, constituye el mayor insumo utilizado por éste para generar la hibridación que va a hacer a partir de la producción latinoamericana y para generar un dependentismo africano o senegalés, al menos. La cualidad del capitalismo periférico y su diferencia con el central reside precisamente en que “los productos exportados por la perife-

ria son interesantes en la medida que la distancia de las remuneraciones del trabajo es más grande que la de las productividades" (1978:9). Para que esto ocurra en los hechos, "la sociedad periférica será sometida por todos los medios —económicos y extraeconómicos— a esta nueva función: suministrar mano de obra barata al sector exportador" (1978:9). Sintetiza sus propuestas, a este respecto, señalando que el capitalismo periférico es introducido desde el exterior, por la dominación política; que las alianzas de clases que suministran el marco político no son principalmente de clases internas, sino una alianza internacional entre el capital de los monopolios y sus aliados subalternos; y que las relaciones exteriores no están sometidas a la lógica de un desarrollo interno sino, al contrario, son fuerzas motrices y determinantes del sentido y del ritmo del desarrollo (1978:10).

Catherine Coquery Vidrovitch, por su parte, se propuso capturar los "trazos específicos de la dependencia africana" (1974:398). Después de la independencia (alrededor de 1960) las inversiones extranjeras se orientan hacia y para la metrópoli (1974:415), lo cual genera utilidades exorbitantes y que benefician antes a USA o Europa que a los países africanos (1974:416), de modo que África se une a otras regiones del Tercer Mundo que ayudan al Primero. Explicita más esto cuando se refiere específicamente al "ciclo infernal del mecanismo de ayuda y financiamiento de la deuda" (1976:46), la que en verdad se hace a favor del centro, generando un bloqueo del Tercer Mundo, caracterizado por el "desarrollo del subdesarrollo" (1976:46). Ello es parte de lo que denomina la "desnaturalización del modo de producción capitalista en la periferia", que "consiste en utilizar las estructuras precapitalistas en provecho del centro" (1976:46).

Con menos dramatismo que Catherine, Jonathan Baker, de la Universidad de Toronto, también se ocupa de las modificaciones en las estructuras sociales y económicas de Senegal, echando mano de la conceptualización latinoamericana. En un artículo publicado en la *Revue Canadienne d'Études Africaines*, sobre el papel del Estado tanto colonial como postcolonial, apunta a determinar el modo como éste ha actuado (ha construido) la "periferización de la economía política" del país (1977:28). Postula que la teoría del desarrollo debe tomar nota de la "importante subacumulación practicada por el leal liderazgo musulmán" durante el

período colonial, así como del “éxito de la administración francesa en la burocratización gradual de un amplio segmento de los jefes precoloniales que son transformados en jefes de cantón” (1977:28). Mas allá de esto, y comprendiéndolo, debe ser capaz de entender el papel del Estado para insertarse periféricamente en la división internacional del trabajo, a través de medios como la burocracia, las armas, las inversiones en infraestructura, la educación, etc. (1977:33). Nociones como “burguesía externa” (1977:32), “lazos de dependencia” (1977:35), “integración periférica” (1977:32), “periferia capitalista” (1977:30), “periferización” (1977:28) son utilizadas para exponer o explicar los procesos de dislocación (1977:29) de las sociedades precoloniales y la reinserción colonial o postcolonial en otras estructuras.

El contacto con el centro, la invasión desde el centro, es lo que desarticula subordinando a las sociedades africanas. Ante ello, la propuesta más elaborada, entre quienes trabajan con las categorías cepalino-dependenistas, es la desconexión: desconectarse de la racionalidad subdesarrolladora impuesta por la economía capitalista mundial para instaurar una racionalidad económicosocial que genere desarrollo.

### **Reelaboraciones 3: Propuestas: la desconexión**

Un tercer nudo de reflexión se articula en torno a las propuestas de desarrollo, por cierto ligando análisis de la realidad y alternativas, y en este sentido las ideas de desarrollo autocentrado y desconexión son las más importantes.

Existe un tránsito progresivo desde la noción “desarrollo autocentrado” hacia “desconexión”, siendo ésta última relativamente tardía para el período que interesa, 1965-1985. En 1977, Samir Amin afirmaba que “estos objetivos que ponen énfasis en la autonomía y autoconfianza en las estrategias nacionales y en la total comunidad del Tercer Mundo, están haciéndose más posibles que nunca” (1977:155).

En 1978, se refería a un “desarrollo autocentrado”, que no era posible concebir adecuadamente sin hacer algunas precisiones. Si bien no es autarquía puede conducir a ella, pudiendo ser en ciertas ocasiones una condición. El “desarrollo realmente autocentrado y popular es una estrategia a la vez de independencia nacional y progreso social” (1978:17).

En 1981, ya menciona la palabra “desconexión”, hablando específicamente de los países del Sahel. Postula que el tipo de desarrollo llevado a cabo hasta el momento, el desarrollo rural extensivo procede de la lógica misma de la división internacional del trabajo (1981b:119), un desarrollo agrícola extensivo “es el único medio para los países del Sahel de suministrar un producto ‘exportable’ dándole valor al trabajo de sus campesinos” (1981b: 119), pero esta estrategia conduce a callejones sin salida como el endeudamiento crónico de la ‘ayuda externa” (1981b:119ss).

Como alternativa a ello afirma que no puede pensarse el desarrollo como únicamente rural porque ningún progreso rural es posible sin la industria para sostenerlo, que debe proporcionar los ímpetus necesarios para la intensificación de la actividad agrícola (1981b:124). Tales ímpetus no pueden provenir de importaciones del Norte, pues los precios serían tan altos que la agricultura del Sahel no sería rentable. Esos precios reflejan las relaciones desiguales que la división internacional del trabajo y las remuneraciones desiguales del trabajo que ésta integra (1981b:124). Es necesario producir localmente esos ímpetus necesarios para la modernización agrícola. Ello implica una “desconexión” respecto del sistema mundial (1981b:125).

Tales ideas aplicadas al Sahel son elaboradas teóricamente en *L’avenir du maoïsme*, del mismo año, y resumidas en un texto de 1985, publicado el siguiente, cuyo título es precisamente *La desconexión*. Para salir del sistema mundial. Allí argumenta: el “subdesarrollo” (término relativo) es el revés del “desarrollo”, es decir, el uno y el otro son fases de la expansión —por naturaleza desigual— del capital. El desarrollo de los países de la periferia del sistema capitalista mundial pasa entonces por una “ruptura” necesaria con éste, una “desconexión”, en otras palabras, un rechazo a someter la estrategia nacional de desarrollo a los imperativos de la “mundialización”. Insiste en la distinción respecto de la autarquía, señalando que lo que verdaderamente quiere decir no es eso sino la organización de un sistema de criterios de racionalidad de las decisiones económicas fundado sobre la ley del valor de base nacional y de contenido popular, independiente de los criterios de la racionalidad económica, tales como emergen de la dominación de la ley del valor capitalista, operando a escala mundial (1986:108).

## Restoraciones 4: Dependencia cultural

Tanto para África como para América Latina el tema de la dependencia cultural es relativamente poco importante, aunque hubo algunas cuestiones fronterizas de alta relevancia como la dependencia científico-tecnológica, que por cierto fue vista más bien desde su vertiente económica, en relación con las compañías multinacionales o con la emigración de cuadros. La cuestión de la dependencia cultural se abordó más específicamente en relación a cuestiones como la africanización de las ciencias sociales, la penetración de las industrias culturales, la creación o la afirmación de pautas culturales propias o adecuadas, incluso la cuestión de los idiomas europeos versus los africanos.

El tema de las ciencias sociales y su falta de originalidad en África fue un tema recurrente de los científicos sociales del continente. Numerosos autores realizaron la crítica o la autocrítica de las jóvenes ciencias económico-sociales africanas por su incapacidad para crear paradigmas propios (véase Devés, 2005a). Fue el caso de Issa Shivji (1993:119), Ibbo Mandaza (1987:1) y por cierto Samir Amin y otros en un texto colectivo de 1978. En dicho texto los autores denunciaban “la falta de originalidad en nuestra investigación en ciencia social en África” (1978:40).

Otro tema relativo a la dependencia cultural es la relación entre independencia e identidad. Ely Fall en 1984, refiriéndose a la presencia de la inversión extranjera en África y al endeudamiento, que es un medio de presión sobre el Tercer Mundo, en la medida que los acreedores ejercen su poder, se ocupa en este contexto de la integración de una comunidad económica regional. Ésta debe permitir soltar los lazos de dominación y cambiar las estructuras de relación con la economía mundial. Compara el África con el Japón, destacando que los contextos no son los mismos, pues los japoneses conservaron su lengua y su civilización rechazando la penetración cultural y la colonización económica. África debe, en cambio, reconstituir su identidad cultural desfigurada por el hecho colonial, reconquistar su economía dominada por los países capitalistas extranjeros, forjar al menos una lengua común para hacer más rápido el progreso en las ciencias y en las técnicas (1984:52-54).

Otra entrada posible a estos asuntos es la de Rita Cruise O'Brien del Institute for Development Studies de Sussex University, quien trabajó

sobre Senegal en particular, aunque también en términos generales sobre temas africanos y del Tercer Mundo. Según piensa “el concepto de dependencia provee un esquema de análisis que puede hacer una seria contribución para la comprensión de influencias que operan en los países en desarrollo” (1975b:37). En distintos trabajos Rita se ocupó de la participación de los europeos como personal calificado en África (1973), de la comunicación de masas (1975a) y del sentido del concepto de dependencia para interpretar estos fenómenos (1975b). El problema de la dependencia cultural debe entenderse articuladamente al de la dependencia en general (1975b:37), aunque el concepto “dependencia no puede presumir ser el único elemento explicativo”, debiendo los estudios empíricos reconocer otros factores (1975b:38). Existen culturas que han sido más fácilmente penetradas que otras, por lo que es útil manejar la tensión entre penetración y resistencia. De hecho, ciertas culturas dominadas han mostrado alta adherencia al idioma e ideas, también ciertas clases han sido más penetradas que otras por el sistema metropolitano (1975b:38). En este contexto intenta pensar las reivindicaciones por la autenticidad y el uso de idiomas locales reclamados por ciertos intelectuales del mundo periférico así como las opiniones que califican a esa posición de paroquialismo (1975b:38).

Estos temas estaban igualmente en las ciencias económico-sociales latinoamericanas. Trabajos como los de Ariel Dorfman (1971), Amílcar Herrera (1971), Armand Mattelart (1972), Enrique Oteiza (1977), Darcy Ribeiro (1970), habían abordado los medios de comunicación, la ciencia y la tecnología, las revistas para niños y otros en el marco de la conceptualización de la dependencia. Sin duda los trabajos sobre dependencia cultural no alcanzaron una difusión tan temprana ni tan masiva como los de dependencia económica. Ni Rita, ni Fall, ni Amin aluden a éstos. Los latinoamericanos o residentes en cambio habían desarrollado una reflexión mínima sobre la “resistencia”, sea como proceso de lucha programada o sea como simple inercia de la cultura. La comparación que hace Fall entre África y Japón es relevante, aunque él no profundice en el hecho. Japón no sólo resistió al idioma sino que resistió a la invasión militar, pues era un Estado centralizado, con una institucionalidad, una burocracia, un idioma escrito y hablado por millones de personas en un territorio amplio, capacidad de reacción bastante alta y rápida al

impacto europeo. La única sociedad africana que reaccionó de manera parecida a Japón y antes que éste, fue el Egipto de Mohamed Alí. Algo similar ha ido haciendo ya en el siglo XX en América la intelectualidad que habla y escribe en maya y guaraní e incluso quechua.

## Conclusiones

Se ha pasado revista a 4 nudos de reflexión en que autores africanos(istas) en-sobre Senegal intentaron desarrollar entre 1965 y 1985 un trabajo teórico teniendo como base algunas ideas latinoamericanas: las etapas en la destrucción de África, el carácter del capitalismo periférico, las propuestas de desconexión, la dependencia cultural. ¿Qué se puede concluir de todo esto?

a) Lo primero que debe destacarse es que los antecedentes latinoamericanos, fuera de Samir Amin, quien los utiliza como insumos detallados, son asumidos como un todo simple, sin realizar una selección o trabajo específico sobre algunos autores u obras.<sup>1</sup>

Amin lee y discute a Raúl Prebisch (1981a:569ss), cita a Héctor Silva Michelena (1972: 758), Celso Furtado y Maria Conceição Tavares (1981a:652), Pablo González Casanova, F. H. Cardoso, Enzo Faletto, Theotonio dos Santos, Osvaldo Sunkel, Octavio Ianni y muchos más (1981a:641ss, Postfacio). Los otros en cambio, en los trabajos analizados, casi no aluden a autores ni a las obras de éstos sino que se manejan con una conceptualización general. Obviamente ello no indica que no los hayan leído, pero indica que la manera de asumir la producción no fue específica.

Debe tenerse igualmente en cuenta que se recoge más la versión dependientista que la cepalina. La noción “dependencia” en el sentido técnico o en el sentido laxo, incluso liviano, se usa profusamente. Nociones como “periferia”, también aparecen con frecuencia. Ello no es extraño, pues los autores que trabajan en-sobre Senegal lo hacen con una mirada histórica más que programática. Es decir, les interesa principalmente interpretar el subdesarrollo más que entregar un programa de desarrollo. Esta perspectiva “crítica” más que “constructiva” ha sido común a los dependientistas de América Latina y África, y ello hizo derivar a algunos desde la “crítica” a la simple “denuncia”.

b) Ahora bien, el quid de la cuestión se ubica en la manera en que son reelaboradas las ideas latinoamericanas o dicho de otro modo: cómo son utilizados en África los insumos provenientes de América latina y la manera en que éstos son combinados, hibridados, con otros para responder a desafíos a los cuales las ideas latinoamericanas no habían sido sometidas originalmente. Para concluir sobre esto las claves más importantes se encuentran en la obra de Amin.

El trabajo de Amin puede entenderse en tres movimientos: recoger los insumos latinoamericanos que le parecen útiles, conectarlos con insumos provenientes de otras líneas que también le parecen útiles, generando luego hibridaciones para satisfacer algunas preguntas que se ha planteado, unas anteriormente y otras durante este mismo proceso intelectual.

Las ideas latinoamericanas son puestas en contacto con diversas líneas de pensamiento que van a ir contribuyendo a la conformación de una de las vertientes del dependentismo africano. La mayor es la marxista clásica de Marx y Lenin, pero con aportes de Trotsky y Rosa Luxemburgo; luego viene la del neomarxismo con Baran, Sweezy, Huberman y principalmente Arghiri Emmanuel; en tercer lugar puede ubicarse una tendencia menor que proviene del pensamiento francés sobre cuestiones internacionales: Christian Palloix y Maurice Bye, quien fue guía de la tesis doctoral de Amin, especialista en la economía mundial; otra todavía menor proviene desde China. Para fundar empíricamente sus afirmaciones recurre a la historiografía sobre África como, en alguna medida, a trabajos económicos o sociológicos realizados por africanos, pero sólo como base empírica, nunca teórica.

El dependentismo africano de Amin, entonces, consiste más en pensar "desde" África y "para" África y menos "con" África. Empalma con la producción intelectual africana para extraer la base empírica que avale sus teorías pero toma poco y nada de las tendencias teóricas: la negritud, el conciencismo, el socialismo o el identitarismo africanos. Ello es confirmado por el hecho que los autores de esas corrientes tampoco son referencia en su bibliografía. Blyden, Casely Hayford, Senghor, Nkrumah, Lumumba o Fanon aparecen acaso citados marginalmente; los no-africanos que son referentes del pensamiento de esas regiones, tampoco, Al Tatahui, Taha Hussein, Ben Bella, Albert Memmi, G. A. Nasser, H. Al Bana, aunque cita con cierta frecuencia a Ismail S. Abdallah. El

dependentismo africano de Amin, en consecuencia, no consiste en una hibridación del latinoamericano con las corrientes históricas del pensamiento africano ni en un injerto en el tronco del pensamiento africano. ¿En qué consiste entonces?

El trabajo de Amin, es, desde esta perspectiva, más parecido al que desarrollan los británicos sobre Kenia (véase Devés, 2005c) que al de Rodney en/desde Tanzania (véase Devés, 2005a), es decir, apunta notoriamente más a crear categorías para entender África sin preocuparse de su articulación a la trayectoria del pensamiento africano y sin inspirarse, para ello, tampoco en dicha trayectoria. La utilización en Tanzania y Kenia de los insumos latinoamericanos parece ser más elaborada que en Senegal, nuevamente salvo el caso de Samir Amin. Autores como Walter Rodney o Justinian Rweyemamu para Tanzania, y Colín Leys, Steven Langdon o Peter Anyang Nyong'o para Kenia hacen un uso más abundante y detallado de los autores latinoamericanos en sus respectivas reelaboraciones.

c) Puede avanzarse más respecto a las hibridaciones y reelaboraciones.

Para ello se hace necesaria una distinción: hay reelaboraciones que pretenden validez para todas las regiones dependientes, otras específicamente para el África.

Este trabajo se ha focalizado más bien sobre las específicas, pero probablemente los mayores aportes teóricos, de Amin, por ejemplo, no se encuentran allí sino en sus tesis relativas a que para pensar bien el subdesarrollo hay que pensarlo en relación con la acumulación a escala mundial y que ésta debe entenderse en términos del intercambio desigual y, por otra parte, que para salir del subdesarrollo es necesaria la desconexión. Pero sin duda esto que se pretende válido para la periferia en general debe aplicarse "africanamente" para ser válido allí.

Ahora bien, lo que interesa más propiamente todavía es determinar el papel que cumplen las categorías latinoamericanas en estas elaboraciones y cómo se construye a partir de éstas. De hecho, entender la evolución histórica de África como proceso de subdesarrollo y dependencia, relativamente diferente del caso latinoamericano, supone elaborar algunas categorías propias a partir y más allá de lo que los latinoamericanos habían hecho.

Dos son los cruces más importantes que tuvo el pensamiento cepalino-dependientista en África. Uno más propiamente social, y que se realiza principalmente en Tanzania, al incorporar la dimensión étnico-racial; otro, más propiamente económico, que ahora interesa pues se desarrolla en Senegal, que es la incorporación de la noción de "intercambio desigual".

Si bien A. Emmanuel fue conocido en América Latina, el libro lo publicó Siglo XXI en México en 1972, (en francés había sido publicado por Maspero, Paris, 1969), no se utilizó como en África por Amin, ni sirvió para elaborar una teoría de la desconexión. Ello es particularmente relevante por las proyecciones que tuvo para abordar los "bloqueos de la modernidad" como lo hacen teóricamente Amin e históricamente Boubacar Barry. En esto se realiza la mayor innovación, pues los latinoamericanos pensaron el proceso de subdesarrollo para sociedades ibérico-mestizas pero nunca para las sociedades autóctonas o indígenas. Cosa, por otro lado, que sirve para estudiar la identificación y la identidad de los científicos económicos sociales latinoamericanos de la época.

d) Respecto de la pregunta por la circulación de las ideas, es muy interesante responder desde los sucesivos "rebotes". El dependentismo latinoamericano rebotó en distintos lugares, uno de ellos fue África y desde allí, por ejemplo hacia Canarias. Por cierto, en cada caso fue recibiendo sucesivas reelaboraciones.

La presencia y reelaboración de las ideas desarrolladas en Senegal son manifiestas en el nacionalismo o autonomismo canarios, donde la independencia es pensada como parte de un proceso de ruptura con la metrópoli y de superación del capitalismo periférico que está interconectado al desarrollo desigual. Publicaciones como Soberanía nacional y socialismo. Una alternativa para Canarias de MIRAC-PUCC (s/f) y El nacionalismo de izquierda. El presente y el futuro de Canarias de UNI (1989) muestran como han migrado y sido reelaboradas las ideas. Es particularmente relevante, desde ese punto de vista, la articulación entre ruptura con la dependencia y reivindicación de la identidad, que fue relevante en el dependentismo senegalés.

Ideas como: "la tarea de acabar con la dependencia del exterior y poner en pie una economía canaria autocentrada" (s/f:43); "la llegada de los europeos (a Canarias) representó la desarticulación de la sociedad

tribal guanche, la destrucción de su organización política, la desaparición de su lengua, de su religión y su moral" (s/f:49); "si el 'desarrollo' extrovertido beneficia excesivamente a las clases dominantes, un desarrollo económico verdaderamente autocentrado y nacional es de forma obligada popular" (s/f: 62); "Canarias es un archipiélago del continente africano, y aunque esto es obvio, se ha hecho y se hace todo lo necesario por parte de los poderes dominantes para 'olvidarlo'" (1989, 11); "el sistema mundial actual está formado por un centro y una periferia. Las relaciones establecidas entre estas dos 'partes' del sistema son de la forma dominio (del centro) y dependencia (de las periferias), y han tenido, y tienen, como mecanismos de realización, el pillaje, el intercambio desigual (mediante el comercio) y la transferencia de capitales (inversión extranjera, préstamos y salida de beneficios)" (1989:16); "nuestra denuncia de la colonización histórica de nuestro pueblo, aparejada al pillaje y genocidio de los aborígenes canarios. Nuestra oposición a la colonización cultural negadora de la identidad del pueblo canario" (1989:20), muestran los parentescos teóricos inequívocos que poseen los textos de MIRAC-PUCC y UNI con el pensamiento de Samir Amin.

En los años 80 prosperaron en las redes de estudiosos del desarrollo en Europa las ideas de origen latinoamericano (véase Devés, 2004), pero éstas venían, más bien, a través del Institute for Development Studies de la Universidad de Sussex y de la figura de Dudley Seers. Lo interesante del nacionalismo canario es que modula estas ideas "africanamente", con obvias inspiraciones en Samir Amin.<sup>2</sup> Pero como se ha visto no es la simple repetición de Amin sino con agregados identitarios que podrían entenderse como sucesivas sedimentaciones en un dependetismo marginalizante acumulativo, o mejor con sucesivas hibridaciones que van ramificándose en especies y subespecies, si bien quizás no relevantes para la ciencia económica, muy interesantes como casos de estudio para la ideología.

¿Deberán quizás pensarse los sucesivos rebotes o sedimentaciones o hibridaciones de estas ideas, especialmente en la periferia, como dialécticas figuras del espíritu inspirado en un apetito absoluto de marginalidad?

e) Es interesante destacar otras cercanías y eventuales parentescos. Samir Amin señala que su afán es "fundar una teoría de la liberación económica de las naciones del Tercer Mundo" y que "esta liberación, que

debe ser una ruptura con el mercado mundial, necesariamente cuestiona las formaciones sociales de la periferia”, las cuestiona porque “los mecanismos de dominación del centro se reflejan en el agravamiento de las características ‘estructurales’ del subdesarrollo” (1981a:50).

Esta demanda por una “economía de la liberación”, que comparte por ejemplo con el pakistaní Mahbub ul Haq, lo acerca al liberacionismo latinoamericano, escuela emparentada con el cepalismo y el dependientismo. No existen sin embargo en Amin rastros de lecturas del liberacionismo, por lo que se supone sería un desarrollo paralelo aunque no sorprendente, pues la noción de liberación como aparece en P. Freire a mediados de los 60, posee fuertes raíces en autores francófonos, entre otros el propio Frantz Fanon. Curiosamente en América Latina el liberacionismo se expresó en la educación, la teología, la filosofía y más tarde en otras disciplinas, pero no en la economía.

Por cierto, las lecturas, la utilización y reelaboración de la producción teórica latinoamericana en África no se reducen a las ciencias económico sociales de raíz cepalino-dependientista ni tampoco se agota en los años 1965-1985. Particularmente en Senegal son conocidos los contactos de L. Senghor con los caribeños, desde 1930. En el fin de siglo algunos de los autores que hemos mencionado en este trabajo y otros, continúan recogiendo y reelaborando lo generado en América latina. La obra de Samir Amin ha continuado siempre marcada por la producción latinoamericana (véase 1997, 1999b). Por cierto no se trata únicamente de él, igualmente continúan teniendo en cuenta conceptos, autores o categorías de esa proveniencia, personas como Makhtar Diouf (1991), Amady Aly Dieng (2000), Mamadou Ndiaye (2000), Alpha Sy (2000) y Boubacar Barry (2002).



#### NOTAS:

1. La constatación relativa a que el conocimiento de las ideas económico sociales latinoamericanas es algo general y poco específico se ve confirmada o explicada por

la poca presencia de las obras de estos autores en bibliotecas. Por ejemplo, en la biblioteca del IDEP (Instituto Africano de Economía y Planificación), en 2003, se encontraron algunas obras de Raúl Prebisch, pero no de A. G. Frank, ni F. H. Cardoso, ni F. Fanon, ni W. Rodney, al menos no en la forma de libros.

2. Debo testimonios, bibliografía y sugerencias a mi buen amigo el Dr. Juan Manuel Santana, profesor de la Universidad de las Palmas de la Gran Canaria.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- AMIN, Samir (1972). "Sous-développement et dépendance en Afrique noire : les origins historiques et les formes contemporaines". *Tiers Monde*, nº 52, Tomo XIII, IEDES, Paris.
- AMIN, Samir (1977). "La estrategia de los países en desarrollo". *Socialismo y participación*, Serie Cuadernos, Cuaderno nº 1, octubre, Lima.
- AMIN, Samir (1978). "Développement autocentré, autonomie collective et ordre économique international nouveau. Quelques reflexions". *Africa Development*, vol. III, nº 1, CODESRIA, Dakar.
- AMIN, Samir (1981a). *La acumulación a escala mundial. Crítica a la teoría del desarrollo*. (5ª edición). México, Siglo XXI.
- AMIN, Samir (1981b). "Pour une strategie alternative de développement. L'industrialisation au service de l'agriculture". *Africa Development*, vol. VI, nº 3, julio-septiembre, CODESRIA, Dakar.
- AMIN, Samir (1986). *La déconnexion. Pour sortir su système mondial*. Paris, La Découverte.
- AMIN, Samir (1997). *Los desafíos de la mundialización*. México, Siglo XXI.
- AMIN, Samir (1999a). *Miradas a un medio siglo. Itinerario intelectual 1945-1990*. Madrid, Plural-Iepala.
- AMIN, Samir (1999b). *El capitalismo en la era de la globalización*. Barcelona, Paidós.
- AMIN, Samir; ATTA-MILLS, C.; BUJRA, A.; HAMID, G. y MKANDAWIRE, T. (1978). "Social sciences and the development crisis in Africa. Problems and prospects". *Africa development*, vol. III, nº 4, CODESRIA, Dakar.
- APPIAH, Kwame Anthony (1997). *Na casa de meu pai*. Rio de Janeiro, Contraponto.
- BARKER, Jonathan (1997). "Stability and stagnation: The State in Senegal". *Revue Canadienne d'Etudes Africaines*, vol. XI, nº 1.

- BARRY, Boubacar (1972). *Le royaume de Waalo: le Senegal avant la conquete*. Paris, Maspero.
- BARRY, Boubacar (1979). "The subordination of power and the mercantile economy: the kingdom of Waalo, 1600-1831". En CRUISE O'BRIEN, Rita, *The political economy of underdevelopment and dependence in Senegal*. Beverly Hills-London, Sage Publications.
- BARRY, Boubacar (2002). "L'historiographie de l'École de Dakar et la production d'une écriture académique de l'histoire". En DIOP, Momar-Coumba (dir.), *Le Senegal Contemporain*. Paris, Karthala.
- COQUERY VIDROVITCH, Catherine (1976). "La mis en dependance de l'Afrique noire. Essai de periodisation, 1800-1970". *Cahiers d'Etudes Africaines*, 61-62, XVI, 1-2, Paris.
- CRUISE O'BRIEN, Rita (1973). "Colonization to cooperation? French technical assistance in Senegal". En BERSTEIN, Henry (edit.), *Underdevelopment and development*. Middlesex, Penguin Books.
- CRUISE O'BRIEN, Rita (1975a). "Domination and dependence in mass communications: implications for the use of broadcasting in developing countries". *IDS Bulletin*, vol. 6, nº 4, Sussex University, March.
- CRUISE O'BRIEN, Rita (1975b). "A plea for understanding. A comment on cultural dependence?". *IDS Bulletin*, vol. 7, nº 1, Sussex University, April.
- DEVÉS, Eduardo (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*. Tomo II: *Desde la CEPAL al Neoliberalismo*. Buenos Aires-Santiago, Biblos-DIBAM.
- DEVÉS, Eduardo (2004). "¿Cómo pasaron las ideas socioeconómicas latinoamericanas a África anglófono entre 1960-1980? Retransmisores de ideas latinoamericanas: Dudley Seers y el Institute for Development Studies". *Latinoamérica*, nº 39, CCYDEL-Universidad Nacional Autónoma de México.
- DEVÉS, Eduardo (2005a). "Recepción y reelaboración del pensamiento económico social chileno y latinoamericano en Tanzania, 1965-1985: su proceso de africanización". *Atenea*, Universidad de Concepción, en prensa
- DEVÉS, Eduardo (2005b). "Los científicos económico sociales chilenos en los largos 60 y su inserción en las redes internacionales: la reunión del Foro Tercer Mundo en Santiago en abril de 1973". *América Latina Hoy*, Salamanca, en prensa

- DEVÉS, Eduardo (2005c). "Las ciencias económico sociales latinoamericanas en los debates sobre Kenia". *Revista de la CEPAL*, Santiago, en prensa
- DIENG, Amady Aly (2000). "Preface". En NDIAYE, Mamadou y SY, Alpha, *Africanisme et theorie du projet social*. Paris, L'Harmattan.
- DIOUF, Makhtar (1991). *Économie politique pour l'Afrique*. Dakar, NEAS-AUPELEF.
- DORFMANN, Ariel y MATTELART, Armand (1971). *Para leer al Pato Donald*. U. C. V., Valparaíso
- EMMANUEL, Arghiri (1972). *El intercambio desigual. Ensayo sobre los antagonismos en las relaciones económicas internacionales*. México, Siglo XXI.
- FALL, Ely (1984). "L'integration économique de l'Afrique de l'Ouest confrontée aux solides liens de dépendance des États Africains de l'exterieur". *Africa Development*, vol. IX, n° 1, Dakar, March
- FRANK, André G. (1991). *El subdesarrollo del desarrollo. Un ensayo autobiográfico*. Caracas, Nueva Sociedad.
- HERRERA, Amílcar (1971). *Ciencia y política en América Latina*. México, Siglo XXI.
- LEWIS, Rupert (1998). *Walter Rodney's intellectual and political thought*. Barbados, Jamaica, Trinidad Tobago, The Press University of the West Indies.
- MANDAZA, Ibbo (1987). "Contribution towards African social sciences". *Southern Africa Political and Economic Monthly*, octubre, citado en Shivji, 1993.
- MATTELART, Armand (1972). *Agresión en el espacio. Cultura y NAPALM en la era de los satélites*. Santiago, Ediciones Tercer Mundo.
- MATTELART, Armand; CASTILLO, Carmen y CASTILLO, Leonardo (1970). *La ideología de la dominación en una sociedad dependiente*. Buenos Aires, Signos.
- MIRAC-PUCC (s/f). *Soberanía nacional y nacionalismo. Una alternativa para Canarias*. (spi).
- NDIAYE, Mamadou y SY, Alpha (2000). *Africanisme et théorie du projet social*. Paris, L'Harmattan.
- OTEIZA, Enrique (1977). "Inter-regional cooperation in the social sciences. The Latin American experience". *IDS Bulletin*, vol. 8, n° 3, Sussex University, March.

RIBEIRO, Darcy (1970). "Política de desarrollo autónomo de la universidad latinoamericana". En AAVV, *América Latina, ciencia y tecnología en el desarrollo de la sociedad*. Santiago, Universitaria.

SHIVJI, Issa (1993). *Intellectuals at the Hill. Essays and talks, 1969-1993*. Dar es Salaam, Dar es Salaam University Press.

UNION DE NACIONALISTAS DE IZQUIERDA (1989). *El nacionalismo de izquierdas. El presente y futuro de Canarias*. Canarias (spi).

# A criouliização na Guiné-Bissau: um caso singular\*

Wilson Trajano Filho\*\*

---

## RESUMO

Argumento, neste trabalho, que a idéia de criouliização elaborada pelos sociolinguistas pode ser muito produtiva na compreensão da dinâmica da sociedade crioula que emergiu na costa da Guiné a partir do contato entre mercadores portugueses e as sociedades africanas locais. Entendo a criouliização como consequência de um determinado tipo de compromisso alcançado por grupos pertencentes a comunidades de fala não somente diferentes, mas econômica, social e politicamente desiguais – o que pressupõe uma interdependência e um relativo equilíbrio de forças entre as partes envolvidas. Ela implica em mudanças linguísticas, sociais e culturais resultantes do complexo fluxo de valores, práticas, saberes e crenças oriundos das sociedades que se engajaram nesse encontro intersocietário e dá luz a uma formação social heterogênea, que não se confunde com as que a constituíram. Argumento ainda que a singularidade do caso guineense se deve ao fato de esse processo de criouliização, do qual surgiu a sociedade crioula da Guiné, ter se desenvolvido sobre um processo anterior e de mesma natureza (uma criouliização primária) relacionado à expansão dos povos mande para a costa.

**Palavras-chave:** Criouliização, Guiné-Bissau, linguística, sociolinguística, sociedade crioula.

\* \* \*

---

\* Texto lido no ciclo de palestras organizadas no âmbito da exposição "Arte da África", no Centro Cultural do Banco do Brasil, em fevereiro de 2004. Agradeço a Selma Pantoja pelo estímulo e pelo convite.

\*\* Doutor em Antropologia e professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. E-mail: trajano@unb.br

ABSTRACT

*Creolization in Guinea-Bissau: a singular case*

It is argued in this paper that the idea of creolization developed by sociolinguists can be very useful to understand the dynamics of the Creole Society that has emerged in the Guinean coast since Portuguese traders first met traditional African societies in the fifteenth century. The author takes creolization as the outcome of a compromise reached by groups belonging not only to different speech communities but also to economically, politically, and socially unequal societies. This presupposes interdependence and a relative balance of forces among the parties involved in this encounter. Creolization involves, on the one hand, linguistic, social and cultural change ensued from a complex flux of values, practices, knowledge, and beliefs coming from societies that took part in that intersocietal encounter. On the other, it gives birth to a heterogeneous social formation that though blurred with, is different from the ones that have originated it. It is also argued that the peculiarity of the Guinean case is due to the fact that this is a secondary process of creolization that overlapped an earlier process of the same nature (a primary creolization), linked to the expansion of the Mande people towards the coast.

**Keywords:** Creolization, Guinea-Bissau, Creole Society, sociolinguistic, linguistic, socio-cultural change.

\* \* \*

RÉSUMÉ

*La créolisation en Guinée-Bissau: un cas singulier*

L'auteur avance ici l'idée que le concept de créolisation élaboré par les sociolinguistes est très intéressant pour comprendre la dynamique de la société créole qui a émergé sur la côte de Guinée à la suite de contacts entre les marchands portugais et les sociétés africaines locales. Je perçois la créolisation comme la conséquence d'un certain type de compromis atteint par des groupes appartenant non seulement à des communautés de langue différentes, mais également différentes économiquement, socialement et politiquement – ce qui présuppose une interdépendance et un relatif équilibre de forces entre les parties concernées. La créolisation implique des changements linguistiques, sociaux et culturels entraînés par un flux complexe de valeurs, de pratiques,

de savoirs et de croyances dont étaient porteuses ces sociétés qui se sont rencontrées et donne naissance à un groupe social hétérogène bien différent de ceux qui l'ont constitué. L'auteur pense aussi que la singularité du cas guinéen est due au fait que ce processus de créolisation dont est issue la société créole de Guinée, s'est développé à partir d'un processus antérieur et de même nature (une créolisation primaire) que celui qui a fait suite à l'expansion des Mandés vers la côte.

**Mots-clés:** Guiné-Bissau, créolisation, sociolinguistique, langue, créole, changement social et politique.

Recebido em: 14/02/2005

Aprovado em: 30/04/2005



**Q**UERO ESBOÇAR, no presente trabalho, os contornos gerais de um caso de formação social que considero singular. Trata-se da sociedade crioula da Guiné-Bissau, que surgiu de um encontro fundador entre sociedades muito diferentes oriundas de duas vertentes civilizatórias: a europeia, representada pelos navegadores e comerciantes portugueses que aportaram na costa da Guiné em meados do século XV, e a africana, representada pelas sociedades tradicionais da costa ocidental da África. A singularidade deste caso parece-me estar ligada a duas ordens de fatores: um de natureza empírica e histórica, outro de caráter puramente teórico. O que chamo de sociedade crioula, que no presente se confunde com a emergente nação guineense e cujo espaço de existência são as vilas e cidades da Guiné-Bissau, não é produto do agudo processo de mudança social ocorrido em África depois da implantação do regime colonial, cujas conseqüências mais marcantes foram uma acelerada urbanização e ocidentalização das sociedades tradicionais africanas que passaram a viver em estreito contato com os agentes coloniais e seu universo de práticas e valores. Também não se reduz ao surgimento de uma elite negra que se apropriou, com o fim do regime colonial, do controle dos aparelhos de governança, produzindo uma cultura política no mais das vezes desastrosa para as populações que governam. Ela é historicamente

anterior à partilha da África pelas potências europeias e seu surgimento revela uma continuidade marcante com processos muito antigos de configuração das sociedades tradicionais na costa ocidental da África, anteriores à chegada dos portugueses. Acredito também que o modo de tratar esta singularidade histórica traz consigo uma peculiaridade teórica que resulta do próprio modo de olhar para a questão. Vou analisar o processo de formação da sociedade crioula da Guiné a partir de uma analogia com o que os lingüistas chamam de criouliização. Penso que, mais do que uma simples metáfora, a analogia que emprego permite ir além das conclusões de alcance genérico tão em voga na chamada literatura pós-colonial sobre a natureza híbrida, porosa e sincrética deste tipo de formação social.

### **Criouliização: uma analogia**

Esclareço de saída o uso que dou à locução “processo de criouliização”. O termo criouliização tem sido usado pelos lingüistas para se referir a um tipo de compromisso lingüístico cujo resultado é a emergência de uma língua crioula – a língua nativa de uma comunidade de fala cuja origem é um pidgin ou um jargão. O pidgin tem sido definido como uma língua auxiliar que surge para resolver as necessidades de comunicação entre pessoas que, apesar de estarem em estreito contato, falam línguas diferentes e mutuamente ininteligíveis. Exemplos de surgimento de pidgins encontram-se na história da expansão europeia em vários pontos do mundo. A chegada dos portugueses na África ocidental a partir da segunda metade do século XV, e o seu estabelecimento em vilas fortificadas às margens dos rios da costa produziram espaços de contato regular entre gente que falava línguas tão diferentes como o português, manjaco, wolof, mandinga, beafada e banhum. O contexto em que os atores sociais se viam premidos pela necessidade de comunicação numa situação em que não existia uma língua comum a todos os envolvidos deu à luz um pidgin, formado com elementos das várias línguas nativas faladas naqueles espaços. Emergindo numa situação como esta, de multilingüismo, o pidgin é caracterizado por uma estrutura gramatical simplificada (poucos fonemas, morfologia de derivação e flexão quase sempre ausente, léxico muito reduzido), grande variabilidade, baixa re-

dundância e, sobretudo, pelo fato de não ser a língua nativa de nenhum de seus usuários.

O crioulo emerge quando um pidgin se estabiliza e se torna a língua nativa de uma comunidade. No caso do crioulo de base portuguesa que surgiu na África ocidental, cujas variantes atuais são faladas na Guiné-Bissau, no sul do Senegal e nas ilhas de Cabo Verde, seu nascimento pressupôs o contato intensivo e regular entre populações com diferentes tradições culturais e línguas variadas, de modo que deste encontro surgisse uma comunidade de falantes nativos na qual podem ou não ser faladas as línguas que entraram na sua composição.<sup>1</sup> Por exemplo, em Cabo Verde, o crioulo convive com o português, tendo se perdido as línguas africanas que originalmente participaram de sua constituição. Na Guiné-Bissau, o crioulo convive com o português e com as várias línguas africanas faladas no país, é a língua materna da maioria dos moradores de Bissau, Cacheu, Farim e Bolama e a segunda língua da maioria dos guineenses.

Como um fenômeno sociolinguístico, a crioulição é consequência de um determinado tipo de compromisso alcançado por grupos pertencentes a comunidades de fala não somente diferentes, mas econômica, social e politicamente desiguais – o que pressupõe uma interdependência e um relativo equilíbrio de forças das partes envolvidas. Ela implica mudanças linguísticas, fluxos lexicais, trocas e empréstimos, mas não é um mero sincretismo ou mistura de elementos da linguagem, não é uma língua misturada e desestruturada. É uma nova língua, cuja estrutura é mais complexa do que o pidgin que deu origem a ela (o léxico é expandido, a sintaxe complexificada com o surgimento de artigos, preposições, partículas marcadoras de tempo, aspecto e modo verbal). É juntamente com as mudanças linguísticas que resultam numa língua crioula, a crioulição também implica invariavelmente um processo de mudança cultural resultante de um intrincado fluxo de valores, práticas, saberes, crenças e símbolos que dá luz a uma entidade social terceira: uma unidade internamente heterogênea que emerge do compromisso social e linguístico alcançado pelas sociedades que participaram do encontro original.<sup>2</sup>

A maneira com que os lingüistas têm tratado a crioulição linguística oferece aos antropólogos e historiadores não tanto um conjunto de ferramentas analíticas precisas para compreender o processo de relações entre sociedades, mas uma promissora metáfora com a qual podem

construir analogias para entender situações sociais e históricas marcadas por extrema variabilidade e pela emergência de novas unidades sociais a partir de um mosaico de sociedades fragmentadas por processos muitas vezes violentos (Mintz, 1996:302). Nestas circunstâncias, os grupos sociais apropriam-se e remodelam elementos culturais oriundos de várias fontes de um modo tal que eles acabam por ser transmutados criativamente numa totalidade inédita que seria uma sociedade crioula. O uso desta metáfora foi proposto por Hannerz (1987, 1989) em uma série de trabalhos muito influentes na antropologia que lida com a globalização e com os fluxos transnacionais por liberar a descrição antropológica da suposição totalizadora que trata os sistemas culturais como necessariamente integrados; por abrir espaço na análise para a consideração da agência dos indivíduos; por ressaltar a importância da fusão de horizontes culturais; e por revelar as interdependências do local com o global.

Usarei, no decorrer deste trabalho, o termo “crioulização” como uma metáfora para me referir aos processos de mudança social e cultural envolvendo uma massa de gente com diferentes laços de pertencimento social e político, o que pressupõe uma heterogeneidade de práticas sociais no interior das unidades sociais que se crioulizam (Caplan, 1995:745). Mas, para não permanecer prisioneiro das conclusões generalizantes e da tendência de universalização desta metáfora para todas as sociedades urbanas contemporâneas, como acontece nos trabalhos antropológicos que tematizam a globalização e nos chamados estudos pós-coloniais tão em voga atualmente, continuo a me inspirar no trabalho e, sobretudo, nas questões levantadas pelos sociolinguistas frente às línguas crioulas. Assim como uma língua crioula não é uma mistura desestruturada de várias línguas, mas uma língua natural em seu estado nascente, uma sociedade crioula não é simplesmente uma sociedade sincrética, formada com traços, elementos e instituições oriundos de outras sociedades.

A abertura a influências externas é própria de toda sociedade humana. O que estou a chamar de sociedade crioula é uma formação social original (como toda sociedade), diferente das que a constituíram, mas que com elas mantém alguma forma de continuidade que precisa ser desvelada analiticamente. A vantagem desta metáfora ou analogia sobre outras, como, por exemplo, sociedade híbrida, sincrética ou mestiça, irá se revelar, na sua inteireza, no decorrer desta exposição. Adiantando, aqui,

que ela tem a ver com a possibilidade de incorporar das análises socio-lingüísticas os métodos de descrição e análise que lidam com a questão geral da dinâmica das línguas de contato em geral e com os crioulos em particular, em especial com sua variabilidade interna e com os mecanismos que organizam a sua dinâmica no tempo.

Assim, mais do que afirmar que o caso guineense representa uma sociedade híbrida, com fronteiras porosas, ou uma sociedade mestiça de portugueses e africanos, o uso que faço desta analogia lingüística abre a possibilidade de um entendimento mais detalhado sobre o que aconteceu na costa da Guiné, orientando, por exemplo, as interrogações sobre quais os espaços sociais de porosidade nesta sociedade, como e quando a sociedade crioula da Guiné incorpora gente, valores e práticas das vertentes portuguesa e africana. Ressalto que a perspectiva assumida neste trabalho é histórica e macro-antropológica e busca pela estrutura profunda que orienta os processos de mudança social e cultural em questão. Estrategicamente, ponho em suspensão as críticas ao uso das metáforas crioulas na análise cultural que, se colocando na perspectiva micro da interação e usando as ferramentas analíticas da análise da conversação, dissolvem toda a possibilidade de uma análise estrutural num caldo atomizado de agências e estratégias individuais.<sup>3</sup>

### **O palco da criouliização**

Passo, agora, em revista o palco em que se deu o processo de criouliização, pois ele é revelador dos constrangimentos existentes à constituição da sociedade crioula da Guiné, tanto no que se refere a sua cultura como às suas estratégias de reprodução social. Este palco é uma vasta área que as fontes portuguesas dos séculos XVI e XVII chamavam de “rios de Guiné do Cabo Verde”. Os acontecimentos que ali tiveram lugar desde o século X são importantes para estabelecer os limites de atuação da criouliização de segunda ordem que ocorreu com a chegada e fixação dos portugueses, a partir do final do século XV.

As fontes lusitanas chamavam de “rios de Guiné do Cabo Verde” a toda a região que começava, ao norte, na foz do rio Senegal, se estendendo, ao sul, aproximadamente até o cabo Mesurado (6º 20' N, 10 49 W). No eixo horizontal, o limite oeste era, obviamente, a costa atlântica, enquanto

a fronteira oriental tinha contornos indefinidos. Com tais limites, este território estendia-se por regiões que os historiadores da África Ocidental têm chamado de Senegâmbia, Alta Costa da Guiné e Sudão Ocidental. Senegâmbia é o nome de toda a área que tem a foz do rio Senegal como extremo setentrional e a foz do rio Gâmbia como ponto terminal, ao sul. Sua fronteira oriental não é bem delimitada, alcançando, porém, o vale do médio Senegal (Futa-Toro) e o alto Gâmbia. Por Alta Costa da Guiné os historiadores designam a porção da costa africana cujo limite norte é o território localizado entre os rios Gâmbia e Casamança, e cujo extremo meridional é um ponto indefinido na área do cabo Mesurado. A fronteira leste também é indefinida, localizando-se aproximadamente nas imediações da zona montanhosa do Futa-Jalon. Por fim, o Sudão Ocidental é a vasta região do interior que corre, de norte a sul, entre a Senegâmbia e a Costa Alta da Guiné. É o chão natal de muitos povos que migraram em direção ao litoral e o palco em que se desenrolaram processos históricos de grande importância para a conformação das sociedades litorâneas em um período imediatamente anterior à época em que os portugueses aportaram na costa da África Ocidental.

Como quase todo o continente africano, esta porção da África Ocidental tem um relevo pouco acentuado. As altitudes raramente ultrapassam os 1.500 metros, o que somente ocorre no maciço do Futa-Jalon e na zona montanhosa de N'zérékoré, ambos na República da Guiné (Conacri). No mais, predominam planaltos de baixa altitude e planícies costeiras, em meio aos quais surgem ocasionalmente pequenas elevações. Cinco zonas ecológicas distintas caracterizam esta parte do continente africano: o Sahel, que é a faixa intermediária entre o deserto do Saara e a zona de savana; a área da savana rala, a da savana densa, a de floresta tropical e a costa.

A ecologia destas regiões em larga medida coloca limites às formas de ocupação humana e ao movimento das populações por toda a área, na medida em que os atributos do relevo, da vegetação e do clima representam constrangimentos externos à organização social e à cultura. Assim, nota-se que os povos que vivem nas porções setentrionais da Senegâmbia, na zona do Sahel, se dedicam majoritariamente ao pastoreio, ficando a agricultura, nesta zona, restrita a nichos onde as chuvas são mais

abundantes ou a ambientes como os vales dos rios, como Futa-Toro, no médio Senegal. No Sahel e em quase toda a zona de savana rala o índice de precipitação anual é abaixo de 1.000 mm, índice que representa o limite norte do hábitat da mosca tsé-tsé, o vetor do tripanossomo causador da doença do sono. A inexistência da tsé-tsé na Senegâmbia tornou possível a criação de gado bovino e eqüino e o uso do cavalo facilitou as operações de militares de larga escala, movimentos de conquista e o surgimento de estruturas estatais. Porém, a eficiência dos exércitos dependia, entre outras coisas, de uma agricultura eficiente para alimentar a massa de jovens guerreiros ligados às atividades militares e da confecção de armas de metal. Para tal era necessário o conhecimento das técnicas de metalurgia e a presença de elementos naturais imprescindíveis para o fabrico de utensílios de ferro. Um destes elementos é o carvão vegetal usado na fundição do ferro.

A ecologia predominante na Senegâmbia é o árido Sahel e a savana rala, com árvores esparsas de pequeno e médio portes. Mesmo no período úmido que prevaleceu entre os séculos VIII e XII e XVI e XVII, a região entre o baixo e médio Senegal e o Gâmbia não comportava uma vegetação condizente com a produção em larga escala de carvão nem solos adequados para uma agricultura intensiva, embora tenham ocorrido em toda esta área processos de construção estatal e de conquista durante os séculos X a XVI. As dificuldades para a metalurgia intensiva e a ausência de excedentes agrícolas regulares nestes territórios foram superadas, entretanto, pela existência de uma complexa rede de trocas de longa distância que ligava os povos das cinco zonas ecológicas da África ocidental. O ferro era fundido e as armas e implementos agrícolas fabricados nas áreas de savana densa, os cereais vinham das áreas mais favoráveis para a agricultura, como os vales férteis dos rios e a zona costeira, o índigo para tingir os tecidos de algodão produzidos na parte meridional da Senegâmbia, e a noz de cola, tão apreciada pelas populações de toda esta porção da África, vinha da zona das florestas. Tudo isto estava em circulação por duas rotas mais ou menos fixas de comércio: uma pela costa, feita por populações de hábeis construtores de grandes embarcações de madeira; outra, pelo interior, usando os inúmeros cursos d'água que correm em direção ao Noroeste.<sup>4</sup>

## O problema das unidades de análise

As primeiras embarcações portuguesas que chegaram à costa da África ocidental em meados do século XV encontraram povos com línguas e costumes diferentes entre si. Uma das principais tarefas que os recém-chegados atribuíram a si, além da procura pelo ouro e do tráfico dos primeiros escravos, foi a de conhecer a região e os povos que a habitavam. Teve início, então, um processo político e cognitivo de classificação das sociedades, processo que veio a ganhar um novo ímpeto no final do século XIX, com a implantação do regime colonial por toda a África.

Se quero descrever a conformação territorial dos vários povos da costa africana, as relações entre eles e a permanência ou não de uma configuração passada no presente, devo enfrentar o problema básico de escolher minha unidade de análise. Aparentemente simples, porque resultado da internalização das categorias de classificação social oriundas de um processo histórico centrado na Europa, este é, na realidade, um grande problema.

No estado atual de nosso conhecimento da História da África, a questão da origem dos povos costeiros da Senegâmbia e Alta Costa da Guiné não pode ser satisfatoriamente respondida sem a introdução de inúmeras conjecturas e suposições. A ausência de fontes escritas anteriores ao século XV, a telescopia tão própria das narrativas orais e as complexas transposições e influências exercidas entre as diversas tradições culturais têm contribuído para tornar a questão da gênese das sociedades tradicionais um irritante caso de regressão ao infinito. Percebendo que isto é um beco sem saída, um eminente historiador da África Ocidental, Paul E. Hair, propôs que a questão “de onde veio este povo?” fosse abandonada em favor da pergunta “quando e como o povo que aqui vive se tornou o povo que é hoje?” (Hair, 1967:238). Ele justifica sua proposição argumentando que a configuração espacial das unidades etnolingüísticas em toda a costa ocidental da África se alterou muito pouco desde o século XV, apesar do impacto da presença européia. Desde então, com poucas exceções, estas unidades encontram-se localizadas aproximadamente no mesmo território em que se encontravam nos anos quatrocentos. Este é um prudente conselho, mas carrega consigo uma fonte de dificuldade, que tem a ver com estratégias de apresentação de dados que, por sua vez,

estão ligadas a questões de método e teoria próprias de toda forma de descrição histórica e etnográfica.

Hair toma as unidades etnolingüísticas – termo em si bastante obscuro – como os elementos de comparação. Porém, outros tipos de unidades têm sido tão ou mais relevantes na obra de historiadores e antropólogos africanistas, especialmente a “tribo” e a comunidade política, como o reino. Quando se procura elaborar um quadro comparativo sinóptico dessas sociedades, torna-se necessário conjugar informações provenientes de várias fontes, cujas unidades analíticas básicas são de tipos diversos: políticas, lingüísticas e sócio-culturais. E, nestes momentos, nota-se freqüentemente que a suposta correspondência entre elas é frágil, não resistindo a um exame mais detalhado. Em outras palavras, resta saber quais eram as identidades sociais significativas na região e como elas se articulavam para orientar a ação social. E mais: o quadro encontrado pelos portugueses no século XV não pressupõe um passado anterior estático. A dinâmica social em África não foi trazida pelos europeus, é uma característica de todas as sociedades humanas.

A raiz desta dificuldade provavelmente encontra-se na maneira pela qual as unidades de análise antropológica foram constituídas ao longo da história da disciplina. Em antropologia, notadamente na antropologia africanista, tem prevalecido um modelo que concebe as sociedades africanas como tribos, isto é, como uma coletividade de pessoas integradas entre si em virtude de compartilharem uma língua, costumes, caráter, valores, identidade de grupo e uma história comuns. Assim, fala-se em wolof, serer, papel, e mandinga como se fossem mônadas coletivas – entidades objetivas, autônomas e portadoras de uma misteriosa essência própria que as separa e distingue umas das outras. Em larga medida, o modelo da tribo é um produto da ação classificatória do pensamento europeu, cuja origem pode ser encontrada nos processos históricos de construção nacional na Europa do século XIX, e que foi apropriado pelas Ciências Sociais como um modelo eficiente para realizar duas operações classificatórias: (a) para demarcar a diferença entre os civilizados europeus e os “povos primitivos”, e (b) para estabelecer diferenças entre os diversos “povos primitivos”.

Como um modelo que, no extremo, implicitamente propõe uma equação do tipo “uma cultura = uma sociedade = uma língua = uma unidade

política = uma raça”, o conceito “tribo” tem sido criticado duramente no seio da própria disciplina que tão bem o adotou. Ainda no auge da hegemonia estrutural-funcionalista, Fortes (1940:239-240) já notava que nenhuma “tribo” dos territórios do norte de Gana correspondia a um espaço social demarcado por precisas fronteiras territoriais, políticas, linguísticas ou culturais, estando elas fundidas umas com as outras em todos estes aspectos. E no mesmo volume, Fortes e Evans-Pritchard (1940:3) apontavam que as unidades políticas tratadas no livro não correspondiam necessariamente a unidades linguísticas e culturais.

Mas foi somente depois de o processo de descolonização em África já estar bastante adiantado que a crítica ao modelo da tribo produziu maiores efeitos. Um curioso exemplo encontra-se em Southall (1970). Depois de apresentar três razões para se abandonar o conceito “tribo” – por ter uma definição imprecisa e ambígua; por produzir ilusões devido a sua falsa aplicação a entidades artificiais; e por não se aplicar a processos de transição e transformação – ele sugere que ele seja substituído pelo termo “grupo étnico”, mas a razão final apresentada para tal é surpreendente: para não embarçar e ferir a sensibilidade dos cientistas sociais africanos (*ibidem*:45-48). O que surpreende não é a invocada razão política, mas o fato de que, tal como tem sido usado nos estudos africanistas, o novo termo carrega consigo os mesmos problemas do conceito que quer substituir: tem aproximadamente o mesmo sentido e sofre das mesmas imprecisões, com o agravante de trazer para a cena teórica um dos conceitos mais escorregadios da disciplina: etnicidade.

Passo ao largo do interminável debate teórico acerca da etnicidade. Como outros conceitos centrais na antropologia, ele também percorreu a perversa trajetória que conduz à saturação de sentido – por ter tantos sentidos, termina por quase nada significar. Como bem notou recentemente uma perceptiva antropóloga alemã, etnicidade “funciona como o coringa no jogo de cartas: pode ser usado nas várias jogadas, assumindo as características – no presente caso, as conotações e as indefinições conceituais – da carta que ele toma o lugar” (Lentz, 1995:304).

Retenho de todo o debate apenas as idéias de que a etnicidade é um fenômeno relacionado com a questão da diferenciação social que só se atualiza em contextos específicos, marcados pela presença de várias unidades étnicas e de uma unidade totalizante ou operador comum (Amselle,

1990:28), que modernamente tem o Estado nacional como representante paradigmático. Essas unidades são constituídas pela articulação de três elementos: identificação, categorização e poder. A etnicidade é, por um lado, o produto da construção subjetiva de fronteiras sociais que fornece uma identidade social ao grupo (Barth, 1969). Por outro lado, é também constituída objetivamente pela ação classificadora externa ao grupo (Handelman, 1977) – seja ela proveniente de outros grupos de mesma natureza, seja produzida em unidades totalizantes.

O regime colonial implantado pelas potências européias em África foi um produtor de etnicidades por meio de processos de categorização realizados por administradores e antropólogos coloniais. A introdução do elemento poder é o que torna possível o trânsito entre as facetas subjetivas e objetivas da etnicidade, de modo que processos objetivos e externos de categorização possam ser transformados, instrumentalmente ou não, em processos de identificação e vice-versa. Assim, em uma situação marcada por um grande diferencial de poder entre a unidade étnica e a fonte classificatória externa, a categorização pode ser assumida, com o passar do tempo, pelo grupo categorizado como uma forma de identificação. Isto tanto pode gerar formas de identidades alienadas como produzir uma espécie de instrumentalização da etnicidade, por meio da manipulação do estoque simbólico usado no processo de categorização. O último caminho é tão mais freqüente quanto menor o diferencial de poder entre a unidade étnica e o categorizador externo. Deste modo, a patente manifestação do fenômeno étnico na África contemporânea deve ser pensada como um complexo jogo entre processos de identificação e categorização mediados pela instância do poder.<sup>5</sup>

Sendo a construção das classificações étnicas um processo histórico relacionado com a construção da diferença social, em larga medida deslançado pela presença e intervenção européias em África, permanece a questão de como ligá-lo a processos históricos anteriores. Em outras palavras, em que medida a construção da diferença estava relacionada à etnicidade durante o processo de conformação das sociedades costeiras da Senegâmbia e Alta Costa da Guiné entre os séculos XII e XV? E em caso positivo, qual era a sua relevância? Por exemplo, Klein (1977:337) nota que, em um passado não especificado, era mais fácil se movimentar entre os vários grupos étnicos que compunham os reinos wolof e serer

da Senegâmbia que entre os grupos de *status* pelos quais essas sociedades eram estratificadas. Este quadro sugere que, do ponto de vista estrutural, a etnicidade era menos saliente nestes Estados que outros princípios da organização social. De modo semelhante, Frank (1995) mostra que o sentido de uma identidade distintiva transcende frequentemente a etnicidade entre a “gente de casta” nas sociedades fortemente estratificadas da Senegâmbia e Alta Costa da Guiné.

O caso jola, do qual os Felupes da Guiné-Bissau são um subgrupo, também é revelador da relatividade da etnicidade. Segundo Louis-Vincent Thomas, “os jolas são um grupo étnico em processo de formação” (citado em Mark, 1992:22). Só muito recentemente a etnicidade jola tornou-se instrumental para o desenvolvimento da consciência de interesses comuns ao conjunto de habitantes do Casamança, em oposição ao restante do Senegal. Apreende-se de tudo isto que a realidade étnica que tanto tem marcado o pensamento antropológico sobre a África não deve ser naturalizada e tomada como supra-histórica, e que outras formas de se construir diferenças sociais podem ter sido utilizadas em outros momentos. As sociedades tradicionais estratificadas da Senegâmbia, como a wolof, mandinga e fula, são bons exemplos de um terreno em que as categorizações e identificações étnicas são provisórias e as castas são imutáveis (Wright, 1989:47).

A dificuldade com a escolha da unidade de descrição relevante está relacionada, por um lado, com a crítica da etnicidade como o princípio por excelência para se pensar e descrever a diferenciação social e, por outro, com a forma descritiva já cristalizada no discurso antropológico que pressupõe uma relação implícita e naturalizada entre determinados termos de referência – etnônimos – e alguma forma de essência – a distintividade étnica. Em outras palavras, o problema em questão tem a ver com a formulação de uma estratégia descritiva que leve em conta a crítica sobre os limites do modelo tribal – tanto na versão mais primitiva da “tribo”, como sob a moderna e sofisticada forma da “eticidade” – sem, contudo, abandonar os termos de referência já consagrados na literatura como grupos étnicos.

Os movimentos populacionais que resultaram na configuração espacial das sociedades africanas encontrada pelos portugueses no século XV se adequam bem ao modelo de formação e reprodução das sociedades afri-

canas proposto por Kopytoff (1987). Segundo este modelo, as unidades políticas e sociais são constituídas no decorrer de um processo de ocupação de fronteiras em um contexto marcado por uma baixa densidade populacional e pela existência de reservas suficientes de terras livres para a ocupação. Este modelo aponta ainda para a existência de uma cultura pan-africana resultante de uma ocupação relativamente recente do território em âmbito continental. Este ecúmeno cultural criava verdadeiros obstáculos estruturais que, sob variadas formas de expressão de conflitos como a fissão de grupos de parentesco, recorrentes acusações de feitiçaria e complexos conflitos sucessórios, forneciam a motivação necessária para a produção de homens das fronteiras – grupos que deixavam suas comunidades de origem para ocupar uma terra de ninguém. Nestes vácuos institucionais,<sup>6</sup> os homens da fronteira, desejosos de manter um modo de vida por eles considerado culturalmente legítimo, mas por algum motivo impossível de ser concretizado em suas comunidades de origem, criavam no novo ambiente uma ordem social que reproduzia aquela existente em suas aldeias natais por meio do uso criativo de formas organizacionais e de práticas culturais antigas (cf. Kopytoff, 1987:33-39).<sup>8</sup> A configuração social resultante de tais processos caracteriza-se por uma extrema fluidez; as unidades sociais são etnicamente ambíguas; as identidades são constituídas segundo um complexo conjunto de variáveis, permitindo múltiplas identificações aos indivíduos, que mudam facilmente seus laços de pertencimento social, de solidariedade e reciprocidade em resposta a circunstâncias cambiantes (Brooks, 1993:28).

O uso deste modelo torna possível a compreensão da configuração das sociedades tradicionais da Guiné sem lançar mão necessariamente do fator étnico como o todo-poderoso princípio classificador e, por outro lado, sem abandonar as unidades de descrição e análise já consagradas na literatura. A suspensão metodológica do conteúdo étnico dessas unidades não as deixa esvaziadas, pois a perspectiva da fronteira empresta a elas um conteúdo político e ainda faz ressaltar o seu aspecto lingüístico.<sup>8</sup> Desta forma, termos como papel, fula, manjaco, mandinga e outros serão tomados como um conjunto de comunidades políticas, ou como unidades lingüísticas, ou, ainda, como unidades sociais de natureza bastante fluida.

## Crioulização primária

O leitor familiarizado com a história e a etnologia da área de influência portuguesa na África ocidental reconhecerá e localizará neste texto várias dezenas de rótulos étnicos. Aproximadamente num eixo vertical, de norte a sul, estão os territórios dos wolof, tucolor (o grupo de fulas agricultores do Futa-Toro), serer, dos vários grupos mande (mandinga, soninke, khasonke, bamana), jola (e seus subgrupos, entre os quais os felupes da Guiné-Bissau), banhun, cassanga, baiote, balanta, tenda (bassari e coniague), manjaco, mancanha, papel, bijagó, beafada, pajandinca, jalonke, fula (e seus vários subgrupos do Futa-Jalom), nalu, sosso, бага, landuma, temne, bulom, kissi, vai e kpele. Estes etnônimos referem-se a populações de tamanhos muito variados, oscilando entre sociedades com mais de um milhão de pessoas, como é o caso dos fulas e mandingas, até sociedades com menos de uma dezena de milhar, como é exemplificado pelos baiotes e banhuns. Com referência específica ao território da atual Guiné-Bissau, tal quadro justifica plenamente a qualificação de “Babel Negra”, feita por Simões (1935), ou a feliz expressão de Pélissier de que a Guiné é “um funil de poeiras étnicas que não têm massas” (1989, I:31).

A questão que se põe é como lidar com este quadro classificatório no qual as unidades de análise se multiplicam sem controle, encontrando as linhas de força mais gerais que balizaram a conformação atual destas sociedades no espaço. Noto, em primeiro lugar, que a variedade de categorias étnicas não corresponde necessariamente à variedade lingüística e às unidades políticas. Um grande número de línguas são faladas em toda a área examinada, mas elas pertencem a duas grandes famílias: a família Atlântico Ocidental, que engloba quase todas as línguas da área, e a família Mande. As línguas do Atlântico Ocidental são muito diferentes umas das outras no plano do léxico, mas têm sistemas fonológico e sintático semelhantes. Isto facilita a comunicação entre os falantes de línguas diferentes da mesma família na medida em que o uso de uma segunda ou terceira língua requer quase tão-somente o aprendizado de um novo vocabulário (Brooks, 1993:32). A pequena divergência estrutural entre estas línguas sugere que a separação entre elas é relativamente recente, e as evidências para tal não são poucas.<sup>9</sup>

Em segundo lugar, as formas de organização política de todos estes povos variam nos detalhes, mas seu desenho mais geral aponta para uma tendência ao desenvolvimento de estruturas de poder centralizado sob a forma de estruturas concêntricas que criam uma interdependência das diversas unidades políticas. A configuração espacial das sociedades na Senegâmbia e Alta Costa da Guiné é reveladora de um modo de ocupação territorial centrífugo, cujo núcleo original se localizava distante da costa, no Sudão Ocidental. Ao longo do tempo, provavelmente desde o século XI, várias levas migratórias de grupos falantes de línguas da família Mande, vindos da região entre o alto Senegal e o alto Níger, empurraram uma parcela das populações de agricultores do Kaabu e do Bajar em direção à costa. Às vezes conquistando, outras vezes sendo incorporados ao modo de vida das populações autóctones, os grupos mandes erigiram estruturas estatais com elementos oriundos da cultura política do Sudão Ocidental e dos povos que então viviam no Kaabu e Bajar, deixando entrever um processo de assimilação recíproca.

As populações empurradas para a costa carregaram consigo o *kit* cultural resultante de seus encontros com os povos mandes, reproduzindo a cultura política que emergira deste encontro. Aqui e ali surgiram verdadeiros espaços francos (Benoit 1988) – bolsões que funcionavam como refúgios de escravos e de outros tipos de recusadores em torno dos espaços estatais que controlavam as complexas redes de troca que integravam toda a África Ocidental. Não é possível estabelecer a seqüência de chegada destes grupos ao litoral em virtude da ausência de fontes escritas para o período em questão. Mas sabe-se que quando os barcos portugueses tocaram esta parte da costa africana no século XV, a configuração atual das sociedades já se achava, em larga medida, desenvolvida.

Os deslocamentos das populações do Bajar e do Kaabu para a costa se devem a três tipos gerais de pressões. Por um lado, a emergência e o colapso das grandes estruturas estatais no Sudão Ocidental e o desenvolvimento e rearrumação das redes comerciais de longa distância que ligavam a zona costeira de floresta tropical e a região de savana do interior ao Sahel e ao Saara tiveram um papel decisivo nestes deslocamentos. O processo de expansão do Império de Mali, após Sunjata ter derrotado o rei ferreiro dos susus e se consolidado à testa do reino é o exemplo mais conhecido disto. As tradições orais da Senegâmbia e do Kaabu coincidem

em afirmar que, uma vez instalado no trono, Sunjata teria enviado um grande exército de guerreiros a cavalo, comandados pelo chefe de guerra Tiramakan Traore rumo ao reino Jolof para combater um governante local.<sup>10</sup> Um outro exemplo, que afeta uma área ao norte da Guiné-Bissau, tem a ver com a queda da dinastia dos reis ferreiros Dya'ogo (Jaa-oogo) e a ascensão de uma dinastia islamizada no Takrur (médio Senegal). Este evento, ligado à derrocada do reino Soninke de Gana no século XI, causou o deslocamento gradual dos grupos sereres do Futa-Toro para a região costeira dos rios Sine e Salum. Por fim, as várias tradições orais das sociedades tradicionais da Guiné coincidem em apresentar as conquistas mandingas como causadoras dos deslocamentos para a costa, e o Kaabu e o Bajar como o antigo chão das populações costeiras.

Por outro lado, mudanças climáticas também tiveram um ativo papel nos deslocamentos populacionais e na configuração espacial das sociedades da região da Guiné-Bissau. Entre os séculos VIII e XII, as condições climáticas na África Ocidental eram radicalmente opostas às do período seco que prevaleceu entre os séculos XII e XVI. Uma abundância relativa de chuvas empurrou a zona limítrofe do Sahel para o norte, ampliando a extensão da área em que se praticava a agricultura. Os povos pastoralistas viviam, então, em um território que, no presente, é totalmente desértico. Conforme as condições climáticas foram se alterando, prevalecendo a tendência a um clima mais árido, os pastoralistas do Sahel deslocaram-se para o sul e os povos do Sudão Ocidental moveram-se para as regiões mais próximas da costa em busca de terrenos mais férteis para a agricultura. O desflorestamento causado pela falta de chuvas levou os ferreiros mandes a deixar os vales dos rios Senegal e Gâmbia, para onde haviam migrado no período úmido entre os séculos VIII e XI, dirigindo-se para a área de savana densa no Futa-Jalon e suas cercanias em busca de madeira para fazer o carvão que alimentava suas forjas. E juntamente com os ferreiros, vieram os guerreiros a cavalo que deles dependiam para a confecção de armas e de ferraduras (Boulègue, 1987:83; Brooks, 1993:51-52).

O terceiro tipo de causa está ligado à cultura política comum a todos estes povos, que produziu as motivações para que pequenos grupos de camponeses, pastores, mercadores, ferreiros e outros especialistas deixassem seus locais de origem acompanhados por parentes, dependentes e aderentes para fundar novas comunidades em territórios inexplorados.

Novamente, as tradições orais de todos os povos da região estão recheadas destes acontecimentos. É o caso do caçador intrépido que deixou sua comunidade em busca de caça farta e abundante e acabou por fundar uma nova comunidade política (as tradições mansoanca, papel e brassa). Uma derrota na luta pela sucessão em uma unidade política ou o simples fato de não se obter de um parente sênior a autorização para se instalar e cultivar num pedaço de chão, ou o gado necessário para o pagamento do preço da noiva, estão freqüentemente na raiz das fissões dos grupos de parentesco que levam o filho mais novo de um chefe, ou um grupo de irmãos, a deixarem suas comunidades em busca de terras livres para cultivar, ou de independência para constituir uma família (a lenda mancanha dos heróis fundadores Bram e Bula).<sup>11</sup>

As acusações de feitiçaria tão comumente usadas para explicar os infortúnios que se abatem sobre as pessoas e que, no mundo mande, tinham na "gente de casta" (os *nyamalo*) os principais alvos, devem ter expelido inúmeros grupos de especialistas em direção a novos territórios onde eles teriam condições de exercer seu ofício. A independência e a capacidade empreendedora dos mercadores impulsionavam os mais aventureiros a deixar suas aldeias natais em busca de lucro. Em outras palavras, as fontes de conflito inerentes aos sistemas sociais da região produziam a motivação necessária para que os indivíduos com maior espírito de iniciativa, liderança e organização deixassem suas comunidades de origem e optassem por se lançar nos espaços por eles concebidos como vácuos institucionais.<sup>12</sup>

Uma das conseqüências deste processo de povoamento que combinava o deslocamento de pequenas levas migratórias pacíficas com grandes movimentos de conquista foi o surgimento de comunidades políticas que se reproduziam por meio de processos mais complexos do que a pura imposição de estruturas de dominação e a conseqüente exclusão de estruturas antigas e de todo um sistema de valores e símbolos. Bem ao contrário, a construção de estruturas estatais na região foi produto de um complexo fluxo de empréstimos e da constituição de fronteiras permeáveis. As unidades políticas que surgiram da conquista mandinga no Kaabu e no rio Gâmbia e dos deslocamentos de grupos beafadas, balantas, banhuns e cassangas, manjacos e papéis para as bordas destes novos reinos resultaram de intensos processos de assimilação e incorpo-

ração, envolvendo os construtores estatais estrangeiros e as populações donas do chão. Ora os primeiros incorporavam o universo simbólico e certos princípios organizacionais dos derrotados donos do chão, ora implantavam, junto às populações por eles conquistadas, certos elementos da bagagem cultural que traziam consigo de seus territórios de origem, como é o caso da instituição da *mansaya* (realeza) entre os mandingas do Kaabu.

Neste contexto histórico, as unidades sociais relevantes não tinham a forma de mônadas puras e objetivamente isoladas, cada uma identificada por uma essencialidade de natureza étnica. Quando os barcos portugueses aportaram na costa da Guiné, o que eles encontraram foi uma série de unidades políticas cuja população tinha proveniência étnica variada, embora compartilhasse um “kit” cultural mais ou menos comum.<sup>13</sup> Estas unidades políticas compartilhavam profundas semelhanças no plano da cultura e da organização social em virtude: (a) da adaptação comum ao mesmo ecossistema costeiro e da existência de uma contínua e intensa articulação entre elas desde o momento da chegada dos primeiros grupos ao litoral; (b) do defrontar-se em um momento anterior com as mesmas pressões sociais geradas pelo contato com os guerreiros a cavalo mandes vindos do Sudão Ocidental; e (c) de uma provável convivência comum no Kaabu e Bajar, anterior à conquista mandinga a partir do século XIII.

As tradições dos mais variados povos da costa os ligam aos mandingas do Kaabu. Creio ser legítimo estender as conclusões de Giesing (1993:128) referentes aos subgrupos *balantas* para a maioria dos povos costeiros da Guiné: os ancestrais destas populações estavam, em um passado remoto, no Kaabu e contra o Kaabu, na medida em que a história destes grupos é a história da elástica resistência por eles desenvolvida contra a dominação dos guerreiros mande. Ora eles se opunham radicalmente à expansão dos reinos mandingas, constituindo verdadeiros espaços francos, ora eram integrados ao mundo mandinga por via de um complexo processo de crioulização cultural que já estava bem adiantado quando os portugueses ali chegaram.

O amálgama social e cultural resultante deste processo de crioulização pode ser apreendido a partir de diversos ângulos. As tradições de origem das várias sociedades tradicionais da costa da Guiné remetem, frequentemente, uma sociedade à outra em intricados cruzamentos. Este

é o caso das relações entre beafadas, papéis e balantas; entre mandingas e mansoancas e entre jolas, fulas e sereres. Em toda a região, as relações de parentesco fornecem o idioma e os parâmetros para se conceberem as relações sociais tanto no plano das interações pessoais quanto no das relações entre grupos e sociedades (cf. Wright, 1989; Girard 1992; Giesing, 1993).

Traços compartilhados de uma cultura política comum também são reveladores deste amálgama. O sacrifício dos servos e das mulheres dos governantes mortos durante os funerais reais eram práticas difundidas nos reinos papéis, beafadas e mandingas (D'Almada, 1946:56-57; Coelho, 1953:40-41; Faro, 1991:179; Brooks, 1993:260). Um outro traço comum na cultura política destes povos era a sucessão rotativa, que impedia o acúmulo de poder nas mãos de um único grupo de parentesco. Este princípio regulador da sucessão política encontrava-se presente na maioria dos reinos da Guiné, marcando-os fortemente com uma tendência à fragmentação das unidades políticas. A grande importância atribuída à fundição do ferro, aos ferreiros e sua associação com a serpente mitológica são outras características comuns a muitas sociedades da região, revelando o funcionamento da criouliização cultural. Isto se mostra na tradição de origem felupe, nos reis ferreiros beafadas e papéis (Portuense, 1974a:106; D'Almada, 1946:56), na serpente que preside a sociedade *Machol* dos nalus e na quase-casta dos ferreiros entre os felupes.

Ainda no domínio da cultura política, duas outras facetas eram disseminadas por todos os reinos da Senegâmbia e Alta Costa da Guiné. A primeira refere-se às insígnias da realeza comuns aos reinos mandingas do Gâmbia e do Kaabu e aos reinos dos povos da zona costeira da Guiné: o barrete vermelho, as ferramentas de ferro e alguns instrumentos musicais. A segunda tem a ver com um elaborado conjunto cerimonial marcado por interdições de ordem sagrada a regular o comportamento dos governantes e de todos que deles se aproximavam. Como regra geral, os reis viviam retirados em suas casas, falavam por meio de porta-vozes e só apareciam em público nas cerimônias que marcavam o início da estação chuvosa (Jobson, 1932:65-66, 133-34; Fernandes, 1951:36, 43-45; Dornelha, 1977:120; Niane, 1989:69). Estas proibições rituais estão associadas à crença muito difundida na natureza sagrada dos governantes: por toda a região da Guiné-Bissau os pequenos reis, os anciãos das linhagens que

são as donas do chão e os mantenedores dos altares são detentores de uma autoridade sagrada e são responsáveis pelo bem-estar de seus sujeitos, dependentes e aderentes.

As unidades políticas tradicionais da Guiné recebiam e conviviam pacificamente com mercadores islamizados de origem mande que, juntamente com o comércio itinerante, faziam o proselitismo religioso. Entretanto, a atividade religiosa principal nestes reinos e chefaturas era centrada no culto dos ancestrais e das forças telúricas. Eram religiões de natureza local, mas que, compartilhando uma cosmologia e um sistema simbólico comuns, freqüentemente atraíam fiéis de origens variadas. O altar do *Mama Jombo*, localizado no chão dos cobianas é um exemplo típico de uma força telúrica que ainda hoje atrai milhares de mulheres dos mais variados cantos da Guiné e do Senegal, inclusive as muçulmanas, em busca de fertilidade e de proteção contra os espíritos que “comem” as crianças pequenas. Um segundo exemplo de como uma prática religiosa local se expande para outras sociedades vem da crença comum aos papéis e beafadas de que quando um animal é sacrificado na *baloba* do Quinara, seu sangue aparece na *baloba* de Bissau e vice-versa.

Recorrentes alianças constituídas pela via dos arranjos matrimoniais, da adoção de crianças e de outros procedimentos simbólicos contribuíam para instituir e manter o processo de crioulização e as relações de subordinação existentes entre as diversas unidades políticas da região. A realização anual do rito *Ulém* em benefício do régulo mancanha ainda hoje requer a presença de um tocador de tambor de origem papel, que é recebido no território do governante com grande pompa (Jao, 1992:61-62). Portuense (1974:70, 74) atestava, em 1694, a existência de contínuas relações de vassalagem entre o reino papel de Bissau e o reino mandinga do Kaabu. Estas relações eram sugeridas pela presença de bardos mandingas na Corte do rei papel e no fato de este ter enviado seu filho para viver junto ao *mansa* do Kaabu, em sinal de amizade e subordinação. E a própria constituição do reino do mandinga do Kaabu e da dinastia Gelwar dos reinos sereres, na região dos rios Sine e Salum, foram conseqüência da aliança matrimonial estruturante entre os donos do chão e os conquistadores mandingas.<sup>14</sup>

O comércio intersocietário que integrava grandes porções do continente africano era, a uma só vez, o instrumento fundamental da criou-

lização e seu resultado econômico mais visível. O compromisso social, cultural e lingüístico que é a criouliização, foi paralelo ao desenvolvimento da diáspora comercial que assumia a forma de uma rede integrada de comunidades comerciais espacialmente dispersas que compartilhavam um objetivo e uma identidade comuns (cf. Cohen, 1971:267). Ele deu à luz o agente típico do processo de criouliização, que é o intermediário cultural que ou se estabelece como um estrangeiro numa comunidade hospedeira ou viaja a comerciar por um vasto território, aprendendo as línguas e vivenciando os sistemas de crenças e práticas locais. A importância do comércio para o processo de criouliização pode ser mais adequadamente observada nas grandes feiras que eram realizadas em diversos pontos da Costa da Guiné, onde gente de proveniência diferenciada, com laços variados de pertencimento social, encontrava-se regularmente, dando à luz um terceiro mutuamente aceitável. D'Almada (1946:44, 59, 93-94) mencionava as feiras que ocorriam em Brucama, no reino de Kasa, em Cuguento (Buguento?) e Cacheu. Para todas elas convergiam bens tão variados quanto escravos, gado, algum ouro, fibras e tecidos de algodão, comida, malagueta, cera, ferramentas de metal e tintas para o tecido, e todas elas funcionavam como pontos de articulação entre unidades políticas diferentes e como nódulos de uma complexa rede de trocas (de bens, mensagens e gente).<sup>15</sup>

A existência contínua e difundida de comunidades heterogêneas do ponto de vista étnico e lingüístico, nas quais conviviam pacificamente em simbiose os donos do chão com os recém-chegados, agricultores com comerciantes, pastores e artesãos, só foi possível porque as sociedades africanas já haviam elaborado, bem antes da chegada dos portugueses, um modo institucional de lidar com as dificuldades e ameaças inerentes às relações intersocietárias. Trata-se de um padrão de reciprocidade que tornava possível o relacionamento pacífico e regular entre membros de diferentes grupos sociais. Intrinsecamente associado à cultura política africana que, ejetando continuamente gente para fora de suas comunidades de origem produzia, incessantemente, agentes que se deslocavam rumo a uma terra de ninguém onde viviam inicialmente como estrangeiros, este modo institucional de relacionamento está na raiz das inúmeras sociedades criouliizadas do Kaabu e dos reinos banhum e cassanga do rio Casamansa. Em um segundo momento, quando estas unidades políticas

estavam minimamente consolidadas, foi este padrão de relacionamento que tornou possível a relação pacífica e simbiótica entre elas com o desenvolvimento das redes de comércio de longa distância. Conhecido na literatura como reciprocidade “dono do chão-estrangeiro”, este modo de relacionamento é freqüentemente associado, por historiadores e antropólogos, ao desenvolvimento das redes de troca de longa distância,<sup>16</sup> mas será, aqui, tratado basicamente como um fato da cultura.

A reciprocidade “dono do chão-estrangeiro” é derivada, basicamente, de crenças religiosas, práticas sociais e normas culturais compartilhadas. Embora os modos de atualização desta forma de articulação entre sociedades fossem variados, é possível abstrair um padrão geral. O valor da hospitalidade, que, conforme apontou Rodney (1970:84), era concebido como um dever ligado aos governantes, desempenhava um papel central no desenvolvimento das formas concretas de reciprocidade entre os chefes locais e os estrangeiros, regulando as relações sociais e esboçando o que deveria ser o comportamento adequado entre os locais e os migrantes, viajantes e mercadores que passavam, ou mesmo que se estabeleciam em seus territórios. Este valor cultural, tão central na cultura política de toda a região, ganha expressão até mesmo nos mais recônditos domínios da vida social, naquilo que Brooks (1993:38) chama de histórias heurísticas. Um interessante exemplo é a história narrada por D'Almada (1946:59) sobre a interdição beafada de matar as aves que pousam nas árvores defronte das casas sem a licença de seus donos porque elas são concebidas como hóspedes, aos quais não se deve fazer mal. Cabia aos governantes locais promover a segurança dos estrangeiros que passavam ou viviam em seus domínios e de suas propriedades, sob pena de sofrer sanções de ordem sobrenatural e de perturbar as relações de confiança duramente construídas por todos os agentes envolvidos em uma longa e complexa cadeia de troca. Por sua vez, este padrão de reciprocidade reforçava o reconhecimento das obrigações e do respeito que os estrangeiros deviam aos senhores do chão, criando genuínos laços de dependência entre eles.

Os estrangeiros recebiam alimentação e abrigo dos chefes das povoações pelas quais passavam, em clara manifestação do valor da hospitalidade. E quando um estrangeiro recebia autorização para se fixar em uma determinada comunidade, a hospitalidade oferecida pelo chefe local ganhava contornos de uma aliança mais duradoura. Em vez de

receber um mero abrigo, o estrangeiro adquiria o privilégio de se casar com mulheres locais, em geral pertencentes ao grupo de parentesco do governante que atuava como senhor.<sup>17</sup> Os estrangeiros e seus descendentes passavam, então, a manter um vínculo orgânico com as sociedades que os hospedavam, tornando-se ligados aos chefes locais por laços de afinidade e parentesco. Com suas mulheres eles aprendiam a língua e os costumes locais e as introduziam nas lides comerciais como suas principais colaboradoras. Esta exogamia extremada que unia os recém-chegados aos donos do chão é tomada, pelas mais variadas tradições locais, como sendo eventos fundadores de muitas unidades políticas da região.<sup>18</sup>

Todas estas considerações me levam a concluir que à época da chegada dos portugueses na costa da Guiné estava em pleno andamento um largo e complexo processo de criouliização cultural, resultante, sobretudo, da expansão mande do Sudão Ocidental para o ocidente. Este processo tinha como palco central o reino mandinga do Kaabu e seus tributários, e tornou-se viável em razão de constrangimentos ecológicos, que facilitaram o desenvolvimento de uma bem integrada rede de trocas de longa distância, da cultura política pan-africana, que impelia as pessoas a ocuparem os vácuos institucionais encontrados nas fronteiras entre as sociedades, e no valor cultural da reciprocidade “donos do chão-estrangeiros”. Este ponto de vista me permite abandonar a perspectiva particularista que toma os grupos étnicos como as unidades básicas de análise e a argumentar que as sociedades da região sempre foram etnicamente ambíguas e fortemente incorporadoras de saberes, valores e símbolos produzidos em seu exterior.

### **Criouliização secundária**

O estabelecimento de comerciantes portugueses e, mais tarde, de luso-africanos na Costa da África ocidental desde o final do século XV foi o evento fundador de um segundo processo de criouliização, que vou chamar de criouliização secundária. Este evento colocou numa relação ambígua, muitas vezes contraditória e violenta, os europeus recém-chegados, oriundos de uma vertente civilizatória diferente, e os povos africanos do litoral. Com o passar do tempo, com a fixação dos recém-chegados e seu envolvimento na já existente rede de trocas de longa distância, surgiu

uma sociedade crioula de base portuguesa. A sociedade crioula nasceu, então, do encontro histórico entre membros das sociedades tradicionais da Costa africana com os “lançados” e *tangomaos*<sup>19</sup> de origem portuguesa e cabo-verdiana. O espaço social em que surgiu e se reproduziu foi o das fortificações, feitorias, e *praças* construídas nas margens dos rios da Guiné.<sup>20</sup> Essencialmente mercantil foi a motivação que resultou na fundação das *praças*: num primeiro momento, o tráfico de escravos e o comércio marítimo regional da noz de cola, panos, couros e tintas; mais tarde, o tráfico atlântico de escravos passou a ser o principal modo de inserção na economia mercantilista que ligava África, Europa e as Américas. Foi somente após a proibição inglesa do tráfico atlântico e com a crescente demanda da indústria europeia por produtos tropicais, como o amendoim, que a sociedade crioula da Guiné mudou sua estratégia de reprodução, trocando o comércio de escravos pelo de produtos tropicais.

Como a sociedade crioula nunca se envolveu diretamente em nenhuma atividade produtiva, sua reprodução social está centrada no exercício de seu papel de intermediários comerciais. Entre os séculos XVII e XIX, seus membros eram os poucos comerciantes europeus, a guarnição militar, a administração colonial e um pequeno núcleo de negros e mestiços educados, os luso-guineenses, que viviam nas *praças* e um aglomerado de africanos mais ou menos cristianizados chamados de *grumetes*, que atuavam como ajudantes e auxiliares dos primeiros. Até o fim do século XIX, a soberania da sociedade crioula sobre o próprio espaço físico que ocupava era uma ficção. Toda *praça* pagava *daxas* (tributos e presentes) ao chefe tradicional da sociedade que a circundava, uma expressão transformada do padrão de reciprocidade “donos do chão-estrangeiro”.

A presença europeia efetiva nos rincões da Guiné, com seus poderes econômico, tecnológico e militar, era uma quimera com a qual não podiam contar os luso-africanos que compunham o núcleo da sociedade crioula para assegurar o mínimo de estabilidade necessária para sua reprodução social. Por isto, estes intermediários entre duas vertentes civilizatórias precisaram criar relações orgânicas com as sociedades tradicionais africanas que circundavam as povoações crioulas. Porém, nem os laços puramente mercantis, nem os tributos e presentes dados aos chefes tradicionais eram suficientes para a manutenção dos vínculos que garantiam a reprodução deste espaço social crioulo. Era preciso,

então, lançar mão de mecanismos para a criação e manutenção de uma articulação com as sociedades tradicionais que fossem eficientes o bastante para preservar a relativa autonomia da sociedade crioula, evitando que, como formação social, ela se diluísse plenamente no universo africano autóctone. Uniões matrimoniais exogâmicas, o recorrente recurso à adoção de crianças africanas e a assimilação de valores e práticas rituais africanos foram alguns dos principais mecanismos usados pelos luso-africanos da Guiné.

A seleção destes mecanismos, vale ressaltar, não resultou de uma escolha aleatória, num campo de possibilidades infinitas, por parte dos membros da sociedade crioula. Pelo contrário, ela foi, em si mesma, a manifestação de uma criouliização em consolidação, já que foi uma opção circunscrita por um repertório finito de mecanismos fundados em valores e práticas em operação naquele espaço de sociabilidade, um repertório produzido no contexto histórico da criouliização primária. Assim, com o correr do tempo, esse núcleo crioulo foi se ampliando, com a incorporação de grande parte da parentela dos africanos que, por meio do casamento e da adoção, chegavam às praças, formando um grupo de clientes e dependentes. E a assimilação dos símbolos e valores autóctones solidificava a articulação intersocietária, fornecendo aos membros do núcleo crioulo um idioma cultural com o qual podiam manter a comunicação, as trocas e os fluxos com as sociedades tradicionais que circundavam as *praças* crioulas.

A sociedade crioula estruturou-se sob a forma de círculos concêntricos. No núcleo, encontra-se uma elite educada, lusitanizada e mais próxima de uma *mores* cristã. Este é o grupo que mais se articula e se aproxima da vertente europeia, que sempre foi uma presença ausente na vida das *praças*. Nas bordas, estão os *grumetes* recém-chegados ao mundo crioulo, ainda vivendo segundo as tradições locais, mas prontos a adotar as formas exteriores das condutas consideradas cristãs ou europeias, segundo os imperativos de sua vontade e de seus interesses. São eles que mais se articulam com a vertente civilizatória africana, dona do território. No seu todo, a sociedade crioula é produto de um compromisso social e cultural entre as vertentes sociais que a formaram. Seus membros falam o crioulo, e as práticas religiosas, o modo de organização familiar e a estrutura de valores ali desenvolvidas também revelam o funcionamento deste com-

promisso que tem uma natureza pendular, oscilando entre os mundos europeu e africano. Tais contornos sugerem que a sociedade crioula seja uma formação social cuja reprodução requer permanentemente a adoção de práticas incorporadoras.

A dificuldade de tratar este tipo de sociedade está intrinsecamente associada a sua ambivalência. Ela é uma entidade social de terceira ordem, nem portuguesa nem africana tradicional. Ambivalente e internamente diferenciada, sua existência não é auto-evidente, nem é ela um fenômeno da consciência de seus membros. "Sociedade crioula" não é uma categoria nativa do crioulo falado na Guiné, nem é um símbolo poderoso em torno do qual as pessoas constroem sua identidade social. Por certo, algumas formas lingüísticas locais compartilham alguns dos atributos que quero ressaltar: *jagasidu* (misturado, mestiço), *kriston* (cristão), *grumete*, *civilizado*, *assimilado*, *burmeju* (vermelho, mulato), *lançado*, *branco*, entre outros.<sup>21</sup> Entretanto, não é possível compreendê-la totalmente por meio da agregação de todas estas categorias nativas e de suas propriedades semânticas.

Por outro lado, sociedade crioula não é um conceito elaborado a partir de uma perspectiva externa com pretensão de validade universal, ou mesmo regional. Não pretende, portanto, ser um conceito que englobe, por exemplo, o presente caso guineense com o dos *creoles* ou *krios* da Serra Leoa e o dos *originaires* e *créoles* das quatro comunas senegalesas.<sup>22</sup> O que estou a chamar de sociedade crioula é uma locução objetivante, uma invenção do antropólogo, com um escopo estreito e bem delimitado. Sendo assim, meu problema é revelar a existência de uma entidade social identificável objetivamente, minimamente unificada e distinta de outras unidades sociais com a quais se articula, embora fluida e com fronteiras móveis e porosas.

No que se segue, passo em revista os principais momentos históricos de sua formação, esperando desvendar os princípios que a estruturam. Destaco três períodos de duração variada.

O primeiro momento histórico cobre um longo período que começou com o estabelecimento de portugueses e luso-africanos nas vilas fortificadas dos rios da Guiné, no fim do século XVI, e vai até o fim do comércio atlântico de escravos e a implantação do regime colonial, em meados do século XIX. Neste período, a sociedade da Guiné tinha como elemento

constituidor as *Gãs* – casas patrimoniais encabeçadas por comerciantes portugueses e luso-africanos, mas incorporando em sua periferia os *grumes* e alguns membros das famílias de notáveis das sociedades tradicionais. Relativamente autônoma e completamente envolvida nas relações de troca que tinham no tráfico atlântico de escravos o seu eixo central, a *Gã* crioula era uma grande família extensa que articulava e tornava possível o comércio inter-societário, mediando as relações e os interesses dos governantes africanos, dos traficantes europeus e americanos e do pequeno grupo de funcionários e militares que exerciam nominalmente o governo das *praças* fortificadas. Em sua totalidade, a *Gã* era um grupo corporado organizado em torno de um núcleo central, que se constituía por meio de laços de sangue, casamento e residência e relações clientelísticas. Práticas poligâmicas de casamento exogâmico com mulheres oriundas das sociedades tradicionais da região, em geral as filhas e irmãs dos chefes locais, e a observância de tabus rituais e valores místicos das sociedades tradicionais eram de fundamental importância para a articulação de seu núcleo central com as sociedades tradicionais com quem comerciavam. Núcleos secundários constituídos por meio dos mesmos princípios que fundavam o núcleo central gravitavam em torno deste, dando origem a um complexo conjunto de relações de dependência e clientela. Por meio destas relações, as *Gãs* eram a um só tempo a instituição de criouliização paradigmática, as unidades econômicas mais fundamentais e a verdadeira fonte da autoridade das *praças* crioulas. Era sobretudo como membros das *Gãs* que os moradores destes aglomerados interagiam entre si e com as sociedades tradicionais que os circundavam, orientados pelo padrão de reciprocidade “dono do chão-estrangeiro”.

O segundo momento, que se inicia com o fim do tráfico negreiro e com a implantação das *plantas* produtoras de amendoim no rio Grande ao redor de 1830, vai capturar a sociedade crioula sob a forma de um grupo de elite. Na segunda metade do século XIX, a mudança do ciclo econômico, o crescimento da população das *praças* crioulas e a autonomia administrativa conferida à Guiné em 1879, tornando mais visível e incisiva a autoridade colonial portuguesa, fizeram com que a representação da sociedade crioula como uma coletividade de *Gãs* mais ou menos equivalentes desse lugar a um projeto que a tomava como um grupo de elite baseado territorialmente. A partir deste momento, a

unidade básica da sociedade crioula deixou de ser os grupos corporados de parentesco e passou a ser a *praça* crioula diversificada, mas englobada por uma elite que se distinguia da massa de *grumetes* por meio de uma mística da exclusividade.

Os principais traços criadores de sua exclusividade eram uma etiqueta lingüística que valorizava fortemente o uso rebuscado da língua portuguesa, os valores cristãos como a caridade, o uso e a posse de dinheiro, um estilo de vida e formas de sociabilidade que ligavam este grupo diretamente a Portugal ou a Cabo Verde. Até então, esta elite ainda podia afirmar sua superioridade cultural sobre as sociedades africanas tradicionais e sobre a periferia das *praças* sem ser questionada pela autoridade portuguesa, na medida em que ela ainda era a representante da metrópole na colônia, o instrumento de civilização de uma fraca potência colonial. Entretanto, nem a metrópole portuguesa impotente e distante nem a idéia abstrata de uma comunidade cristã podiam ancorar por muito tempo um projeto de identidade crioula, pois eram instituições muito distantes da vida cotidiana das *praças* crioulas da Guiné. E pela sua pequenez e isolamento, a elite das *praças* necessitava de uma totalidade englobadora para fundar sua identidade.

As duas primeiras décadas do século XX representaram um período histórico de transição para a sociedade crioula da Guiné. Naquele momento, o projeto aparentemente hegemônico que a sociedade crioula elaborou para si mesma enfatizava duas dimensões da idéia de unidade na diversidade. A primeira dimensão a representava como uma totalidade heterogênea ancorada em um espaço mais amplo do que as *praças*, um espaço coincidente com o território da colônia, que, minimamente integrado, passava então a ter um sentido que ia além da pura dimensão cartográfica. A imagem espacial desta totalidade englobava todas as *praças* crioulas e os espaços não urbanos das *pontas* e dos entrepostos comerciais no interior da colônia. Neste momento, em que a sociedade crioula já não mais se percebia como uma elite homogênea que representava na costa africana os valores e interesses portugueses, a categoria híbrida de identificação *Guiné Portuguesa* começou a adquirir ascendência sobre outras. Passou a predominar a idéia de uma pluralidade formada por grupos diferenciados, mas ligados uns aos outros por interesses e uma identidade comuns, por uma língua, formas de sociabilidade e uma

história próprias. Mas, em uma segunda dimensão, tratava-se de uma totalidade subordinada lógica, social e politicamente – uma Guiné que era englobada pela categoria Portugal, que então se fez presente como nunca dantes havia feito. E mesmo assim este foi um projeto derrotado. A ideologia colonial e a cultura política então em vigor na metrópole republicana não ofereciam espaço para a diferença legítima. A sede civilizadora e cristianizadora portuguesa pretendia a tudo incorporar e mudar, a tudo tornar português. Mas a debilidade da potência colonial só conseguiu fazer hibernar os projetos de autonomia, que renasceram revigorados nos anos 50.

Finalmente, o momento histórico presente se caracteriza pela hegemonia de um projeto identitário que representa a sociedade crioula pela via da nação. Na realidade, são vários projetos em competição que têm em comum pouco mais do que um entendimento da sociedade crioula como uma unidade englobadora de diferenças regionais, étnicas, históricas, lingüísticas e sociais. Aglutinados em dois extremos, a competição entre eles toma, por um lado, a forma de um projeto nacional de natureza universalista, racional e jurídica, cujos principais sujeitos formuladores foram o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde – PAIGC e o Estado que durante muito tempo este partido controlou. Trata-se de um projeto autoritário e lexicográfico que, em nome de um suposto universalismo, nega freqüentemente a história, os dilemas e os valores próprios da sociedade crioula, propondo uma nação claramente subordinada ao Estado e esvaziada de contradições e de sentido. Por outro, existe o difuso projeto formulado nos discursos cotidianos e nos rumores que circulam pelas cidades que cria, através de uma algazarra de vozes e com símbolos próprios do ecúmeno cultural africano, a comunidade imaginada que é a nação. Diferentemente da nação do Estado, a nação dos rumores é uma totalidade aberta, dinâmica e contraditória, baseada em formas locais de institucionalização da autoridade e de concepção da pessoa membro da nação.

A heterogeneidade desta formação social não é somente diacrônica. Em qualquer momento que se tome do tempo, a sociedade crioula se mostra internamente diferenciada, contraditória, fluida e ambígua, e isto não significa ausência de ordem ou de princípio orientador. Por trás de toda variabilidade sincrônica, de todas as formas que ela tem

historicamente assumido e da própria transição de uma forma a outra, encontra-se em operação uma relação estruturante fundamental. Em outras palavras, não importa se sob a forma de casas patrimoniais como as *Gãas*, de uma elite exclusiva, de uma sociedade colonial ou de um Estado nacional, a sociedade crioula da Guiné tem sido estruturada ao longo de sua história por uma oposição básica e duradoura que tem balizado os rumos e suas estratégias de ação, seus conflitos, obstáculos e os modos ali desenvolvidos para tudo isto enfrentar – a oposição que emerge do padrão de reciprocidade “dono do chão-estrangeiro”, assumindo, neste caso, a forma do par africanização-lusitanização que se concretiza num dilema perene.

Está sugerido aqui algo de importância crucial. A constituição e reprodução da sociedade crioula ao longo do tempo estão orientadas pelo mesmo padrão estruturante que organizou o que chamei de crioulição primária e isto é um forte indicador de uma continuidade estrutural entre os dois processos. Portanto, em vez de tentar apreendê-la por meio de termos de identificação e de categorização como uma nova etnia ou uma elite urbanizada, proponho abordá-la pelo exame de um processo histórico específico: o processo crioulição de segunda ordem que resultou do encontro entre portugueses e africanos na costa da Guiné a partir de meados do século XV.

Quando os portugueses chegaram à África Ocidental, depararam com uma configuração social já criouliçada, em que a reciprocidade “dono do chão-estrangeiro” desempenhava um papel crucial. Ao procurar se imiscuir e participar das redes de troca locais, ampliando ainda mais o já complexo circuito do comércio de longa-distância, os mercadores portugueses e luso-africanos foram, por assim dizer, capturados por formas culturalmente institucionalizadas das sociedades locais que regulavam a relação com os estrangeiros, africanos ou não. Como qualquer outro mercador vivendo como estrangeiro em uma comunidade hospedeira, os portugueses e luso-africanos viviam sob a guarda de um chefe africano que lhes fornecia, a princípio, segurança, proteção, alimentação, abrigo e, mais tarde, o direito de continuar a comerciar. Integravam-se ao modo de vida local casando-se à moda da terra com as mulheres da terra pertencentes aos grupos de parentesco dos donos do chão, tomando em adoção os filhos dos governantes locais, introduzindo-os ao universo

heterogêneo de valores e práticas que prevaleciam nas povoações fortificadas por eles construídas às margens dos rios. Por outro lado, adotavam valores e costumes africanos na resolução de conflitos, na interação com o mundo sobrenatural e na sociabilidade em geral.

Resta conhecer, contudo, as forças que têm operado no processo de criouliização para entender as particularidades deste processo. Em lingüística, a gênese e o desenvolvimento das línguas crioulas têm sido tema de acaloradas controvérsias, especialmente a questão do papel desempenhado pelas línguas envolvidas no encontro histórico que as gerou. Este debate tem colocado frente a frente autores com pontos de vista variados e conflitantes: entre outros, os substratistas, que defendem o papel crucial das línguas de substrato na formação dos crioulos (as línguas dos povos dominados no contexto do encontro original ou de seu desdobramento); os superstratistas, que explicam o surgimento dos crioulos pela ênfase na língua de superstrato ou lexificadora (a língua do povo dominador); e os universalistas, que tomam o surgimento dos crioulos como uma manifestação da humana *faculté du langage*.<sup>23</sup> Este debate centra-se nas relações de poder entre as comunidades de fala envolvidas na formação dos crioulos.

A analogia com a linguagem não confere plena inteligibilidade ao processo de criouliização que resultou na sociedade crioula da Guiné-Bissau, mas oferece uma interessante aproximação. A gênese e o desenvolvimento da sociedade crioula têm sido balizados por duas tendências opostas que operam simultaneamente. A primeira, que é análoga a uma visão substratista, é a tendência à africanização. Neste sentido, a sociedade crioula seria o produto de um processo de criouliização que remodela os materiais provenientes das sociedades tradicionais da costa da Guiné, assimilando-os de maneira transmutada como próprios dela mesma. A manifestação desta tendência se revela nas formas de convivialidade das povoações crioulas, em determinadas práticas de conjugalidade que se afastam da forma monogâmica cristã e no idioma e valores com os quais se pensa o poder e a autoridade. A tendência oposta, em direção à lusitanização, seria o equivalente sociológico de uma hipótese superstratista. Neste caso, a sociedade crioula resultaria de uma aproximação sucessiva às formas de sociabilidade portuguesas e cristãs. Isto é observado no projeto formulado no interior da sociedade crioula acerca dela mesma como uma

elite, na mística da exclusividade, e em certos discursos exagerados em favor da monogamia.<sup>24</sup>

Diferentemente do modelo lingüístico, no plano sociológico observa-se que as duas tendências não são mutuamente excludentes. Elas têm se manifestado com intensidade e com efeitos desiguais em diferentes momentos da história da sociedade crioula. Entretanto, de maneira muito interessante, as duas tendências também têm operado simultaneamente no interior da sociedade crioula em discursos e projetos sobre a própria sociedade, formulados pelos diferentes grupos que a constituem. Nestas situações, nota-se a vigorosa atuação da ambigüidade como um importante traço constitutivo deste tipo de sociedade, que propõe para si mesma caminhos, valores e práticas freqüentemente contraditórios entre si.

A síntese que se obtém em qualquer ponto do tempo que se toma para análise é produto da relação de forças entre estas duas tendências. A sociedade crioula só se reproduziu ao longo do tempo por causa da prevalência de um relativo equilíbrio de forças entre o lusitanizar-se e o africanizar-se. Até meados do século XIX, a Guiné esteve abandonada a sua própria sorte por um Portugal fraco e desinteressado. Neste contexto, o relativo equilíbrio pendeu ligeiramente para o pólo da africanização, cujo exemplo mais dramático foi a completa africanização em meados do século XIX da vila de Geba, uma das mais importantes e antigas povoações crioulas da Guiné.<sup>25</sup> A partir de 1879, ao tornar-se uma verdadeira colônia, com administração separada de Cabo Verde, a Guiné experimentou a violência da implantação do regime colonial, que trouxe consigo uma clara ideologia civilizatória. A partir de então, o equilíbrio teria sido marcado por uma ligeira ênfase na lusitanização. No entanto, a potência colonizadora era frágil demais para fazer valer de fato sua missão civilizadora e sua política assimilacionista. Os anos de regime colonial não conseguiram mais do que criar um pequeno grupo de *civilizados*, que em 1950 mal alcançava a casa de 8.000 pessoas.

Pendulando delicadamente entre estes dois pólos, sem contudo nunca alcançar os extremos, o processo de criouliização teve continuidade na Guiné graças ao frágil equilíbrio de forças que resultou da articulação entre uma potência colonial débil e uma multiplicidade fragmentada e criouliizada de sociedades tradicionais que, entretanto, raramente conseguiram agir conjuntamente. Não fosse este delicado equilíbrio, o

processo de criouliização teria sido abortado em seus estágios iniciais e, em lugar de uma sociedade crioula, haveria ou uma elite ocidentalizada ou fragmentos etnicizados, como ocorreu, num caso, em Saint-Louis e Dakar, no Senegal, e, no outro, em Freetown, na Serra Leoa. Estes seriam os destinos extremados caso fossem levadas plenamente a termo as políticas coloniais assimilacionistas dos franceses e de governo indireto dos ingleses.

Esta criouliização secundária foi também facilitada por semelhanças estruturais entre as duas vertentes que dela participaram. No momento da chegada dos portugueses em África, e ainda durante muito tempo depois, a sintaxe que ordenava a cultura política e o sistema de autoridade na sociedade portuguesa era estruturalmente semelhante à sintaxe que ordenava os sistemas africanos de autoridade, ainda que fossem profundamente diferentes no que diz respeito ao estoque de símbolos que compunham os léxicos destas culturas políticas. Prevalencia nestas sociedades um princípio de organização da autoridade do tipo patrimonialista, no qual há uma indistinção entre o patrimônio dos governantes e de seus funcionários principais e os recursos da administração – um patrimonialismo no qual a *Gã* crioula, a casa senhorial portuguesa e cabo-verdiana e as linhagens africanas eram formalmente e funcionalmente assemelhados. E decorrente deste modo de conceber a autoridade, emergia uma ideologia que punha uma marcada ênfase no valor do pertencimento – a uma linhagem, a uma classe de idade, a uma associação de culto, a uma *Gã*...

Além desta semelhança puramente estrutural, as duas vertentes sociais que deram origem à sociedade crioula compartilhavam também um tipo de experiência histórica em que havia se desenvolvido uma prática de abertura para a alteridade – em África, por meio do padrão de reciprocidade “dono do chão-estrangeiro”; em Portugal, mediante o secular convívio com os mouros. Não bastasse isto, estas vertentes também compartilhavam um outro comum: o mundo muçulmano.<sup>26</sup>

O surgimento e a reprodução da totalidade que estou a chamar de sociedade crioula não levou ao desaparecimento das forças que originalmente se articularam para o seu aparecimento. Desde que as tendências e forças que uma vez se articularam para dar origem à sociedade crioula continuem a operar, coexistindo nas comunidades da Guiné-Bissau, o processo de criouliização também terá continuidade. E como os dois pólos

da criouliização cultural – africanização e lusitanização – continuam a coexistir nas cidades da Guiné-Bissau de hoje, é possível então observar, juntamente com a operação continuada da criouliização, algo equivalente ao que os lingüistas chamam de descriouliização – processo pelo qual uma língua crioula tende a perder seus atributos de substrato ou não-europeus, substituindo-os por atributos da língua lexificadora (freqüentemente uma língua européia).<sup>27</sup> Os processos de descriouliização lingüística têm lugar em contextos nos quais há uma variabilidade de formas vernaculares (sob a forma de continuum) que coexistem e, de certa maneira, se aproximam da língua padrão. Nestas “comunidades pós-crioulas” (Decamp, 1971), a língua crioula tende a se fundir com a língua de superestrato padrão. Mas há também a possibilidade, não tratada sistematicamente pelos lingüistas, de se pensar em um processo de descriouliização invertida, que conduziria os membros de uma comunidade falante de um crioulo às línguas de substrato.

Assim, do mesmo modo que a criouliização cultural continua a operar, fazendo com que, a todo momento, a sociedade crioula assimile e acomode em seu interior pessoas, grupos, valores, símbolos e práticas originários das sociedades tradicionais, se observa também a operação da descriouliização. A todo instante a sociedade crioula perde gente que é capturada, por assim dizer, por outros campos de relações sociais. A tendência à lusitanização, ainda muito marcante no seio da elite crioula tradicional, tem retirado freqüentemente pessoas, grupos, recursos e símbolos do mundo crioulo. Gente pertencente a grupos sociais híbridos, com fortes ligações familiares, históricas, culturais e até mesmo legais com Cabo Verde e Portugal, estão a toda hora deixando provisória ou permanentemente as cidades da Guiné, muitas vezes sem deixar para trás quaisquer laços de pertencimento mais profundos. No outro extremo, a sociedade crioula também está constantemente cedendo gente, práticas e valores para as sociedades tradicionais. Trata-se mais comumente da gente pertencente à periferia crioula que retoma as ligações com seus universos culturais de origem. Este movimento de descriouliização invertida está freqüentemente associado aos limites da capacidade de reprodução da sociedade crioula, que não consegue incorporar plenamente todos os recém-chegados a sua periferia. Mas há também o caso das pessoas com uma longa história familiar de inserção no universo crioulo que, por

razões geralmente instrumentais, realizam esta descrioulização invertida, criando ou recriando ligações com as sociedades tradicionais, “se africanizando”. Isto pode ser presentemente observado nos estratos sociais que, no período colonial compunham a elite tradicional e que, com a independência, perdeu poder e prestígio para uma nova elite formada pelos “heróis da guerra de libertação nacional” com uma curta e ambígua história de inserção na sociedade crioula. Cedendo suas filhas em casamento a estes recém-chegados do mato em posições de prestígio, uma parcela da elite tradicional tem se descrioulizado no que toca às formas de sociabilidade, valores e práticas.

Resultando de um encontro inter-societário governado pelo padrão de reciprocidade “dono do chão-estrangeiro”, a sociedade crioula da Guiné-Bissau não tem sido capaz de se reproduzir somente através das relações entre seus membros, tendo que desenvolver instituições de criouliização para incorporar gente, saberes, valores e práticas sociais. Casamentos exogâmicos, a adoção, a patronagem e o comércio têm sido ao longo de sua existência os principais meios através dos quais ela tem incorporado gente e se reproduzido. Em resumo, sua capacidade de reprodução está ligada a sua capacidade de assimilar e incorporar. Quanto mais eficientes são os seus mecanismos de incorporação, mais êxito ela tem em se reproduzir. Por esta razão, se desenvolveu nas *praças* da Guiné uma disposição de abertura para o outro que resultou numa espécie de antropofagia cultural – uma voracidade incorporadora que a tudo pretende assimilar e transformar. E nisto se encontra o fundamento de sua heterogeneidade.

A posição estrutural da sociedade crioula no contexto das formações sociais da África ocidental e sua dinâmica pendular, que controla inclusive a incorporação de novos membros, estão na raiz do dilema básico dessa sociedade, que tem a ver com a construção de uma identidade social. Em cada etapa de sua reprodução social, a sociedade crioula defronta-se com o dilema de ser liminar e intermediária. Responder a esse dilema, em geral, conduz mais à sua intensificação do que à sua solução, pois as respostas podem pôr em risco a própria sociedade crioula e seu modo de reprodução, seja por uma completa africanização, seja pela lusitanização. Obviamente, o dilema, a dinâmica pendular e a própria sociedade crioula

tomam essa forma graças à conjugação histórica de forças e de poder que prevaleceu por mais de três séculos entre um Portugal pobre e decadente e um “funil de poeiras étnicas que não tem massas”.



#### NOTAS:

1. As definições apresentadas são meras definições de trabalho e não deixam entrever plenamente a complexidade do processo de formação e reprodução dos pidgins e dos crioulos. Para um tratamento mais sistemático da questão, ver Couto (1996). Uma perspectiva crítica do tratamento cristalizado na sociolinguística sobre o tema pode ser vista em Mühlhäusler (1997) e Sebba (1997).
2. Linguistas como Alleyne (1971:174-175) têm enfatizado o fato de que a mudança linguística resultante da crioulição é apenas um aspecto da mudança cultural que emerge dos encontros entre sociedades. Chaudenson (1989) tende a concordar com Alleyne acerca da importância do contato cultural para a crioulição, distinguindo a crioulição linguística da cultural, embora tenham pontos de vista diferentes sobre o papel desempenhado pelas várias línguas envolvidas no surgimento de um crioulo.
3. Um exemplo desta crítica pode ser visto em Harris e Rampton (2002).
4. Descrições geográficas das áreas examinadas encontram-se disseminadas por um volumoso corpo de obras de caráter histórico e etnográfico. Brooks (1993:7-25) e Rodney (1970:1-38) apresentam descrições gerais da Senegâmbia e Alta Costa da Guiné. Teixeira da Mota (1954, I:3-123) descreve minuciosamente o território do moderno Estado da Guiné-Bissau. Diallo (1972:17-28) aborda a região do Futa-Djalón. Person (1968:21-42) descreve a zona de transição entre o sul da Alta Costa da Guiné e o Sudão Ocidental.
5. Uma de suas manifestações mais interessantes é o fenômeno do “tribalismo”, compreendido por Ekeh (1990:688-690) como uma contra-ideologia que postula formas de comportamento a serem evitadas de modo a garantir a manutenção da coexistência normal entre membros de diferentes grupos étnicos e, conseqüentemente, da integridade dos novos Estados-nações.
6. Ver Kopytoff (1987:10, 25-33). O autor ressalta, porém, que a natureza “vazia” destes espaços é uma caracterização daqueles que pretendem ocupá-los e que raramente os espaços despovoados entre as sociedades estabelecidas são de fato “vazios” ou assim são concebidos por outros que não os que estão em vias de ocupá-los.

7. Gluckman (1963) já notara que a ação revolucionária está além do horizonte dos sistemas sociais repetitivos que prevalecem nas sociedades tradicionais africanas. Em caso de conflito e tensão, predomina nessas sociedades a idéia de rebelião, isto é, mudam-se os ocupantes dos cargos em torno dos quais o conflito e a insatisfação emergem sem que se altere a sua estrutura.
8. Insisto que o parênteses proposto não pretende negar o sentido étnico às unidades de análise; ele apenas o põe em suspensão, no contexto histórico tratado.
9. A grande proximidade entre as línguas faladas pelos manjacos, mancanhas e papéis é plenamente atestada pelos lingüistas. O mesmo se dá entre o wolof e o serer, entre o beafada e o pajandinca, entre o tenda, bassari e coniague. Os cronistas portugueses dos séculos XVI e XVII já atestavam que a língua falada pelos nalus era próxima das línguas faladas pelos vários grupos sapes (cf. D'Almada 1946:66, 73; Dornelha 1977:98, 104). Noto, porém, que esta opinião é contestada por historiadores como Hair (1967:253-254).
10. Cissoko (1969:325) e Mané (1978:98) notam que a expedição militar chefiada por Tiramakan teria sido motivada pelo fato de um rei Jolof ter ofendido Sunjata, sem explicitar o tipo de ofensa. Niane (1989:18) relata que o rei Jolof teria confiscado cavalos adquiridos por mercadores Mandinga em seu território em nome de Sunjata. Brooks (1993:109) combina as duas versões afirmando que o governante Jolof havia matado os membros de uma expedição que viera comprar cavalos, poupando somente a vida de um mercador, que foi então, numa afronta, enviado a Sunjata. Ver também as variantes da mesma narrativa mencionadas por Girard (1992:187-188).
11. As tradições nalu e bassari parecem se encaixar neste caso. Ver Carvalho (1949:314-316) sobre o caso nalu e Girard (1992:45-53) sobre os clãs bassaris.
12. As tradições orais das diversas sociedades da Senegâmbia e Alta Costa da Guiné narram os eventos produtores destes deslocamentos de modo extremamente semelhante aos eventos descritos e analisados por Kopytoff (1987) como um processo de ocupação das fronteiras internas.
13. Por exemplo, Fernandes (1951: 72-76) notava no início do século XVI que os habitantes da região entre o rio Cacheu e o rio Geba, que ele chamava de caticheos, cacheos ou çapeos eram uma *gente misturada*.
14. Também é interessante observar o caso da realeza bijagó, que, tomando a forma da díade homem/mulher e que se manifesta no par *oloño/okinka*, constitui-se num sistema de poder baseado na assimilação dos grupos de parentesco à terra. A sacralidade destas posições se deve em larga medida a uma inversão simbólica pela qual os virilicais bijagós fazem o régulo (*oloño*) deixar sua vila natal para, como um ser da floresta, ser entronizado no centro de uma outra vila como um estrangeiro. Apesar desta suposta originalidade, o caso bijagó representa uma combinação possível do encontro primordial entre o estrangeiro e o dono do chão que funda a organização política e que é parte do kit da cultura política pan-africana – no caso bijagó, uma inversão do mito de criação da aristocracia *nianthio*, o rei estrangeiro e a sacerdotisa da terra. Ver Henry (1994:181-182).

15. Sobre a importância que tais feiras ainda têm para a vida local, ver Carreira (1960:751-753).
16. Ver entre outros Dorjahn and Fyfe (1962); Hill (1966, 1971); Rodney (1970); Curtin (1975); Mouser (1980) e Brooks (1993).
17. Ver Coelho (1953:67-68) para um interessante exemplo.
18. Na origem do reino mancanha de Bula está uma prática exogâmica entre um pobre camponês e uma rica família (muçulmana?); a aristocracia *nianthio* do Kaabu surge de duas exogâmias radicais: o casamento entre uma mãe primordial e um espírito tectônico (banhum?), e casamento das filhas resultantes desta união mística com os governantes conquistadores mandinga; a dinastia Gelwar dos reinos sereres do Sine e Salum também surge da exogamia entre um camponês serer com poderes supernaturais e mulheres pertencentes à aristocracia mandinga. Por fim, a realeza bijagó resulta da união simbólica entre um chefe estrangeiro e uma sacerdotiza dona do chão.
19. Nomes dados a partir do século XVI aos portugueses e cabo-verdianos que se lançavam nos rios da Guiné para comerciar com os habitantes locais e que acabavam por se africanizar. Ver Carreira (1972) e Nolasco da Silva (1970).
20. *Praça* foi o termo usado para designar os principais aglomerados populacionais dos comerciantes europeus, cabo-verdianos e luso-guineenses, que mais tarde se tornaram pequenos núcleos urbanos. Ainda hoje é utilizado em oposição a *tabanca*, termo crioulo que designa as vilas tradicionais africanas.
21. *Jagasidu*, *kriston* e *burmeju* são palavras crioulas. A quase inexistência de uma literatura escrita nesta língua tem gerado uma enorme variabilidade nas maneiras de grafá-lo. A grafia das palavras crioulas adotadas neste trabalho segue, em geral, o projeto de ortografia elaborado em 1981 pelo Ministério da Educação Nacional. Este projeto encontra-se publicado como anexo em Rougé (1988). As exceções dizem respeito a termos crioulos que já foram consagrados com outra forma escrita, como é o caso de *tabanca* (vila).
22. Sobre os *krios* da Serra Leoa, ver Porter (1962); Spitzer (1974); Cohen (1981) e Wyse (1991). Johnson Jr. (1972) examina o caso dos *originaires* e *créoles* do Senegal.
23. Holm (1988 I:1-70) e Couto (1996:141-201) fazem uma revisão da literatura sobre a gênese das línguas crioulas. Rougé (1986, 1988, 1995) e Kihm (1979) consideram o caso do crioulo da Guiné-Bissau.
24. Algo semelhante teve lugar entre os *krios* da Serra Leoa, cujas respostas à política colonial inglesa variavam entre a Africanização e a Europeização. Ver Spitzer (1974:132). Trajano Filho (1998) esmiúça os detalhes do caso guineense.
25. Sobre os eventos que levaram à africanização de Geba, ver Marques Gerales (1887) e Trajano Filho (1993).
26. A possível abertura da sociedade portuguesa medieval para o outro tem sido de certo modo exagerada, ganhando um lugar central no lusitanismo tropical de Gilberto Freyre (1953). Não pretendo neste trabalho fazer mais do que reconhecer

uma experiência histórica com uma alteridade comum e sugerir que este compartilhar facilitou o processo de criouliização na Guiné.

27. Sobre isto ver Holm (1988, I:9).

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEYNE, Mervyn C. (1971). "Acculturation and the Cultural Matrix of Creolization". In Dell Hymes (ed.), *Pidginization and Creolization of Languages*. Cambridge, Cambridge University Press.
- AMSELLE, Jean-Loup (1990). *Logiques Métisses: Anthropologie de l'Identité en Afrique et Ailleurs*. Paris, Payot.
- BARTH, Fredrik (1969). "Introduction". In *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston, Little, Brown and Company.
- BENOIT, Michel (1988). "Espaces Francs et Espaces Étatés en Afrique Occidentale". *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 24, n° 4, pp. 503-519.
- BOULÈGUE, Jean (1987). *Le Grand Jolof*. Paris, Karthala.
- BROOKS, George E. (1993). *Landlords & Strangers: Ecology, Society and Trade in Western Africa, 1000-1630*. Boulder, Westview Press.
- CAPLAN, Lionel (1995). "Creole World, Purist Rhetoric: Anglo-Indian Cultural Debates in Colonial and Contemporary Madras". *Journal of the Royal Anthropological Institute* (NS), vol. 1 n° 4, pp. 743-762.
- CARREIRA, António (1960). "Região dos Manjacos e dos Brâmes (alguns aspectos de sua economia)". *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, Ano 15, n° 60, pp. 735-784.
- \_\_\_\_\_ (1972). *Cabo Verde: Formação e Extinção de uma Sociedade Escravocrata (1460-1878)*. Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- CARVALHO, J. P. Garcia (1949). "Notas sobre a Distribuição e História das Populações do Posto de Bedanda". *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. 4, n° 14, pp. 307-318.
- CHAUDENSON, Robert (1989). "Créolisation Linguistique, Créolisation Culturelle". *Études Créoles*, vol. 12, n° 1, pp. 53-73.
- CISSOKO, Sékéné-Medy (1969). "La Royauté (*mansaya*) chez les Mandingue Occidentaux, d'après leurs Traditions Orales". *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noir*, T. 31, série B, n° 2, pp. 325-38.

- COELHO, Francisco de Lemos (1953). *Duas Descrições Seiscentistas da Guiné* (1669 e 1684). (Editado por Damião Peres.) Lisboa, Academia Portuguesa de História.
- COHEN, Abner (1971). "Cultural Strategies in the Organization of Trading Diasporas". In C. Meillassoux. (ed.), *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*. Oxford, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (1981). *The Politics of Elite Culture: Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*. Berkeley, University of California Press.
- COUTO, Hildo (1996). *Introdução o Estudo das Línguas Crioulas e Pidgins*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília.
- CURTIN, Philip D. (1975). *Economic Change in Precolonial Africa: Senegambia in the Era of Slave Trade*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- D'ALMADA, André Álvares (1946). *Tratado Breve dos Rios de Guiné* (1594). (Editado por Luis Silveira.) Lisboa.
- DECAMP, David (1971). "Toward a Generative Analysis of a Post-Creole Speech Continuum". In Dell Hymes (ed.), *Pidginization and Creolization of Languages*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DIALLO, Thierno (1972). *Les Institutions Politiques du Fouta Dyalon au XIXe Siècle*. Dakar, IFAN.
- DORJAHN R. V. & FYFE, Christopher (1962). "Landlord and Stranger: Change in Tenancy Relations in Sierra Leone". *Journal of African History*, vol. 3, nº 3, pp. 391-397.
- DORNELHA, André (1977). *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde* (1625). (Editado por A. Teixeira da Mota.) Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- EKEH, Peter P. (1990). "Social Anthropology and Two Contrasting Uses of Tribalism in Africa". *Comparative Studies in Society and History*, vol. 32, nº 4, pp. 660-700.
- FARO, André de (1991). "Relação de Frei André de Faro sobre as Missões da Guiné" (1663-1664). In A. Brasio (org.), *Monumenta Missionária Africana*, 2ª série. vol. VI. Lisboa, Academia Portuguesa de História.
- FERNANDES, Valentim (1951). *Description de la Côte Occidentale d'Afrique (Sénégal au Cap de Monte, Archipels* (1506-1510). (Editado por Th. Monod,

- A. Teixeira da Mota e R. Mauny). Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- FORTES, Meyer (1940). "The Political System of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast". In M. Fortes & E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems*. Oxford, Oxford University Press.
- FORTES, Meyer & EVANS-PRITCHARD, E. E. (1940). "Introduction". In M. Fortes & E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems*. Oxford, Oxford University Press.
- Frank, Barbara E. (1995). "Soninke *garankéw* and Bamana-Malinke *jeliw*: Mande Leatherworkers, Identity, and the Diaspora". In David C. Conrad & Barbara E. Frank (eds.), *Status and Identity in West Africa*. Bloomington, Indiana University Press.
- FREYRE, Gilberto (1953). *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora.
- GIESING, Cornelia (1993). "Agricultura e Resistência na História dos Balanta-Bejaa". *Soronda*, nº 16, pp. 125-177.
- GIRARD, Jean (1992). *L'Or du Bambouk: Une Dynamique de Civilization Ouest-Africaine*. Genève, Georg.
- GLUCKMAN, Max (1963). *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London, Cohen, West.
- HAIR, Paul E. H. (1967). "Ethnolinguistic Continuity on the Guinea Coast". *Journal of African History*, vol. 8, nº 2, pp. 247-268.
- HANDELMAN, Don (1977). "The Organization of Ethnicity". *Ethnic Groups*, vol. 1, nº 3, pp. 187-200.
- HANNERZ, Ulf (1987). "The World in Creolisation". *Africa*, vol. 57, nº 4, pp. 546-559.
- \_\_\_\_ (1989). "Culture between Center and Periphery: Toward a Macro-anthropology". *Ethnos*, vol. 54, nº 3-4, pp. 200-216
- HARRIS, Roxy & RAMPTON, Ben (2002). "Creole Metaphors in Cultural Analysis". *Critique of Anthropology*, vol. 22, nº 1, pp. 31-51.
- HENRY, Christine (1994). *Les Îles où Dansent les Enfants Défunts: Âge, Sexe et Pouvoir chez les Bijogo de Guinée-Bissau*. Paris, CNRS.
- HILL, Polly (1966). "Landlords and Brokers: A West African Trading System". *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 6, nº 3, pp. 349-366.

- (1971). "Two Types of West African House Trade". In C. Meillassoux (ed.), *The Development on Indigenous Trade and Markets in West Africa*. Oxford, Oxford University Press.
- HOLM, John (1988). *Pidgins and Creoles*. (2 vols.). Cambridge, Cambridge University Press.
- JAO, Mamadú (1992). "Aspectos da Vida Social dos Mancanhas: a Cerimônia do Ulém". *Soronda*, nº 13, pp. 59-84.
- JOBSON, Richard (1932). *The Golden Trade or A Discovery of the River Gambia, and the Golden Trade of the Aethiopians* [1623]. London, The Penguin Press.
- JOHNSON, Jr., G. Wesley (1972) "The Senegalese Urban Elite, 1900-1945". In Philip D. Curtin (ed.), *Africa and the West: Intellectual Responses to European Culture*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- KIHM, Alain (1980). "La Situation Linguistique en Casamance et Guinée-Bissau". *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol. 20, nº 3, pp. 369-386.
- KLEIN, Martin A. 1977—"Servitude among the Wolof and Serer of Senegambia." In *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*, edited by S. Miers and I. Kopytoff. Madison: The University of Wisconsin Press.
- KOPYTOFF, Igor (1987). "The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture". In I. Kopytoff (ed.), *The African Frontier: The Reproduction of African Societies*. Bloomington, Indiana University Press.
- LENTZ, Carola (1995). "Tribalism and Ethnicity in Africa: A Review of Four Decades of Anglophone Research". *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 31, nº 2, pp. 303-328.
- MANÉ, Mamadou (1978). "Contribution à l'Histoire du Kaabu, des Origines au XIX Siècle". *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noir, série B*, Tome 40, nº 1, pp. 87-159.
- MARK, Peter (1992). *The Wild Bull and the Sacred Forest: Form, Meaning, and Change in Senegambian Initiation Masks*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MARQUES GERALDES, FRANCISCO A. (1887). "Guiné Portuguesa". *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, Ano 7, nº 8, pp. 465-522.
- MINTZ, Sidney (1996). "Enduring Substances, Trying Theories: The Caribbean Region as *Oikoumenè*". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, nº 2, pp. 289-311.

- MOUSER, Bruce (1980). "Accommodation and Assimilation in the Landlord-Stranger Relationship". In B. K. Swartz, Jr. & R. E. Dumett (eds.), *West African Culture Dynamics*. The Hague, Mouton.
- MÜHLHÄUSLER, Peter (1997). *Pidgins and Creole Linguistics*. London, University of Westminster Press.
- NIANE, Djibril Taamsir (1989). *Histoire des Mandingues de l'Ouest*. Paris, Karthala-Arsan.
- NOLASCO DA SILVA, Maria da Graça G. (1970). "Subsídios para o Estudo dos 'Lançados' na Guiné". *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, Ano 25, nº 97, pp. 25-40, nº 98, pp. 217-232, nº 99, pp. 397-420, nº 100, pp. 513-560.
- PÉLISSIER, René (1989). *História da Guiné: Portugueses e Africanos na Senegâmbia, 1841-1936* (2 vols.). Lisboa, Editorial Estampa.
- PERSON, Yves (1968). *Samori. Une Révolution Dyula*. (Tome 1.) Dakar, IFAN
- PORTER, Arthur T. (1963). *Creolehood: A Study of the Development of Freetown Society*. Oxford, Oxford University Press.
- PORTUENSE, Vitoriano (1974). "A Primeira Viagem do Bispo D. Fr. Vitoriano Portuense à Guiné e o Baptismo em Lisboa de D. Manuel de Portugal, Filho do Rei de Bissau, segundo o Opúsculo de 1695". In *As Viagens do Bispo D. Frei Vitoriano Portuense à Guiné e a Cristianização dos Reis de Bissau* (organizado por A. Teixeira da Mota). Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- \_\_\_\_ (1974a). "Relação do Baptismo de D. Pedro, Rei de Bissau, e do Começo da Segunda Viagem à Guiné do Bispo D. Fr. Vitoriano Portuense" [1696]. In *As Viagens do Bispo D. Frei Vitoriano Portuense à Guiné e a Cristianização dos Reis de Bissau* (organizado por A. Teixeira da Mota). Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- RODNEY, Walter (1970). *A History of the Upper Guinea Coast, 1545 to 1800*. New York, Monthly Review Press.
- ROUGÉ, Jean-Louis (1986). "Uma Hipótese sobre a Formação do Crioulo da Guiné-Bissau e da Casamansa". *Soronda*, nº 2, pp. 28-49.
- \_\_\_\_ (1988) *Petit Dictionnaire Etymologique du Kriol*. Bissau, INEP.
- \_\_\_\_ (1995). "A Propósito da Formação dos Crioulos de Cabo Verde e da Guiné". *Soronda* nº 20, pp. 81-98.
- SEBBA, M. (1997). *Contact Languages: Pidgins and Creoles*. Basingstoke, Macmillan.

- SIMÕES, Landerset (1935). *Babel Negra*. Lisboa, Porto.
- SOUTHALL, Aidan W. (1970). "The Illusion of the Tribe". In P. C. W. Gutkind (ed.), *The Passing of Tribal Man in Africa*. Leiden, E. J. Brill.
- SPITZER, Leo (1974). *The Creoles of Sierra Leone: Responses to Colonialism, 1870-1945*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- TEIXEIRA DA MOTA, Avelino (1954). *Guiné Portuguesa* (2 vols.). Lisboa, Agência Geral do Ultramar.
- TRAJANO FILHO, Wilson (1993). "A Tensão entre a Escrita e a Oralidade". *Soronda*, nº 16, pp. 73-102.
- \_\_\_\_\_ (1998) *Polymorphic Creoledom: The creole society of Guinea-Bissau*. Dissertação de PhD, Departamento de Anthropologia, University of Pennsylvania.
- WRIGHT, Bonnie L. (1989). "The Power of Articulation". In W. Arens & Ivan Karp (eds.), *Creativity of Power: Cosmology and Action in African Societies*. Washington, Smithsonian Institution Press.
- WYSE, Ankitola (1991). *The Krio of Sierra Leone: An Interpretive History*. Washington, Howard University Press.

# Alheamento e miscigenação: dois mestres da imaginação no mundo (pós)colonial neerlandês e lusófono\*

Ulbe Bosma\*\*

Fernando Rosa Ribeiro\*\*\*

---

## RESUMO

A imaginação literária vem sendo usada de maneira ampla e frutífera como fonte crítica para a análise de culturas coloniais. Alguns críticos indicaram que isto poderia privilegiar o discurso colonial, já que a maioria esmagadora desses testemunhos traz a marca da narrativa mestra colonial das dicotomias coloniais e raciais. Gostaríamos de concentrar-nos, contudo, em dois autores da literatura colonial e pós-colonial cuja obra é complexa e sofisticada sobre a visão de suas

---

\* Este artigo foi originalmente elaborado em inglês, e posteriormente traduzido para o português por Fernando Rosa Ribeiro.

\*\* Doutor em História, e pesquisador vinculado ao International Institute for Social History, além de ser diretor do Sefhis. Especialista em indo-europeus nas antigas Índias Orientais holandesas (atual Indonésia), já teve um artigo publicado no Brasil (revista *Afro-Ásia*) sobre o tema. Em holandês, é autor de uma biografia de um jornalista indo-europeu em Java nas duas primeiras décadas do século XX (*Karel Zaalberg*) e, junto com Remco Raben, de um livro sobre os holandeses e a sociedade colonial holandesa na Ásia (*De oude Indische wereld. 1500-1920*). E-mail: ubo@iisg.nl

\*\*\* Doutor em Antropologia e atualmente é professor de História da África na Universidade Estadual de Campinas. Publicou vários artigos sobre África do Sul, Caribe holandês e Indonésia, vários deles na revista *Estudos Afro-Asiáticos*. Atualmente tem um projeto sobre construção da nação, “raça” e etnicidade na primeira metade do século XX no trabalho de intelectuais no Caribe (Antilhas Holandesas, Martinica e Suriname), Senegal, África do Sul e Indonésia. Já publicou dois artigos relacionados a esse projeto, um deles na *Estudos Afro-Asiáticos* e outro no último número da revista *Afro-Ásia*. E-mail: frosaribeiro@yahoo.fr

respectivas sociedades. Esses dois autores conseguiram pôr em relação a história colonial, sua biografia pessoal e o futuro de seus países dentro de um arcabouço imaginativo comum. Nas Índias Orientais Holandesas (atual Indonésia), temos E. du Perron (1899-1940), e, no Brasil, Gilberto Freyre (1900-1987). Ambos escreveram sobre o mundo de sua juventude e o passado de suas sociedades, refletindo sobre uma nova nação pós-colonial em formação.

*Palavras-chave:* Brasil; Gilberto Freyre; Indonésia; E. du Perron; Creole; Java; Colonialismo holandês; literatura.

\* \* \*

#### ABSTRACT

#### *Estrangement and Alienation: Two Masters of the Imagination in the Dutch and Lusophone (Post-) Colonial Worlds*

Literary imagination has now become widely and fruitfully used as a critical source to analyse colonial cultures. Some critics have pointed out that this might privilege colonial discourse, as the overwhelming majority of these testimonies carry the stamp of the colonial master narrative of colonial and racial dichotomies. We would like to focus, however, on two authors in colonial and postcolonial literature whose work is complex and whose view of their respective societies is sophisticated. These two authors have been able to relate colonial history, their personal biography and their countries' future within a common imaginative framework. In the Dutch East Indies there is E. du Perron (1899-1940), and in Brazil Gilberto Freyre (1900-1987). They both wrote about the world of their youth and the past of their societies in order to reflect upon a new postcolonial nation in the making.

*Keywords:* Brazil; Gilberto Freyre; Indonesia; E. du Perron; Creole; Java; Dutch colonialism; literature.

\* \* \*

#### RÉSUMÉ

#### *Dépaysement et "Miscigenação": Deux Maîtres de l'Imagination dans les Mondes (Post-) Coloniales Néerlandais et Lusophone*

L'imaginaire littéraire a été souvent employé comme une source critique pour analyser les cultures littéraires coloniales, avec de bons résultats. Quelques

critiques ont remarqué pourtant que cela pourrait privilégier le discours colonial, dès que la plupart de ces récits porte la marque des dichotomies coloniales et raciales. Cependant, notre but est de mettre en valeur deux auteurs dans la littérature coloniale et postcoloniale dont l'oeuvre est complexe et dont l'opinion sur leurs respectives sociétés est plutôt sophistiquée. À l'intérieur d'un imaginaire largement partagé, ces deux auteurs sont réussis à mettre en rapport l'histoire coloniale, leur vie et le futur de leurs pays. Il s'agit ici de l'oeuvre de E. du Perron (1899-1950) dans les Indes Orientales Néerlandaises, et de celle de Gilberto Freyre (1900-1987) au Brésil. Tous les deux ont également écrit sur leur jeunesse et le passé de leurs sociétés dans le but de réfléchir sur une nouvelle nation postcoloniale en train de se façonner.

*Mots-clés:* Brésil, Gilberto Freyre, Indonésie, E. du Perron, Créole, Java, colonialisme hollandais, littérature.

Recebido em: 03/12/2004

Aprovado em: 09/02/2005



**I**NTRODUÇÃO – Pode-se sugerir que E. du Perron é um autor colonial tardio, comparável a Rudyard Kipling e E. M. Forster (ambos autores ingleses escrevendo na Índia britânica e sobre ela). Seu trabalho faz parte do cânone literário neerlandês, e nunca foi traduzido para o indonésio.<sup>1</sup> Em comparação, a obra freyreana tem gozado de um amplo prestígio no Brasil, onde, em realidade, a literatura não se divide entre um cânone colonial e outro pós-colonial, mas de preferência entre um cânone colonial e cânones imperial e republicano.<sup>2</sup> Gilberto Freyre nunca foi considerado um autor “colonial” branco, e sua obra não é nunca considerada como parte da literatura colonial, como no caso da obra de Foster ou Du Perron. Pelo menos dentro do Brasil, Gilberto conseguiu capturar e retrabalhar de forma poderosa, e talvez convincente, temas profundamente enraizados no imaginário brasileiro. Isto pode dar uma pista para a razão do êxito duradouro de sua obra localmente. Contudo, uma comparação com a obra de Du Perron poderia dar lugar a algumas interrogações importantes sobre os contornos da temática de dominação, violência e sexualidade que permeava sociedades nas quais grupos diversos

de brancos e não-brancos interagiam juntos tanto dentro como fora das casas (pós-)coloniais. Tanto Du Perron como Freyre tentaram entender essa interação complexa, e, ao fazê-lo, retrabalharam a maneira colonial burguesa na qual o “discurso da sexualidade se articulava à política da raça” (Stoler, 1995:11). As obras mais importantes dos dois autores surgiram exatamente no momento crítico do instante definidor da nação: em Java, a intensidade crescente da luta anticolonial, que culminaria com a independência do país e, no Brasil, a migração dos negros para os centros urbanos e sua presença crescente na força de trabalho urbana, além do aparecimento de uma classe média negra pequena, mas que se fazia ouvir. Ademais, foi exatamente na década de 1930 que surgiu o maior movimento político e social negro do Brasil – a Frente Negra Brasileira – antes que fosse suprimido pela ditadura Vargas a partir de 1937.

Indubitavelmente, as duas colônias são muito diferentes entre si. Empregando a distinção eurocêntrica e, portanto, de certo modo enganadora entre colônias de assentamento e colônias de exploração, o Brasil pertencia claramente à primeira categoria, e as Índias Orientais Holandesas à segunda. Visto dessa perspectiva, não há muito que comparar. Ademais, o Brasil deixou formalmente de ser uma colônia já em 1815, quando se tornou parte de um reino unido com Portugal. Não obstante, sob a forma de um império, até a Proclamação da República, no final de 1889, Brasil e Portugal compartilharam a mesma Casa Real. A escravidão foi abolida apenas na tardia data de 1888, e os não-brancos, apesar de serem formalmente cidadãos, estariam, em realidade, excluídos das estruturas formais do poder na nova república por, pelo menos, mais um século.

Comparativamente pobre e fraca, a Coroa portuguesa sempre dependeu de empreendedores privados e da elite latifundiária para colonizar e governar suas vastas conquistas americanas. Como disse José Murilo de Carvalho, o Brasil surgiu de um “arquipélago de capitânias” governadas em proveito próprio por elites locais, que constituíam, em realidade, uma elite imperial treinada em Coimbra (a mais antiga universidade portuguesa) (Carvalho, 1999:233).<sup>3</sup> Naturalmente, a tradição incluía aqui o catolicismo e o vínculo com a Coroa portuguesa (de fato, ambos estavam intimamente relacionados, já que o rei era, de certa forma, o representante do Papa). Essa tradição e treinamento compartilhados criaram um “consenso básico” entre uma elite que, sob outros aspectos,

era muito diversa e de origens variadas (cf. Barman, 1988:178). Esse processo é, de algum modo, semelhante ao do *patriciaat* holandês, que mantinha conexões íntimas tanto com a Corte na Holanda como com as Índias. Sem dúvida, a autonomia das elites econômicas do Brasil – os escravocratas – era maior que a dos *planters* (latifundiários), cuja supremacia estava intimamente vinculada aos bancos e indústrias metropolitanos que controlavam os mercados de produtos tropicais nas Índias.

O que une essas elites da Indonésia colonial e do Brasil do século XIX é sua mistura peculiar de vínculos locais e imperiais, embora se possa aventar que as elites brasileiras estivessem ainda mais isoladas que as das Índias Orientais Holandesas, já que pouco ou nada vinculava as diferentes regiões brasileiras entre si. Como no arquipélago índico, contudo, as partes diferentes do país conectavam-se entre si por barco até bem entrado o século XX. O imperador no Rio e o *tuan besar* (vice-rei) em Bogor (próximo a Batávia, a capital colonial, atual Jacarta) eram os focos para onde convergiam todos os fios burocráticos. Dom Pedro II era particularmente ciente desse fato, e ele e sua família usavam com destreza símbolos e insígnias imperiais para enfatizar vínculos locais, ao mesmo tempo em que mantinham alianças de casamento íntimas com as Casas Reais na Europa. O governador-geral das Índias Orientais Holandesas era, como seu congênere na Índia Britânica, dotado de prerrogativas régias e era freqüentemente chamado vice-rei. Contudo, as Índias nunca foram uma “monarquia européia nos trópicos”, já que o *tuan besar* em Bogor governava um país no qual os europeus tinham de permanecer fora da sociedade autóctone (cf. Schwarcz, 1998).<sup>4</sup> Assim, a ideologia colonial oficial proclamava, a partir de 1901, que o país tinha de ser governado pela Coroa neerlandesa em prol dos nativos. Embora o Brasil e as Índias desempenhassem o mesmo papel ao fornecer ao mercado mundial café e açúcar, as elites proprietárias rurais brasileiras eventualmente conseguiram moldar seu país, enquanto a elite crioulo-holandesa, a despeito de seu papel crucial no desenvolvimento do capitalismo colonial, e mesmo do primeiro nacionalismo indonésio, eventualmente não pôde fazê-lo (Bosma e Raben, 2003).

Tanto Gilberto Freyre como Du Perron pertenciam a essas classes coloniais proprietárias de terras, e estavam bem cientes de sua natureza exploradora e seu papel violento na história, suas origens raciais mistas

e suas pretensões aristocráticas. Contudo, enquanto Freyre representa a confiança em si própria de uma classe que forjou uma nação com êxito, Du Perron está cheio de dúvidas a respeito de si mesmo e de uma ironia oculta. E é exatamente esse contraste que torna a leitura comparativa de seu trabalho uma abordagem crítica das raízes e limitações do que chamamos, aqui, experimentalmente, de discurso de colonos *creole* (*Creole settler discourse*), isto é, um discurso que era híbrido por natureza e que tentava ocupar os interstícios entre “colono” e “nativo”.

## O local

Du Perron e Freyre nasceram quase no mesmo ano, respectivamente em 1899 e 1900, portanto, no apogeu da era do imperialismo. Seu vínculo local incorporava-se a uma perspectiva cosmopolita peculiar, ainda que Freyre fosse mais um cidadão que Du Perron. Ambos conceitualizaram sua obra durante longos anos de ausência. Du Perron partiu para Paris em 1921 e retornou às Índias em 1936, fugindo de uma Europa cada vez mais fascista, só para descobrir que sua antiga sociedade crioula das Índias havia sido contaminada pelo mesmo vírus (cf. Snoek, 1990). Freyre escreveu tanto no exterior como em Pernambuco. Em 1916 foi estudar nos Estados Unidos, e passou um período lá e na Europa (França e Portugal) até 1933. Posteriormente, também passaria um período de exílio em Portugal. Em 1951, como convidado oficial do governo de Salazar, Freyre faria uma viagem pelas colônias portuguesas na África e Goa, na Índia portuguesa.<sup>5</sup>

A formação dos dois foi bastante diferente. Enquanto E. du Perron tinha praticamente largado a escola, Freyre era um estudioso com treinamento acadêmico, que estudara com ninguém menos do que Franz Boas em Columbia.<sup>6</sup> Mediante sua amizade com André Malraux, Du Perron eventualmente concluiu que um intelectual nunca poderia, honestamente, imiscuir-se em política. Freyre, contudo, agiu durante um tempo como propagandista escancarado do Império português durante a ditadura de Salazar, e não deixava de mostrar certa admiração pela ditadura militar brasileira que subiu ao poder em 1964.<sup>7</sup> Du Perron afeiçoava-se ao naturalismo e sobriedade literários (*vorm of vent* – “estilo

ou pessoa”), enquanto Freyre se deixava facilmente levar por seu entusiasmo grandiloqüente.

O que une ambos os autores, contudo, é a maneira como lidam com a questão de como integrar seu passado a um sentimento de nação em desenvolvimento. Em seus trabalhos mais conhecidos, empregam um procedimento que combina descrições sociológicas, uma perspectiva de longo prazo sobre a história colonial e elementos autobiográficos impressionantes.<sup>8</sup> Os retratos documentários íntimos de Du Perron de sua vida familiar crioula revelam, através de uma leitura cuidadosa, um catálogo sociológico bastante preciso da vida mestiça e crioula da Indonésia colonial na primeira década do século XX. Du Perron descreve meticulosamente um *temps perdu* colonial em seu “país de origem”, equivalente à expressão, comum nas Índias, de *tempo doeloe* (“tempo passado”), que passou a ser usada exatamente na época em que estava escrevendo (Nieuwenhuys, 1998). Essa expressão o fez apreciar as aspirações políticas de seus amigos indonésios, sem que conseguisse participar do esforço destes em prol de uma nova nação indonésia. Gilberto Freyre também buscou o *temps perdu* do passado colonial brasileiro para, como ele diz, “achar meus próprios ancestrais” (*apud* Veloso e Madeira, 1999:142). Nesse processo ele não só apropriou a história brasileira como também a portuguesa, numa tentativa de demonstrar um ímpeto inato para a miscigenação que uniria senhores, escravos e povos indígenas no bojo de um único futuro nacional. Forjou descrições históricas grandiosas, baseadas em fontes de arquivos e outros lugares, criando uma poderosa narrativa-mestra de construção da nação. Freyre contrasta o Brasil com os Estados Unidos, ou, de fato, o mundo anglófono maior, para dar a seu próprio país o crédito de ter criado uma cultura diferente, universalista e racialmente não-marcada, baseada em contato e – para usar uma palavra que Freyre emprega repetidamente – a miscigenação. Contudo, a despeito de suas digressões grandiosas, a base da obra freyreana é a narrativa sobre a vida privada. É na casa-grande e na senzala que ele localiza a singularidade da sociedade brasileira.<sup>9</sup>

Profundamente enraizados na sua localidade e na casa-grande tropical, ambos os livros, *Casa-Grande & Senzala* e *Het land van herkomst* também estão, paradoxalmente, deslocados e escritos a partir da perspectiva do homem marginal. Du Perron chama a si próprio de *smalle mens* (o ho-

mem “esparso” ou, talvez melhor ainda, o homem marginal) (Du Perron, 1934). Devido à sua origem crioula e à sua posição de intelectual na época da política de massas, ele percebe que é o homem marginal num duplo sentido. Leo Spitzer (2001) mencionou as ambigüidades e contradições nas vidas de entremeio em seu conhecido trabalho, que com frequência coincidem com uma posição desterritorializada (Spitzer, 2001). De certa forma, ambos os autores partem de uma posição entre (antiga) colônia e (antiga) metrópole, entre brancos e não-brancos, entre Europa e América do Sul ou Sudeste Asiático. Não há apenas vozes coloniais em ambos os textos; há, também, as vozes dos europeus do Velho Mundo – os amigos de Du Perron na Europa, a quem conta detalhes sobre sua vida em Java – e os diversos viajantes ingleses e de outras nacionalidades, cujos trabalhos Freyre cita em toda a sua obra, além de seus professores americanos, cujas opiniões menciona repetidamente. E, finalmente, há suas próprias vozes, vozes que não são fáceis de rotular simplesmente como “colonialistas” ou “racistas”, mas que são singulares e originais, e ainda hoje vívidas. Suas obras sobressaem na literatura de sua época e sua apreciação cresceu desde então, alcançando o *status* de clássicos em seus próprios domínios lingüísticos e até, como no caso de Freyre, para além deles.<sup>10</sup>

Claro, enquanto a obra freyreana tornou-se parte de uma grandiosa idéia de uma “democracia racial” na qual se baseariam narrativas de construção da nação brasileira, a obra de Du Perron aparentemente faz parte de um *temps perdu* de uma aristocracia colonial crioula. Com grande sofisticação, essas narrativas tentaram transformar o passado colonial (no caso brasileiro, colonial e imperial), com seus autores por vezes profundamente conscientes de que não podiam apresentar suas sociedades como algo óbvio aos leitores de fora (uma parte importante de sua audiência), como tampouco o podiam a alguns leitores críticos internos, como os nacionalistas em Java ou a classe média (negra) emergente no Brasil. Os autores não justificam a opressão (pós-)colonial, mas reconhecem candidamente que sua identidade está vinculada à dos opressores coloniais. Ambos nasceram e cresceram na (pós-)colônia como descendentes de antigas famílias “patriarcais” (na expressão favorita de Gilberto Freyre) locais, com raízes profundas fora da Europa. Sabiam o que era viver em contato íntimo com a alteridade, isto é, com os não-

brancos de diversos tipos. Em realidade, ambos eram, de certo modo, eles mesmos, não-brancos.

A busca de Du Perron de suas próprias raízes consiste de dois elementos. Primeiro, a busca de seu pai – na qual ele se envolvera pessoalmente, segundo descobriu seu biógrafo, Kees Snoek – por raízes aristocráticas francesas, e segundo, a verdade sobre sua ancestral materna asiática (cf. Snoek, 2003:9). Em seu livro, Du Perron menciona que o pai de Ducroo (sua *persona* literária) havia pago um genealogista profissional para descobrir as raízes da família na França, o que foi verdadeiramente um evento biográfico. Esperava-se que o genealogista pudesse identificar parentes vivos, ainda que distantes, na Borgonha. Foi tudo em vão. Quando se muda para a Europa, Ducroo descobre eventualmente, após a morte de seu pai, que, de acordo com um trabalho genealógico colonial, os Ducroo em Java descendem de dois filhos adotados de um coronel francês (possivelmente suíço) do exército colonial neerlandês, que estava estacionado no Ceilão (Du Perron, 1997:30-31).<sup>11</sup>

Uma comparação ulterior entre o romance e dados biográficos e históricos é reveladora. Entre 1930 e 1936, o genealogista profissional Bloys van Treslong Prince publicou as genealogias de todas aquelas antigas famílias prósperas e proprietárias de terras nas Índias, que haviam feito fortuna no negócio colonial. Para muitas dessas famílias, isto se mostrou uma exposição embaraçosa, já que insistiam em provar sua respeitabilidade alegando uma origem nobre europeia. Descobririam, quase sem exceção, que pelo menos um de seus ancestrais maternos havia sido apenas uma escrava em um dos estabelecimentos asiáticos da Companhia das Índias Orientais Holandesas. Quando Van Treslong Prince publicou a respeito do *pedigree* de Du Perron no respeitável *Bataviaasch Nieuwsblad*, de 24 de maio de 1930, Du Perron já sabia que seu bisavô, Louis du Perron, fora o filho de um oficial estacionado no Ceilão e de sua concubina. De acordo com seu biógrafo Kees Snoek, ele ficou até bastante chocado, já que sempre negara que fosse de ascendência mestiça. A família de Du Perron alegava que, já que os traços do avô Louis eram inegavelmente europeus (*totok*), não poderia ser possível que fosse filho de uma escrava do Ceilão (Snoek, 1998:49; 2003:33).

Mas a denegação de E. du Perron de que fosse de sangue mestiço não deve ser tomada ao pé da letra, pois sabia muito bem que havia

algum sangue asiático em suas veias. Sangue mestiço era, contudo, uma expressão demasiado grosseira para um homem cujos pais ou avós eram todos europeus pela lei e de nascimento.<sup>12</sup> Por outro lado, E. du Perron toma conscientemente posição de fora do mundo burguês holandês – isto é, dos holandeses recém-chegados na colônia – não somente ao reivindicar uma linhagem aristocrática francesa e situando a si próprio dentro da classe do *patriciaat* colonial, mas também ao enfatizar suas credenciais crioulas, que deixam lugar a uma ascendência mista, sob a condição, contudo, de que esta seja remota. Uma leitura cuidadosa de *Het Land van Herkomost* pode levar inclusive à conclusão de que Du Perron está fortalecendo seu enraizamento nas Índias ao fornecer a seu alter-ego, Ducroo, um *pedigree* encurtado, deixando de fora seu avô, o advogado treinado na metrópole, Hendricus Wilhelmus du Perron, que se casou com uma filha da família Menu, vinculando-se, dessa maneira, ao *patriciaat* crioulo proprietário de terras em Java Ocidental que era, como todos sabiam, mas ninguém admitia, racialmente misto.

Sua mãe, Madeline, era viúva de um Polanen Petel, nascida Bédier de Prairie. Mais uma vez, ela pertencia a uma família próspera e respeitada de Java Ocidental. Sua família vinha da ilha francesa da Reunião (antiga Ilha de Bourbon) no Oceano Índico. Contudo, em seu romance, Du Perron situa o local de nascimento de sua mãe em Malaca, um antigo enclave português (1511) e holandês (1641) transformado em colônia britânica (1824) (Du Perron, 1997:52). E aqui admite, de maneira típica das Índias, que o primeiro marido de sua mãe era “metade espanhol”, o que nada mais é do que uma maneira eufemística e codificada de dizer que há sangue “nativo” na família. Ela era uma católica devota que estudava na escola de freiras, mas que também acreditava em “superstições nativas” (*inlandse bijgeloof*). A verdade é que era uma senhora esclarecida, que fazia parte de uma rede afável de sundaneses (isto é, de habitantes nativos de Java Ocidental) e de *planters* (latifundiários) crioulos. A mãe de Du Perron ensinava holandês à filha de um *patih* sundanês (*patih* era um alto funcionário público autóctone) (cf. Snoek, 1998:30). As diferenças entre fatos genealógicos e biográficos e a ficção de Du Perron nos fornecem um acesso importante à maneira pela qual constrói sua identidade como sendo alguém das Índias, francês, aristocrata e profundamente colonial. As ambigüidades e dúvidas que acompanham esse processo poderiam

também ter se seguido à insistência de Freyre sobre a miscigenação: todos nós sabemos a respeito dela, faz parte de nossa identidade, mas não somos mestiços excluídos (*halfcastes*).

### Casa-Grande

Tanto *Het Land van Herkomst* de Du Perron, como *Casa-Grande & Senzala* de Gilberto Freyre tornam a casa-grande (pós-)colonial de sua juventude o local central de seu universo. É o cenário onde se desenrolam os dramas coloniais e (no caso brasileiro) pós-coloniais. Inclui a senzala ou os alojamentos dos serviçais, assim como a *herenhuis* ou casa dos senhores. No texto de Du Perron, trata-se de Gedong Lami em Kampong Melajoe ou o “Bairro Malaio” fora de Batávia (atual Jacarta). O próprio autor a descreve como uma *herenverblijf* ou mansão de cavalheiro ou senhor (Du Perron, 1997:85). Neste espaço existe o repertório completo de relações sexuais e hierárquicas: escravos e serviçais (no caso de Gilberto Freyre), serviçais e trabalhadores (no caso do texto de Du Perron). As personagens são um tanto mais limitadas na obra de Freyre: negros, ameríndios e portugueses, mestiços diversos com, ocasionalmente, um judeu ou viajante inglês. Na obra de Du Perron, abundam os creoles, os javaneses, sundaneses, chineses e árabes, além de todo tipo de europeu (holandeses, alemães, franceses) e gradações de cor intermediárias. Ambos descrevem a aparência das pessoas: mais escuro, mais claro, mais nativo, de aparência mais chinesa. Em nenhum dos dois textos as pessoas são simplesmente indivíduos, estando confinadas a um *locus* na taxonomia da cor.

Por sua vez, Du Perron não escreveu sua autobiografia, mas um romance autobiográfico em que descreveu o mundo de sua juventude centrado em torno de sua própria família. Seu pai era dono de uma usina de polimento de arroz, e governava como patriarca os habitantes de seu domínio que estavam praticamente sujeitos a prestações de trabalho sem fim. O proprietário rechaçava quaisquer interferências do serviço público colonial. A luta entre proprietários fundiários e o governo colonial era intensa naquela época, e freqüentemente vinha a público nos jornais coloniais, como menciona Du Perron. Ironicamente, não é impossível que a família Du Perron vivesse, em grande parte, de sua agência imobiliária em Batávia, que dava lucros altíssimos na época devido a uma enorme

carência de moradia decente na capital colonial.<sup>13</sup> Du Perron romantiza assim as características senhoriais de seu pai, que pode ter sido apenas um dono de cortiços na capital colonial, em lugar de um latifundiário na província.

Gilberto usa suas ilustrações em preto e branco para dar a si próprio um lugar na história, enquanto Du Perron introduz em sua vida familiar a economia política colonial. Ademais, as fotografias no texto inserem Gilberto, por assim dizer, na história brasileira que está prestes a relatar. Elas o retratam como o senhor ou patriarca. A primeira fotografia aparece logo após o índice e ocupa toda uma página. Mostra Gilberto ao pé da escadaria que leva a seu grandioso Solar dos Apicucos, isto é, sua própria casa-grande magnífica em Pernambuco. Mesmo antes de abordar o texto, o leitor deleita-se com vistas surpreendentes, em desenho e fotografia, de casas-grandes diferentes. Estas não são as únicas casas-grandes retratadas no livro.<sup>14</sup> Na parte de baixo da primeira fotografia está o próprio Gilberto, montando guarda diante de sua própria casa-grande, e olhando para frente, para longe do leitor, com o braço esquerdo ligeiramente levantado, o braço direito descansando ao lado do corpo. É quase como se fizesse parte da estatuária que adorna a varanda espaçosa acima de sua cabeça: o senhor na casa senhorial. Voltaremos a esta foto surpreendente mais adiante.

Há quatro fotos de Gilberto no livro: uma foto de rosto na página oposta à página de rosto, com uma legenda, que é uma citação do discurso do júri que lhe deu o prêmio Aspen na Universidade de Oxford, em 1967: “Como filósofo, cientista e escritor literário, Gilberto Freyre transformou a imagem que o Brasil fazia de si mesmo. Ele inspira agora a humanidade inteira a alcançar uma compreensão mais clara de seu propósito e destino”. Em seguida, vem a fotografia descrita acima, e, mais adiante, a foto de um Gilberto maduro, mas ainda assim de aparência jovem e presunçosa, autografada, com uma legenda contendo uma citação em que o reitor da Sorbonne faz elogios enormes a ele (1984:xciii). Portanto, antes mesmo que se inicie o corpo do texto o leitor já foi regalado com nada menos do que três fotografias do autor, além de desenhos variados, ilustrações e diversos tipos de textos (prefácios, bibliografias, opiniões de pessoas famosas – entre elas Roland Barthes em Paris, e Ortega y Gasset em Madri – poemas laudatórios da pena de poetas famosos etc.). Ao

leitor não resta a menor dúvida de que está para abordar uma obra-prima renomada de um autor internacionalmente famoso. Naturalmente, a maioria desses adendos foi acrescentada em edições posteriores e não estava lá no início.

A ênfase de Gilberto é na singularidade e especificidade do caráter português, e, portanto, do colonialismo português, que se derramou sobre quatro continentes e através de dois oceanos. Aqui temos a miscibilidade portuguesa ou a habilidade de misturar-se, que se tornou um tropo na historiografia pós-colonial, em contraste freqüente – em primeiríssimo lugar na própria obra freyreana – com um suposto isolamento colonial anglo-saxão e protestante. A maior parte da discussão baseia-se em comparações apressadas, e naturalmente é de caráter discutível. Todo o sofrimento do encontro colonial subsequente criou uma sociedade que foi, de acordo com Gilberto, em comparação com outras sociedades, “harmoniosa” (Freyre, 1984:91), particularmente porque a intimidade entre os senhores e escravos podia existir num etos de violência e desigualdade. Voltaremos abaixo ao tropo da “harmonia”. Gilberto passará o resto do livro (para não mencionar o resto de sua longa carreira de escritor) tentando descrever pormenorizadamente o encontro colonial e a formação da sociedade brasileira peculiar.

Enquanto o oxímoro da crueldade-harmonia posteriormente adquire dimensões globais no trabalho de Gilberto como um todo, Du Perron o enquadra no contexto imediato de suas memórias pessoais.<sup>15</sup> De algum modo, os contatos entre brancos e diferentes tonalidades de não-brancos sobressai com freqüência em detalhes mais vívidos do que no caso de Gilberto, em que o quadro maior quase exclui qualquer agência da parte de suas personagens. Não obstante, trata-se exatamente do encontro que tem papel central no trabalho de ambos os autores. Tome-se, por exemplo, a descrição de Du Perron das amas-de-leite e babás de sua persona literária, Ducroo. Em primeiríssimo lugar, temos Ma Lima ou Alima, sua *baboe* ou ama-de-leite “nativa”. Esta dormia com ele, em seu quarto, durante a maior parte de sua infância. Dava-lhe banho e o alimentava, além de carregá-lo em seu *sledang* (pano usado para carregar crianças pequenas no peito), onde ele adormecia ao som de cantigas de ninar em malaio. Alima o chamava de Si Toetoet, um apelido (que significa “caracol” em malaio e sundanês) (Du Perron, 1997:73-74, 97-98).

O próprio Ducroo era um *Indische jongen*, ou menino das Índias, expressão que deixava em aberto a possibilidade de negar ou afirmar suas origens mestiças, e que sublinhava o fato de que estava culturalmente enraizado nas Índias. Contudo, como aristocrata colonial, ele certamente não era um indo-europeu (isto é, um mestiço de classe baixa). Temos aqui um fulcro de comparação entre o Brasil e a sociedade crioula dos colonos nas Índias Orientais Holandesas. Há uma diferença de classe aqui, que, contudo, é colocada em termos de aparência, já que há uma correlação *enorme* entre riqueza e aparência. É a classe, a formação e a aparência que separam os crioulos dos indos, embora ambos compartilhem um domínio cultural. As fronteiras coloniais eram altamente contextuais, como Stoler argumenta com razão (Stoler & Cooper, 1997:10 e 16). Ducroo não podia conversar com seus vizinhos, os filhos dos Mollerbeek, ou os filhos dos outros vizinhos indo-europeus, os Leerkerks, porque eram de “famílias mestiças” (Du Perron, 1997:99). Contudo, são estes meninos que iniciam Ducroo nas canções índicas e na ópera nativa (*bangsawan*) (*ibidem*:77). Ademais, até a mãe de Ducroo apreciava a *krontjongmuziek* de origem portuguesa tocada e cantada por aquelas famílias, música que possui algumas semelhanças, e algumas origens comuns, com o fado português.

### O momento do afastamento

As crianças não encontravam necessariamente barreiras raciais nas ruas ou no campo, certamente não na primeira década do século XX. Algumas das personagens mais interessantes de Du Perron são os companheiros de folgado e amigos de infância “nativos” de Ducroo, dos quais possuía muitos. Ele era freqüentemente a única criança europeia nos locais onde vivia sua família, como em Balekambang. Temos, por exemplo, Mahmoed. Este sabia holandês, algo raro entre “nativos” na primeira década do século. Ele lia os livros (holandeses) de Ducroo e brincava com os seus amigos europeus urbanos, quando estes vinham de visita à casa de Ducroo. No início, esta amizade parece muito semelhante àquelas descritas nos romances do conterrâneo e amigo de Gilberto (e herdeiro de um latifúndio açucareiro e casa-grande), José Lins do Rego.<sup>16</sup> Em geral, nem no Nordeste nem em Java essas amizades duravam até a ado-

lescência. No romance de Lins do Rego, *Doidinho*, o jovem sinhozinho branco – chamado “sinhô”, palavra cognata do termo índico de origem portuguesa *sinjo* – geralmente termina indo para a cidade, enquanto seu antigo companheiro permanece no campo.<sup>17</sup>

Era de se esperar, assim, que as amizades terminassem, mas no romance de Du Perron a ruptura é intensa, preconizando de maneira significativa a ruptura entre holandeses e indonésios que logo viria a marcar o fim do colonialismo. Mahmoed torna-se um completo desconhecido. Aprende a rezar em árabe na escola para nativos e torna-se um muçulmano devoto.<sup>1</sup> Ducroo torna-se, para Mahmoed, um mero *blanda* ou holandês (cristão) branco.<sup>18</sup> Enraivecido por esta transformação que não logra compreender nem aceitar, Ducroo termina esbofeteando Mahmoed (Du Perron, 1997:210). É o fim de sua amizade. Enquanto no contexto nordestino dos romances de José Lins do Rego a amizade entre meninos brancos e não-brancos simplesmente se desvanece à medida que ambos crescem, a ruptura na literatura das Índias é dramática e violenta. Essa ruptura é, em realidade, um tropo literário, que reaparece, por exemplo, em outro romance pós-colonial, *Oeroeg*, de Hella S. Haasse (1948): à familiaridade da infância se segue o afastamento, e até um encontro violento, na adolescência. Para Haasse, o drama pessoal é contextualizado pelo afastamento causado pelas guerras coloniais de 1945-1949, e o relato de Du Perron prenuncia esse afastamento. Após seu retorno às Índias, em 1936, Du Perron sente que já não há como fazer uma ponte por sobre o abismo. Percebe que o filho do latifundiário e o nacionalista indonésio são inimigos, e que não há porquê ser sentimental ou moralista a respeito (cf. Snoek, 1998).

Freyre e Du Perron fazem o inventário de uma sociedade que se mantém unida pela violência. Esta é pessoalizada na onipotência do *pater familias* de estilo romano que determina a vida e a morte de sua família e subalternos. Está mitigada na vizinhança imediata de Batávia – e o governo colonial tentava realmente cercear o poder dos latifundiários –, mas no livro de Gilberto está presente em toda a sua crueldade. Caso fosse do interesse de sua autoridade absoluta com relação à casa-grande, o patriarca tomaria a vida do escravo ou de seu próprio filho.<sup>20</sup> Em *Het Land van Herkomst*, a violência aparece como uma rotina diária da vida colonial. Ducroo Pai é um patriarca por seus próprios méritos, maltra-

tando fisicamente seus serviçais dentro e fora da casa-grande. Muito naturalmente, Ducroo Pai usava de violência física contra Ducroo, o filho, até o momento em que este se tornou adulto e enfrentou seu pai como um igual. Ser um homem fisicamente forte era praticamente um requisito em muitas esferas da vida nas Índias, fosse na escola ou no pátio da fábrica. Ademais, o medo de ataques, assaltos e assassinatos era onipresente, também na família Ducroo. Nas cercanias de Batávia (nas Ommenlanden), rondavam gangues por essa época. Havia um fascínio colonial por relatos de violência – por exemplo, assassinatos. Às vezes, de acordo com a sabedoria colonial, só se podia obter o respeito dos “nativos” e outras pessoas batendo nelas. Ducroo menciona vários casos do tipo, de experiência própria ou da de seu pai (Du Perron, 1997:57-62). Carregar um revólver pequeno era muito comum, quando se caminhava por bairros nativos, e freqüentemente havia anúncios desse tipo de arma nos jornais. Foi somente mais tarde, após ter encontrado um emprego relativamente seguro como arquivista do governo colonial, que Du Perron sublimaria essa cultura da violência numa polêmica contra o jornalista colonial, notoriamente fascistóide, H. C. Zentgraaff, que se tornou parte da história da imprensa índica sob o nome de *D’Artagnan contra Fuselier* (cf. Veenstra, 1962).

Du Perron escolheu seu inimigo com muito cuidado, assim como havia selecionado cuidadosamente seus personagens para que representassem a cultura de violência da sociedade colonial. O “herói” de Ducroo – Eelco – é, aqui, um caráter quintessencialmente freyreano. É descrito como tendo “sangue índico e sendo, contudo, quase inteiramente branco”, sentindo-se “tão à-vontade entre as filhas da burguesia de Bandung no salão de dança do clube [europeu] quanto no bordel nativo mais ordinário” (Du Perron, 1997:223, 258-59). Uma vez mais é importante notar como Du Perron constrói essas figuras, como, por exemplo, no caso de outro colega de escola, um lutador vigoroso. Esse Arthur Hille foi estudar na Academia Militar de Breda, nos Países Baixos, e como oficial de guerra de Aceh, matou muitos nativos. Há uma descrição detalhada das experiências terríveis de guerra de Arthur numa conversa com Ducroo durante uma viagem de trem nos Países Baixos.<sup>21</sup> Em realidade, quando Arthur embarcara para os Países Baixos, a guerra de Aceh já havia sido declarada há mais de uma década.

O que Du Perron gostaria de explicar – além de possíveis sentimentos homossexuais latentes – com essas duas personagens masculinas? No que diz respeito a Arthur Hille, escreve nos anos de 1930:

Agora que falei de novo com Arthur Hille me dou conta de como foi pequeno o lugar que lhe dei em minhas lembranças das Índias. Também sei porquê: de uma perspectiva intelectual, essa amizade parece quase vergonhosa, e inexplicável que eu estivesse quase orgulhoso dela, e assim por diante. Já que falo agora dos idiotas [*abrutis*] com uniforme nazista, como isto é consistente com minha antiga admiração por Arthur Hille, que poderia talvez ter sido um lindo líder das SA? Contudo, não se trata aqui de atenuar as contradições, mas sim explicá-las ou, caso não for possível, então deixá-las existir simplesmente tais como são [*in alle nuchterheid*]. Sobretudo, só com muita dificuldade é que se pode ser consistente, exatamente porque se é intelectual. (Du Perron, 1997:303)

Ducroo, portanto, está plenamente consciente de sua atração por *creoles* valentões e violentos de aparência branca, que batem e até mesmo matam nativos. Também está consciente da contradição que isto introduz em seu relato da vida de um intelectual. Resolve essa ambigüidade e contradição de maneira engenhosa: deixando-as existir tais como são (atitude que pode ser comparada à de Gilberto – ver abaixo). O que na Europa é inaceitável para ele (um idiota nazista), faz parte, nas Índias, da cultural colonial de violência. Ele a considera como inevitavelmente presente e como parte da sociedade crioula na qual cresceu.

Assim, podemos relacionar a *mise en valeur* da violência colonial de Du Perron à alegação de Freyre de que o encontro colonial entre europeu, indígena e escravo no Brasil foi, a despeito da violência declaradamente reconhecida, também, até certo ponto pelo menos, harmonioso. Em realidade, é no reconhecimento aberto da violência, junto à construção de uma identidade ligada a essa violência, embora não inteiramente submersa nesta, que as narrativas de ambos os autores se aproximam. Na narrativa de Gilberto, a violência é parte integral da vida brasileira durante a época da escravidão. A própria escravidão é um “mal necessário” para que o país fosse colonizado, já que os portugueses eram tão poucos e os índios inadequados como força de trabalho. Gilberto, em realidade, colocou-se no próprio cerne de um longo debate importante com raízes no século XIX. Esse debate estava centrado em discussões sobre a natureza do Brasil, por intermédio de discussões sobre os grupos étnicos e raciais que teriam moldado a nação, isto é, os índios, os africanos e os

portugueses.<sup>22</sup> Muitos acreditavam que o Brasil não tivesse uma história verdadeira. Contrapondo-se a essa crença, Gilberto mostra que a história do Brasil se inicia com a história da Península Ibérica (e seus contatos com África, em particular, a África do Norte).<sup>23</sup> O mesmo princípio que operava na história ibérica – a integração de “elementos antagônicos”, isto é, de mouros, judeus e cristãos – também se dava no ultramar, de acordo com Gilberto (Freyre, 1984:23). Havia um “mundo que o português criou” (*idem*:1940). Nesse mundo, não estavam presentes a segregação e o racismo comuns às antigas colônias inglesas e holandesas como os Estados Unidos ou a África do Sul. Gilberto não disse que havia uma democracia política no Brasil; em realidade, a singularidade brasileira fundava-se, para ele, numa democracia que alegava ser “social” ou “racial”. Uma democracia de contato étnico e miscigenação, uma democracia que o Brasil tinha a oferecer a um mundo devastado pelo fascismo, nazismo, segregacionismo e colonialismo.

Dessa maneira, Gilberto desvela a história da escravidão e a apropria para o seu grande projeto de nação brasileira. Seu relato é historicamente bem informado para padrões contemporâneos, e lida com habilidade e pormenorizadamente com toda a gama de relações entre senhores e escravos.<sup>24</sup> A partir da história da escravidão e do colonialismo, constrói uma narrativa sobre uma nação, que reverte parcialmente seu passado terrível, transformando-o numa existência nova e superior. Contudo, sua relação com aquele passado violento torna-se extremamente ambígua. Seu principal recurso narrativo aqui é, uma vez estabelecido que a violência era rotineira e inevitável na sociedade escravocrata, concentrar-se nos muitos vínculos que uniam senhores e escravos nas diferentes esferas da vida.<sup>25</sup> E seu argumento narrativo, repetidamente expresso, *ad nauseam*, é de que a ausência de preconceito racial profundo entre os portugueses capacitou-os a fazer uma ponte entre si próprios e a alteridade.

### O domínio da sexualidade

É, portanto, no domínio da sexualidade que Gilberto leva sua dialética hegeliana entre senhor e escravo às suas conseqüências mais radicais. A escravidão excitava grandemente a sensualidade (Freyre, 1984:252), e Gilberto não economiza palavras, nem desperdiça julgamentos morais,

sobre o caráter exato dessa excitação. Os adolescentes e meninos brasileiros experimentavam uma superexcitação sensual (*ibidem*:253). Para Gilberto, não haveria escravidão sem “depravação sexual”, e o sadismo e masoquismo, tanto de brancos como de negros, eram bastante comuns (*ibidem*:321). O sinhozinho branco usa os meninos escravos como brinquetes, e tem suas primeiras experiências sexuais com meninos e meninas escravas (além de animais). Tem prazer em torturá-los, assim como seus pais apreciam torturar seus próprios escravos (*ibidem*:368-371). De cinco capítulos, dois são inteiramente dedicados ao “escravo negro na vida sexual e familiar do brasileiro”. O caráter terrível do abuso sexual, estupro, ilegitimidade, tortura, incesto etc., tornava o opressor um viciado em suas próprias práticas opressoras.

A sexualidade também ocupa o centro da narrativa de Du Perron, e chocava seus contemporâneos coloniais. O relato de Du Perron contém, contudo, uma ambigüidade que freqüentemente não existe nas descrições por vezes mecanicistas de Gilberto. Du Perron ainda não tomou posição com relação à nação indonésia em surgimento, embora se sentisse já deslocado na Europa metropolitana. Gilberto estava impregnado de sua terra, ataviando uma identidade que de certa forma já possuía, em lugar de tentar alcançar ou lutar com outras identidades. Ele é muito menos uma figura diaspórica ou intelectual intermediário do que Du Perron. Este último engalfinha-se com contradições mais do que Gilberto em seu quadro histórico grandioso. Em realidade, durante seus anos na Índia neerlandesa, Ducroo encontra uma única vez uma companheira que o agrade plenamente. Esta é An que, como ele, tem ascendência mestiça, mas não foi legalmente reconhecida como européia. A prostituição deve ter sido seu único meio de sobrevivência, já que realmente ocupava um *locus* intermediário. Ela é inteligente e graciosa na imagem de uma cortesã européia. Ducroo pode ter uma conversa inteligente com ela e considerá-la como sua igual, como uma verdadeira companheira – em realidade, um tipo de companheirismo que até então só experimentara com outros homens:

Nossa maior e única amiga em toda essa libertinagem era uma menina mestiça que, contudo, passava por ser nativa. [...] Seu nome era Onnie, mas a chamavam de An. Dizia ter dezenove anos, mas talvez tivesse 24. Era alta, reta, com um perfil bem delineado pelo qual obviamente tinha que agradecer a seu pai

européu, mas que lhe dava um caráter árabe. Era diferente de todas as outras... Era, afinal de contas, uma prostituta como todas as outras, mas não permitia que europeus por quem se sentisse atraída a pagassem. [...] An disse logo de início que se sentia atraída por nós como amiga, exatamente devido a seu sangue europeu; tinha estado casada algumas vezes com nativos, mas também havia estado com um latifundiário por algum tempo como sua concubina (*njai*); tinha a mente tão aberta que havia estado até com chineses, embora estes tivessem que pagar mais. [...] An era uma cortesã importante, uma importância da qual os sudaneses nunca duvidaram. (Du Perron, 1997:279)

Para sublinhar sua mensagem a respeito da graça dela, Ducroo a compara favoravelmente com caras prostitutas francesas, “somente para clientes prósperos”, mas que provavelmente vinham de um bordel marselhês de “quarta categoria”. Um lugar ao qual faria uma visita decepcionante mais tarde, em sua primeira viagem à Europa (*ibidem*:281-283). A caminho de uma nova vida na Europa, Ducroo mostra a um americano que estava no mesmo navio um retrato de An. O americano lhe confessa que An tem uma aparência muito melhor que a da *njai* que acabou de deixar para trás em Sumatra. Mais tarde, em Paris, Ducroo manda que se faça um desenho a partir de um retrato de An, e o envia para ela.

Esses detalhes – em meio a fatos revoltantes sobre bordéis e latifundiários que abandonam suas concubinas – são importantes, já que estabelecem um contraponto às opiniões coloniais contemporâneas. Em realidade, pode-se dizer que estabelecem um contraponto à violência retratada na narrativa. Relacionam-se, contudo, claramente no texto a essa violência. Os fundamentos da representação desse contraponto encontram-se presentes também na narrativa gilbertiana. Ducroo menciona brevemente sua primeira companheira européia, Teresa, e o conseqüente fiasco. Isto engloba de maneira sucinta, por assim dizer, todo um etos colonial. Ducroo termina afirmando que queria se convencer de que podia “participar do jogo” na Europa (assim, ao contrário do que teria feito em casa na Índia, manteve-se “casto” por causa de Teresa). Na Índia, Ducroo – e seus amigos – consideravam repugnante a idéia de manter uma *njai* – uma concubina, eufemisticamente denominada de *huishoudster* ou “governanta” nativa na sociedade colonial. Assim era, mesmo que nenhum de seus pais teria franzido o sobrolho caso houvesse arranjado uma *njai*, e mesmo que mais de uma mulher nativa praticamente tivesse-se oferecido para ser sua concubina (já que era um arranjo vantajoso do ponto

de vista social e econômico para muitas mulheres pobres). Seu próprio meio-irmão mais velho, Otto, tinha uma *njai*, como a maioria dos homens solteiros europeus na Índia. Contudo, Du Perron concordava com a opinião dominante na sociedade colonial (européia) que considerava isto como degradante, o que tem a ver com a visão romântica do amor que exige que parceiros sexuais sejam parceiros espirituais (Du Perron, 1997:353). Contudo, ao narrar seu romance com An, colocando-a acima das cortesãs metropolitanas em sofisticação, Du Perron de algum modo reverte o preconceito colonial – ou melhor, reconstrói a sociedade colonial através de um instrumento narrativo relacionado ao gênero.

A política colonial áspera de gênero e raça, que se torna ainda mais dramática devido às categorias raciais coloniais arbitrárias, é, portanto, expressa em pormenores muito mais comovedores aqui do que no trabalho de Gilberto. Há um outro indo-europeu, Baur, a quem Du Perron dedica quase todo um capítulo. “Baur” significa “misturado” em malaio. Quando tinha cerca de dez anos, Ducroo vivia com seus pais em Kampoeng Melajoe (“Bairro Malaio”), logo depois de Meester Cornelis em Batávia, a capital colonial. Os pais de Ducroo não tinham objeções quanto a ele brincar com crianças nativas, mas tinham fortes objeções quanto a ele ficar em companhia de mestiços (*halfbloeds*) do seu bairro (que poderiam “contaminá-lo”), e desse modo decidiram enviá-lo a uma escola católica no centro da cidade (*ibidem*:197).<sup>26</sup> Contudo, no fim das contas, ele termina indo para a escola do bairro mesmo. Lá encontra o mestiço Baur. Ducroo nos diz que com a idade de quatorze anos Baur já parece um homem, e que as pessoas diziam que ele tinha um bem grande: ele deixava que os interessados olhassem. Um alvo de seu desprezo era com frequência um aluno chinês que havia sido *gelijkgestelde*, isto é, oficialmente declarado como juridicamente igual aos europeus. Baur mantinha um relacionamento com uma mulher européia mais velha. Subseqüentemente, o pai europeu de Baur o expulsa de casa e ele vem morar com Ducroo. Mais tarde, as despesas de Baur na casa dos Ducroo são pagas por um arquiteto homossexual europeu que se interessa por ele. Baur tem um temperamento violento e é um jovem violento. No fim, Ducroo e ele brigam e nunca mais voltam a ser amigos. Anos depois, Baur está casado e tem filhos, e mora numa casinha em frente à casa dos Ducroo, “transformado totalmente em um dos muitos indo-europeus

que trabalham em algum escritório e que não são notados por ninguém” (*ibidem*:209).

Ducroo uma vez mais traz à tona os outros silêncios: a dúvida a respeito de si próprio, as hesitações, o preconceito, e as fantasias íntimas. Ademais, os contornos do preconceito colonial – de gênero e de raça – são de certo modo muito mais nítidos. Em Gilberto, é como se esses contornos fossem sublimados na grande narrativa histórica que constrói.

### **Brasil: Império e República**

Quando a escravidão terminou, em 1888, terminou também o Império escravocrata. Como Carvalho (1999:249) sublinha, a vinda da República não foi um movimento popular, nem trouxe consigo uma divisão e convulsão no interior da elite. Contudo, levantou a questão – já presente na época imperial – da natureza do povo e da nação brasileiros. Na época, ninguém acreditava que o Brasil tivesse uma identidade própria que poderia inspirar orgulho em seus cidadãos. De acordo com as idéias eurocêntricas incorporadas pela elite, através de sua formação orientada para a Europa, o Brasil era uma nação mestiça nos trópicos, com um déficit de “civilização”. Nas últimas décadas do século XIX e primeiras do XX, as opiniões sobre a miscigenação variavam enormemente, indo da rejeição pura e simples até uma aceitação hesitante (às vezes, dentro da obra do mesmo pensador ou político) (*ibidem*:251).<sup>27</sup> Já que provinham da Europa e eram, portanto, prestigiosas, as teorias raciais da época não podiam ser inteiramente rejeitadas pela elite local (Schwarcz, 1993); contudo, devido a uma realidade local diferente, tampouco poderiam ser adotadas fervorosamente. O imaginário dessa época, portanto, é freqüentemente marcado por um grau altíssimo de ambigüidade. No trabalho de Graça Aranha (2002[1902]), por exemplo, o Brasil é a nova Canaã para os imigrantes alemães. Esperava-se que estes viessem substituir uma “raça” luso-brasileira decadente e inferior, criando assim uma nação nova (e muito mais branca). Em *Os Sertões*, contudo, Euclides elogia o mestiço do interior como forte e robusto, embora supusesse que os mestiços da costa fossem fracos e inferiores. Gradualmente, surgiu uma imagem positiva, e nesse sentido o trabalho de Gilberto foi fundamental. Representou uma contribuição notável para construir e consolidar uma

perspectiva positiva a respeito da nação que se tornasse aceitável tanto interna como externamente.<sup>28</sup> Suas idéias dificilmente foram originais, mas ele as moldou num arcabouço novo de maneira tão habilidosa que passaram a ter um atrativo duradouro.<sup>29</sup> Também retrabalhou e deu continuidade, embora de maneira diferente e num contexto diverso, à tradição imperial que fora tão importante no final do período colonial e no século XIX. Ademais, desenvolveu uma perspectiva sobre “relações raciais” que se tornaria bastante dominante em círculos da elite (e, por vezes, fora deles também). E, por fim, traduziu as tradições coloniais e imperiais para um discurso pós-colonial ou pós-imperial poderoso que deixou uma marca na imaginação brasileira que dura até hoje.<sup>30</sup>

### “Honette homme”

Não havia sociedade que pudesse ser descrita de maneira positiva por Du Perron. O único elemento que podia explicar como honesto e verdadeiro era o simples mestiço, que era quem ele era. Isto se vinculava de maneira intrincada com o programa literário de Du Perron: a saber, ser tão simples quanto possível, um *honette homme*, cuja essência para ele era a vida sem complicações de um indo-europeu. Ademais, Ducroo alegava não ter interesse algum pela política, mas Du Perron tem, embora da maneira intelectual descompromissada que lhe é própria. Em seus quinze anos de Paris, Du Perron tornou-se outra pessoa sob o nome de Ducroo.

É Ducroo, ou o jovem Du Perron, que inicia sua carreira no pior jornal colonial de Batávia. Comparece a um encontro político nativo (carregando um revólver oculto que usava em suas incursões nos bairros nativos em busca de prostitutas). Estão presentes palestrantes famosos, mas Ducroo não está interessado (Du Perron, 1997:271).<sup>31</sup> Confessa que sua opinião sobre os nativos é a mesma de outros habitantes coloniais europeus:

Claro, havia ainda a política, mas me parecia de antemão impossível que eu viesse a entendê-la. Eu aceitara a opinião política do *De Nieuwsbode* [*Het Nieuws van den Dag voor Nederlands-Indië*, onde trabalhava em 1919], assim como a de meu pai e de todo cidadão holandês comum na Índia: um javanês rebelde era nosso inimigo natural. Não que pessoas como meu pai achessem que os javaneses

estivessem errados: pelo contrário, reconhecer entre amigos que os funcionários da Companhia [das Índias Orientais Holandesas] haviam naturalmente sido ladrões contava como prova de liberdade intelectual, assim como o fato de que não tínhamos razão alguma para estar em Java; uma vez isto dito, você podia, com a maior indignação, tomar uma atitude contra todo nativo que não se inclinasse humildemente ante nossa superioridade. (*ibidem*:270-1)

Ducroo continua:

[...] eu acreditava que todo o lado político não me dissesse respeito em absoluto, e que se os javaneses chegassem ao ponto de assassinar a nós europeus, eles o fariam sem distinção: portanto, a questão era resistir tanto quanto possível sem nenhuma filosofia. (*ibidem*:271)

As passagens acima abrem um fosso entre a narrativa de Du Perron e a gilbertiana. No texto de Du Perron, a Índia neerlandesa é lembrada de muitas maneiras diferentes em momentos distintos – nostalgicamente, descompromissadamente, passionadamente e cinicamente. No final do livro, escrevendo em junho de 1935, numa Paris que observava o avanço do nazismo na vizinha Alemanha, numa época cheia de maus pressentimentos, Ducroo comenta:

Posso-me imaginar voltando a meu país de origem, não somente para ser dizimado pelas “adagas da liberdade” [javanesas]. Posso também renunciar a esse passado e pensar que jamais deixarei este lugar, superando os perigos com o que há de mais forte em minha vida... Após tanto exame, só vejo uma única sabedoria: enquanto você viver, deve viver de acordo com sua própria natureza e como se tivesse ainda bastante liberdade de ação pela frente, com toda a curiosidade e esperança que você porta consigo, mas também com uma dose adequada de pessimismo, de modo que possamos-nos reconciliar num minuto com o fim de tudo que torna nossa vida possível, possível em todo sentido. (*ibidem*:437)

Mesmo levando em consideração que Ducroo está falando a partir da Europa em 1935, época em que fatos horríveis estão acontecendo ou prestes a acontecer, o tom é incrivelmente pessimista (apropriadamente, o capítulo chama-se “Para pessimistas”). É precisamente esse pessimismo assim como o cinismo dos trechos acima que estão ausentes na narrativa de Gilberto. É como se Ducroo estivesse imprensado entre dois mundos terríveis: em um, a Luftwaffe, ou força aérea alemã, pode bombardear e destruir Paris (*idem*), no outro ele será morto no “país de origem” pelas adagas dos “javaneses rebeldes”.

Este é Du Perron – a quem André Malraux dedicaria sua *Condition Humaine* – no momento de embarcar para voltar à sua terra natal em 1936.<sup>32</sup> Sua reputação como figura literária está estabelecida, e facilmente conhece novos amigos. Estes pertenciam todos, sem exceção, ao grupo de esquerda da sociedade colonial europeia. Mais tarde, fará também amigos entre os indonésios. Seus amigos conseguem-lhe um emprego no Landsarchief (Arquivo Nacional) em Batávia. Ademais, há sua produção literária sobre Multatuli<sup>33</sup> e sobre as *belles lettres* daqueles que serviram com a Companhia das Índias Orientais Holandesas nos séculos XVII e XVIII. Mas o mais importante, contudo, é seu trabalho para *Kritiek en Opbouw*, um periódico de esquerda onde escreviam tanto autores holandeses como indonésios, e que se torna logo alvo dos reacionários coloniais.

Alguns anos depois que Sukarno, em seu auge, despertara toda uma geração de jovens indonésios, Du Perron torna-se o observador solidário da nação indonésia emergente. Escreve sobre esse “nacionalismo romântico” no prefácio ao romance de Soewarsih Djojopoespito, *Buiten het Gareel* (“Avariado”). Trata-se de um prefácio à autobiografia de uma nacionalista indonésia, no qual ele mostra sua admiração pelo sacrifício de muitos de sua geração que abandonaram os empregos confortáveis no governo para ensinar nas “escolas selvagens”<sup>34</sup> e educar a nação indonésia emergente. Du Perron assinala duas questões, a saber, a igualdade das mulheres e o papel da educação ocidental (Du Perron, 1947:5-10). Contudo, sua posição é mais que a de um observador, na medida em que se dirige aos leitores holandeses de um livro escrito em holandês, tentando-se relacionar com a perspectiva de seus leitores e colocando-se, assim, como intermediário.

Enquanto Du Perron desempenha um novo papel, Gilberto se firma vigorosamente em sua casa-grande, como mostra bem a fotografia impressionante logo no início de sua obra. Voltemos, então, a essa fotografia de Gilberto ao pé das escadas em frente à sua casa-grande imponente.<sup>35</sup> Pode-se fazer uma leitura variada dessa fotografia. Parece-nos quase uma fotografia arrogante: Gilberto parece estar dizendo “estou aqui”, “sou parte integrante disto” e até mesmo “tenho direito a isto”. Sua pose na fotografia é quase heróica: podemos arriscar que ela retrata o patriarca puro. Em realidade, podemos aventar que transforma o livro inteiro de

clássico histórico e sociológico em algo muito mais próximo da autobiografia ao inserir de maneira vigorosa o autor no próprio texto. Pode-se fazer uma leitura completamente diferente do livro a partir da fotografia: esta não só afirma a autoria mas também, o que é importante, mostra o autor como a própria encarnação da sociedade patriarcal. Em realidade, pode-se dizer que está ainda mais imbricado em sua própria sociedade patriarcal em seu estudo sociológico do que Du Perron em sua sociedade colonial índica descrita no que é supostamente sua autobiografia (já que Ducroo, às vezes, revela um distanciamento cínico que é quase alheio ao eu narrativo de Gilberto). O modo de imbricamento, contudo, difere em ambos os casos, e não só porque um texto passa por ser um estudo científico e o outro um romance autobiográfico.<sup>36</sup>

Gilberto insere-se – e seu texto e seu país – numa linhagem imperial. Ele é parte integral do grande esforço português, desenvolvendo-se em quatro continentes, a partir do século XVI. No momento em que está em pé, olhando à sua frente – para o futuro, talvez, para a história que ainda está por acontecer – ao pé das escadas que levam à sua casa grandiosa, é de algum modo o descendente direto dos navegadores lusitanos heróicos do século XVI. A fotografia na página seguinte mostra uma casa-grande mais antiga, um pouco em ruínas, de aparência modesta e ligeiramente envergada. A casa-grande de Gilberto sobressai de modo vantajoso em relação à sua ancestral mais antiga: é reconhecidamente uma casa-grande, e, contudo, parece nova e bastante sólida. Sua grandiosidade praticamente brilha na fotografia: é definitivamente não o passado, mas o presente e o futuro. Gilberto está unido a ela, quase como se fosse a estátua principal que guarda o lugar. O texto de Gilberto é tão poderoso porque se reapropria do passado – o passado português, tanto metropolitano como colonial – e o transforma num presente e futuro pós-coloniais brasileiros. Como assinalam Veloso e Madeira (1999:147), seu objetivo é re-inventar uma história marcada por um passado que já é intensamente nacional. Em realidade, a abordagem de Gilberto é quase revolucionária: apropria o passado imperial para a antiga Colônia. Esta torna-se o Império, e os papéis de Colônia e Metrópole são trocados por meio do estabelecimento de uma nação continental nos trópicos (uma “Rússia Americana” ou uma “China Tropical”, para usar somente duas denominações que Gilberto deu ao Brasil). É o Brasil que se torna o verdadeiro herdeiro imperial da

grandeza lusitana.<sup>37</sup> Os congêneres de Gilberto dos *abrutis* ou “nazistas” de Du Perron são, portanto, transformados em heróis, e a violência da história colonial e pós-colonial é sublimada de maneira complexa e multifacetada em um sentimento de nacionalidade gloriosa e imperial. O descendente das famílias “patriarcais” escravocratas transforma-se em um intelectual-patriarca moldado por si próprio e habitando sua própria casa-grande.

Por sua vez, a maneira de apropriação do passado de Du Perron é bastante peculiar. Ele não tem passado imperial a ser reapropriado, já que em sua opinião os funcionários da Companhia das Índias Orientais Holandesas, que fundaram a colônia no século XVII, haviam sido ladrões; seus descendentes em Java, três séculos depois, não tinham direito de estar lá. “O País de Origem” é assim por definição o país de outrem. Dificilmente seria possível uma leitura menos freyreana da nacionalidade. O holandês e o javanês “rebelde” serão sempre alheios um ao outro, não importando quanto tempo vivam juntos, e não importando se Du Perron obtenha ou não a amizade de alguns nacionalistas indonésios proeminentes. A realidade colonial da mistura e da convivência – retratada de maneira tão intensa e penetrante nas páginas de *Het Land van Herkomst* – é como uma história paralela que nega essa maneira de pensar a nacionalidade. A grande interrogação aqui – que permanecerá necessariamente sem resposta – vai direto ao cerne da experiência colonial holandesa em Java. Se há pontos de convergência importantes entre a maneira como Gilberto e Du Perron reconstroem seus passados coloniais – e acreditamos ter mostrado que esses pontos existem – então por quê, no caso holandês, o passado colonial se tornou, por fim, um *tempo doeloe*, os “velhos tempos”, um tempo perdido a ser lembrado no conforto da antiga metrópole distante por parte de antigos colonos e seus colegas metropolitanos, enquanto a antiga colônia reconstruía seu passado, presente e futuro a partir de um material que não era imperial muito menos reconhecivelmente holandês?

A narrativa de Gilberto passa facilmente por cima de quaisquer descontinuidades entre Império e Colônia, Europa e América (e África e Ásia), colônia e pós-colônia. A noção que Gilberto mantém à distância, já que destruiria todo seu arcabouço narrativo, é de que o Brasil é em grande medida uma criação de si próprio e deve pouco ao colonialismo

português. Isto tornaria de fato o português uma alteridade, um Outro, e dar-lhe-ia a mesma posição que o holandês obteve com o surgimento do nacionalismo indonésio. Ao contrário, Gilberto insiste na habilidade portuguesa de se dissolver na população não-branca. Claro, Java é um território imaginativo completamente diferente: afinal de contas, reinos locais poderosos de origem pré-colonial, com populações substanciais, permaneceram até o final da Guerra de Java, em 1830, e continuaram a existir posteriormente lá e também no resto do arquipélago, enquanto o Brasil foi, em grande medida, uma colônia de assentamento, a despeito de sua (hoje pequena) população indígena. Não obstante, Java (e mais ainda a Indonésia) é assim mesmo um construto colonial. A supressão relativa do passado índico-neerlandês em Java e sua transferência para o espaço imaginativo metropolitano permanece uma questão complexa a ser tratada comparativamente. Aqui basta notar que seria demasiado fácil atribuir a diferença às diferentes histórias tanto de Java como do Brasil: o imaginário (pós-)colonial, por meio do qual essas histórias foram construídas, também precisa ser incluído. Lendo Du Perron e Freyre comparativamente, é difícil evitar a impressão de que tudo poderia ter sido diferente – isto é, imaginado de maneira diferente. Este é, de fato, um dos silêncios constrangedores, que deixa espaço aberto para projetos e leituras muito diferentes, para uma inclusão da identidade mestiça ou crioula (*creole*) na nacionalidade emergente na Indonésia, por um lado, e de uma identidade brasileira negra não incluída no grande projeto de democracia racial, por outro lado. Isto é exatamente o que ambos os autores tentam evitar a todo custo.

### **A Sociedade Crioula (*Creole*)**

Apesar de suas conexões influentes na Europa (particularmente em Portugal, França e Inglaterra) e nos Estados Unidos, e suas estadas relativamente longas no exterior e as muitas viagens, Gilberto constrói para si próprio uma identidade claramente local. Omar Thomaz menciona o contraponto sutil na obra gilbertiana entre uma identidade regional e uma nacional. De acordo com Thomaz, Gilberto tinha um interesse profundo pela herança ibérica dos Velho e Novo Mundos, em especial pelo hispanismo, uma noção equivalente à sua própria de “mundo por-

tuguês”. Contudo, em lugar do hispanismo que Franco promovia na Espanha, Gilberto era a favor de uma identidade bastante abrangente que respeitasse tanto particularismos regionais como o nacional e o universal (Thomaz, 2001:31). Gilberto identifica-se com um mundo português universalista e mais amplo. Está escrevendo a partir de seu próprio estado natal, Pernambuco. Constrói sua identificação a partir da varanda espaçosa da casa-grande pernambucana. É revelador que sua primeira viagem ao Rio aconteça, em realidade, muito depois de suas longas estadias no exterior. Portanto, virtualmente partiu de Pernambuco para chegar ao mundo maior. Em realidade, Pernambuco é uma presença tão poderosa na obra de Gilberto, como Java o é na obra de Du Perron.<sup>38</sup> Contudo, a despeito de seus vínculos e conexões múltiplas com o exterior, o mundo de Gilberto permanece de certo modo muito mais ligado a um *locus* do que o mundo de Du Perron: o mundo português de Gilberto é um construto de *construção de nação* em lugar de ser meramente um construto imperial, já que, em outras palavras, o império se torna a nação.

Em Du Perron, o mundo maior tem uma presença muito mais poderosa. Enquanto na narrativa de Gilberto a Europa – e particularmente Portugal – é mais o passado do que o presente, na narrativa de Du Perron a Europa (Holanda, Bélgica e França) é uma realidade muito vívida, quase tanto quanto a própria Java. A posição de Du Perron é profundamente diaspórica, já que é sempre a de um observador. Enquanto a base de Gilberto é Pernambuco (e o Brasil), a despeito de seu amplo mundo português e suas conexões no exterior, o “País de Origem” de Du Perron é mais um território imaginativo que é uma construção muito própria. De alguma maneira, ele é europeu mais por conveniência. Ademais, devido aos caprichos do colonialismo e seus contrutos de “raça” em seu país, ele não pode-se tornar nunca javanês, muito menos indonésio. Contudo, mesmo assim sua identificação com seu país de origem é muito forte. Du Perron nos apresenta, assim, um distanciamento que é muito verdadeiro, mas nunca absolutamente final, talvez particularmente porque morreu em 1940, portanto, pouco antes da independência e a ruptura final entre a Indonésia e os Países Baixos na era Sukarno. Du Perron toma repetidamente distância de Java, e retorna continuamente a ela.

Esse distanciamento é totalmente alheio a Gilberto. Como Mary del Priore indica, o jovem Gilberto era tanto muito curioso quanto ao

mundo fora do Brasil, quanto muito enraizado localmente. Baseando-se seu diário de juventude (que manteve entre a idade de quinze e trinta anos), ela o cita aos 23 anos, quando acabara de voltar a Recife, vindo dos Estados Unidos. Gilberto se indaga se não seria dentro dos confins e limites do Brasil que ele deveria viver, com as limitações de sua origem, já que havia nascido brasileiro e em Pernambuco. Ressalta ser este seu ideal com a formação que lhe foi própria, acrescentando que o que faz querer se reintegrar ao Brasil não era um sentido puritano do dever, mas sim a necessidade e o seu desejo de ser autêntico em sua condição de homem (Del Priore, 2002:15).

A autenticidade local e nacional é a palavra-chave do jovem Gilberto, a ponto de, mais tarde, como Araújo sugeriu, em sua busca de autenticidade veio a incorporar a personagem de um aristocrata de casa-grande (Araújo, 1994:201).<sup>39</sup> Podemos dizer que se apegou a esse ideal até o fim da vida. Este ideal é um tanto diferente do ideal de *honnête homme* de Du Perron, que é afinal de contas um ideal pessoal que não está profundamente ancorado nem na Europa, nem em Java, mas se realiza de certo modo no espaço de entremeio entre as duas.<sup>40</sup>

Há um conceito que pode ajudar a enquadrar essa diferença entre os dois autores. Este é o conceito de sociedade *creole* ou “crioula”. Como tanto Gilberto como Du Perron reiteram repetidamente em suas narrativas respectivas, havia grupos mestiços importantes tanto no Brasil como em Java, embora nesta última a população mestiça fosse numericamente pequena em relação à população nativa. Ademais, em ambos os países havia uma cultura (pós-)colonial compartilhada e comum. Gilberto em especial fundamenta substancialmente a idéia de uma nação mestiça. Não obstante, permanece aqui uma diferença importante, já que se pode argumentar, no caso brasileiro, que o país experimentou a trajetória dupla da interiorização e da mestiçagem/miscigenação, que constituiu realmente a base para uma nação de tamanho continental que emergiria no século XX. Uma classe local de descendentes de europeus, com narrativas poderosas de construção da nação, estava no comando dessa formação da nacionalidade, o que não foi, em absoluto, o caso no arquipélago indonésio, após o final do colonialismo em 1945. Aqui, as muitas conexões diaspóricas com a Europa, a China, a Índia e o mundo

islâmico, e o resto da Ásia e do Pacífico, eram, em sua maioria, de origem pré-colonial, e permaneceram através do período colonial e pós-colonial. Lendo a História do Brasil, tem-se a impressão de que, por exemplo, multiétnico como realmente o país é, as identidades imigrantes e diaspóricas mantiveram um perfil particularmente modesto em comparação com Java, onde minorias de vários tipos sempre foram importantes, para não dizer cruciais. Numa sociedade *creole*, há uma cultura comum que é compartilhada (como é óbvio no relato de Du Perron) *assim como* identidades de grupo profundamente estruturadas (o que também é óbvio em sua narrativa, cheia como está de indo-europeus, crioulos, chineses, javaneses, árabes, sundaneses, holandeses etc.). O arquipélago indonésio constitui uma sociedade ou um complexo de sociedades, onde questões de identidade nacional e autenticidade têm sido muito mais espinhosas e mais complexas do que no Brasil. É como se a fluidez (e com ela um certo grau de instabilidade) fossem quase constitutivas na Indonésia, enquanto o Brasil aparece para o observador como comparativamente estável. A partir da coleção de particularismos do Brasil, Gilberto constrói uma visão poderosa de unidade, ao mesmo tempo em que mantém os vínculos locais (que de qualquer maneira permanecem fortes até hoje em todo o Brasil, principalmente no estado natal de Gilberto, Pernambuco). Uma visão semelhante talvez pudesse ter sido forjada na Indonésia; contudo, como é óbvio na narrativa de Du Perron, o processo é claramente mais complicado ali. De certo modo, os indonésios, sendo tão incrivelmente plurais,<sup>41</sup> e morando no arquipélago mais vasto do mundo, permanecem estranhos uns para os outros num grau maior do que os vários tipos de brasileiros entre si. Assim, tanto o distanciamento como a proximidade fazem aparições intensas no texto de Du Perron, enquanto que Gilberto pôde dedicar-se com mais presunção e narcisismo à tarefa de ser autêntico na vasta massa continental que sugou para dentro de si o mundo maior que fora originalmente tanto o destino de Pernambuco como de Java.



NOTAS:

1. A obra de Gilberto Freyre tornou-se famosa mesmo fora do meio acadêmico, e a partir de 1946 foi traduzida para o inglês, francês, espanhol, italiano, alemão, húngaro e polonês. O livro de Du Perron só foi traduzido para o inglês e francês (e mesmo assim só tardiamente, em 1984 e 1980 respectivamente). A tradução francesa contém um prefácio do amigo de Du Perron, André Malraux.
2. O prestígio da obra freyreana tem conhecido altos e baixos ao longo do tempo. A última onda de entusiasmo relacionada a seu trabalho data de meados para o final dos anos de 1980. Nas décadas de 1960 e 1970, por exemplo, sua obra foi frequentemente criticada como sendo sociologicamente enviesada e historicamente inadequada. Mais recentemente, permanece alto o prestígio dessa obra, tal como parcialmente “purificada” através da crítica que sofreu em décadas anteriores. Ultimamente, muitos de seus trabalhos – alguns dos quais não haviam sido republicados há décadas – tem sido re-editados. Também têm aparecido edições críticas especiais, lindamente ilustradas, das principais obras de Freyre. Contudo, em alguns meios – especialmente, mas não somente, entre alguns ativistas e estudiosos negros, assim como entre historiadores profissionais – a obra freyreana não é altamente estimada.
3. Essa metáfora de arquipélago faz também o Brasil parecer menos dessemelhante à Indonésia, apesar de ser uma nação continental imensa, em lugar de um arquipélago imenso.
4. Nas Índias, as pessoas classificadas como europeias não podiam, por exemplo, ser proprietárias de terras, enquanto no Brasil pelo menos os proprietários de latifúndios pertenciam, em geral, à elite local.
5. Para um relato de sua viagem, ver Gilberto Freyre, *Aventura e rotina. Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação* (1953).
6. Em realidade, ao contrário do que diz a lenda, Freyre passou a maior parte do tempo junto ao Balliol College no Texas, e não em Nova York. Portanto, em lugar de ter sido exposto ao discurso antropológico mais avançado da época, imergiu no discurso do sul dos Estados Unidos após a Guerra de Secessão, cuja ficção e literatura ele leu bastante (Carlos Henrique Siqueira, Comunicação Pessoal, 19 de dezembro de 2003, Centro de Estudos das Américas, Universidade de Brasília). Com relação à conexão ambígua de Freyre com a antropologia, ver Luiz Costa Lima, “A versão solar do patriarcalismo: *Casa-Grande & Senzala*” (1989:198-210).
7. Sobre as ligações entre Freyre e a ditadura brasileira, ver o artigo de Mário César Carvalho, “Céu & inferno de Gilberto Freyre”, Caderno Mais!, *Folha de S. Paulo*, 12/3/2000 (número dedicado especialmente a uma reavaliação da obra freyreana). Um resultado parcial de sua colaboração e afinidade com a ditadura salazarista é a publicação bilíngüe do organismo governamental encarregado de estudar assuntos coloniais: Gilberto Freyre, *Integração portuguesa nos trópicos/Portuguese integration in the tropics* (1958).

8. Estes trabalhos são *Casa-Grande & Senzala* de Freyre, e *Het land van herkomst* (*O país de origem*) de E. du Perron, primeiramente publicados, respectivamente, em 1933 e 1935. O trabalho de Freyre é parte de uma trilogia, cujos dois outros volumes são *Sobrados e Mucambos* e *Ordem e Progresso*, o primeiro lidando com o Brasil imperial (publicado pela primeira vez em 1936) e o segundo com o Brasil republicano (publicado pela primeira vez em 1959). O trabalho mais conhecido de Freyre, especialmente fora do Brasil, é, contudo, *Casa-Grande & Senzala*.
9. Evaldo Cabral de Mello, “O ovo de Colombo gilbertiano”, Caderno Mais!, *Folha de S. Paulo*, 12/3/2000, p. 13. Luiz Costa Lima também nota a importância da vida privada (a “família patriarcal”) na narrativa freyreana: “A versão solar do patriarcalismo” (1989:228 ss.).
10. Para o contexto social e histórico em que escreveu Freyre, ver “Gilberto Freyre: uma leitura crítica” em Mariza Veloso e Angélica Madeira, *Leituras brasileiras: Itinerários no pensamento social e na literatura* (1999:136-161).
11. Todas as traduções do neerlandês são de Fernando Rosa Ribeiro.
12. Na Índia neerlandesa, “europeu” era uma categoria estatutária e definida pela lei, independentemente da origem étnica da pessoa declarada europeia.
13. O pai de Du Perron possuía a *Maatschappij tot exploitatie van de Gedong Menu landen* (“Sociedade para o aproveitamento das terras de Gedong Menu”) e a imobiliária *Mercurius*.
14. Ver o desenho de 1821 tirado de um livro de um viajante inglês na página liii; a fotografia na página xcvi; um desenho de um holandês do século XVII na página 95; um desenho simples na página 243; e mais desenhos nas páginas 288, 295, 303, 322, 330, 339, 353, etc.
15. Particularmente em suas obras posteriores, como em *Aventura e Rotina*.
16. Ver, por exemplo, seu *Doidinho*, publicado no mesmo ano que o livro de Freyre (1933), onde a amizade com um companheiro de brincadeiras não-branco é central, até que ambos se separam porque o sinhô muda-se para a cidade para continuar seus estudos. Em realidade, José Lins do Rego era amigo de Freyre, que admirava seus romances sobre a vida nos engenhos de açúcar. Rego escreveu um comentário sobre o trabalho de Freyre que foi incluído em edições posteriores do livro (*op.cit.*:xxii-xxxii).
17. A pronúncia é semelhante também (“nj” é “nh”), exceto pelo fato de que o “o” português é longo.
18. *Pesantren* ou escolas islâmicas eram (e são) muito comuns em Java.
19. A palavra é mais uma vez de origem portuguesa (de *Belanda*, via *Wolanda* ou “Holanda”). Significa atualmente “ocidental” (e cristão), independentemente da nacionalidade ou origem.

20. Sobre a complexidade da descrição de Freyre da violência, ver Ricardo Benzaquen de Araújo, *Guerra e paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30* (1994). Araújo argumenta que Freyre nunca realmente descreveu a casa-grande como um paraíso, como postularam muitos de seus críticos. Isto é, ele tinha uma perspectiva complexa (e, talvez, altamente ambígua) sobre a violência colonial.
21. Em realidade, há um capítulo curto sobre Hille, o capítulo XXV (“Dubbelportret van Arthur Hille”), pp. 477-78.
22. Ver a introdução de Omar Thomaz em *Interpretação do Brasil* (2001:11).
23. Veloso e Madeira (1999:147-8) indicam que Gilberto empregava estrategicamente a ligação com Portugal e os portugueses para mostrar que o Brasil também tinha uma civilização, assim como a Europa. Ademais, esta assentava-se nos mesmos princípios que os daquela, ainda que tivesse uma originalidade própria.
24. De acordo com Veloso e Madeira (1999:152), Gilberto introduziu na pesquisa histórica novas fontes de dados empíricos que hoje são amplamente utilizadas, por exemplo, jornais, fotografias, diários, livros de etiqueta, livros de receitas, testamentos, etc. Peter Burke também assinalou a originalidade de Gilberto nesse sentido: “Uma história da intimidade”, em *Caderno Mais!, Folha de S. Paulo*, 12/3/2000, p. 15.
25. Ver Araújo (1994:48-57) que, opondo-se aos críticos que acreditavam que Gilberto retratava o Brasil escravocrata como paraíso, menciona um “Jardim dos Suplícios” como metáfora para o retrato de Gilberto da sociedade brasileira e sua violência. Costa Lima (1989:233) também mostra que o principal mecanismo narrativo de Gilberto para “amenizar” os antagonismos inerentes a uma sociedade escravocrata era concentrar-se na vida íntima da “família patriarcal” e sua *plasticidade*.
26. “Contaminado” no texto é *besmet*, que significa também “infectado”.
27. Carvalho menciona a obra de Sílvio Romero como exemplo dessa imensa variação de opinião dentro da obra de um mesmo autor.
28. Nas palavras de um historiador pernambucano importante, o que Gilberto fez foi transformar a miscigenação de uma desvantagem em uma vantagem. Ver Evaldo Cabral de Mello, “O ovo de Colombo gilbertiano”, em *Caderno Mais!, Folha de S. Paulo*, 12/3/2000, p. 13.
29. No século XIX diversos estrangeiros, entre eles o explorador e naturalista K. F. von Martius, acreditavam que a nação era constituída de três raças que eram igualmente importantes, por exemplo, ver Carvalho (1999:242). Pode-se dizer que José Bonifácio de Andrada e Silva foi um precursor ainda mais antigo, já a menção de José Bonifácio aqui fortalece a conexão imperial na genealogia das idéias. Ver Silva (1999).
30. Vários anos após sua morte, em 1987, o trabalho de Gilberto é ainda amplamente lido e estudado. Em realidade, Gilberto tornou-se ultimamente uma verdadei-

- ra figura reverenciada na academia. Talvez, antes só raramente sua obra fora tão amplamente discutida e comentada. Em Recife, seu filho administra uma fundação dedicada à obra gilbertiana e estudos freyreanos, a Fundação Gilberto Freyre ([www.fgf.org.br](http://www.fgf.org.br)). O *site* (quase todo em português) contém muita informação sobre Freyre, sua vida e suas obras.
31. Os palestrantes são Abdoel Moeis e o Dr. Tjipto Mangoenkoesoemo. Este último era um famoso nacionalista javanês.
  32. Décadas mais tarde, Malraux também escreveria o prefácio para a tradução francesa do livro de Du Perron, *Le pays d'origine* (1980).
  33. Pseudônimo de E. Douwes Dekker, que escreveu *Max Havelaar*, a obra mais famosa na literatura holandesa sobre a Indonésia.
  34. Nome dado pela administração colonial às escolas nativas que não tinham permissão oficial para funcionar, e que tinham freqüentemente um currículo nacionalista.
  35. Essa casa agora abriga a Fundação Gilberto Freyre, em Recife (ver nota 36).
  36. Araújo (1994:201) menciona o fato de que Gilberto se molda como um aristocrata de casa-grande, tornando-se em última instância uma personagem no seu próprio livro. Araújo sugere que ao fazê-lo Gilberto assume um compromisso demasiado rigoroso com suas próprias convicções. Em comparação, Ducroo, no relato de Du Perron, é mais "pragmático" e plenamente consciente das contradições em sua própria vida e seu relato sobre ela, como quando percebe a contradição contida em sua admiração por seu amigo Arthur Hille, um brutamontes e assassino de nativos (Du Perron, 1997:303 – ver discussão abaixo).
  37. Em realidade, grandeza lusitana e ibérica: para a complexidade de seu interesse pelo hispanismo e sua antiga admiração pela União Soviética (seguida, posteriormente, de decepção), ver o prefácio de Omar Thomaz na obra de Gilberto, *Interpretação do Brasil* (2001:24-32). Gilberto parece ter-se sentido atraído por vários países com um passado imperial.
  38. Há uma obra maravilhosa, onde o movimento de Gilberto entre Pernambuco e o mundo português mais amplo surge de maneira poderosa: *Açúcar*, um livro de receitas de doces e bolos de Pernambuco, Goa na Índia e na região do Nordeste. Publicado pela primeira vez em 1939, foi relançado novamente pela Companhia das Letras, em 1997.
  39. Isto é, como indica Araújo, Gilberto tornou-se uma personagem em sua própria narrativa.
  40. Existem até trechos em seu livro que se passam em um navio em águas indonésias mas com destino à Europa, como quando discute com um latifundiário americano de Sumatra sobre suas respectivas companheiras indonésias (Du Perron, 1997:282).

41. A administração colonial holandesa no último censo colonial de 1930 (e o último censo *tout court* enumerando grupos étnicos) reconhecia trezentos grupos étnicos distribuídos por todo o arquipélago.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANHA, Graça. (2002) *Canaã*. Rio, Ediouro (originalmente publicado em 1902).
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de (1994). *Guerra e paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Editora 34, Rio de Janeiro.
- BARMAN, Roderick J. (1988). *The Making of Brazil*. Stantord, Stanford University Press.
- BOSMA, Ulbe e RABEN, Remco (2003). *De oude Indische wereld 1500-1920*. Amsterdã, Bert Bakker.
- BURKE, Peter (12 de março de 2000). “Uma história da intimidade”, em Suplemento Mais!, *Folha de São Paulo*.
- CARVALHO, José Murilo de (1999). “Brasil: Nações Imaginadas”. In J. M. de Carvalho, *Pontos e Bordados. Ensaios de História e Política*. Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- CARVALHO, Mário César (12 de março de 2000). “Céu & inferno de Gilberto Freyre”. In: Suplemento Mais!, *Folha de São Paulo*.
- DU PERRON, E. (1934). *De smalle mens*. Amsterdã, Querido.
- DU PERRON, E. (1947). “Inleiding” [Prefácio] In: Soewarsih Djojopoespito, *Buiten het gareel: Indonesische roman: Met een inleiding van E. Du Perron*. Amsterdã, De Haan.
- DU PERRON, E (1980). *Le pays d'origine*. Paris, Gallimard.
- DU PERRON, E. (1997). *Het land van herkomst*. Amsterdã, G. A. van Oorschot (décima-quinta edição).
- FREYRE, Gilberto (1940). *O mundo que o português criou. Aspectos das relações sociais e da cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas*. Rio, José Olympio.
- FREYRE, Gilberto (1953). *Aventura e rotina. Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*. Rio de Janeiro, José Olympio.

- FREYRE, Gilberto (1958). *Integração portuguesa nos trópicos/Portuguese integration in the tropics*. Vila Nova de Famalicão, Junta de Investigações do Ultramar.
- FREYRE, Gilberto (1984). *Casa-Grande & Senzala. Formação da Família Brasileira sob o regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro, José Olympio (vigésima-terceira edição).
- FREYRE, Gilberto (1997). *Açúcar*. São Paulo, Companhia das Letras (originalmente publicado em 1939).
- HAASSE, Hella S. (1948). *Oeroeg*. Amsterdã, Querido.
- LIMA, Luiz Costa (1989). "A Versão Solar do Patriarcalismo: *Casa-Grande & Senzala*". In: Luiz Costa Lima, *A Aguarrás do Tempo. Estudos sobre a narrativa*. Rio de Janeiro, Rocco.
- MELLO, Evaldo Cabral de (12/3/2000). "O ovo de Colombo gilbertiano". Suplemento Mais!, *Folha de São Paulo*.
- NIEUWENHUYNS, Robert (1998). *Met vreemde ogen: Tempo Doeloe, een verzonken wereld*. Três volumes. Amsterdã, Querido.
- PRIORE, Mary del (2002). "Um Diário, a Carne e a Pedra em Gilberto Freyre". In: Eduardo França Paiva e Carla Maria Junho Anastásia, *O Trabalho Mestiço*. São Paulo, Annablume.
- SILVA, Ana Maria Clochet da (1999). *Construção da Nação e Escravidão no pensamento de José Bonifácio 1783-1823*. Campinas, Editora da Unicamp.
- SCHWARCZ, Lilia (1993). *O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SCHWARCZ, Lilia (1998). *As Barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SNOEK, Kees (2003). *Manhafte heren en rijke erfdochters. Het voorgeslacht van E. Du Perron op Java*. Leiden, KITLV Press.
- SNOEK, Kees (1998). *De Indische jaren van E. du Perron*. Amsterdã, Nijgh & Van Ditmar.
- SPITZER, LEO (2001). *Vidas de entremeio. Assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental 1780-1945*. Rio de Janeiro, Editora da UERJ.
- STOLER, Ann Laura (1995). *Race and the education of desire. Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham, Duke University Press.

- STOLER, Ann Laura e COOPER, Frederick (orgs.) (1997). *Tensions of Empire: colonial cultures in a bourgeois world*. Berkeley e Londres, University of California Press.
- THOMAZ, Omar (2001). "Introdução". In: Gilberto Freyre, *Interpretação do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
- VEENSTRA, J.W.H. (1962). *D'Artagnan tegen Jan Fuselier; E. du Perron als Indisch polemist*. Amsterdã, Van Oorschot.
- VELOSO, Mariza e MADEIRA, Angélica (1999). *Leituras brasileiras. Itinerários no pensamento social e na literatura*. Rio e São Paulo, Paz e Terra.

# A invenção dos iorubás na África Ocidental. Reflexões e apontamentos acerca do papel da história e da tradição oral na construção da identidade étnica

Anderson Ribeiro Oliva\*

---

## RESUMO

De acordo com os especialistas na história da África Ocidental, seria na passagem do século XVIII para o XIX que apareceriam os primeiros indícios da construção de uma identidade em comum entre os iorubás. É evidente que muitas características das populações da área florestal do Golfo da Guiné eram compartilhadas há muito tempo. Porém, o ato de se reconhecer e ser reconhecido como iorubá só pode ser encontrado no final dos setecentos. A partir da revisão da ampla literatura existente sobre o tema, o presente artigo se propõe a discutir os seguintes pontos desse processo de invenção identitária: acreditamos que para além dos eventos dos séculos XVIII e XIX, outros espaços temporais e físicos participaram da formação dos iorubás na África Ocidental; a tradição oral dos diversos grupos e reinos da região nos permite, a partir da articulação com as pesquisas arqueológicas, lingüísticas e históricas, reconstruir parte dessa trajetória; que é possível, para o caso em análise, fazer uso dos debates e

---

\* Anderson Oliva é professor de História da África da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) e doutorando em História Social pela Universidade de Brasília (UnB). Sua área de interesse é História da África. É autor de "O ensino da História africana: a presença da África nos manuais escolares brasileiros e portugueses", in Pantoja, Selma (org.), *Identidades, Memórias e História em Terras Africanas* (Brasília/Luanda, EDUnB/Nzila, 2006) e "África fora do tempo", *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Ano 1, nº 9, abril de 2006, pp. 82-85.

critérios teóricos de definição de identidade étnica comuns às Ciências Sociais para o entendimento da invenção da identidade iorubá; e, por fim, identificar as influências históricas dos eventos que marcaram a área durante os séculos XVIII e XIX na invenção dessa identidade.

**Palavras-chave:** História da África; iorubás; África Ocidental; identidade étnica.

\* \* \*

#### ABSTRACT

*The invention of the Iorubás in the West Africa. Reflections and notes about the role of both history and the oral tradition in the construction of the ethnical identity*

According to experts in West Africa history, the turn from XVIIIth to the XIXth centuries brought up the first evidences of the construction of a common identity among *Iorubás*. It's obvious that many characteristics of the populations of the Guinea Gulf's forest areas were shared for a long time, but the act to recognize itself and to be reconized as an *Iorubá* only could be found in the late XVIIIth's. From this point of view on, the present article will discuss the following issues of this process of identity creation: the author believes that beyond the events of the XVIII and XIX centuries, other temporal and physic spaces contributed to the formation of the West Africa's *iorubás*; the oral tradition of many groups and kingdoms of the region allows to reconstruct a piece of this trajectory articulating anthropological, linguistic and historical researches; that it is possible, in this case, to use Social Sciences' theoretical and criterial discussions of the definition of ethnical identity to understand the invention of the *iorubá* identity; and, to identify the historical influences of the events that have played important roles in the invention of this identity in the area of Guinea Gulf at that time.

**Keywords:** History of Africa; iorubás, West Africa, ethnical identity.

\* \* \*

#### RÉSUMÉ

*L'invention des yorubas em Afrique Occidentale. Réflexions et notes au sujet du rôle de l'histoire et de la tradition orale dans la construction de l'identité ethnique*

Selon les spécialistes en histoire de l'Afrique Occidentale ce serait au tournant des XVIII – XIXeme siècles qu'apparaîtraient les premiers indices

de la construction d'une identité commune à tous les yorubas. Il est évident que beaucoup des caractéristiques des populations de la région forestière du Golf de Guinée étaient partagées depuis très longtemps. Néanmoins, l'acte de se reconnaître et d'être reconnu comme yoruba ne se rencontre qu'à la fin du dix huitième siècle. Basé sur la révision de l'ample littérature existante sur le thème, le présent article se propose de discuter les points suivants de ce processus d'invention identitaire: nous croyons que au-delà des événements des XVIIIeme et XIXeme siècles, d'autres espaces temporels et physiques ont participé à la formation des yorubas en Afrique Occidentale ; la tradition orale des divers groupes et royaumes de la région nous permet, à partir de leur articulation avec les recherches archéologiques, linguistiques et historiques de reconstruire une partie de cette trajectoire; qu'il est possible, dans le cas ici analysé, de faire usage des débats et critères théoriques de la définition de l'identité ethnique commune aux Sciences Sociales pour la compréhension de l'invention de l'identité yoruba ; et, finalement, identifier les influénces historiques des événements qui ont marqué la région durant les XVIIIeme et XIXeme dans l'invention de cette identité.

*Mots-clé:* Histoire de l'Afrique; Yoruba; Afrique Occidentale; identité ethnique.

Recebido em: 03/05/2005

Aprovado em: 10/07/2005



## História da África

*"Os iorubás da África Ocidental são uns dos maiores grupos étnicos ao sul do Saara, e, em diversos sentidos, uns dos mais interessantes e importantes povos da África".*

William Bascom

**E**M meados do século XVIII, a região do Golfo da Guiné, na África Ocidental, estava sendo sacudida pelo intenso movimento expansionista

do Reino do Daomé. As cidades costeiras, como Uidá, e do interior, como Abeokuta, caíam uma após a outra nas mãos dos governantes daomeanos. Motivados pelo aumento do comércio negreiro com o Atlântico e pelo enfraquecimento de outros reinos da região, como Oyo, a expansão militar-comercial do Daomé mudaria a configuração étnica do tráfico e, de certa forma, permitiria, conjugada a outros elementos, a redefinição dos critérios identitários de alguns grupos da própria região.

De acordo com parte da historiografia especializada<sup>1</sup> na história da região, seria neste momento que apareceriam os primeiros indícios da construção de uma identidade em comum entre os iorubás. É evidente que muitas das características comuns às populações da área florestal do Golfo da Guiné, que se estende da margem leste do rio Ogum até a margem oeste do rio Níger, como as práticas materiais ligadas à agricultura e ao comércio, às formas de organização política, social e lingüística, à legitimação de dinastias, às tradições históricas ou cosmológicas, eram compartilhadas há muito tempo por vários grupos ou reinos da área. Porém, o ato de se reconhecerem e serem reconhecidos como iorubás, passou a ser uma ação percebida somente a partir do final do século XVIII.

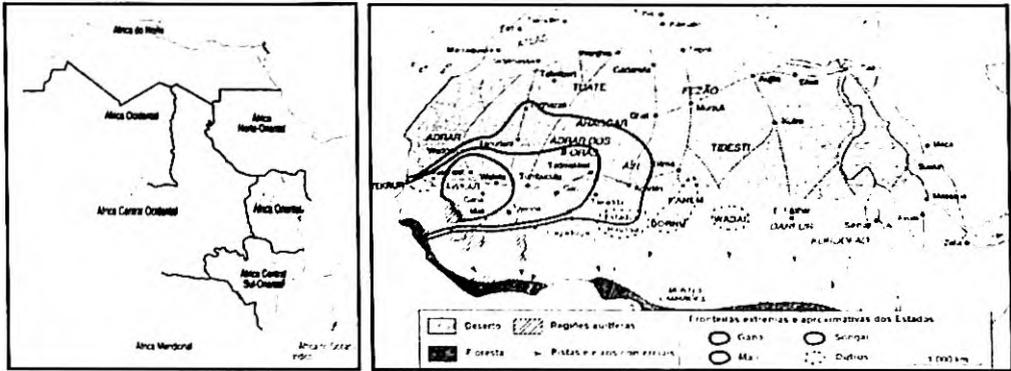
Ao longo do século XIX, a presença britânica – comercial, missionária e política – na região acabou por potencializar tal referência. Para outros historiadores (Matory, 1994a e Verger, 1997a e b) a relação com as sociedades islamizadas da região das savanas, como os haússas ou as de Kanem-Bornu, poderia também ter reforçado tal diferenciação identitária.

Porém, acerca de tão instigante questão, alguns pontos são atraentes e merecem, neste artigo, um olhar em perspectiva. Para além dos eventos dos séculos XVIII e XIX, em que espaço temporal-físico poderíamos localizar a formação dos iorubás na África Ocidental? De que forma a tradição oral dos diversos reinos da região nos permite, a partir da articulação com as pesquisas da arqueologia, lingüística e histórica, reconstruir essa trajetória? Como poderíamos refletir, à luz do debate acerca dos critérios teóricos de definição de identidade étnica, o movimento da invenção de uma identidade iorubá? E, por fim, quais seriam as influências históricas dos eventos que marcaram a área durante os séculos XVIII e XIX na invenção dessa identidade?



## A África Ocidental e os iorubás

A África Ocidental, região onde hoje se localiza a Nigéria, possui, desde o primeiro milênio antes da Era cristã, um papel de grande relevância na formação das civilizações africanas. Foi ali que, por exemplo, entre os séculos V e VI a.C., surgiu a cultura Nok, marcada pela sua sofisticada arte estatutuária. Já próximo ao ano mil, as formações políticas de grande extensão, como os reinos de Ghana e os impérios do Mali e Songhai, associadas à construção de uma densa rede comercial (com as rotas transaarianas) e à presença de centros urbanos e estatais de grande porte e em quantidade expressiva (como Tombuctu, Djenne, Benin e Ifé) concederam à área características bastante singulares.



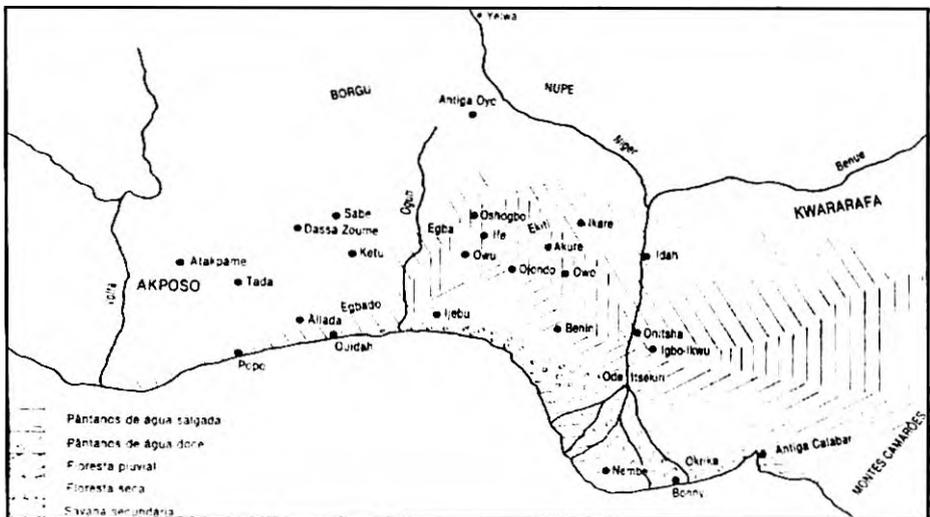
Mapa das regiões africanas e dos Estados de Ghana, Mali e Songhai, na África Ocidental. (Grandes Impérios e Civilizações, 1997: 109 e M' Boloko, 2003: 128).

As intensas transformações percebidas ao longo da história das sociedades da área foram motivadas por fatores internos e externos de elevada significância. Migrações, conflitos, redes comerciais, disputas por poder, apropriações do islamismo e o domínio e relações de dependência com o meio ambiente, entre outros, podem ser apontados como condutores africanos na construção das características da África Ocidental.

Porém, apesar da inquestionável importância das dinâmicas internas, encontramos vários elementos externos à região que imprimiriam importantes modificações nas sociedades estabelecidas por quase todo o Sudão e o Golfo da Guiné, mais especificamente. Do século VIII ao XVI podemos vislumbrar a presença árabe-muçulmana, tanto no comércio como na adoção do islamismo por grupos e reinos na área. No mesmo

período existe também um intenso comércio entre a área e os mundos mediterrânico e árabe. Do século XVI em diante, seria a presença europeia e o tráfico de escravos uma das principais forças influenciadoras no modo de vida dos povos daquela área. Já na passagem do XIX para o XX, as pressões externas e a ocupação territorial e política por parte da Inglaterra conduziram, em grande medida, o aumento e a intensificação dos ritmos de modificações e de reestruturações internas percebidas ali.<sup>2</sup>

A presença dos iorubás – ou dos grupos que no período próximo ao século XIX passariam a se identificar como tal – na área florestal do Golfo da Guiné, principalmente onde hoje se localizam a Nigéria, o Benin e o Togo, remonta provavelmente ao primeiro milênio da Era cristã. De uma forma geral, até o final do século XVIII, mesmo com os conhecidos momentos de grande poder e extensão do reino de Oyo – entre os séculos XVII e XVIII – ou da influência religiosa/política de Ifé, os grupos de língua iorubá se organizavam em cidades-Estados, pequenos reinos independentes que mantinham trocas mercantis e de legitimidade política – como é o caso das relações com Ifé –, mas que nunca haviam criado na região uma espécie de Império ou Estado unificado, como o Mali ou Songhai. Este é um dos poucos pontos em comum nos estudos da grande maioria dos pesquisadores da história dos iorubás como Robin Law, Robert Smith e Cornelius Adepegba.<sup>3</sup>



As principais cidades iorubás estão localizadas entre a margem oriental do rio Ogum e a margem ocidental do rio Níger. (Ryder, 1985: 356).

Se olharmos a Nigéria dos presentes dias, perceberemos que os resultados da colonização britânica e as faces internas da África, dos períodos anterior e posterior à independência, são bastante marcantes. As complexas estruturas do pensamento, os padrões de estética e arte, as relações cotidianas na economia e na política, assim como as convulsões étnico-religiosas, os golpes políticos e as dificuldades e desigualdades econômicas são frutos de um duplo movimento desencadeado pelo casamento das heranças coloniais com os elementos oriundos das tradições presentes há séculos por lá.

A reunião, sob fronteiras inventadas, de grupos étnicos e religiosos diversos, causa ainda hoje uma série de momentos explosivos e de intolerância, assim como de extrema riqueza e complexidade. Ao mesmo tempo, essas fronteiras revelam a invenção histórica que fomentou a construção da Nigéria sob a tutela da colonização. Nesse contexto, os iorubás desempenham um papel de grande relevância.

Atualmente responsáveis pela composição de 20% da população da Nigéria, composta por cerca de 130 milhões de pessoas, os iorubás ocupam uma das localidades economicamente mais importantes desse país.<sup>4</sup> Apesar de não serem o maior grupo étnico – já que os haussás são 23%, os fulanis 22% e os igbos 18% –, eles contribuem de forma significativa para o entendimento do presente e do passado daquela região. De certa forma, eles revelam o quanto o passado luta para se manter vivo entre aqueles povos, por questões de identidade e disputas locais, e o quanto as influências coloniais e do Estado nigeriano independente se fizeram presentes, em um movimento de trocas, apropriações e invenções entre eles.

É certo, no entanto, que no decorrer dos séculos XIX e XX, aspectos sociais, políticos, culturais, religiosos e familiares foram alterados pela ação de missionários, administradores, comerciantes e pelo processo de formação do Estado nacional nigeriano. Juntamente com os haussás, fulanis, igbos e outras dezenas de grupos, os iorubás se converteram parcialmente ao cristianismo e ao islamismo, sendo que oficialmente, apenas 10% das pessoas se identificam como adeptas das chamadas “religiões tradicionais” africanas daquela área, o que não significa um dado absoluto ou confiável.<sup>5</sup> Mesmo assim, o novo e o tradicional caminham por trilhas bastante próximas na África e determinam um esforço sempre contínuo de decifrar o passado na busca de um entendimento mais revelador do presente.

## As origens dos iorubás narradas a partir da tradição oral

Em um tempo imemoriável a Terra não existia, era uma região coberta apenas por água e pântanos, um lugar desabitado e inóspito. Apenas raras vezes, em suas aventuras e brincadeiras, alguns orixás, habitantes do mundo celestial, o *Orun*, desciam por meio de teias de aranhas até a superfície do mar.<sup>6</sup> Milhares de anos se passaram sem que houvesse mudanças. Porém, certa vez, o criador dos orixás, *Olorun*,<sup>7</sup> mandou chamar à sua presença seu filho mais velho, chamado *Obatalá*.<sup>8</sup> Eram tempos de transformação e o senhor supremo do cosmos ordenou a criação de um mundo abaixo do seu. Para executar a tarefa, *Obatalá*, recebeu um saco com terra e uma galinha com pés de cinco dedos (Parrinder, 1969:20; Woortmann, 1978:18). Como não poderia deixar de ser, antes de iniciar sua jornada ele foi consultar *Orunmilá*, conselheiro das decisões importantes relacionadas às viagens, divindade da sabedoria, oráculo dos deuses e dos homens. Seria preciso realizar as oferendas obrigatórias para que tudo corresse bem. Porém, *Obatalá* se esqueceu de fazer os sacrifícios (Verger, 1997:85).

*Odudua*,<sup>9</sup> outro importante orixá, acompanhava a tudo de perto. No mesmo dia em que o eleito por *Olorun* foi consultar a *Orunmilá*, ele também o procurou. Recebeu deste a sentença de que, se cumprisse com todos os sacrifícios, ele se tornaria o senhor do novo mundo. Ele os fez.

No dia da criação, *Obatalá* e seus *Imalés*<sup>10</sup> iniciaram a jornada até o local escolhido para criar a Terra. Seu destino final estaria além das fronteiras do *Orun*, sendo preciso a permissão de *Eshu*,<sup>11</sup> o senhor dos caminhos, das fronteiras e da comunicação, para atravessar tais limites. *Obatalá*, porém, havia se esquecido da oferenda de *Eshu*, que ofendido com o ato lançou sobre este um de seus feitiços. Uma sede terrível dominou *Obatalá*, que com seu cajado, o *opaxorô*, tocou em um dendezeiro que começou a verter vinho de palma. O orixá embriagou-se e adormeceu. Os outros *Imalés* se sentaram e esperaram. Novamente, *Odudua* acompanhava a tudo de perto.

Após se certificar que *Obatalá* adormecera, *Odudua* apanhou o saco de terra e a galinha e foi procurar o pai de todos os Orixás para contar o ocorrido. Vendo que *Odudua* falava a verdade, *Olorun*, entregou a ele a tarefa de criar o mundo. Com as oferendas feitas ele desceu por meio

de milhares de correntes até o *okun*, o mar ou as águas intermináveis, e despejou o conteúdo do saco. Em seguida, lançou a galinha sobre o montículo formado, esta ciscou e espalhou a terra para todos os cantos. Neste momento, *Odudua* exclamou: *Ilè nfè!* Naquele local surgiria mais tarde a primeira cidade, o “umbigo” do mundo, chamada de *Ifè*, cuja população descenderia de *Odudua* (Prandi, 2001:504-5).

No *Orun*, *Obatalá* ao despertar ficou sabendo do ocorrido. Procurou *Olorun* para narrar sua versão da história. Era tarde demais, o mundo já havia sido criado. Como punição pelo erro, ele e todos seus descendentes, foram proibidos para sempre de beber vinho de palma e comer azeite de dendê. Porém, *Olorun*, reservou a *Obatalá* outra missão. Ele deveria criar os seres vivos que habitariam o mundo. Desta vez *Obatalá* cumpriu as oferendas e realizou as ordens recebidas. Do barro modelou o homem a quem o sopro de *Olorun* deu vida. O mundo estava formado e habitado. A rivalidade entre *Obatalá*, *Odudua* e *Eshu*, no entanto, apenas tivera início (Frobenius, 1949:162-3; Verger, 1997:83-7).

A narrativa acima faz parte do denso corpo de contos da mitologia iorubá.<sup>12</sup> Assim como outros grupos étnicos que habitaram (ou habitam) a região da atual Nigéria, os iorubás, pelo menos até o final do século XIX, tiveram uma tradição religiosa marcadamente oral, na qual os mitos e a memória coletiva desempenharam (ou desempenham) um papel-chave na explicação e compreensão de suas realidades e histórias.<sup>13</sup> Esses elementos – a oralidade e a mitologia – acabaram por permear a construção das relações no âmbito da sociedade e dos contatos com o sagrado, além de conduzir a interpretação do mundo e as formas de viver de suas gentes. Com referência à criação da humanidade e do mundo, os mitos de origem, perdidos em um passado imemoriável, foram, durante séculos, repetidos e recontados, servindo não só de fundamento cosmológico, mas também como mecanismo de entendimento da estrutura de funcionamento da vida em seus mais diversos aspectos – o natural, o econômico, o político e o social. Além disso, por muito tempo, as explicações da tradição oral foram os principais referenciais de conhecimento sobre suas próprias trajetórias no tempo e no espaço.

Porém, pensar a história dos iorubás é realizar um exercício intelectual e investigativo que deve ir além da consulta ao fascinante grupo de mitos iorubás, mesmo que não refutando suas influências na própria história

da região. Essa tarefa, no entanto, não se revela tão simples assim. O movimento dinâmico que envolveu mitologia e história entre os iorubás fez com que, muitas vezes, os mitos fossem modificados ou adaptados por agentes sociais em determinados contextos, ao mesmo tempo em que a tradição oral absorvia eventos históricos da região. Neste caso, o estudo da história desse povo não deve ser realizado sem apoio da mitologia, e muito menos somente por meio dela.

Os Yoruba estão longe de serem sociedades frias, no sentido lévi-straussiano do termo. Pelo contrário, possuem uma nítida consciência histórica, o que não impede, todavia, que a história seja mitificada, no que, ademais, não se diferenciam eles de outros povos também complexos. As variações encontradas de cidade em cidade, reino a reino [...] são em larga medida o resultado do jogo entre história e mito, onde os mitos são mudados por necessidades históricas, assumindo freqüentemente um significado político, e onde os eventos históricos são absorvidos pelo mito. (Woortmann, 1978:12)

Com o objetivo de filtrar essas interpenetrações – de mito e história – ou de esclarecê-las, pesquisadores têm procurado encontrar informações cada vez mais detalhadas e dados mais precisos acerca das origens desse povo. Mais do que isso, nos últimos anos, a própria identidade iorubá foi revisitada e o momento de sua construção ou de sua afirmação, em padrões contemporâneos, foi localizado no mesmo período no qual se intensificaram os contatos entre a Europa e a África em tempos recentes. A busca pelo entendimento de sua história requer, assim, um esforço duplo, desde a leitura da rica mitologia iorubá, à iniciativa contínua dos estudos marcados pelos vieses histórico, antropológico, lingüístico e arqueológico.

### **Nas trilhas da história**

De acordo com os apontamentos e pesquisas realizadas por historiadores, lingüistas e arqueólogos, existem pelo menos duas possibilidades explicativas acerca das origens dos iorubás na África Ocidental. Segundo um grupo de especialistas (Bascom, 1984; Ray, 2000), eles teriam se formado do encontro, na região florestal do Golfo da Guiné, de populações já estabelecidas na região, antes do primeiro milênio da Era cristã, provavelmente os ibos, com povos emigrados do centro-nordeste africano, que ali chegaram por volta dos séculos IX e X. Tal teoria é, em parte, também apoiada pelos estudos dos lingüistas. Outros estudiosos

optam pela possibilidade da articulação entre populações da própria África Ocidental, algumas habitantes multisseculares das regiões florestais e outras oriundas da área de savanas mais ao norte, que teriam se influenciado ou mesclado. Para esse segundo encontro, a data mais provável seria o período referente aos séculos XIV e XV (Smith, 1965; Law, 1973; Silva, 1996).

De forma parecida estabeleceu-se um fecundo debate acerca da ascendência de alguns reinos iorubás sobre outros, mais destacadamente de Ifé e Oyo, que em períodos distintos e em esferas um tanto diversas, possuíram forte preponderância sobre outros reinos iorubás. Muitos acreditam que mudanças na forma de organização política – a inclusão da monarquia de direito divino, no século XIV, e a expansão do poder político-econômico de Oyo, a partir do século XVII – podem ter tido significativa influência na tradição oral da região que, com seu corpo de agentes profissionais, esforçou-se para adaptar as mudanças às já seculares tradições narrativas e explicativas da história daquelas populações. Porém, para além dessas influências é quase certo que as populações de língua iorubá se encontram no Golfo da Guiné desde o final do primeiro milênio.

O historiador Benjamin Ray situa o aparecimento dos primeiros núcleos urbanos, que formariam pequenos reinos independentes ou espécies de cidades-Estado, entre os iorubás um pouco antes do ano 800.

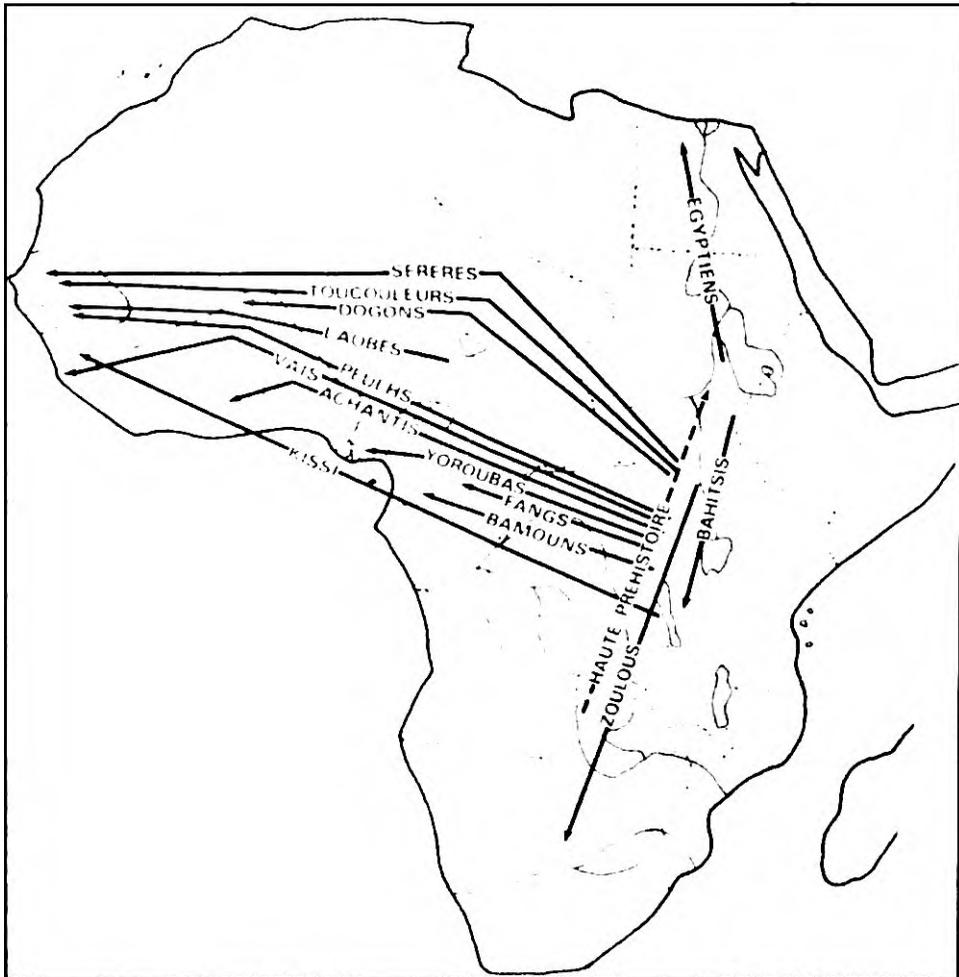
Somente entre 800 e 1000 d.C, os iorubás, que viviam na região florestal, área agrícola do Oeste da África, desenvolveram uma sociedade urbana organizada em torno de pequenas cidades-estados ou reinos localizados no que é hoje a parte ocidental do estado da Nigéria e partes do Togo e do Benin. Os mais famosos destes reinos iorubás são Oyo e Ile-Ife. (Ray, 2000:28)

Já Basil Davidson (1981:124) destacou o caráter multiétnico da formação desse grupo, fruto provavelmente do cruzamento de grupos já estabelecidos no Golfo da Guiné, há centenas de anos, com outros que migravam do leste africano um pouco antes do ano 1000.

De acordo com o historiador africano Joseph Ki-Zerbo (1980:202), a migração teria ocorrido inicialmente da região do Alto Nilo – nordeste africano – para a África Ocidental, em vagas sucessivas a partir do século VI até o século XI. Após se estabelecerem no Golfo da Guiné, um outro

centro difusor ganharia destaque a partir da área da cidade de Ilé Ifé, advindo daí sua influência religiosa e política em grande parte da área.

Uma outra evidência reforçaria essa ligação dos iorubás com a região do leste africano: a língua. Pelo menos, foi dessa forma que William Bascom procurou justificar as origens desse povo a partir das “evidências lingüísticas [que] indicam, entre outras coisas, a origem ocidental da língua iorubá, [...] descendente de famílias lingüísticas do norte e leste africanos” (Bascom, 1969:8).



As Migrações em África. (DIOP, 1987:205).

Habitantes de cidades e aldeias que se estendem das savanas às florestas, os iorubás nunca chegaram a constituir um império centralizado, no

qual uma cidade dominasse politicamente as outras. E muito menos se percebiam como pertencentes a um único povo, apesar de acreditarem possuir uma origem em comum. Um dos mais renomados especialistas na história dos iorubás, Robin Law, é um dos vários defensores dessa tese.

Apesar dos vários subgrupos iorubás compartilharem uma mesma língua e padrões culturais em comum, eles nunca, pelo menos até um período recente, formaram uma unidade política, quase sempre se dividindo em numerosos reinos independentes. É certo também que o uso do nome 'Iorubá', para se referir ao conjunto do grupo, desenvolveu-se recentemente, em um período que não antecede em muito ao século XIX. Originalmente, o nome servia apenas como referência a um reino iorubá, o de Oyo. Em tempos mais remotos os próprios povos que falavam o iorubá não utilizavam esse nome para se chamar uns aos outros. Eles, contudo, acreditavam em uma origem em comum, vindo da cidade iorubá de Ile Ife. (Law, 1973:208)

Já o caráter urbano dos iorubás chamou a atenção de diversos observadores e cronistas dos séculos XVI ao XIII, assim como dos pesquisadores do século XX. Como sabemos, essa é uma das características mais marcantes de quase toda região da África Ocidental. Mesmo existindo uma forte vida rural, os centros urbanos, tanto nos Estados sudaneses, como na região litorânea do Golfo da Guiné ou da confluência dos rios Níger e Benue, são presenças marcantes. Talvez a construção dessas cidades iorubás, concentrando-se mais nas regiões florestais e menos nas savanas tenha sido um dos motivos de grande admiração encontrada nos citados relatos. De acordo com Basil Davidson (1981:126), "ainda hoje não existe nada mais surpreendente na terra dos iorubás do que o tamanho e vigor destas cidades na floresta".

Como essas cidades se estruturavam em unidades políticas autônomas, a presença de pequenos Estados ou reinos foi marcante em toda área. O historiador Allan Ryder destacou a idéia que de que "tipicamente, um estado iorubá tinha dimensões muito modestas, com freqüência se compunha de uma só cidade e das aldeias vizinhas" (Ryder, 1985:361).

É certo que, em vários momentos, algumas cidades estenderam suas hegemonias por um espaço maior do que o de suas fronteiras, porém não se deve pensar em um Estado organizado e estruturado politicamente como foram os impérios do Mali e Songhai. No caso iorubá, as próprias cidades, e algumas aldeias sob suas influências, formavam aquilo que foi

chamado de reino, ou seja, elas deveriam possuir suas próprias linhagens dinásticas e guardavam uma relativa autonomia política com relação às outras. Com relação aos dados populacionais, os historiadores revelam que alguns núcleos urbanos da região atingiram dimensões de grande porte, com a população de milhares de pessoas.

Alguns historiadores divisaram nessa formatação política elementos que lembravam a existência de uma organização parecida com a das federações ocidentais. É o caso de Joseph Ki-Zerbo e de Allan Ryder, que afirmaram, respectivamente, que os reinos iorubás formariam entre si uma espécie de federação de cidades e que os ijebus – membros de um reino integrante dos iorubás – formavam uma federação de pequenas cidades-Estado (Ki-Zerbo, 1980:203; Ryder, 1985:362).

Porém, alertamos que o emprego da idéia de que esses grupos africanos seguiam uma estrutura política parecida com uma federação, reino ou império deve ser percebida em uma dimensão um tanto diversa da européia. Se o uso dos termos é uma ação comum, seus sentidos ou significados não são idênticos. É fato que certos costumes, comportamentos e estruturas políticas, práticas sociais e elaborações culturais possuem alguma semelhança, mas os vínculos com as cosmologias e cosmogonias religiosas locais, a legitimação de chefias e linhagens, os laços comerciais internos eram evidentes e a noção de fronteira e propriedade entre os africanos destacam as diferenças entre os dois modelos. Por isso, pensarmos na construção de formações políticas aos moldes europeus, com todas as relações específicas visualizadas apenas no Ocidente, não parece ser algo tão simples.

Talvez, tais interpretações tenham origem nas teorias circulantes acerca da História da África do período das independências até meados dos anos 1970, que buscavam em África elementos que comprovassem a grandiosidade e a capacidades dos africanos de se organizar de forma complexa, aos moldes – e independentemente – das instituições européias, não devendo em nada, portanto, ao mundo branco ocidental. A idéia de localizar na África a figura dos reinos ou dos grandes impérios, com trocas comerciais e estruturas políticas elaboradas aos moldes europeus, era, ao mesmo tempo, estimulante e falsa. Talvez, ainda, sejam frutos das dificuldades conceituais de se referir às estruturas encontradas na África apenas por referências próprias ao continente.<sup>14</sup>

Neste caso, compete lembrar que se podemos fazer uso de termos ocidentais para explicar os universos africanos, devemos sempre ficar alertas para o fato de que estes empréstimos não passam de aproximações conceituais ou leituras da estrutura do pensamento ocidental ao tentar entender o mundo africano.

Mesmo que tenham realmente existido hegemonias territoriais ou políticas<sup>15</sup> de certas cidades sobre outras, pensamos que não seria correto compará-las, ou melhor, identificá-las com as européias. A mesma idéia vale para as trocas comerciais e os contatos internos e externos realizados pelos povos do continente. Aquilo que deveria se tornar um elemento de independência no campo das idéias, gerando por conseqüência uma historiografia que teria não mais a Europa como centro da história, mas a própria África, foi, na verdade, uma espécie de afirmação que a história européia servia como referência de valores e relevâncias históricas. Nos últimos anos, esta perspectiva sofreu modificações significativas e o estudo acerca dos “reinos” africanos ganhou nova dimensão. Nessa, as relações entre as cidades ou grupos étnicos formadores de um grupo seriam estabelecidas com bases diferenciadas das européias, entre elas, a tradicional-mitológica.

Além disso, é certo que várias cidades tiveram suas origens na região datada desde o final do primeiro milênio. Destas, algumas se destacaram mais do que outras, não só pela importância político-comercial, mas também pelas influências cosmológicas. Neste caso, compete fazer um pequeno aparte para identificarmos a importância da mitologia na estruturação das conexões ali estabelecidas e das aproximações que alguns historiadores fizeram entre história e mito nos estudos sobre a região.

### **E quando os mitos se aproximam da história?**

Um dos primeiros centros populacionais iorubás, segundo a mitologia, foi Ifé, local onde a humanidade teria sido criada e a partir dali difundida. Como vimos, parece que alguns historiadores (Bascom, 1969, 1984; Law, 1973, 1985; Ryder, 1985) chegaram a uma conclusão, sob certa medida, similar a esta. Para eles, as escavações e as descobertas arqueológicas de estatuetas e ruínas, realizadas pelo arqueólogo alemão Leo Frobenius e outros pesquisadores, desde o início do século XX em sítios arqueológi-

cos na região da iorubalândia,<sup>16</sup> revelariam, por meio dos testes com o carbono 14, que suas origens remeteriam ao final do século IX ou início do X. Já para outros estudiosos (Silva, 1996), a cidade de Ifé teria seu surgimento ou ocupação por grupos humanos datada aproximadamente do século VI. Porém, a maior parte dos trabalhos consultados situa a data da fundação da capital espiritual dos iorubás mesmo entre os séculos IX e X, não descartando que a presença humana naquelas paragens, em pequenas comunidades, possa ter ocorrido em tempos mais remotos.

Apesar de não existir um consenso quanto à data da criação de Ifé, uma idéia parece ser recorrente a um significativo número das pesquisas realizadas: o mito de origem dos iorubás encontra no século X ou no século XV espaços históricos para sua possível montagem. Nesses momentos, teria ocorrido um forte movimento de mudança política, causado pela chegada e posterior dominação da população presente na área por um grupo vindo do nordeste africano ou das áreas de savana acima da região florestal do Golfo da Guiné, ou ainda, por modificações da estrutura política na cidade de Ifé, com a adoção da monarquia de origem divina (Adepegba, 1986:83-88).

Robert Smith, historiador que se debruçou sobre aspectos da realeza iorubá, afirmava que era perfeitamente possível que as passagens da mitologia revelassem acontecimentos reais da história da região. Neste caso, a imposição de uma nova forma de governo – a monarquia de origem divina – por um grupo que ascendia ao poder teria causado mudanças significativas entre alguns reinos do iorubo, sendo necessário legitimá-las através de sua inclusão na tradição oral (Smith, 1965:57-60 e 1969:99-100). O responsável por essas mudanças, que, na verdade, informariam a montagem de chefias dinásticas submetidas à influência de Ifé, teria sido um líder chamado Odudua.

Mesmo aqueles historiadores, como Robin Law, que refutam completamente qualquer vinculação da história com a mitologia utilizam, para reconstruir a história da região, parte das referências da tradição oral. É o caso, por exemplo, da idéia de que partiu de Ifé a influência para a construção nas demais cidades iorubás da instituição de uma espécie de liderança política ligada ou legitimada na vontade das divindades.

É difícil avaliar o grau de verdade, se existe algum, entre as várias explicações presentes na tradição oral acerca das origens de Ile Ifé. Com certeza, existem

poucas razões para acreditarmos na historicidade dos indivíduos envolvidos nessas narrativas, seja Odudua ou seus descendentes diretos, que seriam adorados entre os iorubás como orixás [...] Contudo, evidências arqueológicas vindas de Ile Ifé, principalmente suas esculturas de terracota e latão, que estão associadas a cerimônias da realeza divina, nos encorajam a acreditar que Ile Ife foi um centro antigo dessa forma de monarquia. Sendo assim, é possível que Ile Ife tenha sido o primeiro lugar entre os iorubás a utilizar essa instituição de realeza e que de lá ela tenha se espalhado para outros estados iorubás. (Law, 1973:211)

Nesse sentido, História e Mito seguem um movimento similar. Assim como o mito, que se funda em períodos de mudanças ou de justificativas de certas ordens – quase sempre marcadas por contradições que não se encerram no seu momento de origem –, a História permite que encontremos em algum lugar do passado variantes que esclareçam eventos do presente. Pelo menos foi dessa forma que Lévi-Strauss pensou essa relação.

Não ando longe de pensar que, nas nossas sociedades, a História substitui a Mitologia e desempenha a mesma função, já que para as sociedades sem escrita e sem arquivos a Mitologia tem por finalidade assegurar, com um alto grau de certeza – a certeza completa é obviamente impossível –, que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado. (Lévi-Strauss, 1979:65)

Uma outra interessante discussão entre as aproximações dos mitos e da história na África ocorre na obra do antropólogo italiano Gilberto Mazzolini. Para ele, existe uma evidente separação entre essas duas formas de explicação da realidade: a histórica e a mitológica. O mundo do mito seria uma esfera do poético e das invenções, enquanto a história seguiria os parâmetros da lógica, levando a discussão para a questão entre o mito e o logo (Mazzolini, 1992).

Já Joseph Miller, um experiente pesquisador da cultura *umbundu*, referente à atual área de Angola na África Central, revela a forma como os mitos daquele povo auxiliaram-no a realizar uma leitura mais pormenorizada de sua história. O argumento central de Miller é de que a mitologia tem uma lógica própria e complementa os estudos da história. Mesmo assim podemos considerar que o mito, ainda que desacreditado, pode muitas vezes constituir-se de tentativas de explicação de eventos ou (re)ordenamentos da ordem anteriormente ocorridos. Seria, portan-

to, uma narrativa alegórica, não sendo uma verdade imediata (Miller, 1975:201-216).

Tal perspectiva pode ser realmente, de forma parcial e cuidadosa, utilizada para percebermos como alguns historiadores fizeram uso da mitologia iorubá para complementar ou ilustrar suas argumentações históricas. Um claro exemplo disso é a versão mítica apresentada para a construção do mundo e criação da humanidade. De mitológica, a mesma, algumas vezes, tornou-se o que poderíamos chamar de histórica, pelo menos para a legitimação de algumas dinastias entre os reinos iorubás.

Uma breve revisão das genealogias nas cidades e reinos da região revela que as mesmas se esforçaram em estabelecer relações diretas entre os reis listados e a figura central de *Odudua*, considerado o primeiro rei de Ifé e criador da Terra. Historicamente, encontramos nas tradições orais várias referências que contam e mantêm vivas as listas de reis e das dinastias locais (Bascom, 1984:10-12). De Ifé, teriam saído os filhos ou netos de *Odudua* para fundar ou governar várias cidades circunvizinhas.

Segundo a lenda de Ifé, uma primeira geração de Estados iorubás havia se formado no tempo dos netos de *Odudua*, que haviam se dispersado partindo de Ifé; se trata de Owu, Ketu, Bénin, Illa, Sabe, Popo e Oyo. (Ryder, 1985:361)

Tanto a mitologia, como a história dos iorubás, apontam para Ifé como um ponto de difusão religiosa e de legitimidade política na região. Se na mitologia essa cidade ocupa um papel central na explicação da origem do mundo, nos estudos históricos, tal fato se confirma. Até os dias de hoje, existe uma vinculação importante entre as cidades e aldeias iorubás com Ifé. Mesmo que estes vínculos fossem mais religiosos e políticos do que de origem histórica, em quase todas elas, as linhagens de reis e chefias conduzem a antepassados que, apesar de pertencerem muitas vezes a um tempo mitificado, foram associados aos descendentes diretos dos filhos de *Odudua* e de Ifé.

De acordo com Law, Adepegba, Ryder e Bascom, as origens históricas iorubás não remeteriam a um passado tão distante. A criação das cidades iorubás teria ocorrido entre os séculos IX e XVI, e das monarquias de origem divina, de forma geral, a partir do XIV. Neste caso, os reis ou fundadores dos diversos pequenos Estados da região procuravam vincular suas origens a Ifé. E mesmo que a vinculação com o nome de *Odudua* ou com a cidade de Ifé tenha sido apenas um mecanismo de legitimação, em certos momentos da história, como o da criação dessa cidade (séculos

IX-X), Mito e História se encontram, seja na força inventiva dos homens, seja na decodificação em forma mitológica de acontecimentos marcantes para aquelas populações.

No caso, os estudos sobre a história dos iorubás e de outros grupos étnicos daquele território, bastante comuns a partir da primeira metade do século XIX, revelariam que, sobre certos aspectos, o empenho da tradição oral conseguiu manter vivo um período de transição para os iorubás. Tal momento teria sido marcado pela montagem das estruturas por eles utilizadas ou pelo encontro com uma nova humanidade (fruto de migrações africanas) ou novas formas de organização política.

Outra forma de confirmar a relação mito e história está presente nas narrações das disputas entre dois orixás: *Obatalá* e *Odudua*. Para alguns historiadores, as disputas celestiais na criação da Terra revelariam as disputas terrestres entre dois líderes sobre a região da iorubalândia.

A tradição associada à fundação do reino iorubá de Ilé Ifé reflete a conquista dos iorubás sobre o povo chamado Igbo e a transformação de seu deus criador, Obatalá, através da subordinação deste a Odudua. (Ray, 2000:21)

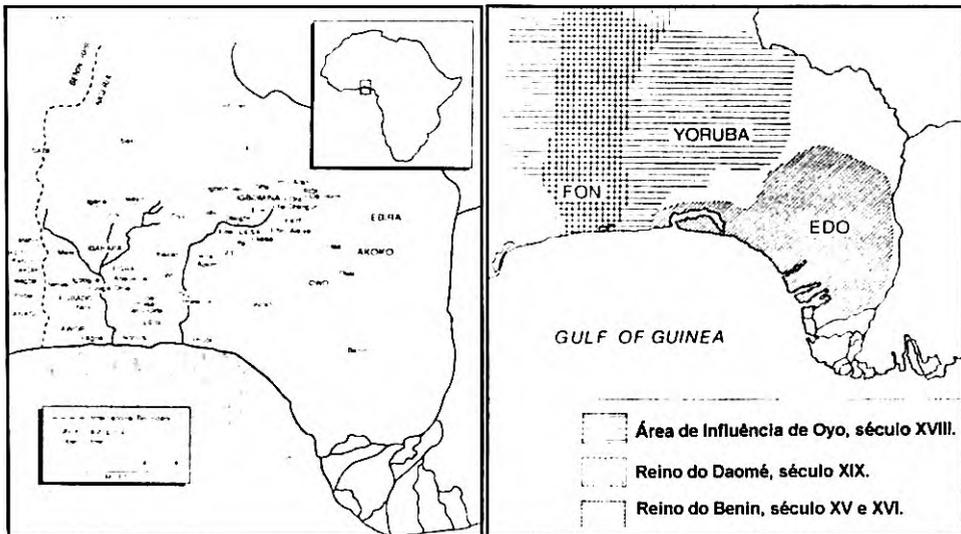
Se existem polêmicas acerca do exercício de relacionar o corpo de mitos iorubás com a história da região, atentemos então para algumas estruturas montadas ali. Elas possibilitam conceder uma outra dimensão à mitologia e às cosmologias iorubás, sendo agora percebidas como espécies de ordenadoras e reguladoras da vida dos homens. As relações de poder, as legitimações dinásticas e a idéia de se buscar origens comuns revelam o quanto os mitos serviram para explicar e manter algumas ligações estabelecidas dentro e entre os reinos. Começemos por revisitar os espaços urbanos ali criados, dando destaque a dois reinos: Ifé e Oyo. O primeiro, como já vimos, seria para os iorubás o centro do mundo e a vinculação a seu ancestral criador um elemento de poder político e espiritual; o segundo ocupou, durante os séculos XVII e XVIII, uma posição política e econômica de grande influência com relação a outras cidades.

### **As influências de Ifé e Oyo**

Na região da iorubalândia, a proeminência religiosa-política de Ifé foi acompanhada da influência política-econômica de outra cidade, Oyo. O *Oni*, de Ifé – descendente de *Odudua* –, e o *Alafin*, de Oyo – descendente

de *Xangô*, que por sua vez descende de *Odudua* –, seriam as principais lideranças entre os iorubás.<sup>17</sup>

Apesar das relações de submissão religiosa à Ifé ou do certo poder político alcançado por Oyo, os reinos permaneceram ao longo de todas suas histórias. Mesmo que em certos momentos alguns deles se aliassem, fossem dominados ou colocados sob a influência econômica, militar, religiosa ou política de outro, a existência de um único e grande reino ou império iorubá, na forma de uma união territorial entre as várias cidades da área dominadas ou governadas por Oyo e Ifé, nunca ocorreu. Desses dois reinos é inegável a influência territorial ou política exercida por Oyo, a partir do século XVII e ao longo do XVIII. Alguns historiadores ou cronistas chegam a falar na existência de um império de Oyo que, se de fato pode ser assim chamado, não chegou a dominar todos os reinos iorubás, e o que não nos permite falar na existência de um império iorubá.



Mapa da iorubalândia e a da região ocupada pelos Fon, Yoruba e Edo na Nigéria. No caso, a autora do mapa destaca o território iorubá como se fosse a extensão máxima do Império de Oyo. (Barnes, 1997: 270 e 41)

Outros elos ou laços seriam responsáveis, para além da tradição oral, pela futura construção de uma identidade, mais ou menos homogênea entre os iorubás. Como já destacamos anteriormente a importância de Ifé para a formação dos iorubás, nos concentraremos aqui, principalmente,

em destacar a importância de Oyo, para o estabelecimento de uma série de relações, legitimações e referências para outros centros urbanos da iorubalândia.

A cidade de Oyo, ao norte de Ifé, tem suas origens localizadas entre os séculos XI e XIII.<sup>18</sup> Seu fundador, segundo a mitologia iorubá, foi *Oraniã* – filho de dois pais, *Ogum* e *Odudua* –, que acabou por tornar-se seu primeiro rei (Bascom, 1984:83; Verger, 1997b:130). Um de seus primeiros reis teria sido *Xangô* – mais tarde transformado no orixá da justiça, senhor dos raios –, filho de *Oraniã*, e do qual descenderiam os demais reis de Oyo. A partir do século XVII ou XVIII, Oyo passou a ocupar um papel de preeminência política entre os iorubás, chegando a ser chamado de império (Ryder, 1985:362).

Essa ascendência deveu-se, entre outros motivos, ao desempenho econômico que a cidade conquistou a partir do século XV. Além de manter uma agricultura auto-suficiente, assim como boa parte dos outros povos da região, ela se beneficiou de sua posição geográfica, acima da floresta, com terras melhor agricultáveis. Desenvolveu também um grupo de artífices de grande qualidade com relação à tecelagem e à metalurgia, o que possibilitou o fomento de importante atividade mercantil.

Neste caso, a ação comercial de Oyo serviu como um elo de comunicação da região ao sul da floresta com o Sudão, ao norte. Tal atividade foi incrementada com a compra de cavalos pelos comerciantes da cidade, uma vez que o animal não era reproduzido na região devido à infestação pelas moscas tsé-tsé. Com a aquisição desses animais, foi possível a montagem, por parte dos Alafins, chefes ou reis de Oyo, de uma poderosa cavalaria. Tal fato possibilitou uma vantagem militar fundamental para a expansão da influência de Oyo por quase toda área circunvizinha à cidade, principalmente a partir do século XVII (Barnes, 1997:40-48; Matory, 1994a:1-9).

O poder militar de Oyo na região esteve ligado à produção e ao comércio de longa distância [...]. E a cavalaria teve uma grande importância, especialmente na zona da savana ocupada por Oyo. (Barnes, 1997:46)

Marcada inicialmente por um aspecto militarista, a expansão tornou-se posteriormente um elo entre política e economia. A relação com os outros reinos era estabelecida através das trocas comerciais, do pagamento de

impostos e da ratificação, por parte do Alafin, dos nomes dos soberanos escolhidos pelos conselhos dos próprios reinos para governá-los. Quanto mais próximo de Oyo, maior era o controle exercido, apesar das cidades manterem formas de organização autônomas (Barnes, 1997:42-48; Ryder, 1985:384; Bascom, 1984:28; Ji-Zerbo, 1980:204).

Na esfera do político, Oyo apresentava uma estrutura que, após o período de sua expansão, tornou-se uma espécie de modelo para outros reinos iorubás. Devido a isso, as cidades daquele território passaram a ter processos semelhantes no que se referia à escolha dos soberanos, à filiação original de suas dinastias e às formas de poder. No caso específico de Oyo, o Alafin (o rei), chamado de “companheiro dos deuses”, ficava no poder por, no máximo, 14 anos e era assessorado por um conselho de anciãos composto por sete membros. Esse conselho teve uma outra fundamental importância. Depois de alguns incidentes na sucessão da chefia do reino – quando os filhos dos soberanos antecipavam sua ascensão ao trono através de golpes ou assassinatos –, ele mudou a forma de escolha do sucessor, fazendo-a diretamente. Ao filho do chefe cabia, desde então, partir para o mundo celestial juntamente com o pai. Apesar de associado aos deuses, os Alafins não tinham imunidade contra os desacertos e desvios cometidos em suas administrações. Intervinham nessa decisão as lideranças dos bairros e das famílias de Oyo (Smith, 1965:66-77; Bertaux, 1989:59).

No caso de Ifé, apesar de sua influência ter sido marcadamente no campo religioso-político, a cidade, antes do século XIX, possuía uma região de influência que se estendia por uma significativa área, relacionando diversas cidades-reino à sua tutela religiosa. Estes, mais do que outros, deviam submissão ao Oni, chefe religioso e político de Ifé. Não só necessitavam submeter-se à sua legitimação, como também pagar, às vezes, alguns tributos.

Por ser um descendente direto de *Odudua*, o Oni ocupava uma posição de destaque entre os líderes de outras cidades e chefias importantes, que a *Odudua* se filiavam. Sua influência, nesse sentido, foi tão relevante que o reino do Benin, localizado em terras ocupadas pelos Edos, dizia-se descendente de *Odudua*, já que do mesmo teria sido enviado para lá um de seus filhos, que governou a cidade durante algum tempo. Em parte, sua ascendência religiosa foi expressa pela arte das técnicas da cera perdida

e das esculturas de bronze e terracota, encontradas também em outras cidades da região. Durante o momento de sua expansão, suplantada posteriormente por Oyo, Ifé tornou-se uma espécie de cidade-modelo, da qual as cidades iorubás acabaram por copiar certas estruturas (Bascom, 1984:29-35).

Nas outras “cidades-reino” iorubás existia um rei ou chefe local, chamado de *oba*, que deveria ter, muitas vezes, sua posição legitimada pelo Alafin, de Oyo, e pelo Oni, de Ifé. Em geral, a autoridade desses dois “reis sobre os outros chefes era apoiada no mito de criação da Terra por Odudua e a subsequente dispersão de seus dezesseis filhos que criaram os outros reinos iorubás” (Bascom, 1984:29). Como boa parte da sociedade era definida por linhagens patrilineares – nas quais a ligação originava-se das conexões dos laços de parentesco com as origens a partir de um ancestral divinizado – a escolha da chefia da cidade se revestia de certa disputa entre as famílias que a ocupavam.

Os *bales*, que eram, a princípio, chefes de linhagens, poderiam se tornar futuros reis ou chefes das cidades, dependendo da escolha do Conselho de Notáveis que era, na verdade, quem decidia o destino da sucessão local. Apesar de existirem relatos de chefias femininas em tempos imemoriáveis, quase sempre eram homens os ocupantes desses cargos. Nesse aspecto, estabelecia-se outra marcante diferenciação da sociedade iorubá com relação à questão de gênero. Mesmo que as mulheres fizessem parte dos cultos religiosos, dos festivais anuais e de algumas atividades públicas, as principais funções religiosas e cargos políticos eram ocupados por homens, assim como a chefia das famílias, das linhagens e das cidades (Matory, 1994a). No próprio clã, além do nome do ancestral, as mulheres recebiam outro, justamente para diferenciá-las dos homens (Barber, 1997:393-406; Bascom, 1984:30-48).

Um outro elemento-chave na vida dos iorubás, e que determinou em grande medida o ritmo da vida e das estruturas urbanas, foi a existência de uma considerável economia mercantil. Nesse sentido, as atividades comerciais ganhavam uma relevância significativa, já que a agricultura era basicamente de subsistência, e em algumas regiões, devido à maior ou menor influência da floresta, era uma atividade difícil de ser realizada, sendo, muitas vezes, complementada pela caça.

Por isso, o comércio era essencial, inclusive para manter a dieta alimentar da população das cidades. Nestas desenvolveram-se escolas de artífices e escultores, além de uma categoria de experientes comerciantes. A própria estrutura das cidades iorubás revelava a importância da atividade mercantil, já que todas possuíam praças onde funcionavam mercados, que vendiam não só produtos locais, mas também os trazidos de outras regiões (Bascom, 1984:18-28). De uma forma geral, esses núcleos urbanos se organizavam da seguinte maneira:

Cada uma destas cidades era dividida em bairros governados por um chefe seccional. Cada uma das cidades possuía os seus nichos sagrados, o seu palácio real, as suas praças de mercado, os seus lugares de reunião, onde o governo da cidade podia tratar dos seus assuntos e o povo discutir as novidades do dia (Davidson, 1981:126)

Percebe-se também que, com relação aos aspectos centrais da vida urbana, política e econômica iorubás, ocorreram importantes movimentos de transformação ao longo da história da ocupação da região. Ao mesmo tempo, as populações da África Ocidental se revestiram de um caráter interno de grande dinâmica no funcionamento de suas próprias estruturas. Em parte, os mitos são reveladores dessas dinâmicas com motivações internas e externas à África, tanto antes como depois da chegada e da ocupação do território pelos europeus. Nesse caso, a tradição não significou imobilidade ou ausência de história. Pelo contrário, a idéia, simbolizada a partir desta, evidencia um mundo em movimento, com vida própria e com importantes relações externas.

Um exemplo claro destas modificações ou dinâmicas foi a guerra travada entre o Daomé e os reinos iorubás, inclusive Oyo, no final do século XVIII e início do XIX. Além de significar o declínio da influência política e econômica de Oyo, o conflito foi reflexo da expansão da economia escravista do Daomé, incentivada pelos traficantes de escravos do Atlântico (Barnes, 1997:48).

Já no final do século XIX, quando a região passou a sofrer as intervenções diretas da Inglaterra, que estabelecia as bases iniciais de seu império colonial em África, temos uma dinamização das influências externas sobre os iorubás, inclusive no sentido da construção de sua própria identidade. Na realidade, o interesse britânico pela região come-

çou a materializar-se em 1851, quando ingleses atacaram e saquearam a cidade de Lagos. Alguns anos depois, 1866, a Coroa britânica criava o protetorado de Lagos. A exploração da região ficou sob o encargo da Companhia Real da Nigéria – criada em 1886 –, ligada ao Ministério Colonial Britânico. No final do dezenove e início do vinte, as influências inglesas se tornam cada vez mais sentidas, com o estabelecimento do protetorado da Costa da Nigéria (1893), a conquista do Benin (1900), a criação do protetorado da Nigéria do Sul (1901), e a posterior fusão desses dois protetorados em uma só colônia, em 1914.<sup>19</sup> A ação econômica, a fomentação de fronteiras políticas que reuniam etnias em formação ou com poucas ligações, associadas às ações de missionários e administradores foi decisiva para a implantação de mudanças significativas nas formas de organização social, política e econômica apresentadas no período anterior à presença europeia no continente.<sup>20</sup>

Mediante as ações dos mercadores de escravos e da influência britânica na região, observou-se a intensificação de um movimento de invenção de identidade iniciado no final do século XVIII. Falamos especificamente do próprio nome que passou a designar a um significativo número de reinos e povos daquele território. O mesmo, portanto, foi fruto da ação de comerciantes, missionários, administradores e dos próprios africanos. O mundo atlântico, com suas trocas e movimentos, passava cada vez mais a contribuir para a dinâmica interna do mundo africano. Se, de fato, as trocas e influências foram as marcas desse contexto criado a partir do século XV, essa seria uma de suas conseqüências diretas. A diáspora negra no Atlântico e as relações internas e externas ao continente acabaram por modelar várias identidades étnicas no continente, inclusive a iorubá.

### **Nasce uma etnia. A invenção dos iorubás**

O debate acerca da invenção da identidade étnica iorubá se torna tarefa imprescindível na compreensão da história deste grupo. Entre os vários motivos que poderíamos apresentar, um se destaca pela sua marcante evidência de revelar o processo de fabricação de uma única roupagem identitária para parte das populações citadas: a forma como desde do final o século XVIII, os relatos e trabalhos de alguns historiadores, viajantes, administradores e comerciantes tratam os povos daquele

território, e a maneira como os mesmos passaram a se auto-identificar. Era como se sempre tivesse existido, a partir do século X, uma identidade única entre os iorubás, era como se eles sempre tivessem se identificado como membros de um mesmo grupo. Porém, há algum tempo, estudiosos perceberam que a construção dessa identidade étnica foi fruto das pressões sofridas por alguns reinos-cidade presentes no Golfo da Guiné, do século XVIII em diante, e dos esforços dos próprios “iorubás” em se defender da ação escravagista de europeus e do reino do Daomé. Ao mesmo tempo em que a relação com outros grupos africanos como os haussás delineou sua elaboração.

Neste caso, é preciso lembrar que as diferenças entre os “iorubás” eram tão evidentes que durante grande parte de suas trajetórias históricas eles não se identificam como iguais e nem com este termo. Em algumas análises, como as realizadas por Klaas Woortmann isso se tornou claro.

É bastante evidente que falar dos Iorubá é tão difícil quanto falar dos brasileiros, esquecendo a imensa diversidade que existe entre o campesinato nordestino, o campesinato teuto-brasileiro ou a classe média metropolitana, ou entre os diferentes grupos religiosos, dos quais fazem parte os Nagô. Os iorubás são, de certa forma, uma abstração; o que existe de fato são o reino e o povo de Ifé, de Oyo, de Ilesha, de Ketu, etc., todos eles produtos particulares de combinações sócio-culturais ao longo de suas histórias. (Woortmann, 1978:12)

O africano Biodun Adediran também confirma essa idéia.

Realmente é comum, a maior parte dos subgrupos iorubás terem características distintivas que permitem qualificar cada um deles como um grupo étnico. (Adediran, 1984:58)

Existem evidentemente certos elementos que permitiriam fazer a conexão de identidade entre vários reinos e cidades “iorubás” que ocupavam o território da atual Nigéria, principalmente por meio dos contatos estabelecidos com outras sociedades da região, mesmo que isso por muitas vezes pudesse representar mais um elemento diferenciativo entre os próprios iorubás.

Eles faziam fronteiras contínuas com outros grandes grupos étnicos da África Ocidental, como os Edo, Nupe, Borgu, Adja e Ewe. Interações dos iorubás e estes outros grupos deixaram um pouco obscurecidas, em alguns casos, as características que delimitariam o padrão cultural iorubá. (*Idem*)

Aspectos como os cosmológicos, a língua, a filiação a *Odudua*, as relações comerciais e outros padrões culturais levaram a uma tentativa de construir, principalmente a partir dos séculos XVIII ou XIX, a idéia de uma unidade e identidade iorubás, que se revelariam posteriormente não tão africanas como pensaram aqueles que se utilizaram delas nos séculos XIX e XX.

Trabalhos como o do antropólogo Pierre Verger revelam que o termo iorubá passou a ser utilizado como referência daquele grupo populacional somente a partir do final dos oitocentos, ou já no século XIX. A ênfase na distinção pela língua e na origem comum é evidente, assim como a não identificação dos grupos da região sob essa mesma referência.

“O termo ioruba”, escreve S. O. Biobaku, “aplica-se a um grupo lingüístico de vários milhões de indivíduos”. Ele acrescenta que, “além da linguagem comum, os iorubá estão unidos por uma mesma cultura e tradições de sua origem comum, na cidade de Ifé, mas não parece que tenham jamais constituído uma única entidade política e também é duvidoso que, antes do século XIX, eles se chamassem uns aos outros por um e mesmo nome”. [...] O termo iorubá, efetivamente, chegou ao conhecimento do mundo ocidental em 1826, através de um livro do capitão Clapperton. Foi encontrado em um manuscrito, em língua árabe, trazido por ele do “reino de Takroor (atual Sokoto), naquela época dominado pelo Sultão Mohamed Bello, de Hausa” [...] Clapperton e Richard Lander utilizam esta palavra para os povos de Oyó. (Verger, 1997b: 11-14)

De acordo com o africano Biodun Adediran, professor do Departamento de História da Universidade de Ifé, os haussá, povo africano islamizado, também utilizavam o termo iorubá para designar aos habitantes de Oyo. Porém, a partir da primeira metade do século XIX, através da ação principalmente de missionários, talvez com o intuito de facilitar a ação evangelizadora, o termo ganhou um alcance maior (Adediran, 1984:61-3). Pierre Verger cita em seu trabalho os relatos do reverendo John Raban, que publicou em 1830 um dicionário ao qual deu o nome de *eyo*, “mas onde declarava que ‘Iorubá é a denominação geral de um grande país, com cinco regiões: Oyó, Egbwa, Ibarupa, Ijebu e Ijexá’” (Verger, 1997b:15). Quase cinco décadas depois, outro reverendo africano, Samuel Johnson, um dos primeiros a se propor a escrever a história dos iorubás, confirmava essa tese.

O esforço se dava no sentido de unificar não só os povos da região, mas também suas línguas, que, apesar das semelhanças apresentadas,

possuíam diferenças que interditavam o uso de só uma delas para contato com os europeus. Para evitar a necessidade de se ensinar a Bíblia em vários idiomas, foi escolhido o caminho mais fácil, esquecendo as diferenças e maximizando as semelhanças, criou-se a idéia de uma língua só. Esse trabalho seria incentivado, na última metade do século XIX, pela ação da administração colonial britânica, que também achou “vantajoso adotar este termo como um símbolo de reconciliação das diversas nações outrora reunidas sob o comando do Alafin<sup>21</sup> de Oyó, todas elas falando o iorubá, e que se bateram em conflitos inter-tribais” (Verger, 1997b:16). Percebe-se, portanto, que foi a língua falada por parte das sociedades ali estabelecidas, chamada de iorubá, um dos elementos mais usados pelos europeus para tentar conceder aos grupos da região uma mesma identidade.

Outro exemplo que comprova a faceta inventiva da identidade iorubá, pode ser retirado do período da grande diáspora negra. Nos relatos dos séculos XVII, XVIII e XIX, a localidade ocupada por eles era citada com outro nome, que foi utilizado como um referencial de unidade para os administradores e pesquisadores que tentavam enxergar na região um povo iorubá ou apenas um grupo étnico.

Um outro termo que também foi utilizado para designar os iorubá durante a diáspora foi “Olukumi”, que apareceu freqüentemente nos escritos europeus do século XVIII e do início do XIX [...]. Este termo, que após sofrer variações virou “Ulcumy”, “Lucumy”, refere-se ao mesmo grupo de pessoas que agora chamamos de iorubá. (Adediran, 1984:60-1)

Mesmo assim, a idéia de um povo iorubá, possuidor de uma única identidade, parece nunca ter sido totalmente absorvida pelas cidades da região. Ainda sobreviveram diferenças marcantes e, muitas vezes, a tal identidade foi percebida com certa desconfiança ou até ignorada na África.

Era – e ainda é – mais comum os africanos da região se identificarem como Egbá, Ifé, Ijebu, Oyó, Ketu ou Ijexá e não como iorubá. Na verdade, o termo iorubá serviu muito mais como uma relação lingüística do que qualquer outra coisa. Allan Ryder confirmou tal percepção ao afirmar que o termo correspondia aos povos da região em que se falavam certos grupos de línguas ao redor e ao sudeste de Ifé (Ryder, 1985:361).

As marcas ou cicatrizes faciais, outro elemento de caracterização étnica, destacado por Adediran, e já relatado nos escritos de missionários e administradores do dezenove, reforça a idéia de que os iorubás não se identificavam como membros de um único grupo.

Para exemplificar um grupo étnico uma das categorias de descrição é a identificação. Cada subgrupo iorubá identifica-se a ele mesmo e identifica outros subgrupos por nomes específicos. Além disso, cada subgrupo tem uma unidade territorial cujos aspectos diacríticos são marcas faciais e dialetos próprios. (Adediran, 1984:58)

O filósofo africano Kwame Appiah também compartilhava desse entendimento geral acerca da invenção da identidade iorubá, apesar de encontrar alguns marcos cronológicos diversos aos já apontados. Antes de tudo, para ele, não se deve falar de uma influência cultural relevante europeia na África no período anterior ao século XX.

As tentativas deliberadas de mudança, através das atividades missionárias ou da criação de escolas ocidentais [...], mediante o contato com os exploradores e colonizadores no interior e com os entrepostos comerciais no litoral, produziram pequenos enclaves de africanos europeizados; porém, o grande impacto cultural da Europa foi basicamente um produto do período posterior à Primeira Guerra Mundial. (Appiah, 1997:242)

Por isso, estudar esse período da história do continente seria uma tarefa imprescindível para aqueles que quisessem alcançar um entendimento mínimo sobre suas características e especificidades. Porém, mais do que olhar o quadro africano montado no século vinte, o filósofo alerta que seria preciso estudar as diversas sociedades africanas do período “pré-colonial” para se alcançar uma real compreensão da África multifacetada que se montou nos nossos dias. Appiah, na realidade, transfere o discurso de identificação étnica para uma esfera mais ampla, continental, portanto, africana. Mesmo assim, a grande diversidade de grupos étnicos no período anterior ao século XIX reforçaria a idéia da dificuldade em se estabelecer um padrão único de identidade de um grupo ou povo. Dessa forma, nem a identificação como africano, nem como iorubá, seriam tão corretas ou abrangentes assim, devendo ser redimensionadas no tempo e no espaço.

Se nos fosse possível viajar pelas muitas culturas da África naqueles anos – desde os pequenos grupos de caçadores-coletores bosquímanos, com seus instrumentos

da Idade da Pedra, até os reinos haussás, ricos em metais trabalhados –, teríamos sentido, em cada lugar, impulsos, idéias e formas de vida profundamente diferentes. Falar de uma identidade africana no século XIX – se identidade é uma coalescência de estilos de conduta, hábitos de pensamento e padrões de avaliação mutuamente correspondentes (ainda que, às vezes, conflitantes), em suma, um tipo coerente de psicologia social humana – equivalia a dar a um nada etéreo um local de habitação e um nome. (Appiah, 1997:243)

A identidade de um grupo somente teria funcionalidade, tornar-se-ia real para os seus integrantes, quando passasse a ser vista por este como natural. Um exemplo claro de tal fato teria sido a formação da identidade dos *igbos*, durante e após a Guerra de Biafra, já na segunda metade do século XX. Outro africano, Chinua Achebe defendeu abertamente essa idéia.

A duração do conhecimento e da consciência de uma identidade, tem realmente muito pouco a ver com a profundidade desta. Súbito, pode-se tomar ciência de uma identidade da qual se vem sofrendo por muito tempo sem saber. Por exemplo, tomemos o povo *igbo*. Em minha região, historicamente, eles não se viam como *igbos*. Viam-se como pessoas desta ou daquela aldeia. Na verdade, em alguns locais, “*igbo*” era um termo ofensivo, eles eram o “outro” povo, lá dentro dos bosques. No entanto, depois da experiência da guerra de Biafra, durante um período de dois anos, essa se tornou uma consciência poderosíssima. Entretanto, isso fora real o tempo todo. Todos eles falavam a mesma língua, chamada “*igbo*”, ainda que não usassem de modo algum essa identidade. Mas chegou o momento em que essa identidade tornou-se muito, muito poderosa e em curtíssimo prazo. (Achebe, “The novelist as teacher” *apud* Appiah, 1997:247)

Appiah concordou, em parte, com a afirmação de Achebe de que, apesar das identidades africanas terem sido evidenciadas em momentos de tensão, conflitos ou de modificações, elas já estavam latentes há algum tempo, apesar de suas formas de organização não se encontrarem tão estabelecidas. Como exemplo, ele destacou que a criação do Estado de Biafra, na segunda metade do século XX, foi fruto da necessidade de um grupo – os *igbos* – se identificar com a região e de ser identificado com a mesma, se tornando alvo das agressões militares que iriam assinalar o violento conflito movido pela Nigéria para retomar esse território. Mesmo que não possamos afirmar que a semelhança lingüística fosse uma garantia de unidade étnica, como faz Achebe, é certo que existiam alguns traços entre os moradores daquelas aldeias que, de fato, possibilitaram a sua classificação e localização em um mesmo grupo étnico. Em sentido parecido,

Appiah destacava que aqueles que afirmavam ser nova a identidade igbo não agiam no intuito de construir uma falsa idéia de tradição acerca de outras identidades locais, como a iorubá e a haussá-fulani, já que estas, como aquela, teriam surgido no contexto da “transição turbulenta do *status* colonial para o pós-colonial (Appiah, 1997:247).

Cabe destacar de ambas as falas – de Appiah e Achebe – o consenso de uma invenção recente da identidade dos povos africanos, o que reforçaria, ou pelo menos redimensionaria, a localização temporal do momento da criação das identidades étnicas em África. Parece que somente há pouco tempo os iorubás passaram a se ver como iguais, membros de um mesmo povo, possuidores de uma só história.

Isso, no entanto, não significou que essas identidades ou tradições fossem entendidas como falsas, como destacou Eric Hobsbawm ao afirmar que algumas “tradições”, mesmo entendidas como extremamente antigas, tinham uma historicidade bastante recente, quando não eram completamente inventadas. Essa invenção estava baseada em um conjunto de práticas, regulamentadas em rituais e símbolos, socialmente aceitas ou ainda induzidas/impostas por certos esforços de alguns grupos sobre outros. Dessa forma, repetindo de maneira intensa certos acontecimentos e eventos, formatar-se-ia uma memória social de momentos retirados ou não da história, que acabavam por se tornar ontológicos. Assim, a tradição se tornava legítima e a invenção era esquecida com o tempo (Hobsbawm e Ranger, 1984:9).

No caso dos iorubás, tais perspectivas teóricas se demonstram reveladoras. A tentativa de diversas cidades iorubás de associar suas origens dinásticas ao ancestral criador da terra e de Ifé fez com que, a mitologia, mantivesse uma função marcante, que vai além da simples composição de aspectos do imaginário e da cultura religiosa. Percebe-se da mesma forma que, essa filiação, presente não só nos mitos como também nos relatos genealógicos, foi também um elemento legitimador de uma realeza com atributos divinos e das influências políticas externas às cidades. Nesse caso, uma leitura histórica do mito de *Odudua* revela uma possível representação do movimento de expansão da cidade de Ifé sobre outras cidades que também falavam o iorubá.

Mesmo tendo consciência da inexistência de um império iorubá e considerando a idéia de que sua identidade étnica foi construída há

pouco tempo, seria correto afirmar que, para os grupos da região, suas origens têm explicações que se aproximam das formulações mitológicas e históricas, e possuem um momento de fundação que se perde no passado em termos de referenciais cronológicos.

### **Palavras finais**

Lembro que em uma das minhas primeiras experiências como professor da disciplina História da África, fiz uma pergunta que deixou desconcertada boa parte da turma. Não que eu tenha solicitado para que os futuros historiadores e professores estabelecessem relações epistemológicas profundas acerca do conhecimento histórico. Acho que isso eles fariam muito bem. Apenas pedi para que a turma mencionasse os nomes de alguns grupos ou povos africanos que teriam formado a sociedade brasileira. Não sei se o silêncio incomodou mais do que as feições vincadas pela ausência de referenciais para, pelo menos, realizar um “chute”. Após alguns segundos, as palavras pronunciadas por um aluno com olhares mais atentos acerca da História Atlântica aliviou a tensão. Mesmo que timidamente, ele citou os nomes dos nagôs ou iorubás.

O segundo nome já é de nosso domínio, pois como vimos, revela uma das faces identitárias de um grande número de cidades e populações da região do Golfo da Guiné. O primeiro, refere-se à reinvenção, já na América, da identidade dos iorubás. Para além do desconhecimento evidenciado acerca de nossas relações históricas com a África, um outro ponto me chamou a atenção e nos permite realizar uma última reflexão sobre nosso tema.

As histórias dos iorubás, dos haussás, dos umbundos ou kicongos deveriam estar tão próximas de nós quanto a história de Portugal ou da Europa. Nossa ancestralidade encontra conexões profundas em ambas as partes da fronteira atlântica que nos toca. A proposta desse artigo não foi apenas a de definir conceitualmente, ou pelo menos apresentar os debates conceituais e descritivos acerca dos iorubás da África Ocidental. Cotejar fontes, buscar novas evidências, reler os trabalhos já realizados sobre a História da África apresenta-se hoje como uma tarefa obrigatória para os historiadores. A África nos reserva um poderoso campo de pesquisa e entendimento da História da humanidade.

Dessa forma, devemos estabelecer um outro eixo para nossos estudos, que passe necessariamente pelo continente africano. De Lisboa para o “umbigo do mundo”, Ifé, de lá para Luanda, dessa para o Rio de Janeiro. Seria um caminho mais justo e revelador do que os já até então percorridos. E que as histórias de *Odudua*, *Obatalá*, *Exu* e *Olorun* nos soem tão familiares como as da Netuno, Vênus, Mercúrio e Zeus, ou para ser menos radical (ou não), como as de Cabral ou do Infante D. Henrique.



#### NOTAS:

1. Ver os trabalhos de Smith (1965) e Law (1985, 1973).
2. Acerca do debate sobre as influências e participações externas nas realidades africanas, ver os trabalhos de Thornton (2004) e Lovejoy (2002).
3. Ver trabalhos na bibliografia.
4. Os dados aqui citados foram extraídos da *The Oxford Illustrated Encyclopedia* (1998), com atualizações, e no seguinte endereço eletrônico <http://pt.wikipedia.org/>
5. Isso não significa que exista uma ortodoxia religiosa entre os iorubás. Ali, os contatos e trocas entre as mentalidades religiosas ocorrem com uma frequência reveladora. Ao mesmo tempo, o sentido da tradição ainda mantém, sob certa medida, muitos iorubás vinculados com a cosmologia dos orixás. Outro dado inquestionável pode ser encontrado no argumento de que a estrutura do pensamento cosmológico africano é diversa da ocidental. Por isso, não existe ambigüidade no ato de um iorubá ser cristão ou islâmico e manter sua relação com os ancestrais divinizados.
6. A maior parte dos mitos aqui apresentados foi adaptada a partir das obras de Parinder (1969); Smith (1965); Law (1985); Prandi (2001); Verger (1997 a e b).
7. Olorum, ou Olodumaré, é considerado o “pai”, ou o criador, dos demais deuses iorubás. Não é cultuado na Nigéria. Ver Bascom (1984:78-79).
8. Chamado também de Oxalá, Orinxalá e Oxalufã. É responsável pela criação do homem e da mulher.
9. Orixá, criador da Terra. Ver Bascom (1984:80).
10. Divindades criadas por Olorum. Ver Verger (1997a:83).

11. Usaremos aqui a grafia mais comumente encontrada na literatura compulsada sobre essa divindade iorubá, também chamada de Exu.
12. “O complexo de mitos Yoruba-Nagô pode ser classificado em vários conjuntos ou séries: mitos de origem, postulando uma origem comum, uma unidade básica de todos os Yoruba; mitos de reinos, legitimando estruturas políticas; mitos de cidades e de linhagens. Por outro, existem séries de mitos referentes a divindades particulares – os orisas –, a rituais específicos, a concepções sobre o indivíduo ou sobre a relação entre os homens e os deuses”. Ver Woortmann (1978:11-12).
13. Não significa que a presença europeia ou islâmica na área fez desaparecer a tradição oral desse povo. Porém, a partir desse encontro, as formas de ver e explicar o mundo elaboradas pelos iorubás foram copiladas por agentes externos e, posteriormente, africanos.
14. Ver as reflexões acerca da construção da História e da historiografia africanas e do uso de modelos e categorias europeus em Ki-Zerbo (1982), Curtin (1982) e Lopes (1995).
15. Ver o conceito de Hegemonia Política em M’Bokolo (2003).
16. Área que corresponde a uma parte da atual Nigéria, Benin e Togo – África Ocidental – que se estende, de Lagos para o Norte, até o rio Níger (Oyá) e para o Leste, até a cidade de Benin. Não possui fronteiras físicas e políticas determinadas, nem uma organização centralizada. Compreende a existência de vários reinos, como os de Egbá, Ketu, Ibeju, Ijexá e Owó que têm seus próprios governantes. Ao mesmo tempo, esses reinos, por questões de legitimação espiritual, ligação com a mitologia ou heranças de certos períodos históricos nos quais alguns reinos estendiam suas influências sobre outros, mantêm vínculos mais próximos ou distantes, mas sempre existentes, com duas cidades nos aspectos político e religioso mais importantes da região: Oyo e Ifé.
17. Tanto o Oni como o Alafin reuniam poderes políticos, administrativos e religiosos. Porém, quando visualizamos a região de forma mais ampla, a influência do Oni foi mais religiosa, enquanto do Alafin, política.
18. Ver Law (1985:33-51; 1971:25-44) e Bertaux (1989:59).
19. Com relação às informações sobre o processo de ocupação colonial da Nigéria, ver Gueye e Boahen, “Iniciativas e resistências africanas na África Ocidental, 1880-1914”, pp. 148-155.
20. Alertamos, mais uma vez, que essas bases, ditas tradicionais, não se encontravam imóveis, sofrendo movimentos contínuos de mudanças ou adaptações, causadas por dinâmicas e agentes internos e externos à África.
21. Líder político da cidade de Oyó.

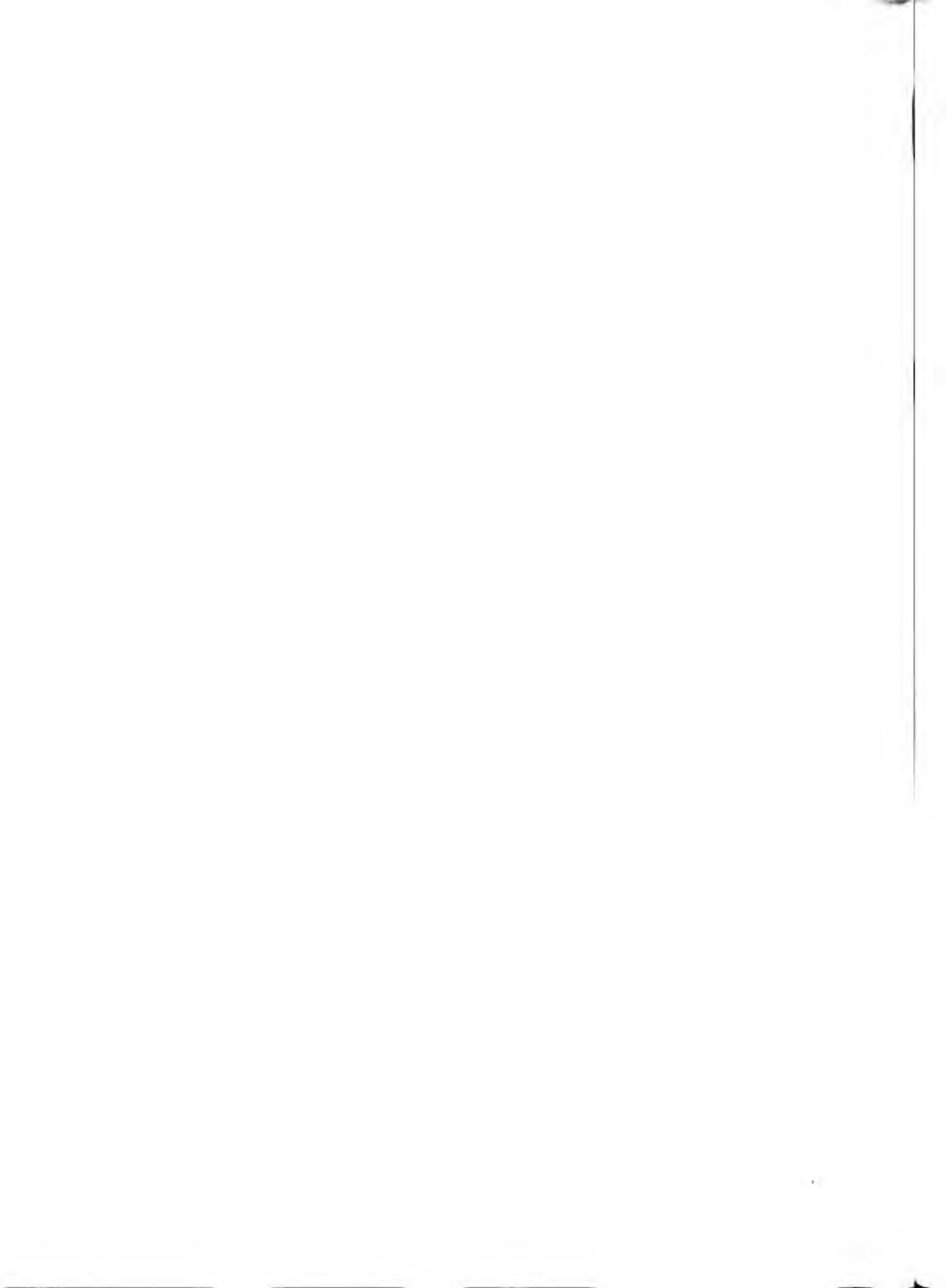
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABIMBOLA, Kola (2001). "Spirituality and applied ethics: an African perspective". *West Africa Review*, vol. 3, nº 1.
- ADEDIRAM, Biodun (1984). "Yoruba ethnic groups or a Yoruba ethnic group? A review of the problem of ethnic identification". *Africa*, Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, nº 7, pp. 57-70.
- ADEPEGBA, Cornelius O. (1986). "The descent from Odudwa: claims of superiority among some Yoruba traditional rulers and the arts of ancient Ife". *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 19, nº 1, pp. 77-92.
- APPIAH, Kwame Anthony (1997). *Na casa de meu pai*. Rio de Janeiro, Contraponto.
- ASCHER, Edgar (1990). *La pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*. Genebra, Presses Universitaires de France.
- BARBER, Karin (1997). "How man makes god in West Africa: Yoruba attitude towards the orisa". In R. R. Grinker & C. B. Steiner (orgs), *Perspectives on Africa: a reader in culture, history, and representation*. Oxford, Blackwell Publishers.
- BARNES, Sandra T. (1997). *Africa's Ogun: Old world and new*. Bloomington, Indiana University Press.
- BASCOM, William (1969). *Ifa Divination: Communication between gods and men*. Bloomington, Indiana University Press.
- BASCOM, William. *The Yoruba of Southwestern Nigeria* (1984). Illinois, Waveland Press.
- BERTAUX, Pierre (1989). *Africa: desde la prehistoria hasta los estados actuales*. Mexico, Siglo Veintiuno.
- CHRÉTIE, Jean-Pierre (org.) (1993). *L'invention religieuse en Afrique*. Paris, Éditions Karthala; A.C.C.T.
- COURLANDER, Harold (1973). *Tales of Yoruba gods and heroes*. Nova York, Crown Publishers.
- CURTIN, P.D. (1982). "Tendências recentes das pesquisas históricas africanas e contribuição à história em geral". In J. Ki-Zerbo (org.), *História geral da África*. São Paulo, Ática; Paris, Unesco, vol. I, pp. 73-90.
- DAVIDSON, Basil (1974). *Africa: History of Continent*. England.

- DAVIDSON, Basil (1981). *A descoberta do passado de África* (1981). Lisboa, Sá da Costa.
- DIFUILA, Manuel Maria (1995). "Historiografia da História de África". In *Actas do colóquio Construção e Ensino da História de África*. Lisboa, Linopazas, p. 51-56.
- DIOP, Cheikh (1987). *L'Afrique Noire pre-coloniale*. Paris, Presence Africaine.
- ELLIS, A.E. (1964). *The yoruba-speaking people of the slave coast of Africa*. Chicago, Benin Press.
- ELUNGU, P. E. A. (1987). *Tradition africaine et rationalité moderne*. Paris, L'Armattan.
- FROBENIUS, Leo (1949). *Mythologie de l'Atlantide*. Paris, Payot.
- GRANDES IMPÉRIOS E CIVILIZAÇÕES (1997). *África, o despertar de um continente*. São Paulo, Edições Del Prado.
- HOBBSAWN, Eric & RANGER, Terence (1984). *Invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- HORTA, José da Silva (1995). "Entre história europeia e história africana, um objecto de charneira: as representações". In *Actas do colóquio Construção e ensino da história da África*. Lisboa, Linopazes, pp. 189-200.
- KI-ZERBO, Joseph (1980). *História da África negra*. Lisboa, Europa América, vol. I.
- KI-ZERBO, Joseph (1982). "As tarefas da história na África". In *História Geral da África: metodologia e pré-História da África. Vol. I*. São Paulo, Ática, Paris, Unesco, pp. 09-45.
- LAW, Robin (1985). "How many times can History repeat itself? Some problems in the traditional history of Oyo". *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 18, nº 1, pp. 33-51.
- LAW, Robin (1986). "Dahomey and the slave trade: Reflections on the historiography of the rise of Dahomey". *The Journal of African History*, vol. 27, nº 2, pp. 237-267.
- LAW, Robin (1971). "The constitutional troubles of Oyo in the Eighteenth Century". *The Journal of African History*, vol. 12, nº 1, pp. 25-44.
- LAW, Robin (1973). "The heritage of Oduduwa: Traditional history and political propaganda among Yoruba". *The Journal of African History*, vol. 14, nº 2, pp. 207-222.

- LÉVI-STRAUSS, Claude (1979). *Mito e significado*. Lisboa, Edições 70.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1980). *A noção de estrutura em etnologia* (1980). São Paulo, Abril Cultural.
- LOPES, Carlos (1995). "A pirâmide invertida – historiografia africana feita por africanos". *Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África*. Lisboa, Linopazes.
- LOVEJOY, Paul E. (2002). *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- M'BOKOLO, Elikia (2003). *África negra, história e civilizações. Até ao Século XVIII*. Lisboa, Vulgata.
- MANNING, Patrick (1988). "Escravidão e mudança social na África". *Novos Estudos Cebrap*, nº 21, julho, pp. 8-29.
- MATORY, Lorand (1994a). *Sex and the empire that is no more: gender and the politics of metaphor in Oyo Yoruba religion*. Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press.
- MATORY, Lorand (1994b). "Rival empires: Islam and the religions of spirit possession among the Oyo-Yoruba". *American Ethnologist*, vol. 21, nº 3, pp. 495-515.
- MAZZOLINI, Gilberto (1992). *O planeta cultural: Para uma antropologia histórica*. São Paulo, Edusp/Ítalo-Brasileiro.
- MBITI, John S. (1977). *Introduction to African religion*. Londres, Heinemann.
- MILLER, Joseph (1975). "Nzinga of Matamba in a new perspective". *Journal of African History*, vol. 16, nº 2, pp. 201-216.
- MUDIMBE, Valentim (1988). *The invention of Africa*. Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press.
- NIANE, D. T. (org.) (1985). *Historia general de Africa: Africa entre os séculos XII y XVI*. Unesco, vol. IV.
- PARRINDER, Geoffrey (1949). *West African religion*. Londres, Oxford University Press.
- PARRINDER, Geoffrey (1969). *Mythologies Africaines*. Paris, Odege Editions.
- PERSON, Yves (1993). "Pour une histoire des religions africaines". In J.-P. Chrétie (org.), *L'invention religieuse en Afrique*. Paris, Éditions Karthala/A.C.C.T., pp. 13-27.

- PRANDI, Reginaldo (2001). *Mitologia dos orixás*. São Paulo, Companhia das Letras.
- RAY, Benjamin C. (2000). *African religions: symbol, ritual, and community*. New Jersey, Prentice-Hall.
- RYDER, Allan Frederick (1985). "Do rio Volta aos Camarões". In D. T. Niane (org.), *História general de Africa: Africa entre los siglos XII e XVI*. Unesco, vol. IV, pp. 353-384.
- RYDER, Allan Frederick (1965). "A reconsideration of the Ife-Benin relationship". *The Journal of African History*, vol. 6, nº 1, pp. 25-37.
- SILVA, Alberto da Costa e (1996). *A enxada e a lança. A África antes dos portugueses*. São Paulo, Nova Fronteira/Edusp.
- SILVA, Alberto da Costa e (2002). *A manilha e libambo. A África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira/Fundação Biblioteca Nacional.
- SILVA, Alberto da Costa e (2004). *Francisco Félix de Souza, o mercador de escravos*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira/EdUERJ.
- SMITH, Robert (1965). "The Alafin in exile: a study of the Ighoho period in Oyo history". *The Journal of African History*, vol. 6, nº 1, pp. 57-77.
- SMITH, Robert (1969). *Kingdoms of the Yoruba*. Londres, Methuen.
- SUTTON, J. E. (1982). "Archaeology in West Africa: A review of recent work and a further list of radiocarbon dates". *The Journal of African History*, vol. 23, nº 3, pp. 291-313.
- THORNTON, John (2003). *A África e os africanos na formação do Mundo Atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro, Campus.
- VERGER, Pierre (1997a). *Lendas africanas dos Orixás*. Salvador, Corrupio.
- VERGER, Pierre (1997b). *Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. São Paulo, Corrupio.
- VERGER, Pierre (1999). *Notas sobre o culto aos Orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo, Edusp.
- WOORTMANN, Klaas (1978). "Cosmologia e Geomancia: um estudo da cultura Yoruba-Nagô". *Anuário Antropológico* 77. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.



# Relações sociais e práticas mágicas na capitania do ouro: o caso do negro angola Pai Caetano (Vila Rica – 1791)

André Nogueira\*

---

## RESUMO

O artigo tenta contribuir para ampliar nosso conhecimento acerca das práticas vistas como magismo e feitiçaria nas Minas Gerais setecentista. Para tanto, o autor irá focar a análise em uma devassa civil realizada contra o negro angola Caetano da Costa, ou Pai Caetano, como era respeitosamente definido por algumas das testemunhas. Esse documento possibilitou refazer as ações mais lembradas desse célebre “feiticeiro”, marcadas por forte *hibridismo cultural*, fruto da realidade e das demandas no novo espaço vivido: uma área urbana e mineradora na América portuguesa. Aborda as diferentes visões e sentimentos que pairavam sobre essas pessoas e suas ações, cotejando o caso de Pai Caetano com o de outros africanos e afrodescendentes enredados em devassas eclesiásticas no mesmo período.

**Palavras-chave:** feitiçaria, calundus, práticas de cura, sociedade escravista, devassas.

\* \* \*

---

\* André Nogueira é Mestre em História pela Universidade Federal Fluminense – UFF e Tutor do Consórcio CEDERJ – Pedagogia UNIRIO – Pólo Cantagalo. É autor de “E se diz do dito negro que é feiticeiro e curador”: a união entre o natural e o sobrenatural na saúde e na doença das Minas do século XVIII”. *Outros Tempos*, vol. 3, 2006, pp. 60-75 (UEMA. Online); de “Algumas considerações sobre a repressão e a punição nas Minas setecentistas” (em colaboração com F. G. Lamas), *Revista Histórica: Revista do Arquivo do Estado de São Paulo*, vol. 1, nº 10, 2006 e de “Doença ou feitiço? O patológico e o sobrenatural nas Gerais do século XVIII”. *Cadernos de Pesquisa do CDHIS*, vol. 1, nº 33, 2005, pp. 51-58. E-mail: guazo@bol.com.br

ABSTRACT

*Social relations and magic practices in the city of the gold: the case of the Angola Pai Caetano (Vila Rica, 1791)*

The article contributes to enlarge our knowledge about practices seen as magic and witchcraft in the state of Minas Gerais in the 18<sup>th</sup> century. The author focuses the analysis on a civil inquiry against a Black Angola, named Caetano da Costa, also known as Pai Caetano (father Caetano), as some witnesses respectfully called him. The article also brings out some different views and feelings that surrounded those people and their actions, comparing the case of Pai Caetano with ones of other Africans and Afro-Brazilians that also experienced ecclesiastics inquiries in the same period.

**Keywords:** witchcraft, “calundus”, healing practices, slavery society, inquiries.

\* \* \*

RÉSUMÉ

*Relations sociales e pratiques magiques dans la capitainerie de l'or : le cas du noir angola Père Caetano (Vila Rica – 1791)*

L'article essaye de contribuer à l'augmentation de nos connaissances sur les pratiques considérées comme de magie et sorcellerie dans le Minas Gerais, au XVIII<sup>ème</sup> siècle. Dans ce but, l'auteur a centré son analyse sur une enquête judiciaire réalisée sur le noir *angola* Caetano da Costa, ou Père Caetano, comme il était respectueusement désigné par quelques uns des témoins. Cet article a été l'occasion de reconstituer les actions les plus connues de ce célèbre « sorcier », marquées par un fort *hybridisme culturel*, fruit de la réalité et des demandes dans le nouvel espace vécu: une aire urbaine et minière en Amérique portugaise. Il aborde les différentes visions et sentiments qui planaient sur ces personnes et leurs actions, en comparant le cas du Père Caetano avec celui d'autres africains et afrodescendants répondant à des enquêtes ecclésiastiques à la même époque.

**Mots-clé:** Sorcellerie, esprits des ancêtres, taumaturgie, société esclavagiste, enquêtes judiciaires, au XVIII<sup>ème</sup> siècle.

Recebido em: 20/05/2005

Aprovado em: 15/07/2005



“[...] usava de feitiçarias mágicas e indústrias enganosas contra a nossa santa religião e que por isso o mandara prender e lhes achara várias relíquias misturadas com outras coisas indecentes”. Foi desta maneira que, inicialmente, tomamos conhecimento das ações do negro angola Caetano da Costa, ou Pai Caetano, conforme aparecia na fala de várias pessoas que testemunharam contra seus feitos. Corria o ano de 1791, quando o capitão e juiz ordinário Manuel Francisco Andrades resolveu mandar confinar o negro Caetano junto com seus objetos rituais na cadeia pública de Vila Rica – provavelmente no prédio do atual Museu da Inconfidência –, após ter sido preso em uma casa no Taquaral e efetuar contra ele uma devassa civil.

Será justamente este documento, encontrado no Arquivo Histórico do Pilar (Ouro Preto), que servirá de norte para descortinarmos as práticas mágicas desse reputado “feiticeiro” e as múltiplas formas com que o mesmo circulava e interagia na urbe mais importante e sede administrativa da “capitania do ouro”.<sup>1</sup> Interessa-nos mostrar como suas práticas se fazem simultaneamente extraordinárias e ordinárias, quando pensamos na relação que esses agentes sociais tinham com o mundo sobrenatural, as doenças e suas possibilidades de cura, tornando-se possível tal vislumbre ao cotejarmos o caso de Caetano da Costa com o de outros africanos e afro-descendentes também enredados por supostas práticas de feitiçaria, fosse em devassas civis ou, como era mais recorrente, em devassas eclesiásticas.<sup>2</sup>

Como dito, o espaço de atuação de nosso personagem era a Vila Rica das últimas décadas do século XVIII. Neste sentido, como é sabido, um dos desdobramentos iniciais da extração aurífera fora a formação de uma sociedade de considerável dinamismo nas atividades urbanas, ancorada na maciça utilização da mão-de-obra escrava, a formar verdadeiras “cidades negras” nas regiões auríferas, onde o contingente de africanos e seus descendentes atingiam indiscutível superioridade numérica. Um bom exemplo é o censo de 1776, no qual, somados, negros e mulatos atingiam o exorbitante percentual de 77,9% das 319.769 pessoas que habitavam a região mais populosa da Colônia no setecentos, sendo o percentual exclusivamente de negros nada menos que 52,2% (Iglesias, 1993:55). Um importante vetor desse dinamismo econômico a ser destacado é a

existência, em nada desprezível, de alforrias e contratos de coartação, sem contar com a possibilidade de várias dessas pessoas, uma vez libertas, conseguirem mesmo comprar escravos, jóias, entre outros indicativos de considerável ascensão e afirmação social, como estudos atuais cada vez mais nos permitem atestar (Faria, 2001; Paiva, 2001a).

Este era o mundo do negro angola Caetano, como era o de seus acusadores, clientes e pessoas que conviveram ou tomaram ciência de suas práticas. A leitura da devassa confirma a fluidez e o desenvolvimento das atividades urbanas em Vila Rica. Entre os cinco brancos chamados para contar o que sabiam, figuravam membros da burocracia régia como eram os capitães Antônio Vieira de Carvalho e Luiz Pinto da Fonseca, ambos igualmente envolvidos com atividades mineradoras, e Manuel Gomes que vivia de “conduzir escravos do Rio de Janeiro para estas Minas”. Já entre os pardos e crioulos, todos livres ou forros, encontramos ferreiros, sapateiros e donos de pequenas vendas, responsáveis, junto com as “negras de tabuleiro”, pelo comércio miúdo e pelo abastecimento principalmente de produtos de consumo imediato nas lavras e nas cidades (Figueiredo, 1993:43-71).

Sobre a escolha e composição dessas pessoas para a devassa, também há algo a dizer. Aqui, novamente, aparece a estratégia bastante conhecida de contar com o conhecimento público enquanto elemento proliferador e ratificador da culpa do réu, o que isenta as testemunhas de maiores comprometimentos nessas ações ilícitas. Daí, a maioria das pessoas mencionarem que sabiam dos feitos de Caetano por ser “público e notório” ou “por voz pública naquela freguesia”. Outro expediente que pode ser observado, é a preocupação de atribuir às testemunhas selecionadas certo caráter “multiétnico” – falando contra o negro angola, brancos, pardos, crioulos, a repressão afirmava-se como algo consensual para aquela comunidade (Reis, 1988:78-80).

Passemos, doravante, mais diretamente para a condução da devassa no que tange ao conteúdo acusatório que enredaria nosso personagem. Acerca da forma com que este e suas práticas são vistas pelas testemunhas, notamos determinados aspectos que suscitam alguma discussão.

Em primeiro lugar, não deixa de chamar atenção a quantidade de predicados imputados ao negro Caetano, sendo qualificado de *curador*,

*pai, amo, matador com feitiços, calunduzeiro, feiticheiro mágico e enganador,<sup>3</sup> perverso e mau.* Essa variedade de adjetivos e impressões nos dá preciosas pistas da multiplicidade de suas ações e da forma com que, diferentemente, era visto pelas pessoas que habitavam seu meio social, assuntos que serão melhor explorados adiante.

Merece igualmente ser sublinhado o tempo e a incrível mobilidade espacial que se apresenta nas páginas da devassa. A notoriedade de Caetano da Costa como “feiticeiro” fora garantida graças a anos de ação. O negociante de escravos Manoel de Magalhães afirma que sabia de seus feitos há, aproximadamente, nove anos, já o capitão Luiz Pinto da Fonseca arredonda para uma década o *tempo em que tem conhecimento do preto* Caetano.<sup>4</sup> Quanto à desenvoltura com que transitava para realizar seu diálogo com o sobrenatural, Pai Caetano também não deixa de chamar atenção. No *acórdão* que determina sua culpa e as penalidades que lhe foram imputadas esse aspecto é propositalmente realçado: *havendo residido em diversas comarcas e freguesias [...] se mudou de um para outro lugar.*<sup>5</sup> Sempre de prontidão e ávido para prendê-lo, o capitão Antônio de Carvalho – uma das falas mais detalhadas da devassa – nos permite refazer seus últimos endereços, antes da mudança forçada para a cadeia de Vila Rica, que incluía a hospitalidade de uma crioula por nome Felícia e várias casas alugadas, entre elas a que pertencia ao padre José Francisco de Noronha.

Essa faceta também pode ser observada a partir da menção às localidades em que Caetano da Costa circulava. Destacava-se em especial a freguesia de S. Bartolomeu, termo de Vila Rica, e que dista cerca de quinze quilômetros do centro da cidade; Cachoeira do Campo, a dezoito quilômetros, e a freguesia de Catas Altas, localizada na parte oriental da Serra do Caraça, cujo limite ao sul é Mariana, a longos trinta e sete quilômetros de Vila Rica. Como concorda Boxer (2000:63), uma viagem de Vila Rica para Mariana – distantes cerca de doze quilômetros – levava no início da exploração aurífera aproximadamente quatro dias, tempo reduzido para duas horas aproximadas na metade do século XVIII. Partindo dessa premissa, podemos imaginar a capacidade em nada desprezível de circulação de Caetano da Costa, o que sugere a possível existência de alianças com moradores dessas áreas e de suas cercanias e/ou indícios de que os negócios caminhavam bem até sua prisão.

Consoante com essas suspeitas, podemos encontrar a confirmação da aquisição de recursos através da suposta manipulação do sobrenatural em vários momentos da devassa. O crioulo Manuel Ferreira comenta que Pai Caetano *não tinha outro ofício além do de ser feiticeiro*; já Jerônimo Dias, homem branco, menciona que nosso personagem costumava receber *dádivas de ouro lavrado* de seus clientes, fato reafirmado pelo já mencionado capitão Luiz Pinto, que não se furta de taxar como *faltas de fé* as pessoas que viviam a recorrer e a dar bens para o mesmo.<sup>6</sup>

Cumprir dizer que esse misto de reconhecimento e repulsa não era privilégio de nosso negro angola, como também não era a possibilidade de valer-se de práticas mágicas com o fito de conseguir acumular pecúlio. Nas devassas eclesiásticas, encontramos diversos casos em que sentimentos tão variados como respeito, aquiescência, reprovação e medo emergem das expressões usadas pelos acusadores e padres responsáveis. Morador da freguesia de Antônio Dias, um negro mina, conhecido como Pai Ignácio, segundo um de seus nada menos que sete denunciantes *se faz respeitar de negros e brancos*, não deixando, por isso, de ser igualmente temido. Um dado interessante em suas denúncias é que, sem exceção, todos os indivíduos que compareceram à mesa nesta devassa para lembrar dos feitos de Ignácio mina faziam absoluta questão de sublinhar o fato deste andar com seu cavalo para todos os cantos, a propósito de atender seus pacientes, o que denotava prosperidade nos negócios e causava espécie aos olhos dos brancos provenientes da Metrópole.<sup>6</sup>

O negro monjolo Matheus também era possuidor de substancial notoriedade, responsável por curas e adivinhações tendo como recurso a utilização de búzios, era tido *como público curador e adivinhador que é chamado para várias partes*. O mais interessante é que, para o deslocamento e mobilidade necessárias no atendimento de seus clientes, Mateus contava com o total apoio de seu senhor, o alferes José da Silva Braga, uma vez que *o senhor do dito negro lhe consente vir fazer as tais curas, pois lhe paga jornal do tempo em que por lá anda*.<sup>8</sup>

A despeito disso, a forma com que Caetano da Costa era reconhecido, ou mesmo admirado, por várias pessoas, certamente serviu como elemento multiplicador de sua fama e visibilidade social com intensidade poucas vezes vista em casos dessa natureza. Dois acontecimentos no mínimo inusitados, corroboram essa realidade. O crioulo José de Souza,

morador na rua do Padre Faria, resolveu simplesmente abandonar sua ocupação de faisqueiro e “se ajuntou com esse dito preto Caetano para o servir no que ele lhe mandasse e que o dito Caetano era seu amo”,<sup>9</sup> conforme aparece na fala surpresa do sapateiro Manuel Ferreira. Outra testemunha ao alertar várias pessoas acerca dos erros que incorriam ao buscarem os préstimos de Pai Caetano, desqualificando nosso personagem ao chamá-lo embusteiro, recebera em troca, além de ameaças de morte por parte do “feiticeiro”, a hostilidade e reprovação das pessoas avisadas que por acreditarem em seu poder “querem mal a ele testemunha”.

O fato é que depois de cerca de dez anos, os feitos do negro Caetano começariam a incomodar e despertar a vontade de coerção das autoridades, difícil não pensar que sua publicidade tornava-se mais perigosa. Mesmo ciente de algumas “regras” fundamentais, como o cultivo de boas alianças, nesse aspecto, alugar a casa de um padre pode ser sintomático e a tentativa de chamar para si pouca atenção – como pode ser percebido nas múltiplas moradas para despistar seus algozes –, ao longo de sua devassa percebemos alguns indícios de que essas atitudes aparentemente seriam preteridas.<sup>10</sup> Em três acontecimentos em especial ficaria nítida certa frouxidão nos cuidados por parte de Caetano da Costa: primeiramente, a já mencionada ameaça de morte contra João Moreira pelos “maus conselhos” aos seus clientes; não satisfeito, Pai Caetano ainda era acusado de induzir escravos alheios de permanecer sob sua propriedade, fazendo isso com uma negra de um homem de Sabará que tratou de mandar buscar sua escrava e com outra de Rosa Antunes, tentando nada menos que vendê-la em Catas Altas. Enfim, promovia “ajuntamentos” de vários homens e mulheres – conforme aparece na fala das testemunhas – “com muito barulho e fora de horas”. Na véspera de sua prisão, sem grandes cuidados, “fizera um muito grande”. Foi o que faltava.

### **Da prática: Pai Caetano em ação**

Mas, afinal, que tipo de contato com o sobrenatural Caetano da Costa exercia? Quais seriam as práticas por ele realizadas que lhe garantia tanta fama, reconhecimento, temor, a produzir uma quantidade tão diversificada de impressões? Por que diversas pessoas lhe davam *dádivas* e *ouro lavrado*? Para tentar descortinar suas ações podemos começar essa seção

sublinhando o arsenal mágico absolutamente fantástico que nosso negro angola manipulava e que aparece minuciosamente arrolado no *auto de exame* que abre seu julgamento, sendo aqui parcialmente reproduzido:

[...] = dois patuás ou bolsas de uma pele de bicho que parece ser de lagarto cozidos e descozido-a [sic] se lhe achou dentro delas um relicário encostoad [sic] em latão com um vidro de uma banda com várias relíquias que disse o preto Caetano por Agnos Dei [sic] [...] = duas laminazinhas [sic] de estanho com vidros e revistas de várias imagens = um registro em pergaminho de S. Francisco = um ossozinho [sic] com dentes que parece ser de peixe ou de outro bicho = um pouco de incenso [...] um escapulário ou bentinho de estameno [?] e constavam a maior parte dos ditos papéis de várias orações escritas de mão, o que não eram escritas nem em latim nem em português e três delas com vários **lhe digo** várias cruces uma com uma imagem de Nosso Senhor crucificado outras e santos em português [...] = uma oração escrita com litra redonda = duas bulas de defuntos = uma oração escrita em litra de mão com sete almas pintadas no fim dela digo com cinco almas pintadas no fim dela no qual é as sete almas do purgatório pedindo-lhe lhe [sic] façam tudo o que Caetano tiver no centro e lhe de fortuna [...] = uma oração de São Caetano = um livro encadernado com o título Triunfo Eucarístico = uma imagem do Senhor crucificado de latão em uma cruz de pau de meio palmo de cumprido [sic] = uma figura de barro de meio corpo que parece ser [ileg.] moiro [?] = dois cavalos marinhos, um com um cobre de cinco réis atado com uma linha no pescoço e outro com dente de onça = uma pedra que parece ser de mármore [...] = duas meadas de gramadas cromezires [sic] engranzadas = um toco de vela.<sup>11</sup>

O farto material descrito lança luz para pensarmos no intenso hibridismo cultural – ou pelo menos em um nítido pluralismo religioso – que embalava suas práticas, cunhado a partir da utilização simultânea e das mesclas de diversos elementos do catolicismo, por si só possuidor de múltiplas vivências, com traços oriundos da África, ou “das Áfricas”, como sugere Eduardo Paiva, tendo em vista o contado cotidiano com grupos étnicos variados, tudo isso aclimatado e modificado a partir das características e demandas da nova morada: uma sociedade urbana, mineradora e escravista do século XVIII (Paiva, 2001:66-72; Ferretti, 1995: 60; Slenes, 1991-1992).

Essa realidade pode ser atestada, primeiramente, tendo em vista a enorme quantidade de orações e *reliíquias* de que dispunha o negro Caetano, não perdendo a oportunidade de apegar-se ao seu “xará divino” – S. Caetano – em uma dessas orações, mostrando-nos mais uma

vez a intimidade com os santos e a forja de relações de compadrio tão caras ao *catolicismo barroco* (Mott, 1997; Reis, 1999). Contava, ainda, com representações de santos de devoção bastante freqüente, como S. Francisco e S. Antônio – que, por hora, não fora citado, mas como veremos, é possuidor de grande destaque –, além de uma imagem de Jesus crucificado; a *pedra que parecer ser mármore* sugere a utilização de pedras d'ara, espécie de altar móvel, onde o padre realizava a consagração, cujo uso era bastante recorrente em casos de magismo no universo colonial (Souza, 1995:178); também chama a atenção a posse de um exemplar do *Triunfo Eucarístico*, denotando a possibilidade de inserção de nosso personagem na Irmandade de N. Sr<sup>a</sup> do Rosário ou sua relação com algum destacado membro da mesma, para ter ficado com um exemplar dessa obra encomendada, corroborando a forja de alianças em Vila Rica.

Parte importante do complexo religioso da África Centro-Occidental pode ter contribuído e viabilizado tais mesclas com o catolicismo, funcionando, desta forma, como *atraidores*, para usarmos um conceito cunhado por Serge Grusinski (Grusinski, 2001: 196-198). Nesta perspectiva, podemos pensar na grande quantidade de cruzeiros achadas no *auto de exame*, lembrando que as mesmas eram possuidoras de forte importância na cosmovisão da África Centro-Occidental, antes mesmo da presença de missionários católicos; bem como no papel de destaque do culto aos ancestrais, a partir da crença de que estes poderiam interferir nos rumos do mundo físico, o que talvez pudesse tornar mais atraente e familiar a evocação do poder mediador das almas do purgatório, proporcionando a pai Caetano o poder de *fazer tudo e lhe dando fortuna* (Thornton, 2004: 196-198; M. Souza, 2001: 178).

Outros elementos nos reportam mais diretamente aos referenciais mágico-religiosos da África Centro-Occidental, aparecendo igualmente mesclados pelo contato nas Minas com os conhecimentos de indivíduos procedentes de outras partes do continente africano (Soares, 2000:85). Nesse sentido, Caetano da Costa preocupava-se em confeccionar patuás e bolsas, *com pele de bicho que parece ser lagarto*. Lembrando que tal animal era considerado por alguns povos bantos como possuidor de poderes mágicos e de proteção, sendo por isso utilizados na confecção de bolsas para a guarda de substâncias mágicas (Chevalier e Gheerbrant, 1998:533).<sup>12</sup> Igualmente possuidoras de significativa circulação em várias

regiões da África, e que ganha ampla entrada nas Minas do setecentos, eram as “jóias-amuletos” produzidas mais tipicamente com corais e âmbar, mas que também utilizavam diversos outros minerais, servindo como provedores de proteção e vinculados à fertilidade (Paiva, 2001: 224-228; Lody, 1995:211). Pai Caetano tem apreendido e arrolado dois desses amuletos, feitos de granada e engranzados, ou seja, unidos geralmente por fios de ouro. Não poderia deixar de despertar atenção das autoridades a misteriosa *figura de barro de meio corpo*, de descrição bastante reticente, contudo, se fosse mais um dos conhecidos santos católicos decerto não haveria motivos para a indistinção.

Encontramos ainda no *auto de exame* a menção, novamente marcada pela imprecisão, de *várias orações escritas de mão o que não eram escritas nem em latim nem em português*, deixando-nos poucas pistas sobre sua natureza, embora mereça destaque a vontade das autoridades marcarem o estranhamento destas estarem escritas em outra língua – ou a partir de signos não reconhecidos – além da presença familiar, como já visto, de várias cruces pintadas, talvez muito mais do que apenas adornando tais escritos. A utilização de objetos como ossos, dentes e moedas é igualmente sublinhada, lembrando que alguns desses recursos também são encontrados em casos que envolvem africanos provenientes da Costa da Mina ao longo do século XVIII (Mott, 1988: 125-128; Reis, 1988 a: 63).

Cumprir dizer que a tentativa de por vezes buscarmos explicações e indícios para tentar entender as práticas de Pai Caetano em outros contextos culturais, que não as Minas setecentistas, relaciona-se menos com a crença de que por mero atavismo determinadas ações são recriadas no tempo e no espaço, como se o dinamismo e a possibilidade de incorporação e releitura de novos elementos não fossem características bastante marcantes do pensamento religioso em várias partes da África e que naturalmente encontrariam no Brasil espaço fértil para acontecer, mas sim resulta de muitas vezes a documentação deixar graves lacunas, o que talvez torne lícito “o uso sem abuso”, como adverte João Reis, desse tipo de expediente.<sup>13</sup>

No que versa sobre seus feitos, a fala das testemunhas destaca três que são lembrados de forma mais insistente: os malefícios que causavam a morte, as curas e os calundus.

Numa das noites em que os “batuques” de Caetano da Costa quebraram o silêncio de Vila Rica, o curioso crioulo Francisco da Costa *se puzera* [sic] *a vigiar pelo buraco da fechadura*, delatando posteriormente várias pessoas que conhecia. Ao saber do sucedido, o negro angola prontamente *disse que o dito crioulo não havia de ver nem contar mais nada e com efeito logo o dito crioulo entra a queixar* [sic] *de dores de barriga que em pouco tempo veio a morrer*.<sup>14</sup> Outro crioulo, escravo de Antônio Mendes, pediu a Caetano que guardasse para ele *um pouco* de ouro lavrado. Cobrando posteriormente seu bem, nosso personagem parecia pouco inclinado a devolvê-lo. Queixoso, o crioulo foi à casa de José Alves – vizinho de Pai Caetano – que o animou a cobrar seu pertence, alegando que o feiticeiro não passava de um ladrão. *Pouco tempo depois*, Caetano vai até a casa de seu vizinho para chamá-lo, exclamando que havia dado ao crioulo *uma pinga de cachaça* [sic] e este estava *com uma dor muito mal*. Ao entrar, José Alves achou-o *escumando e muito anciado* [sic], morrendo logo depois *sem ferimento algum*. Enfim, Pai Caetano dá cabo de ninguém menos que sua própria mulher, que ao acusá-lo e repreendê-lo para acabar com seus *enganos diabólicos* e suas *danças de calundus*, recebeu como resposta que *não havia de durar muito*, morrendo pouco depois, *quase de repente*.<sup>15</sup>

As falas das testemunhas como *morreu sem ferimento algum* ou *quase de repente* acusam a crença no poder de produzir malefícios do negro Caetano. À primeira vista pode parecer paradoxal, uma vez que o mesmo também é descrito como curador, mas ao longo do setecentos impera como valor a idéia de que essas pessoas que manipulavam o sobrenatural poderiam simultaneamente curar ou provocar doenças, ao sabor de seus interesses (Ribeiro, 1997:38-52). Tais ações eram vistas indiscriminadamente aos olhos das autoridades civis e religiosas como feitiçaria, mesmo as práticas de cura, dado que não estavam associadas aos meios oficiais. Um caso exemplar é o do escravo Pedro, enredado numa devassa eclesiástica no ano de 1768, que fora acusado de, com feitiços, *ter matado várias escravas e escravos*, e estando na iminência de perder mais uma de suas valiosas “peças” seu senhor resolve ser mais persuasivo com o possível responsável por essas ações e *metendo ele testemunha em castigos se resolveu a dar a cheirar e provar uns pós ao negro doente e com a mesma brevidade com que apareceu a doença com a mesma ficou são*.<sup>16</sup>

Nesse sentido, a crença tanto nos feitiços quanto nas práticas de cura sobrenaturais era algo bastante difuso no universo mineiro do século XVIII. Não podemos perder de vista que se tratava de um mundo que pouco conhecia determinadas doenças, a exemplo de problemas cardíacos, fomentando explicações que usavam como lastro o sobrenatural e que poderiam ser encontradas na fala das testemunhas, nas ações de curadores como Pai Caetano ou nas páginas dos decantados médicos e cirurgiões que escreviam e publicavam seus tratados. No mais das vezes, a tênue diferença entre o oficial e o ilícito era estabelecida apenas pela posse da licença (Ribeiro, 1997:80).

Essa aproximação de saberes e justificativas pode ser reforçada através de dois exemplos bastante elucidativos. Primeiramente, numa sentença de livramento proferida pelo Juízo Eclesiástico, em favor do preto forro Domingos da Silva, no ano de 1758, que, como nosso negro angola, também “visitou” a cadeia pública de Vila Rica por seus feitos. Domingos curava várias enfermidades que afirmava serem feitiços a base de ervas, purgas e banhos conforme algumas das testemunhas tinham sublinhado. A sentença favorável explicava que *o Reo a alguns dos enfermos que curava dizia ser feitiços o que poderia ter sido pois cirurgiões e médicos algumas vezes costumavam dizer quando as moléstias se mostram rebeldes a todos os remédios nativos da medicina.*<sup>17</sup> Talvez, esta ligação orgânica entre determinadas doenças e feitiços também tenha lhe ensinado seu antigo dono, que era cirurgião, e aproveitando-se desses ensinamentos provavelmente o negro Domingos deve ter conseguido comprar sua alforria. Suas práticas, nesta perspectiva, deveriam ser em tudo similares às exercidas pelo seu senhor, com duas diferenças mais formais que marcariam o fosso existente entre o “feiticeiro” Domingos e o seu ex-dono, qualificado pomposamente como *cirurgião*: a posse da licença e a cor da pele.

Em seu *Erário Mineral*, obra publicada pela primeira vez em 1735 e que possuía significativo alcance, o cirurgião Luis Gomes Ferreira também afirma e reconhece a relação entre determinados sintomas e enfermidades e a existência de feitiços. Dissertando ao longo de seu tratado sobre os vários sintomas que sofriam as pessoas vítimas de malefícios, como inchaços, tonturas, impossibilidade da realização do ato sexual (estar “ligado”, como era expresso pela documentação coeva), entre outros

males sofridos em função de estarem *enfeitizados ou endemoninhados* (Ferreira, 2001:196).

Ao somarmos essa fronteira muitas vezes bastante nebulosa entre tratamentos, saberes oficiais e o reconhecido medo dos feitiços que provocavam mortes à falta de médicos e cirurgiões em vários arraiais, seus preços exorbitantes, bem como dos fármacos europeus – quando resistiam ao calor dos trópicos e ao tempo em que ficavam armazenados – podemos entender sem muito esforço a necessidade e ressonância com que os serviços de pessoas como Pai Caetano ou do forro Domingos eram solicitados, além do reconhecimento do poder da manipulação do mundo sobrenatural que marcavam essas pessoas.

A despeito da descrição dos assassinatos desferidos pelos malefícios e da menção as práticas de cura feitas de forma isolada, são indisputavelmente os calundus que mais chamam a atenção das testemunhas. Nada menos de dez em onze pessoas reconheceram o negro angola como calunduzeiro, realizando suas cerimônias em vários endereços, como as casas por ele alugadas, a casa de Felícia crioula e ainda em lugares mais ermos como a chácara no Taquaral e *paragens remotas para não serem persentidos [sic] e poderem fazer melhor o seu saber*.<sup>18</sup> Contudo, há aqui uma interessante idiosincrasia: apesar do reconhecimento de Caetano como reputado calunduzeiro, poucas são as pessoas que sabiam efetivamente o que acontecia nessas cerimônias. Novamente, o rumor público falaria mais alto e as informações tornam-se bastante reticentes. Somente três indivíduos tinham realmente o que contar, sendo inclusive testemunhas oculares.

O pardo Manuel Ferreira tratou de queixar-se ao nosso conhecido capitão Antônio Vieira de Carvalho, sobre o que havia observado da janela de sua casa, acrescentando que fora tomado de *tal pavor que se lhe arrepiaram os cabelos*:

[...] de noite fora de horas se ajuntam na dita casa várias pessoas de homens e mulheres e que apagam as luzes e entram a tocar em uns catacos [sic] fazendo um sussurro fúnebre e falando algumas vezes dizendo estas palavras = levantates [sic] e respondiam = não posso que estou com as pernas mortas =.<sup>19</sup>

Já João Moreira, crioulo forro, descreve de modo mais detalhado o propósito dos calundus encetados por Pai Caetano, e como se utilizava dos mesmos para ganhar a vida:

[...] o dito negro Caetano da Costa morando vizinho dele testemunha costumava trazer enganadas muitas pessoas de todas as qualidades que dizendo-lhes que curava e adivinhava e dava fortuna [...] e indo um pardo que ele testemunha não conhece o procurá-lo para lhe adivinhar aonde estava uma besta que lhe tinha desaparecido.<sup>20</sup>

Enfim, o curioso Miguel do Rosário chegou a entrar em uma das casas que o negro angola alugou, por ocasião de uma *busca* para recuperar *uma quarta de ouro lavrado* que havia recebido de Ana, por ocasião de uma cura que não foi realizada com sucesso. Tornando-se com isso o dono da descrição mais consistente acerca de seus calundus

E que sabe pelo ver que o mesmo usa de uns bonecos a que um chama de Dona Crentina [Crestina?] (...) quando faz as suas danças de calundus que entra a tocar uma biola [sic] e ao som do dito toque que os ditos bonecos dançam e que além disso usa nos ditos calundus de imagens de Santo Antônio e de crucifixos e com velas acesas.<sup>21</sup>

Somadas essas três descrições mais detalhadas à fala sincopada de outras testemunhas que reafirmam mediante o “ouvir dizer” o *costume de fazer várias danças chamadas calundus*, a propósito de dar fortunas, adivinhar e curar de *várias moléstias* seus clientes – *pessoas de todas as qualidades* –, é possível começarmos a tentar entender os componentes que caracterizavam os calundus encetados por Caetano da Costa.

A primeira constatação, é que no caso aqui estudado são refeitos alguns elementos que aparecem de forma bastante recorrente na documentação da repressão. Sendo assim, os calundus eram definidos tipicamente – ou arquetipicamente – como rituais coletivos que envolviam cânticos e danças – cadenciados por instrumentos de percussão, mas que também poderiam variar –, objetivando a realização de adivinhações e curas conseguidas graças ao transe (Ramos, 1943:145; Vainfas, 2000:88; Mott, 1992:76).

Torna-se importante, contudo, fazermos uma ressalva. Usando como lastro as próprias ações de Caetano da Costa é possível percebermos que a despeito de parecerem, à primeira vista, como rituais possuidores de uma certa “lógica”, forjada através da insistência com que são citados alguns de seus elementos, como os batuques/danças, adivinhações, temos razões para crer que os calundus deveriam conter variações significativas em suas práticas, apresentando-se como cerimônias muito mais com-

plexas e somando outros componentes rituais aos que geralmente eram denunciados por seus algozes que, muitas vezes, tinham apenas uma visão parcial e fragmentada dos acontecimentos, e, não raro impregnada por *filtros culturais*, como aqui já sublinhado.<sup>22</sup> Constatação que se torna mais evidente em casos considerados mais graves, em que a sucessão de testemunhas – ou de denunciantes, no caso das devassas eclesiásticas – vão, como numa espécie de quebra-cabeça, revelando dados novos e proporcionando ao pesquisador uma possibilidade de análise mais consistente.

Contudo, não há como negar a forte influência nos calundus presididos por Pai Caetano de uma série de valores oriundos da África Centro-Occidental, bastante ligados ao complexo cultural *ventura/desventura*, no qual ganha ênfase a necessidade de garantir o bem-estar e a saúde a partir de rituais marcados pela dança, música e o transe, que, embora não fosse diretamente mencionado na fala das testemunhas, pode ser sugerido no *sussurro fúnebre* alterando as vozes de alguns de seus participantes. Um outro aspecto que deve ser sublinhado é o personalismo que envolvia as ações desses indivíduos que detinham o poder de contato com o sobrenatural, afirmando-se como verdadeiros líderes carismáticos, característica inegável em nosso personagem (Thornton, 2004:325; Slenes, 1991-1992:58).

Os *bonecos* e imagens presentes nos calundus do negro Caetano talvez possam igualmente nos permitir uma leitura a partir dos referenciais da “cultura banto”, se é que esta expressão é possível. O missionário capuchinho Antônio Cavazzi, que percorreu na segunda metade do século XVII várias regiões da África Centro-Occidental, era dono de uma capacidade de narração bastante minuciosa, podendo nos fornecer algumas pistas para entendermos a importância dessas figuras nos rituais dessas regiões. Segundo o padre Cavazzi, *os pagãos sempre expõem uma certa quantidade de ídolos, a maior parte de madeira, toscamente esculpidos, tendo cada um o seu próprio nome [...] de maneira que, quando um feiticeiro visita um doente, primeiramente carrega-o destes bonecos ou pendura-os nas paredes* (Montecuccolo, 1965[1683]:88). Não perdendo de vista a diferença de tempo e a diáspora para o Novo Mundo que, como já dito, eram responsáveis por modificações e acréscimos consideráveis nessas práticas, uma vez realizadas em contextos diversos, como o caso aqui estudado

nos permite vislumbrar. Nesta perspectiva, como nos ensina Mintz e Price, talvez seja mais importante atentarmos para determinados valores e princípios mais amplos do que propriamente para os traços concretos dessas manifestações, dado que estes se mostram bastante mutáveis (Price e Mintz, 2003:78).

Voltando para as Gerais do século XVIII, um interessante conjunto de quatro denúncias numa devassa eclesiástica no Curral del Rei, na segunda metade do setecentos, envolvendo o também banto Manoel Benguela, escravo de Ignácio Xavier, nos chama atenção por assemelhar-se aos calundus realizados por Caetano da Costa, cerca de quarenta anos depois, no que versa sobre a destacada presença desses *modelos e bonecos*, merecendo aqui a transcrição de duas dessas denúncias:

Francisca Correa de Miranda vive amancebada com um negro chamado Manoel escravo de Ignácio Xavier da Rocha e que também sabia por ouvir disser ser público e notório que o dito negro Manoel é feiticeiro e tem um zambi [*sic*] a quem adora como seu deus para o que tem em casa da dita negra um balaio com uns bonecos e umas panelas as quais se encomendam ao seu deus zambi e põem em cima de uma mesa e lhe põem os comeres e guisados e depois lhe pedem licença para também comerem.

[...] este tem em sua casa umas panelas, uma no teto ao telhado e outra no batente da porta e outra no meio do terreiro, e que o mesmo com água que tinha em uma das panelas todos os dias pela manhã se lava a e se encomendava com as mãos lavadas a dita panela em que em alguns dias quando a dita Francisca Correa se ajuntavam com Manoel de nação benguela escravo de Ignácio Xavier com o qual anda amancebada tiraram de um balaio um zambi que pela língua Angola é um santo e diante do dito põem vários guisados, fumos cachimbos e lhe diz que como e depois lhe pedem licença para comerem e repartir pelos mais negros.<sup>23</sup>

No discurso dos acusadores não existem detalhes suficientes para precisarmos se o *zambi* do negro benguela trata-se de *Nzambi*, divindade suprema e criadora cultuada por parte expressiva dos povos bantos, ou se o termo foi usado genericamente como referência ao culto de alguma outra divindade ou de *espíritos familiares* ligados aos antepassados, que, como fora mencionado, possuía grande ressonância nos cultos da África Centro-Occidental.<sup>24</sup> Seja como for, tanto Pai Caetano quanto Manoel Benguela devotavam em seus calundus especial atenção para essas efígies, fosse oferecendo-lhes *guisados e fumo* como meio de veneração, fosse

fazendo com que dançassem ao som dos atabaques e cânticos, como se acreditava acontecer com D. Crentina (D. Crestina?). Neste caso, como fica expresso na denúncia de Miguel do Rosário, é sugerida a possessão do boneco durante as cerimônias garantindo assim sua capacidade de mover-se, “dançando”, numa palavra.<sup>25</sup>

O hibridismo cultural que permeava as práticas de Pai Caetano continua pulsante em seus *calundus*. Desta forma, dividia espaço com os bonecos que dançavam ao som dos tambores, crucifixos com velas acesas e uma imagem de S. Antônio. Mais uma vez, ficam patenteadas as possibilidades diversas de vivência da fé católica. Quem diria, o “santo de casa” lisboeta, tão solícito com a camada senhorial, que constantemente requeria seus préstimos de hábil capitão-do-mato – um desdobramento lógico da capacidade do santo de encontrar “coisas perdidas” – e possuidor de um sem-número de patentes militares e atribuições políticas, era, por vezes, freqüentador de destaque em rituais que envolviam africanos no Brasil (Vainfas, 2003:32-33; Mott, 2000:119-121).

A escolha de S. Antônio, em meio a enorme corte celeste para a presença no *calundu* do negro angola Caetano da Costa, não parece em nada fortuita. Outra explicação possível nos é dada por Mary Karash. Segundo a autora, havia uma relação bastante direta entre os conhecidos atributos do santo católico: encontrar objetos perdidos, curar doenças, promover a proliferação da comunidade através de matrimônios, e o provimento da *ventura/fortuna* – lembremos que em seus *calundus*, nosso personagem, além de curar doenças, ainda prometia *dar fortuna* aos seus participantes – associando, assim, a popularidade que o santo possuía entre os negros bantos à idéia do complexo cultural *ventura/desventura*, tão caro ao pensamento religioso da África Centro-Occidental (Karash, 2000:367-372).

### Considerações finais

Por ações tão intrépidas e que denotavam significativo *escândalo público*, a sentença reservada para o negro Caetano foi bastante pesada. Em consonância com o trato previsto para feiticeiros nas *Ordenações Filipinas*,

fora determinado açoite público com baraço e pregão pelas ruas de Vila Rica, além de três anos de galés realizando trabalhos forçados. Depois de amargar esse tempo, Caetano conseguiu, enfim, pagar por seus feitos, tornando-se novamente senhor de seus passos no ano de 1796.

De pai a assassino, passando por poderoso curador e *dador de fortuna*, esse caso nos permite vislumbrar com incomum clareza de detalhes os sentimentos variados que marcavam o convívio social de pessoas a quem era reconhecido algum tipo de poder sobrenatural, e como tal tornava-se um importante meio de afirmação perante a comunidade e ganho de vida. Pelo menos, até que seus agentes esbarrassem com ações coercitivas.

Um outro aspecto que merece ser sublinhado é que casos como o de Pai Caetano e Manoel Benguela, talvez contribuam para lançar alguma luz para entendermos melhor a vertente banto dos calundus, uma vez que conforme salienta Mott, há um foco maior sobre as práticas de negros procedentes da Costa da Mina (Mott, 1992: 74). Em perspectiva mais ampla, podemos ter idéia de como essas pessoas reinventaram suas práticas religiosas tendo em vista as mudanças impostas pelo novo espaço e condição, buscando a resolução de problemas cotidianos e algumas delas – como nosso personagem, conforme nos é revelado apenas no final da devassa – conseguindo, mesmo, garantir sua liberdade. Fragmentos de histórias fantásticas que só chegaram até nós, ironicamente, graças às pessoas que tinham por ofício a missão de extirpá-las.



#### NOTAS:

1. AHP. Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa. Auto 9470, códice 449. Carmem Silvia Lemos (2003) dá conta do caso do Pai Caetano a partir dos interesses específicos atinentes a sua pesquisa, dos quais as práticas mágicas propriamente ditas deste devassado não são de forma extensiva abordadas pela autora em sua dissertação. Fica aqui também marcado, meus sinceros agradecimentos à autora pela indicação deste documento.
2. As devassas eclesíásticas funcionavam ao nível do bispado, possuindo teoricamente uma periodicidade anual, onde o bispo – ou subordinado indicado – iria percorrer arraiais e fregue-

- sias a propósito de conhecer e punir os erros daquela comunidade, mediante um conjunto de delitos pré-estabelecidos em quarenta quesitos que eram perguntados a pessoas convocadas para contar o que sabiam na mesa das devassas. Para a organização das mesmas, bem como a análise dos delitos apresentados e ações repressoras, conferir Figueiredo (1997: 41-70).
3. A insistência com que essa expressão aparece – com especial destaque na abertura da devassa – nos alerta sobre os *filtros culturais* que de forma tão freqüente impregnam esse tipo de documento (Guinzburg, 1990-1991; 1998).
  4. AHP, Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa, 1791. Auto 9470, códice 449, respectivamente fs. 4v e 6.
  5. *Ibidem*, fl. 14.
  6. AHP, Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa, 1791. Auto 9470. códice 449. fs. 6v-7.
  7. AEAM. Devassas 1762-1769. fs. 99v; 100v e 116. Sobre o caso de Pai Ignácio conferir também Grossi (1999:118-131).
  8. AEAM. Devassas 1753, fl. 80.
  9. AHP, Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa, 1791. Auto 9470. códice 449. fl. 8.
  10. Nas palavras de João Reis: “[...] duas regras básicas de sobrevivência da religião afrobrasileira nos tempos da repressão eram a aliança com pessoas privilegiadas e a discrição” (Reis, 1988:71).
  11. AHP, Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa, 1791. Auto 9470. Códice 449, fs. 2-2v.
  12. Por outro lado, a confecção e uso de escapulários e patuás/breves não estão diretamente relacionados, segundo Gabriela Sampaio (2001:168), com a cultura mágico-religiosa dos diversos povos banto, o que pode acusar a incorporação de referenciais procedentes de outras partes da África nas ações de Pai Caetano, uma vez imiscuído nas Gerais.
  13. Neste ponto, também concordamos com Gabriela Sampaio (2001:166): “Assim, buscar origens em outros contextos não quer dizer procurar algum tipo de ‘pureza’, como se houvesse uma forma cultural permanente e imutável [...] o que se pretende é procurar referências a partir das quais as práticas culturais se transformam [...]”. Algumas ponderações bastante importantes também são achadas em Mintz & Price (2003:78-80).
  14. AHP, Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa, 1791. Auto 9470. códice 449. fl. 4v.
  15. *Ibidem*, fl. 12.
  16. AEAM. Devassas 1767-1777. fl. 34.
  17. AEAM. Jufzo Eclesiástico 1748-1765 fs. 78v-79.
  18. AHP, Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa, 1791. Auto 9470. códice 449. fl. 6v. A preferência por lugares mais ermos, a exemplo de matas e riachos, reflete, pelo visto, tanto uma preocupação com a discrição quanto uma importância ritual, dado que podem ser vistas em outras cerimônias ao longo do século XVIII. (Mott,1988:139).

19. *Ibidem*, fl. 5v.
20. *Ibidem*, fl. 10v.
21. *Ibidem*, fl. 8v.
22. Para a discussão acerca da polivalência das práticas definidas como calundus e outros rituais que, embora fossem possuidores de elementos relativamente próximos, não eram totalmente qualificados nas devassas eclesiásticas como tais, ver Nogueira (2004:150-171). Discussão que agora é melhor pontuada a partir do conhecimento das considerações de Laura de Mello e Souza (2002:314-317) em artigo mais recente sobre o tema.
23. AEAM. Devassas eclesiásticas 1756-1757, fls. 96v-97. Laura de Mello e Souza (1995:265; 2002:308), em seus estudos sobre os calundus transcreve parte desse conjunto de denúncias, definindo Manoel Benguela como escravo anônimo.
24. Artur Ramos (1943:162-167) sublinha a importância tanto do culto a Zambi dos dois lados do Atlântico – que, segundo este autor pode ser representado antropomorficamente – quanto dos espíritos antepassados, no qual são igualmente usados bonecos para efetivar a comunicação; bem como Oscar Ribas (1964:49-50). Achamos pouco provável o caso de Manoel Benguela relacionar-se aos *zumbis*, considerados espíritos perturbados, “fantasmas”, uma vez que segundo um de seus quatro denunciadores, o bragantino José Rodrigues, o negro benguela dizia que nessas cerimônias “adorava ao deus de sua terra”. Para o conceito de *zumbi*, conferir Olga Cacciatore (1977:270).
25. Thorton (2004:345-348) menciona esta modalidade de possessão, relativa a objetos, difundida na África Centro-Occidental como “santidades (ídolos) falantes”.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOXER, Charles (2000). *A idade do ouro no Brasil. Dores de crescimento de uma sociedade colonial*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- CACCIATORE, Olga (1977). *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Forense.
- CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain (1998). *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- FARIA, Sheila de Castro (2001). “Sinhás pretas: acumulação de pecúlio e transmissão de bens de mulheres forras no sudeste escravista (séculos XVIII e XIX)”. In: H. Mattos *et alii*, *Escritos de história e educação. Uma homenagem a Maria Ieda Linhares*. Rio de Janeiro, FAPERJ, pp. 289-329

- FERREIRA, Luís Gomes (2001[1735]). *Erário mineral*. Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro.
- FERRETTI, Sérgio F. (1995). *Repensando o sincretismo*. São Paulo, Edusp.
- FIGUEIREDO, Luciano (1997). *Barrocas famílias. Vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo, Hucitec.
- FIGUEIREDO, Luciano (1993). *O avesso da memória. Cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- GROSSI, Ramon Fernandes (1999). “O caso de Ignácio Mina: tensões sociais e práticas “mágicas” nas Minas”. *Varia História*, nº 20, março, pp. 118-131.
- GRUZINSKI, Serge (2001). *O pensamento mestiço*. São Paulo: Cia das Letras
- GUINZBURG, Carlo (1990-1991). “O inquisidor como antropólogo”. *Revista Brasileira de História*, vol. 1, nº 21, pp. 9-22
- GUINZBURG, Carlo (1998). *O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo, Companhia das Letras.
- IGLESIAS, Francisco (1993). “Estrutura social do século XVIII”. *Anuário do Museu da Inconfidência*, vol. 9, pp. 55-60.
- KARASH, Mary (2000). *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo, Companhia das Letras.
- LEMS, Carmem Sílvia (2003). A justiça local: os juízes ordinários e as devassas da Câmara de Vila Rica (1750-1808). Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Federal de Minas Gerais.
- LODY, Raul (1995). *O povo do santo. Religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. Rio de Janeiro, Pallas.
- MINTZ, Sidney e PRICE, Richard (2003). *O nascimento da cultura afro-americana. Uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro, Pallas.
- MONTECUCCOLO, João A. Cavazzi de (1965[1683]). *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar
- MOTT, Luis (1997). “Cotidiano e vivência religiosa da Colônia: entre a capela e o calundu”. In: L. de Mello e Souza (org.), *História da vida privada no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 154-220.
- MOTT, Luis (1988). *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo, Ícone.
- MOTT, Luis (1992). “O Calundu-angola de Luzia Pinta (Sabará – 1739)”. *Revista do IAC*, vol. 2, nºs 1 e 2, pp. 73-82.

- MOTT, Luis (2000). “Santo Antônio, o divino capitão-do-mato”. In: J. Reis e F. Gomes, *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
- NOGUEIRA, André (2004). A fé no desvio: cultos africanos, demonização e perseguição religiosa – Minas Gerais, século XVIII. Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Federal Fluminense.
- PAIVA, Eduardo França (2001). *Escravidão e universo cultural na Colônia. Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- RAMOS, Artur (1943). *As culturas negras*. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil.
- RAMOS, Donald (1999). “Influência africana e a cultura popular nas Minas Gerais: um comentário sobre a interpretação da escravidão”. In: M. B. Nizza da Silva, *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- REIS, João (1988). “Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu de Pasto de Cachoeira, 1785”. *Revista Brasileira de História*, pp. 57-81
- REIS, João (1999). *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras.
- RIBAS, Oscar (1964). *Usos e costumes angolanos*. Salvador, Universidade da Bahia.
- RIBEIRO, Márcia (1997). *A ciência dos trópicos. A arte médica no Brasil do século XVIII*. São Paulo, Hucitec.
- SAMPAIO, Gabriela (2001). “Pai Quibombo, o chefe das macumbas do Rio de Janeiro imperial”. *Revista Tempo*, nº 11, pp. 157-169.
- SLENES, Robert (1991-1992). “Malungo, ngoma vem!”: África coberta e descoberta do Brasil”. *Revista da USP*, pp. 48-67.
- SOARES, Mariza (2000). *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- SOUZA, Laura de M. e (1995). *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SOUZA, Laura de M. e (2002). “Revisitando o calundu”. In: L. Gorenstein & M. L. T. Carneiro, *Ensaio sobre a intolerância. Inquisição, marranismo e Anti-semitismo (homenagem a Anita Novinsky)*. São Paulo, Humanitas
- SOUZA, Marina de Mello e (2001). “Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro”. *Revista Tempo*, vol. 6, nº 11, pp. 171-188.

- THORNTON, John (2004). *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro, Campus.
- VAINFAS, Ronaldo (2000). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro, Objetiva.
- VAINFAS, Ronaldo (2003). "Santo Antônio na América portuguesa: religiosidade e política". *Revista USP*, nº 57, pp. 28-37.

### ***Fontes Manuscritas***

- I – Arquivo Histórico do Pilar (AHP)  
Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa, 1791. Auto 9470. código 449.
- II – Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM)  
Devassas Eclesiásticas 1753  
Devassas Eclesiásticas 1756-1757  
Devassas Eclesiásticas 1762-1769.  
Devassas Eclesiásticas 1767-1777.  
Juízo Eclesiástico 1748-1765



# Candomblés e espaço urbano na Bahia do século XIX

Jocélio Teles dos Santos\*

---

## RESUMO

O artigo analisa os terreiros de candomblé no espaço urbano da cidade de Salvador, Bahia, no século XIX. Através de documentação contida em jornais soteropolitanos demonstra-se o modo como os terreiros se distribuíam na cidade, e o seu crescimento na segunda metade do século XIX.

*Palavras-chave:* Candomblé; século XIX; Bahia; espaço urbano.

\* \* \*

## ABSTRACT

*“Candomblés” and urban space in the Bahia State in the 19<sup>th</sup> century*

The article examines the afro-bahian religion (candomblés) at the city of Salvador, capital of the state of Bahia, in the XIX century. The goal is to show how the spaces of candomblé were distributed in this city as well as its increasing during 1847-1897.

*Keywords:* Afro-Brazilian religions; XIX century; Bahia; urban space.

\* \* \*

---

\* Este artigo é parte de um capítulo do livro *Geografia dos espaços de práticas religiosas sobre os candomblés baianos no século XIX*, que estou escrevendo com João Reis.

## RÉSUMÉ

### *Candomblés et espace urbain à Bahia, au XIX<sup>ème</sup> siècle*

L'article analyse les lieux de culte (*terreiros*) du Candomblé dans l'espace urbain de la ville de Salvador de Bahia, au XIX<sup>ème</sup> siècle. En utilisant les informations contenues dans des journaux soteropolitains, nous montrons la manière dont les *terreiros* étaient distribués dans la ville, et l'augmentation de leur nombre dans la seconde moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle.

**Mots-clé :** Candomblé, XIX<sup>ème</sup> siècle, Bahia, espace urbain.

Recebido em: 03/05/2005

Aprovado em: 19/07/2005



**O** CRONISTA J. da Silva Campos, observando a existência de vários candomblés na cidade do Salvador, dizia: “os candomblés derramavam-se por toda a cidade e pelos subúrbios” (Campos, 1946:299). Essa informação, correspondente à segunda metade do século XIX, serve de referência para a visualização das práticas religiosas afro-baianas.

O florescimento dos candomblés soteropolitanos era visível e a imprensa chamava a atenção das autoridades policiais para o número de pessoas ali presentes, assim como para a sua extensão territorial. A expressão “immensos terreiros” (*O Alabama*, 18/2/1864) é significativa do ponto de vista da participação, quanto da delimitação, se pensarmos os candomblés ocupando grandes terrenos urbanos.

O termo “terreiro” fornece indicativos das concepções oficiais sobre o lugar das religiões afro-baianas. Originalmente, o termo possuía o sentido de um espaço plano de terra despejado, largo, praça dentro da povoação. Também significava os lugares em que os pastores ficavam a cantar e a bailar. Por isso, dizia-se o cantar e o bailar de terreiro, com todas as pessoas ao mesmo tempo (Moraes, 1823-1858).

Com a proliferação dos batuques em vários espaços da cidade, considerados terreiros, pois eram espaços planos de terra batida, o termo foi sendo associado às danças e cantos de negros acompanhados de cânticos. O registro de batuques nos “terreiros da cidade”, nos finais do século

XVIII (Vilhena, 1969:134), nos permite verificar uma gestação do que viria a ser compreendido nos séculos seguintes: o termo terreiro será usado como sinônimo de *casa de candomblé* (*O Alabama*, 18/2/1864). Terreiro não mais como espaço de terra aberto, onde ocorriam batuques, mas um espaço fechado, por isso casa, no sentido da realização de práticas rituais; privado, porém público, já que aberto à participação de qualquer pessoa.

A identificação com o espaço urbano distinguia o terreiro de um outro termo que, ao longo das décadas, terá um significado semelhante. É a *roça*, concebida como o que está fora do povoado, no mato e que também significava “ir para fora da cidade” (Moraes, 1823-1858). Por mais que tanto um termo quanto o outro fossem utilizados como sinônimos para identificar o lugar onde ocorriam as práticas religiosas dos africanos e seus descendentes, havia diferenças que podem ser compreendidas no modo como se distribuía os candomblés na cidade do Salvador, ao longo do seu desenvolvimento urbano.

Os candomblés, nos seus primórdios, existiam longe do centro da cidade, em lugares distantes, no meio do mato, em roças, como já registrava o jornal *O Alabama*, em 2 de maio de 1867.<sup>1</sup> Com o crescimento da cidade e o aumento do número de candomblés, muitos terreiros identificados como roças passavam a se situar nos arredores da cidade, em lugares mais próximos do centro. Outros, poderiam ser visualizados em áreas contíguas aos bairros da cidade.

A existência das *roças de candomblé*, se comparadas com os terreiros no centro e em bairros próximos, constituía um “problema menor”. Candomblés distantes não provocavam tanto os olhos e ouvidos das residências senhoriais. O raciocínio era o seguinte: se não é possível acabar com os candomblés, que fossem deslocados para longe do centro da cidade. Por isso, a criação de posturas proibindo os candomblés na cidade (*O Alabama*, 5/9/1867), assim como o pensamento de que os terreiros deveriam ser afastados, ou até mesmo ter áreas delimitadas, distantes, como pode ser visto tanto na imprensa, através de uma nota publicada em *O Alabama*, em 27/2/1864,

- ordenando-lhe [à polícia] que vá á ladeira do Alvo casa n 27 onde mora o africano Hygino, e faça-o mudar-se para algum logar no suburbio [grifo nosso], visto

não poder morar aquelle africano dentro da cidade pelo incommodo que causa aos visinhos á noite pelo barulho infernal que faz com festejos de santos.

quanto no ato do presidente da Província, em 1875, ao designar o largo do Barbalho para práticas da religiosidade afro-baiana (Campos, 1946:299).

Solução semelhante àquela do presidente da província havia sido tomada sessenta anos antes dessa resolução. Em maio de 1814, o Conde dos Arcos, através de um ofício, comunicava ao Príncipe Regente a proibição dos batuques nas ruas e largos da cidade, mas não impedia que os escravos se juntassem nos largos da Graça e do Barbalho e dançassem “até o toque da Ave Maria” (Moura, 1981:281).<sup>2</sup>

A atitude governamental em transferir as práticas religiosas afro-baianas para longe da cidade implicava ver que o apelo aos candomblés, por parte da população escrava e liberta, poderia significar a alternativa que solucionaria seus problemas de natureza espiritual, e, portanto, a forma de tranquilizar a ordem moral ou pública. Foi esse o caso de Belmira, cor cabra, moradora da rua do Saboeiro, que por estar incorporando alguma entidade religiosa em plena procissão católica dos Fogaréus, era recomendada a ser conduzida, por algum “tirador mor de diabos, rei dos feiticeiros”, para tratamento em uma *roça*. Lá ela deveria ficar até “estar completamente boa, não consentindo que *venha à cidade, sem estar completamente boa* [grifo nosso], visto que no estado em que se acha não pode presenciar acto algum religioso, sem tornar-se furiosa como aconteceu por ocasião de passar a procissão dos Fogareus” (*O Alabama*, 29/3/1864).

As *roças de candomblé* estavam tão distantes do centro que os policiais ao partirem para a repressão chegavam a realizar verdadeiras, e longas, viagens. Montados em cavalos e/ou mulas, eles saíam com o objetivo de acabar com as festas dos candomblés. A invasão da *roça de candomblé* do africano Paulo Vieira, por mais de quinze policiais, é um exemplo. Os policiais que tinham saído às nove horas da noite para invadi-lo no “lugar denominado Campo secco”, 2º Distrito da Freguesia de Santo Antonio, conseguiram chegar ao local à meia-noite (APEBa., Polícia (subdelegados), Maço 6236, 1863-1865). Três horas haviam sido gastas no percurso do centro da cidade até o local da repressão.

É interessante observar que as *roças de candomblé* obedeciam a uma espécie de padrão e construção semelhante. É o que podemos deduzir através de uma foto, na década de 90, de palhoças de pobres no Morro do Ipiranga (Ferrez, 1858-1900) ou em uma gravura do viajante Ruggendas (p. 211). Eram habitações simples, cobertas de palha, e feitas, possivelmente, de taipa, e por isso consideradas pela imprensa como casebres. Um exemplo era um candomblé situado na Estrada das Barreiras (*O Alabama*, 23/9/1864). No discurso oficial esses candomblés se assemelhavam aos quilombos, por estarem situados “dentro do mato” e terem servido, muitas vezes, como esconderijo de negros fugidos do domínio senhorial. Foi esse o caso do candomblé do africano Paulo Vieira, que abrigava no seu interior os escravos Manoel e Malaquias, pertencentes, respectivamente, a João Gualberto Fagundes de Britto e Pedro Xavier. Vindos do “arraial do sobrado”, localizado em Inhambupe, interior baiano, eles se encontravam já algum tempo no terreiro, posto que declararam à polícia terem fugido “há dous mezes mais ou menos” (APEBa, Polícia....).

Candomblés como refúgio de escravos já havia sido observado pela imprensa, nos anos que antecederam à emancipação dos escravos. A partir de uma matéria publicada no *Jornal de Notícias*, em junho de 1885, o delegado A. O. Cardozo Guimarães emitia um comunicado policial ao segundo distrito da Freguezia de Santo Antonio, sobre o candomblé da mãe-de-santo Rufina, situado na “estrada d’Areia”, visto que escravos fugidios eram ali acolhidos.

Um outro aspecto que aproximava as *roças de candomblé* com os quilombos, pode ser visto na distância que as casas tinham uma da outra. Em Palmares, por exemplo, as habitações não formavam ruas, encontravam-se distantes e separadas por terrenos cultivados, cortados por diversos regatos (Rodrigues, 1935:76).

A visualização espacial das *roças* tinha outros significados. As habitações eram mais que construções físicas. Elas possuíam todo um conteúdo simbólico manifesto na sua própria elaboração. As notícias que nos chegam dos candomblés oitocentistas revelam uma criação e distribuição de espaços que estão intrinsecamente relacionados com a execução de rituais públicos ou privados. Um exemplo era um candomblé denunciado em maio de 1869, e situado na Cruz do Cosme que, longe da estrada,

tinha uma “extensa palhoça” com uma grande concentração de pessoas (*O Alabama*, 19/5/1869). Ali deve ter sido instalado o *barracão*, uma espaço retangular, coberto de telhas ou palha, e com paredes de taipa, onde se realizavam as festas públicas.

Informações mais detalhadas sobre o *barracão*, nos tempos oitocentistas, podem ser vistas na descrição que Nina Rodrigues faz do terreiro do Gantois, na última década do século:

no Gantois, o terreiro funciona num *barracão*, coberto de telha, e de paredes de taipa, que fica no centro de uma clareira ou roçado, sombreado de algumas arvores frondosas. Toda a metade anterior da casa constitui uma grande sala de dança, sem outro soalho que não seja o sólo nú e batido; toda a parte posterior, dividida ao meio por um corredor, se subdivide em pequenos aposentos ou *quartinhos* em que os hábitos do negro logo se revelam. (Rodrigues, 1935:64)

Além do *barracão*, encontramos informações sobre outros espaços que compunham a *roça de candomblé*. Era o quarto usado para o processo de iniciação. Provavelmente, tratava-se da *camarinha*, um espaço retangular, com uma porta que dá para o *barracão*, em que os iniciados ficam recolhidos durante dias ou meses do aprendizado, e onde se realizam os ritos de iniciação. Um *candomblé* no Dendezeiro, “caminho da Armação”, noticiado em 1864, é um exemplo: “Ha alli innumerables mulheres, presas em diversos quartos (a título de cumprir certos preceitos) d’onde não podem sahir sinão depois de seis meses” (*O Alabama*, 18/11/1864).

A informação de que esse *candomblé* possuía vários quartos não significa, necessariamente, a existência de várias *camarinhas*. Se, por um lado, demonstra a constituição de vários espaços de forte conteúdo simbólico, apresentando características similares às dos *candomblés* recentes, também pode significar a existência de espaços servindo para a permanência de indivíduos outros que não os iniciados.

A implantação de um complexo cultural sagrado na Bahia oitocentista implica em percebermos distinções no próprio espaço consagrado aos deuses de origem africana.

Se a *roça de candomblé* representava o espaço simbólico de referência para as religiões afro-baianas, de que modo elas eram constituídas? Três formas servem de explicação para a fundação de um terreiro longe da cidade. A primeira, corresponde a uma ocupação pelos africanos, e seus descendentes, de espaços ainda não explorados. A ida de Nina Rodrigues a um *roça-de-candomblé*, situado em um engenho, é exemplar:

a procura de lugares ermos e de acesso difícil não parece obra de mero acaso. Tive ocasião de visitar com amigos um *candomblé* no alto de um outeiro e em um recanto onde foi impraticável o acesso a cavallo, e ainda difícil com botas de montaria como estravamos. Em baixo, no valle onde ficava o engenho, chegava mal e abafado o som do batucagé, mas quando saímos á meia noite com esplendido luar e galgamos os outeiros vizinhos, forte e vibrante nos chegava o som que por longo tempo ouviamos ainda como si vizinho fosse. (Rodrigues, 1935:64)

A segunda forma é que, muitas vezes, os candomblés existiam em terrenos sob a forma de “doação” ou mesmo compra. Nessa direção, a roça de uma mãe-de-santo chamada Belmira, em 1865, é significativa como podemos inferir na nota abaixo:

Ao Illm. Sr. Dr.chefe de polícia, participando-lhe que segundo nos informam, uma certa parda de nome Belmira, *moradora á Fonte do Desterro e que possúe uma roça na fazenda Santa Cruz, Feguezia de Brotas* [grifo nosso] dá ventura, tira ventura, bota diabos, tira diabos, cura, mata, tem santo na cabeça, embriaga-se diariamente, faz casamentos, descasa, descompõe uma sobrinha, insulta os vizinhos, canta, ri, chora, dança, toca, samba,tudo mediante dinheiro que lhe dão os tollos. O que, a ser verdade, não é possível que continue com tão manifesto damno da religião e da moral publica. (*O Alabama*, 19/1/1865)

A terceira, era um aluguel ou arrendamento da área utilizada como um sítio, chácara ou roça (Rodrigues, 1935:62). Um indício dessa terceira modalidade de instalação de uma *roça de candomblé* é exemplificado também em duas denúncias: uma, em setembro de 1864, de que havia, no becco do Acú, região de Brotas, na “roça de uma Sra. Marocas”, um candomblé liderado pelo africano Domingos (*O Alabama*, 14/9/1864); a segunda denúncia, foi feita através de um officio do jornal *O Alabama*, em 2/9/1868, para o subdelegado da freguesia de São Pedro, com o objetivo de acabar com um candomblé “nos fundos da roça da viúva Serva, ao becco dos Barris”, curiosamente, próximo ao centro da cidade.

Um outro fato serve para corroborar o argumento de que havia algo “contratual”, no estilo arrendamento, entre os líderes de terreiros e os proprietários dos terrenos, onde estavam instalados os candomblés. Vários eram os líderes dos candomblés que moravam no centro da cidade, tinham uma profissão definida, mas exerciam suas funções religiosas em *roças* afastadas do centro. Ao exemplo da mãe-de-santo Belmira, moradora na Fonte Nova do Desterro, e que possuía uma *roça de candomblé*

na fazenda Santa Cruz, freguesia de Brotas, acrescente-se o barbeiro José Moraes que morava na rua do Cabeça, em maio de 1867, e liderava o *Bogum*, o terreiro jêje mais conhecido de Salvador e um dos mais perseguidos pela imprensa soteropolitana (*O Alabama*, 10/5/1867). Esse também era o caso do terreiro Gantois, que Nina Rodrigues chamava a atenção, no final do século, como um exemplo de terreiro que não era a “residência do padre fetichista, que neste caso tem o domicílio dentro da cidade”. O Gantois, que tem o nome de origem relacionado ao antigo proprietário da chácara, um francês, situava-se “no alto de uma colina muito a prumo”, e o acesso “a partir da linha de bondes que passa no valle”, dava-se por uma vereda sinuosa e ingreme, protegida em certa altura de degraus talhados no solo” (Rodrigues, 1935:63).

Morar no centro da cidade e realizar as práticas religiosas nos seus arredores ou nos subúrbios parece ter sido uma estratégia utilizada pelo povo-de-santo para manter viva as suas tradições religiosas. Estabelecer *roças de candomblé* nas zonas periféricas significava ficar longe da perseguição policial, o que não queria dizer livre da sua repressão. Esse deslocamento, que permanecerá até as primeiras décadas do século XX (Braga, 1995:30ss), constituía-se, desde o século XIX, na alternativa para a realização dos diversos rituais. Não somente pela distância da intransigência policial, mas também pelas condições ambientais mais propícias aos cultos, ritos de iniciação e festas litúrgicas. A escolha das zonas periféricas para a implantação das *roças de candomblé* também deve ser notada, como observa Íris da S. S. Nascimento (1989:36) ao discutir a estruturação dos terreiros no espaço urbano soteropolitano, “dentro de um contexto de redimensionamento e redistribuição do solo que se processava com a evolução física da cidade”. O processo de ocupação física de Salvador operava-se a partir das cumeadas, sendo as encostas e vales as áreas preferidas pela população de baixa renda. Áreas distantes do centro, desvalorizadas do ponto de vista da infraestrutura urbana, mas tornadas acessíveis em razão da abertura de estradas e implantação de transportes, foram ocupadas por grupos afro-baianos no intuito de estabelecer ali espaços ideais para a implantação dos seus territórios sagrados (*ibidem, passim*). Nessas áreas, ocorria uma transformação simbólica.

Por mais que as *roças* fossem os espaços ideais para os candomblés existirem, a cidade era, a princípio, o núcleo de propagação dos cultos

afro-baianos. Ali, no meio urbano, a crença nos mitos e ritos afro-baianos estava a se solidificar. Em cada rua e esquina soteropolitana, o sagrado de origem africana encontrava uma espécie de *nicho* que se irradiava no cotidiano.

### A instalação urbana dos terreiros

A expansão dos terreiros ocorria por toda a cidade. Entretanto, é de se notar que havia diferenças entre os terreiros localizados nas zonas periféricas da cidade e os situados no meio mais urbano. Enquanto aqueles possuíam mais espaços e ambiente ecológico para realização de rituais públicos e privados, estes estavam limitados em pequenas casas, quartos, “lojas” ou mesmo sobrados no centro da cidade.

Os candomblés, em pequenos espaços, obedeciam à lógica da moradia dos escravos e libertos. Eram realizados em residências já adquiridas ou em espaços alugados. O que observamos em relação às *roças de candomblé* pode ser aplicado aos candomblés em casas, lojas e sobrados. Havia proprietários que cobravam um valor para a realização de rituais em suas casas – a casa do sapateiro Martinho, situado à ladeira do Carmo, é um exemplo: ele cedia a sua residência, “para exercício de feitiçarias e candomblés [...] mediante uma paga” (*O Alabama*, 31/1/1864).

Ainda na década de 1860, encontramos notícias de outros candomblés nessa mesma situação. Em 1868, o africano Manuel Paulo, morador nos Curraes Velhos, freguesia de Santo Antonio, exercia suas funções de “curandeiro” na rua Torta dos Sanhaços, em casa pertencente a um ferreiro chamado José. O espaço da casa, onde Manuel Paulo atendia a clientela, estava situado “por baixo da casa”, possivelmente no seu subsolo (*idem*, 12/12/1868).

Entretanto, mais de vinte anos antes dessas denúncias, encontramos notícias de práticas religiosas em casas do centro de Salvador. Em 30 de novembro de 1847, o subdelegado da Sé, Francisco Manoel, respondendo ao ofício do Chefe de Polícia João Joaquim da Silva, que havia solicitado informações sobre reunião de africanos no beco do Ferrão, dizia que “soube de hum antigo morador desse lugar, que tais reuniões nunca vira”. No entanto, dois africanos moravam em um sótão com suas “amazias, sendo um escultor e o outro sapateiro”; segundo o subdelegado, o in-

formante da polícia afirmava ser o sapateiro constantemente procurado por africanos, crioulos, pardos, e “até brancos de ambos os sexos”. Isto fez com que “lhe parecesse ser a título de curandeiro de feitiçarias, ou como pessoa eminente em dar venturas, visto que não observara ainda reuniões, nem indícios alguns que induzão a outras suspeitas, prometendo avisar-me do que mais observasse” (APEBa, Polícia, maço 6229 [período?]). Mas, não estaria o informante da polícia escondendo dados mais precisos? Afinal, ele já havia observado um entra-e-sai de pessoas das mais diversas condições sociais. Além do que, estava a lhe “parecer” que todas elas procuravam o sapateiro para curas e venturas.

Assim como o sótão do sapateiro lhe servia, ao mesmo tempo, de moradia e de espaço para práticas da religiosidade afro-baiana, várias eram as casas que preenchiam essa dupla função. A do crioulo Francisco Antonio Rodrigues, preso, em 7 de julho de 1855, porque “com embustes, e superstições reúne em sua caza de Sto. Amaro do Sacramento Africanos escravos para dansas, batuques, com offensa à moral publica”, era uma delas (*idem*, maço 3122, Polícia (assuntos)).

O exemplo mais notável no centro da cidade, foi o candomblé do africano Domingos Sodré. Libertado desde 1836, o ex-combatente da Independência, que em razão da sua legitimidade como pai-de-santo foi bastante perseguido pela repressão policial nos anos 1860, possuía o seu terreiro em um sobrado, de sua propriedade, na ladeira de Santa Tereza, nº 7. O seu espaço sagrado possuía uma distribuição significativa. Em uma sala havia diversos “retratos” de santos católicos, além de um oratório. Pode-se visualizar ali uma espécie de referência máxima ao seu paralelismo religioso com o catolicismo ou, quem sabe, uma espécie de disfarce para as suas práticas de origem africana. Entretanto, era nos quartos que se encontrava todo o complexo simbólico que constituía o seu candomblé. Além de inúmeros objetos que identificavam as insígnias dos deuses africanos, “quer de metal, quer de madeira em porção extraordinaria”, existiam roupas que a polícia identificou como masculina e feminina “em grande copia” (*idem*, Polícia (subdelegado), maço 6234, 1861-1862); possivelmente, devem ter sido as roupas usadas por aqueles que para lá haviam ido passar algum período mais longo.

As casas de libertos, geralmente térreas, de porta e janela, já haviam sido observadas por Maria Inês de Oliveira (1988:37). Elas eram feitas de

palha, “bofetão”, taipa, pedra e cal, “quase sempre em terreiros foreiros a conventos, igrejas ou grandes proprietários urbanos”. Muitas casas foram freqüentemente alugadas a escravos que não agüentavam viver nas “lojas”. As lojas para moradia eram geralmente espaços aproveitados na parte térrea dos sobrados que tinham um uso comercial (Costa, 1989:201). Elas podem ser vistas como verdadeiras

[...] senzalas urbanas. Enquanto a família do senhor morava no primeiro e/ou segundo andar das velhas casas coloniais, os escravos viviam embaixo, nas lojas, num espaço muitas vezes apinhado de gente. Ai havia pouca ventilação, nenhuma separação em quartos e, portanto, nenhuma privacidade. Eram em geral formadas por uma só grande sala a que se chamava apropriadamente “armazém”: onde se armazenavam pessoas (Reis, 1986:220)

No entanto, havia lojas alugadas a escravos que moravam sozinhos.<sup>3</sup> E ali aconteciam os candomblés, com o consentimento dos seus proprietários. Na freguesia da Sé, o inspetor de polícia, Agnedo Feliciano Castilho, denunciava ao subdelegado Joaquim Antonio Moutinho, em outubro de 1855, a existência de reuniões para práticas, ditas “bárbaras”, em uma das lojas de um prédio pertencente a Ignacio Alberto d’Andrade e Oliveira, algo que parece ter sido constituído já algum tempo naquele espaço, pois a denúncia falava nas reuniões “em grande escala” (APEBa, Polícia (subdelegados), maço 6231, 1854-1858). Essa freguesia era o centro administrativo e da vida social da cidade, e, certamente constituía uma área importante na existência dos candomblés. De acordo com o censo de 1855, na Freguesia da Sé encontravam-se a maioria das lojas da cidade, ocupadas por pessoas pertencentes aos extratos inferiores da população.

Práticas religiosas em lojas no centro da cidade foram registradas na segunda metade do século. No Maciel de Baixo, por exemplo, havia em uma das lojas do sobrado de um senhor chamado Paranhos (*O Alabama*, 15/11/1864), o candomblé de um africano chamado Jebu. O periódico informava que esse pai-de-santo “inculca-se por grande mestre de deitar e tirar diabos, dar ventura, curar feitiço etc.”.

Quase dois anos depois, há uma outra informação de que na Lapa, em uma loja do sobrado em que morava “o sr. G. Sanches”, havia “uma preta que se inculca de dar ventura e curandeira de feitiço, meios que usa para extorquir dinheiro dos credulos que lá vão” (*O Alabama*, 30/8/1866).

Por essas denúncias percebe-se que era pública a existência de lojas, ou casas, para um atendimento de natureza espiritual. Afinal, se aos olhos policiais alguns indivíduos eram capazes de “dar ventura” e “curar” num determinado espaço, é porque propagavam as suas qualidades espirituais, em uma cidade cujos habitantes estavam requerendo soluções para seus mais diversos problemas. A “publicização” implicava, conseqüentemente, uma possível denúncia, como se observa em matérias de jornais como a publicada em *O Monitor*, em 9 de agosto de 1876:

Candomblé - Comunicam-nos que no domingo 6 do corrente foram os moradores da rua do Bom-gosto da Calçada do Bomfim incomodados por terrível algazarra produzida por um numerosos batuque de pretos africanos em uma casa terrea da mesma rua.

Estas reuniões são proibidas pela policia, e para o facto referido chamamos a attenção das autoridades competentes.

Além das lojas e casas, também os quartos serviam de alternativa para a realização de práticas sagradas. Foi essa a solução encontrada por um africano, “morador na segunda casa terrea á esquerda de quem desce a ladeira de S.Miguel, depois do sobrado do recanto”. Em um quarto da casa ele constituiu o seu espaço sagrado: “tem em um quarto preparado em forma de templo imagens idolatras, de diversas especies, as quaes vão fieis christãos render culto, credulos de que por mercê dellas alcançarão mudar o poder do destino e da sorte e até conseguirão impossiveis” (*O Monitor*, 21/11/1870). Neste ano, ele possuía um verdadeiro santuário semelhante aos daqueles candomblés que, por estarem localizados em pequenos espaços, concentravam em um único lugar todas as suas representações simbólicas, como imagens e objetos. No pequeno quarto existia o *peji*, um altar em que estavam localizados os símbolos dos deuses africanos; ali, o pai-de-santo havia feito o assentamento dos orixás, bem como realizava consultas. Um dos orixás representados, e mais requisitados, era Exu: “dizem que ha até a figura do diabo (Lebal)[Legba] vestido de capona, o qual é um dos mais milagrosos” (*idem*). Um verdadeiro candomblé, com toda a sua riqueza simbólica construída em um pequeno quarto!

Quarenta anos depois dessa denúncia, encontramos maiores detalhes sobre a existência de quartos que também eram utilizados como santuários. Diz Nina Rodrigues (1935:67):

em casa de Livaldina, outra mãe de terreiro, o *Peji* é o seu quarto de dormir, pois – me explicou –, já está muito velha e não tem marido ou amante. A vida conjugal seria inadmissível naquelle recinto. Na parte anterior do aposento, está o leito de Livaldina. A parte posterior, subdividida por uma meia parede, tem á esquerda o guarda-roupa que nos dias ordinarios está guardada em malas ou bahús, mas esta secção tem ainda honras de despensa. Á direita está o oratorio, no fundo e em baixo o altar com os fetiches, em cima, á guisa de docel, um pedaço quadrado de panno branco, suspenso por cordeis atados aos quatro angulos.

Dois outros quartos, nesse mesmo período, são exemplos desses espaços religiosos instalados em cubículos:

no *peji* de Thecla, que vive amasiada, não ha cama. É ainda um quarto sem janellas, com o altar, as caixas e malas do guarda-roupa. No de Garcia, ha, além do altar, dos cabides para collocar as vestimentas nos dias de festas, dos potes, quartinhas, etc., a mesa de advinhação onde a mãe do terreiro lança os dados. Sobre esta mesa está um pequeno nicho com duas imagens de S. Cosme e S. Damião, e em torno muitos fetiches. Na gaveta da mesa existe um sem numero de fetiches, preparados ou curados pela mãe de terreiro. (*ibidem*:68).

Trinta e dois anos antes das informações de Nina Rodrigues, em 1864, um outro candomblé havia sido instalado em uma casa na rua do Colégio. O local utilizado parece ter sido pensado como uma estratégia dos participantes, para não chamar a atenção da repressão policial. Ele estava situado no subsolo da casa (*soalho*). Ali ocorriam rituais e encontravam-se representações dos deuses africanos como “bonecos, quartinhas... etc.” (*O Alabama*, 26/1/1864).

Uma outra casa, situada na rua do Bangala, nº 37, é mais um exemplo da utilização de áreas urbanas pelos afro-baianos. O espaço era bastante amplo, posto que constituído de dois andares: “o pavimento superior desse casebre é destinado a toda casta de libidinagem e depravação, e o inferior é consagrado a actos supersticiosos e ao culto de bruxarias”. A líder religiosa, a africana Odília, além de realizar rituais em sua casa, também abrigava, como já notamos em relação às *roças de candomblé*, escravos fugidos. Curiosamente, este espaço, lido pela imprensa como um prostíbulo, um “alcouce”, “um perfeito lupanar de vícios e até de crimes”, possuía uma proteção singular: dois cachorros considerados “endiabrados” (*O Alabama*, 26/11/1867). Ora, não é de todo estranho que os cães, sendo ferozes e protegendo a casa, fossem assim chamados, já que era comum associar-se a presença do diabo aos cultos afro-baianos.

Todos esses espaços estavam localizados em áreas residenciais ou comerciais e se constituíam na alternativa encontrada pelo povo-de-santo para o desenvolvimento da sua religiosidade. Entretanto, muitos não podem ser considerados terreiros de *candomblé stricto sensu*, devido à própria limitação em que se encontravam. Nesse sentido, podem ser vistos como referência inicial para uma posterior fundação de terreiros distantes do centro da cidade. É possível pensar que havia indivíduos que realizavam rituais, os quais, necessariamente, não precisariam ser feitos numa *roça de candomblé*.

O líder religioso, inicialmente realizando rituais em espaços pequenos, e, posteriormente, com o reconhecimento dos seus trabalhos, seja por parte da sua clientela ou dos adeptos, transferiria todo o referencial simbólico para uma área periférica da cidade. Nesse deslocamento, deve ser observada a dificuldade das lideranças religiosas, devido ao seu baixíssimo poder aquisitivo, em comprar terrenos em áreas mais próximas do centro, assim como a possibilidade de um maior distanciamento da repressão policial (Braga, 1995:31).

Esses *proto-terreiros* também podiam ser uma extensão na cidade daqueles terreiros já constituídos. Como já chamamos a atenção, vários eram os líderes que moravam no centro. Sendo assim, realizariam rituais e consultas no âmbito da cidade, e em locais que, muitas vezes, eram uma afronta aos olhos da imprensa e da polícia. Este foi o caso de um *candomblé* localizado, segundo o subdelegado de Santana, por “detraz do muro das Freiras” (APEBa, Polícia, maço 6230, 1854), um terreiro vizinho ao convento do Desterro. A sua denúncia traz alguns dados curiosos: primeiro, pela sua localização bastante insólita – rituais ao som de atabaques em uma área vizinha a um convento pareciam um ultraje ao catolicismo. Curiosamente, a denúncia não fora feita por uma freira ou autoridade católica, mas, provavelmente, por um católico. O denunciante foi Manoel da Conceição, cor parda, morador à Fonte das Pedras, rua próxima ao *candomblé*. De acordo com o subdelegado, a casa possuía um quintal, “para o lado da rua do Ferraro”. Quando da invasão, havia em um quarto “um homem branco, em um dos quartos, doente” com sua mulher. Mas, é no outro quarto que se encontrava o espaço ritualizado: “e no quarto da preta (mulher já idosa) uma figura enfeitada de pennas, salpicada de sangue, e ao redor alguã comida”. Por

lá houvera uma grande festa, pelo número de pessoas que ali tinham estado. É o que se deduz pela narrativa da polícia, que chegara horas depois de esta terminar – “havião-se reunido grande número de Africanos à noite” [...] pelo que cri, que de facto tivesse havido o adjunto”. Como a casa possuía um quintal, “para o lado da rua do Ferraro”, é possível que este, por ser mais amplo, tenha sido a área onde ocorreu uma maior concentração dos presentes.

Uma outra notícia sobre esta casa aparece no jornal *O Alabama*, em 25 de janeiro de 1868. Treze anos após a invasão policial, o periódico registra um sacrifício realizado, “atrás de um muro que fica nos fundos das freiras”, por um “grão-sacerdote do spiritismo”. O intuito era tirar “o diabo no corpo” de um rapaz. Infelizmente, não sabemos se se tratava da mesma casa anteriormente invadida, ou se o espaço havia se tornado um lugar de referência para rituais. Se a primeira hipótese for correta, estamos diante de um terreiro que atravessava a segunda metade do século, vizinho a um convento.

Uma informação sobre a distinção espacial entre os cultos afro-baianos de tradição iorubá, encontra-se presente em Nina Rodrigues. Haveriam aqueles situados nos arredores da cidade, os “templos especiaes (terreiros)”, pois ali se realizavam as festas litúrgicas anuais, e os espaços sagrados em casas particulares – “pequenos oratorios ou capellas” – para a realização de “festas ordinarias e as orações de durante o ano” (Rodrigues, 1935:61). De todo modo, a palavra terreiro poderia ser aplicada pelo povo-de-santo para o sítio, o lugar ou a casa onde residia o seu líder e se realizavam as festas religiosas, assim como indicava a “jurisdição” do pai ou mãe-de-santo (*idem*:69).

Se as pessoas procuravam os líderes de candomblés para resolver os seus problemas de natureza sentimental, material ou espiritual, não seria necessária a ida a uma *roça de candomblé*, já que vários eram aqueles indivíduos que jogavam búzios, faziam ebós e mandigas em plena cidade.

A distribuição espacial dos que realizavam práticas mágico-religiosas na cidade de São Salvador não se restringia aos líderes religiosos dos candomblés. Havia negros africanos que, além de serem considerados feiticeiros, recebiam a denominação *de mandingos e mandingueiros*.

Haviam especialistas no universo das práticas mágico-religiosas. Por isso, a profusão dessas práticas em Salvador não deve ser pensada no âm-

bito exclusivo dos terreiros de candomblé, ou mesmo nas casas dos seus líderes. J. da Silva Campos (1946:304) já havia chamado a atenção para os feiticeiros que, na segunda metade do século dezenove, “só se encarregavam de desmanchar ou desfazer malefícios, dar ventura e fortuna. Estes eram, – ainda existem, – da classe denominada dos *olhadores*”. Ele estava se referindo àqueles sacerdotes que tinham a função de adivinhar. Fica claro que havia uma classificação de sacerdotes, ou uma ordem sacerdotal, que não implicava ainda, como veremos nos candomblés mais recentes, uma mescla de funções na figura do pai-de-santo (Braga, 1988:25s).

O número exato de sacerdotes que exerciam práticas mágico-religiosas, sem serem necessariamente líderes dos candomblés, é de difícil precisão. Principalmente, devido à existência de espaços sagrados, “os pequenos oratórios ou capelas”, indicados por Nina Rodrigues, que podem servir de exemplo tanto para indivíduos denominados feiticeiros, ou mandingueiros, quanto pelos pais e mães-de-santo que possuíam terreiros em zonas periféricas da cidade, mas que exerciam suas funções religiosas também em seus espaços de moradia.

Quanto ao número de terreiros, podemos fazer aproximações, pois há dificuldades no número exato de candomblés na cidade e nas suas zonas periféricas. Pelos cálculos de Nina Rodrigues, no final do século haveria na capital (centro da cidade?) “um mínimo exagerado” de quinze a vinte terreiros entre grandes e pequenos. Mas ele não possuía nenhuma informação sobre o número de terreiros existentes nos arrabaldes da cidade. Entretanto, afirmava que de algumas pessoas ouvia que o número chegava a quarenta ou cinquenta. A incerteza do número de candomblés é tão visível que, discordando desse cálculo que lhe parecia excessivo, ele afirmava haver, só na estrada do Rio Vermelho, seis principais terreiros. Entre esses, estariam os três mais famosos nas últimas décadas do século dezenove: o Gantois, o Engenho Velho, e o do Garcia (Rodrigues, 1935:60s).

Ao longo de todo o século dezenove, observamos um número sempre crescente de candomblés. As perseguições policiais, e, principalmente, as denúncias da imprensa concentradas no jornal *O Alabama* demonstram que o número de terreiros pode ser considerado no âmbito das informações ditas excessivas por Nina Rodrigues.

Com intuito de checar as informações contraditórias coletadas por Nina Rodrigues na última década do século, fizemos um recorte no período que vai do início da década de 1850 ao final dos anos 1890. É um período que serve de parâmetro por ser o mais significativo em termos de denúncias e informações, como localização, nome do dirigente e condição servil.

Observando que alguns terreiros foram invadidos ou denunciados mais de uma vez, fizemos um quadro com a localização e os nomes dos denunciados, para obter um número aproximado por freguesias. Isso fez com que chegássemos aos seguintes números:

<b>Nome da Freguesia</b>	<b>Número de terreiros 1850/1897</b>
Sé ou São Salvador	17
Nossa Sra. da Vitória	09
Nossa Sra. da Conceição da Praia	02
S. S. do Pilar	03
Nossa Senhora da Penha	02
Santo Antonio Além do Carmo	16
São Pedro Velho	08
Santana do Sacramento	07
Nossa Senhora de Brotas	09
S. S. da rua do Passo	04
S. Bartolomeu de Pirajá	04
<b>Total de terreiros</b>	<b>74</b>

O número de terreiros na cidade do Salvador, 74 no período 1850/1897, pode parecer que esteja além dos números fornecidos por Nina Rodrigues no final dos anos noventa. No entanto, se levarmos em conta suas informações de que somente nos “arrabaldes” da cidade haveria quarenta ou cinquenta terreiros, e na “capital” existiriam quinze, o número por nós estimado não parece excessivo. Dois fatos reforçam essa hipótese. Primeiro, na segunda metade do século, alguns terreiros podem

ter sido fechados devido à repressão policial, o que proporcionaria uma queda do número verificado. Segundo, nesse período devem ter surgido vários terreiros – afinal de contas, a memória oral dá conta de que, desde o século dezenove, as dissensões políticas aos terreiros ocasionam o surgimento de vários outros em diferentes locais da cidade.

Um exemplo clássico é o terreiro Ilê Iyá Nassô, hoje popularmente conhecido como Engenho Velho, ou Casa Branca. Este terreiro, que teria sido fundado por três negras da Costa – Adêtá, Iyá Kalá e Iyá Nassô – na década de 1830, funcionava numa *roça* localizada na Barroquinha, área do perímetro urbano. De acordo com Edison Carneiro (1986:56):

[...] por muito tempo estas três mulheres emprestaram grande brilho à casa, não se tendo certeza, entretanto, quanto a se repartiam entre si o poder ou se sucederam nele. De qualquer maneira, o nome de qualquer das três merece ainda as maiores reverências por parte das filhas. Sucedeu-lhes Marcelina, que talvez nunca imaginasse a querela que, após a sua morte, iria dividir as filhas e continuar por muitos anos – até hoje.

A disputa pela liderança do Engenho Velho levou a uma cisão interna envolvendo Maria Júlia da Conceição e Maria Júlia Figueiredo, que venceu a sucessão. Como resultado desse processo, Maria Júlia da Conceição “se afastou, arrendou terreno no Rio Vermelho e lá fundou, com as demais dissidentes, o atual candomblé do Gantois”. Segundo, ainda, Carneiro, “simultaneamente com a fundação do Gantois, o Engenho Velho se mudou para o trecho chamado Joaquim dos Couros, no Caminho do Rio Vermelho” (*idem*).

Um outro marco nessa sucessão foi o processo que culminou com a fundação do Axé Opô Afonjá, por Eugênia Anna dos Santos, a famosa mãe de santo Aninha (Iyá Obá Biyi). Nascida em 13 de julho de 1869, e iniciada por Maria Júlia Figueiredo, Aninha veio a ser convidada, de acordo com Deoscoredes M. dos Santos (1988),

para tomar parte no candomblé do Engenho Velho (Casa Branca), onde, juntamente com tio Bamboxê, seu babalaô, fez a iniciação de uma senhora de Oxun, conhecida por Paula. Daí, aconteceram certos desentendimentos lá pelo Engenho Velho. Aninha reuniu então todo seu pessoal e foi para uma roça no Rio Vermelho, chamada “Camarão”, onde funcionava o terreiro do tio Joaquim Vieira (Obá Saniá), filho de Xangô, conhecido também por êssa Oburô, um dos maiores conhecedores das seitas africanas, na época, aqui na Bahia, e amigo inseparável de tio Bamboxê. Mãe Aninha passou algum tempo junto a eles, e

fizeram a iniciação de Silvânia, filha de Airá, Ambrosina, de Oxun e Andreza, de Oxalá. Em seguida foi para outro terreiro do mesmo bairro, conhecido por “Santa Cruz”. Durante todos esses anos ela morava na Rua dos Capitães (onde fez a iniciação de uma iyawô de Oxalá de nome Rosalina), mudando-se pouco tempo depois, em 1903, para o Corriachito, quando fez a iniciação das seguintes iyawôs: Salustiana, de Airá, e Dasdores, de Oxossi [...]. Passaram-se os tempos e, três anos depois, mais ou menos em 1910, Aninha Iyá Obá Biyi residia na Ladeira do Pelourinho nº 77, junto à Igreja de Nossa Senhora do Rosário, onde tinha posição de destaque, não só nas irmandades ali existentes como também na Igreja da Barroquinha. Foi quando, por ordem do seu eledá Xangô, comprou uma roça no alto de São Gonçalo do Retiro, onde organizou seu terreiro, fazendo uma grande casa para todos os orixás e as pessoas velhas que a acompanham, e realizando logo a inauguração do novo terreiro, denominado “Axé Opô Afonjá”, com a iniciação de Agripina Souza, filha de Xangô.

No quadro abaixo, apresentamos a distribuição dos candomblés na Freguesia da Sé. Chama a atenção o fato de que na Freguesia da Sé houve, a partir dos anos 1870, uma ausência de denúncias e invasões. É provável que, com o reordenamento urbano do centro da cidade, alguns terreiros tivessem ficado impossibilitados de dar continuidade aos seus rituais em espaços cada vez menores, e por essa razão tenham se transferido para áreas periféricas. Alie-se a esse deslocamento a desintegração social por que passava essa freguesia na segunda metade do século. De centro administrativo, judiciário, religioso, legislativo e local de moradia das grandes famílias patriarcais, transformava-se também em freguesia de casas comerciais (Nascimento, 1986:70). Ficava, portanto, difícil manter espaços sagrados no centro da cidade.

### *Freguesia da Sé ou São Salvador*

Ano da denúncia	Localização	Nome do Denunciado	Condição Social
1847	Beco do Ferrão	—	—
1855	Curato da Sé	Amaro	africano
1858	S. Salvador	Antonio Miranda	—
1860	S. Salvador	—	—

Ano da denúncia	Localização	Nome do Denunciado	Condição Social
1864	Direita do Colégio	Maria das Neves	—
1864	Distrito da Sé	Joanna Palanque	—
1864	Maciel de Baixo	Jebu	—
1864	R. do Collegio	—	—
1865	R. D. José	Maximiano	—
1865	R da Laranjeira	—	—
1866	Ladeira das Hortas	—	africano
1866	R. da Laranjeira	Julia	—
1866	Ladeira dos Gatos	—	—
1866	Maciel de Baixo, 42	—	—
1866	R. da Laranjeira	—	—
1867	R. dos Ossos	—	—
1867	R da Laranjeira	—	—
1867	R da Bengala, 37	Odilia	africana
1868	R do Tijolo, 24	—	—
1868	R dos Capitães	—	—
1868	Maciel de Baixo	—	—
1869	S.Miguel	Clara	africana
1869	Becco do Açouguinho	—	—
1870	Ladeira de São Miguel	—	africano

**Total de denúncias: 24**

Em áreas próximas à Freguesia da Sé havia uma grande concentração de “pequenos oratorios ou capellas”, espaços sagrados em casas particulares onde, segundo Nina Rodrigues, aconteciam “as festas ordinarias e

as orações de durante o ano” (Rodrigues, 1935:60s). A partir do reordenamento espacial deve ter acontecido um “desaparecimento” desses pequenos espaços litúrgicos. Entretanto, isso não significa que os adeptos abandonaram suas crenças e práticas. Muito pelo contrário. É provável que os “oratórios” afro-baianos tenham sido “absorvidos” pelos candomblés que, de forma crescente, espalhavam-se pela cidade. Significa dizer que a crescente estruturação dos candomblés fez com que tivéssemos um menor número de cultos particulares, e uma maior inserção desses em terreiros cada vez mais legitimados.

A representatividade dos terreiros no tecido social pode ser visualizada em relação ao número de habitantes da cidade. No início dos anos setenta, a população de Salvador ultrapassava os cem mil habitantes. Uma estimativa da população em 1872, é da ordem de 108.137 habitantes (cf. Nascimento, 1986:65). E pelos dados coletados havia mais de sessenta candomblés. O que nos fornece uma proporção surpreendente de um terreiro para 1.700 habitantes. Ou, se preferirem comparar com o suposto número de igrejas católicas (365), um terreiro de candomblé para cada seis igrejas. Ironicamente, isso pode ser visto como a inserção da religiosidade afro-baiana em um período marcado pela ideologia do progresso e do evolucionismo.

A cidade de São Salvador, nos últimos anos do século XIX, crescia paulatinamente, urbanizava-se, inseria-se num pensamento liberal e, surpreendentemente, o número de terreiros de candomblés aumentava. As entidades religiosas cultuadas pelos africanos e seus descendentes estavam, paulatinamente, a dominar a cidade. Elas espraiavam-se pelas suas margens, no centro e nos seus bairros próximos e distantes.



#### NOTAS:

1. *O Alabama* era um jornal republicano e abolicionista que se autodenominava “periódico crítico e chistoso, bi-semanal”, e se constitui em uma preciosa fonte, pois nele se verifica todo um léxico do povo-de-santo, indicando que a disseminação do linguajar afro-religioso já ultrapassava o espaço religioso e alcançava o espaço social

da cidade. Além disso, importa perceber que a sua existência é anterior aos escritos de Nina Rodrigues (final do século XIX). Sua duração foi de 1863 a 1890.

2. O mesmo conde dos Arcos ainda permitiria, em 1816, reuniões escravas no mesmo local (ver Reis, 1989:39).
3. Sobre a distribuição da população, e sua ocupação, por freguesias, ver Costa (1946).

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRAGA, Julio (1988). *O jogo de búzios*. São Paulo, Braziliense.
- BRAGA, Julio (1995). *Na Gamela do Feitiço. Repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador, Edufba.
- CAMPOS, J. da Silva. (1946). *Ligeiras notas sobre a vida íntima, costumes e religião dos africanos na Bahia*. Anais do Arquivo do Estado da Bahia, vol. 29, pp. 289-309.
- COSTA, Ana de Lourdes R. da (1989). Ekabó. Trabalho Escravo, condições de moradia e reordenamento urbano em Salvador no século XIX. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, 232 pp.
- FERREZ, Gilberto (1988) *Bahia. Velhas fotografias, 1858-1900*. Salvador/Rio de Janeiro, BBI/Kosmos.
- MORAES SILVA, Antonio de (1823/1858). *Diccionario da Lingua Portuguesa*. (3ªed./6ªed.). Lisboa, Typographia da Cia. "A Editora".
- MOURA, Clóvis (1981). *Rebeliões na senzala*. São Paulo, Livraria Edit. Ciências Humanas.
- NASCIMENTO, Anna Amélia V. (1986). *Dez freguesias da cidade do Salvador*. Salvador, FCEBa/EGBa.
- REIS, João J. (1988). "Magia Jejê-Nagô na Bahia: a invasão do calundu do Posto de Cachoeira, 1785". *Revista Brasileira de História*, nº 16, pp. 57-81.
- REIS, João J. & SILVA, Eduardo (1989). *Negociação e Conflito. A Resistência Negra no Brasil Escravista*. São Paulo, Companhia das Letras.
- RODRIGUES, Nina (1935). *O Animismo Feitichista do Negro Bahiano*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- VILHENA, Luis dos S. (1969). *A Bahia no século XVIII*. Salvador, Ed. Itapuã, 3v.

# Os pretos do Rosário: imagens de negritude e mídia televisiva\*

Ronilda Iyakemi Ribeiro\*\*

---

## RESUMO

Considerando a importância do sentimento de pertença grupal no processo de construção identitária, as decorrências do orgulho de si para exercício de cidadania e a necessidade de preservação dos grupos de referência de negritude, a presente pesquisa privilegia aspectos etnopsicológicos e comunicacionais, recaindo seu foco sobre representações de negritude veiculadas pela TV, ao divulgar festividades do Congado, que homenageiam a Nossa Senhora do Rosário. Apoiado em informações bibliográficas e dados advindos de entrevistas com militantes do movimento negro e com membros da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos; navegações na Internet; documentários veiculados pela TV; diálogos com devotos e vizinhos de igrejas do Rosário da capital de São Paulo, de cidades de Pernambuco e de Minas Gerais, e de Havana (Cuba), o vídeo analisado registra festividades do Rosário em Serro, MG. É possível concluir que esse espaço religioso é favorável ao desenvolvimento de identidades negras positivamente afirmadas. Tanto para membros da Irmandade, como para espectadores e telespectadores dessas manifestações: sentimentos de orgulho tendem a substituir os de medo e vergonha de ser negro, diante do reconhecimento da riqueza simbólica e da maneira negro-africana de homenagear o sagrado e festejar santos e ancestrais.

**Palavras-chave:** Mídia, Comunicação e Cultura; africanidades brasileiras; identidade e cidadania; Irmandade do Rosário.

\* \* \*

---

\* Trabalho fundamentado em resultados de pesquisa financiada pela Vice-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da UNIP (Ribeiro, 2005).

\*\* Doutora em Psicologia e em Antropologia da África Negra pela USP. Professora e pesquisadora do Instituto de Psicologia da USP e presidente da ONG Canto das Águas. E-mail: iyakemi@usp.br

ABSTRACT

*The Blacks of Rosário. Images of blackness and the TV*

Considering the relevance of the feeling of belonging to the process of identity construction; the consequences of self pride to perform citizenship; and the need to preserve the blackness reference groups, the paper points out some ethnopsychologic and communicative aspects, focusing on blackness representations shown on TV when it publicizes the religious feasts of Congado, in honor of Nossa Senhora do Rosário (Our Lady of Rosary). The article is based on bibliographical informations; interviews with the Movimento Negro militants, and members of the Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (Our Lady of Rosary of the Black Men) Brotherhood; Internet navigations; documentaries shown on TV; interviews with devoted people and neighbors of some Rosário Churches in the city of São Paulo, small cities in the states of Pernambuco and Minas Gerais, and from Havana (Cuba). The author analyzed a video that shows a Rosário feast at Serro, in the state of Minas Gerais, and it was possible to conclude that these religious spaces contributes to develop Black positively affirmative identities. For those members of the Brotherhood, as well as to spectators and TV viewers of these religious manifestations, feelings of pride often substitutes the fear and the shame to be Black, when one recognizes the symbolic wealthiness of the way that Black-Africans honor the sacred and celebrate Saints and Ancestrals.

**Keywords:** Media, communication and culture, Brazilian africanities, identity and citizenship, Brotherhood of the Rosário.

\* \* \*

RÉSUMÉ

*Les noirs du Rosaire. Images de négritude et média télévisive*

Considérant l'importance du sentiment d'appartenance au groupe dans le processus de construction identitaire, les conséquences de l'orgueil de soi-même pour l'exercice de la citoyenneté et la nécessité de préserver les groupes de référence de négritude, la présente recherche privilégie des aspects ethnopsychologiques et de communication. Elle est centrée sur des représentations de négritude véhiculées par la TV quand elle divulgue des fêtes de Congadas qui rendent hommage à Notre Dame du Rosaire. Basé

sur des informations bibliographiques et des données recueillies au cours d'interviews de militants du mouvement noir et de membres de la Confrérie de Notre Dame du Rosaire des Hommes Noirs; de navigations sur internet; de documentaires retransmis par la TV; de dialogues avec des dévots et des voisins d'églises du Rosaire de la capitale de São Paulo, de Villes de Pernambouc et de Minas Gerais, et de la Havane (Cuba), le film vidéo analysé enregistre des festivités du Rosaire à Serro, Minas Gerais. Il est possible de conclure que cet espace religieux est favorable au développement d'identités noires affirmées positivement. Autant pour les membres de la Confrérie comme pour les spectateurs et téléspectateurs de ces manifestations: les sentiments d'orgueil tendent à se substituer à ceux de peur ou de honte d'être noir, devant la reconnaissance de la richesse symbolique et de la manière negro-africaine de rendre hommage au sacré et de fêter les saints et les ancêtres.

**Mots-clés:** Média; Communication et Culture; africanités brésiliennes; identité et citoyenneté; Confrérie du Rosaire.

Recebido em: 08/05/2005

Aprovado em: 25/07/2005



## **I**NTRODUÇÃO

As informações que serviram de matéria-prima para a elaboração deste texto advêm de fontes bibliográficas; entrevistas com militantes do movimento social de negros e com membros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos; navegações na Internet; diálogos com devotos e moradores do entorno de igrejas do Rosário visitadas na capital de São Paulo, em diversas cidades de Pernambuco e de Minas Gerais e em La Habana (Cuba); e documentários veiculados pela TV.

De um levantamento inicial de registros audiovisuais relativos às festividades do Rosário, produzidos no período 1990-2003 e exibidos via TV, elegi, para análise e interpretação, um vídeo dirigido por Janete Porto, que registra festividades do Congado em Serro, Minas Gerais.

Nesse registro de peculiaridades do Congado no Serro (MG), a documentação da festa e as entrevistas gravadas representam de modo

bastante satisfatório uma parte do ritual e o fervor religioso dos membros da irmandade. A sucessão de imagens e sons propicia acesso ao significado da festa, particularmente em seus aspectos históricos e antropológicos, contribuindo para divulgar essa manifestação de cultura e religiosidade popular.

Para melhor entrelaçamento dos dados, optei pela definição de eixos temáticos em torno dos quais se organizam informações indispensáveis ao debate do tema central. São eles: (1) A Irmandade<sup>1</sup> de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos; (2) Rituais do Reinado de Nossa Senhora do Rosário, o Congado; (3) Ancestralidades africanas preservadas e transculturadas no interior da Confraria; (4) O racismo é uma centopéia de duas cabeças.

A seguir, passo a apresentar as informações articuladas em torno de cada um desses eixos.

### **A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos**

No século IV, no deserto do norte da África, o eremita cristão Paulo rezava 300 vezes o Pai-Nosso utilizando pedras para não perder a conta. No século XII, os Irmãos Cistercienses rezavam 1.500 vezes o Pai-Nosso em intenção da alma de confrades falecidos. Nos arredores de Colônia (Alemanha), em 1200, era costume rezar 50 vezes a Ave-Maria. A Regra de Santa Brígida (1303-1373) recomenda que se reze essa oração 63 vezes. De tradições como estas surgiria mais tarde o Rosário de Maria, com 150 contas, cada qual correspondendo a um Salmo e a uma Ave-Maria. Daí, a denominação Saltério da bem-aventurada Virgem Maria ou Saltério do Povo. Narra a lenda que Nossa Senhora ensinou a oração do rosário a São Domingos de Gusmão (1170-1221) que, por sua vez, a repassou aos frades dominicanos, divulgadores dessa devoção, em torno da qual organizaram-se confrarias – as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário.

A devoção a Nossa Senhora do Rosário propagou-se na África, entre os bantos, e também na Europa e Américas. A partir do século XV, graças à intenção catequética dos dominicanos, teve início a construção de igrejas e a formação de irmandades. A mais antiga irmandade do Rosário foi fundada em 1409, na cidade de Düsseldorf (Alemanha), com

o nome de *Irmandade das Alegrias de Nossa Senhora, para Irmãos e Irmãs do Rosário* e a ela seguiu-se a de Colônia (Alemanha) que, fundada em 1474, contaria com 100.000 membros em 1481 e serviria de modelo para inúmeras outras.

Em Lisboa, foi fundada em 1478 a primeira *Irmandade do Rosário dos Brancos* e em 14 de julho de 1496 a primeira *Irmandade do Rosário dos Escravos*, a mais antiga *Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos*. Em 1538, já se tinha notícia de congêneres em Portugal. O *Compromisso*, espécie de estatuto interno, estabelece deveres e direitos dos irmãos e normas de funcionamento da irmandade que, além das atividades religiosas, procura prover sua comunidade de assistência espiritual e acompanhamento social.

Na África, foi construída, em 1500, uma igreja do Rosário em Cabo Verde e, em 1526, foi criada a primeira Irmandade de Nossa Senhora do Rosário na Ilha de São Tomé, autorizada pelo rei de Portugal em atendimento ao pedido de dois negros livres. A partir de 1606, foram construídas igrejas do Rosário em Angola.

Segundo Scarano (1978), esta é a mais famosa dentre as inúmeras irmandades de negros. Tendo Nossa Senhora como patrona, foi cara ao catolicismo lusitano e recebeu proteção e privilégio de reis e pontífices. O culto à Mãe de Deus, ocupa, aliás, lugar relevante na Península Ibérica e é natural que tenha emigrado para as terras descobertas. Adotando o rosário, devoção sumamente popular, logo se transformou em organização poderosa.

Quanto às possíveis razões de escolha de Nossa Senhora como objeto devocional dos negros, sabe-se que a padroeira dos crioulos, Nossa Senhora das Mercês, acha-se ligada à redenção dos prisioneiros cristãos: originária da antiga Ordem Religiosa de Nossa Senhora das Mercês para a Redenção dos Cativos dedicou-se a livrar, na África, os cristãos do jugo mouro, sendo por isso, escolhida como sua padroeira. Quanto à devoção a Nossa Senhora do Rosário, cujo culto tornou-se popular com a batalha de Lepanto, encontramos fundamentação mítica em algumas narrativas:

[na África] uma imagem de Nossa Senhora do Rosário apareceu no mar. O grupo do Congo se dirigiu para a areia e, tocando seus instrumentos, só conseguiu fazer com que a imagem da santa se movesse uma vez, num movimento rápido.

Nossa Senhora do Rosário se encaminhou para a frente e parou. Então vieram os negros moçambiqueiros, batendo seus tambores com folhas de inhame, cantando para a Santa e pedindo-lhe que viesse para protegê-los. A imagem veio se encaminhando, no movimento de vai-vem das ondas, lentamente, até chegar à praia. (Gomes e Pereira *apud* Santos, 1977:75)

Diz a lenda que Nossa Senhora do Rosário apareceu certa época sobre as águas do mar e os caboclos (ou índios civilizados pelos jesuítas) rezaram, cantaram e tocaram seus instrumentos para que a Santa viesse até eles, mas ela não veio. Em seguida, os marujos empreenderam a mesma tentativa e ela também não atendeu a este chamado.

Então, vieram os negros catopés e Nossa Senhora do Rosário veio até eles. Assim foi que ela se tornou protetora dos negros e todos os anos, antes da procissão, os dançantes representam esta lenda. (Nunes *apud* Santos, 1977:76)

Baseada em regras semelhantes às das demais confrarias européias, seus associados tinham por obrigação remirem cativos e presos e casarem órfãos. Segundo Frei Agostinho de Santa Maria, foi uma imagem de Nossa Senhora, resgatada em Argel, que deu início ao culto, levando os negros a escolherem essa invocação, erigindo-a em padroeira. Esse religioso vai além, ao afirmar que a própria Mãe de Deus os escolheu “para confusão dos brancos”. Explica que estes abandonaram a devoção quase completamente, quando a Santa passou a ser adotada pelos pretos “que lhe deram o título do Rosário, que he com que hoje ao presente he buscada & servida dos seus devotos pretinhos” (Frei Agostinho de Santa Maria *apud* Scarano, 1978:40). Scarano sugere que a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos tenha surgido em Portugal, advinda das irmandades de brancos da mesma invocação. Sugere ser possível, também, que os dominicanos tenham atraído negros para seus conventos e estes, posteriormente, tendo se tornado muito numerosos, acabaram criando grupamentos autônomos.

As irmandades religiosas do Reino procuraram, pois, integrar toda a população, inclusive os “representantes das raças exóticas, como mouros, pretos e até índios” (Scarano, 1978:26) que afluíssem eventualmente a Portugal. Desde os primórdios tentou-se sujeitá-los ao catolicismo e a irmandade foi, para tanto, um dos meios mais eficazes. As “irmandades de cor” cumpriram, entre outros, um papel disciplinador, ao possibilitar o deslocamento de aspirações do negro para atividades lúdicas, entre as quais sua participação em festas religiosas e procissões. Durante o exercício

de práticas religiosas católicas, único canal permitido pelo colonizador, pôde o negro interagir com outros membros da sociedade abrangente.

Santos (1997:69) lembra que no Concílio de Trento (1545-1563) a Igreja Católica traçou planos para deter o avanço do protestantismo, do paganismo e das superstições no mundo. Aliada aos reis católicos de Portugal e Espanha, através do Padroado Régio, a Igreja pôde transformar as ordens religiosas e os clérigos em funcionários das Coroas, determinando que os atos de colonizar e catequizar se tornassem tarefas complementares.

Bastide (1971) *apud* Santos (1997) escreve:

A catequização jesuíta partia da idéia de que era preciso adaptar o dogma à mentalidade e que a mentalidade dos negros é a mesma das crianças. É preciso atraí-los pela música que adoram, pela dança, que é sua única distração, pela vaidade, o amor aos títulos, aos cargos decorativos. Não é preciso romper absolutamente com seus costumes tradicionais, mas fazer uma seleção deles, e dos considerados como aceitáveis, servir-se deles como um trampolim para levá-los à verdadeira fé.

No interior dessa prática catequética, Bastide identifica o surgimento do catolicismo negro.

### **A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no Brasil**

No Brasil, mais precisamente na Capitania de Pernambuco, havia antes de 1552, uma Confraria do Rosário para os “muitos escravos de Guiné”. Sendo cada vez mais procurada por negros e, divulgadas de norte a sul, penetraram o interior com a expansão do povoamento. Foram se divulgando e desenvolvendo, construindo igrejas imponentes e promovendo festividades de vulto, dado o fato de estar essa devoção intimamente associada às festas e cerimônias do Congado.

A partir de 1586, os jesuítas fundaram diversas irmandades do Rosário entre escravos dos engenhos: em Belém, PA (1682), Salvador, BA (1686), São João del Rei, MG (1708), São Paulo, SP (1711), Cachoeira do Campo, MG (1713), Sabará, MG (1713), Ouro Preto, MG (1715), Serro, MG (1728), Viamão, RS (1754), Caicó, RN (1771), Mostardas,

RS (1773), Rio Pardo, RS (1774), Paracatu, MG (1782). Atualmente, a rede *catolicanaet* refere haver 177 igrejas de Nossa Senhora do Rosário no Brasil.

Em nosso país, os negros tinham também como patronos Santa Efigênia, São Benedito, Santo Antonio de Catageron, São Gonçalo, Santo Onofre, São Elesbão, os quais, segundo a hagiografia tradicional, eram pretos ou pardos e gozavam, por isso, de singular popularidade. Santa Efigênia, princesa núbia convertida ao Cristianismo, sempre foi cultuada nas igrejas de homens negros, chegando a confundir-se com uma Nossa Senhora escura, como o é a chamada Virgem de São Lucas. Lembra Lucas (1999:44), citando Scisinio, que, estrategicamente, “a exaltação pretendida não era nem dos seus milagres nem das suas beatitudes, e sim dos seus exemplos de humildade, resignação e santidade”.

As associações religiosas brasileiras floresceram ao longo de todo o século XVIII. Partindo de modelos portugueses, adaptaram-se às circunstâncias locais, sem perda das características de seus modelos de origem, que se encontram, sobretudo nas regras das Misericórdias e em particular na de Lisboa. Apesar de independentes umas das outras, as confrarias têm por base comum o *Compromisso*, lei estatutária que deve ser conhecida e obedecida por todos os membros que, antes da admissão, prestam juramento. O fato de serem lavrados em termos semelhantes nas diversas confrarias confere à organização como um todo, o caráter de organização coesa. Em solo brasileiro, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário foi quase totalmente absorvida por negros, restringindo-se, com isso, as associações de brancos dessa invocação.

Tais associações leigas – irmandades, confrarias, arquiconfrarias – dispõem de um corpo dirigente – a *Mesa*, composta de irmãos eleitos pelo grupo e com direito a voto sempre que necessário resolver casos importantes para a organização. Muitas Mesas são constituídas pelos seguintes elementos: o Juiz, geralmente mais de um; o Procurador, ou Procuradores, cargo de alta responsabilidade, já que lhe(s) cabe estar informado(s) da vida particular de cada irmão, proporcionar-lhe ajuda caso necessário e verificar se cumprem suas obrigações; Escrivão e Tesoureiro, que devem saber ler e escrever; outras figuras secundárias. Muito importante observar que nas irmandades de negros há outros cargos sem cunho administrativo, porém de alto prestígio e suma honra: os de Rei e Rainha. Tenho por

hipótese que essa estrutura grupal, em que cargos de cunho administrativo “moderno” co-existem com cargos de poder “tradicional”, reproduzem a condição vivida por muitos grupos étnicos africanos após a dominação européia: em muitos desses coletivos se observa uma organização social em que o poder tradicional coexiste com o poder “moderno”, imposto pelo colonizador. Desse modo, os Reis e Rainhas exerceriam, no interior desses grupos, funções de liderança análogas às exercidas pelos reis das sociedades tradicionais africanas, investidos do sagrado. Isto é uma hipótese a ser investigada, mas alguns dados históricos a fortalecem: (1) a liderança exercida pelo “Rei”, reconhecido como tal, gera um estado de submissão voluntária a um líder do próprio grupo, bastante distinta da submissão imposta pelo senhor branco e (2) o evento mais importante no interior das confrarias é a “Coroação do Rei do Congo”. As festas de Coroação do Rei do Congo, segundo Oneyda Alvarenga (*apud* Lucas, 1999:45), se relacionam aos costumes que cercam a escolha de um novo rei e ao hábito dos reis bantos de fazerem excursões cercados de sua corte, entre cantos e danças.

Querendo classificar as irmandades no conjunto das organizações de caráter corporativo, podemos dizer que elas conferem maior importância às categorias raciais e sociais e não têm qualquer finalidade profissional. Acham-se ligadas às confrarias medievais, de finalidade religiosa e caritativa, com cultos, festividades e atividades sociais semelhantes às de suas congêneres européias do passado: proteção a membros necessitados; prática de “obras de misericórdia”, tais como enterro dos mortos; assistência médico-hospitalar de enfermos; melhoria da sorte de presos; construção de obras religiosas e de obras profanas, como estradas, pontes e ruas de ligação entre igrejas.

Enquanto grupo social, as confrarias constituem um instrumento legal, apoiado na religião dos brancos e foi praticamente a única instituição aberta à participação de negros escravizados. Sendo consideradas como focos potenciais de rebelião, sofreram pesada fiscalização. Ou seja, embora tenham favorecido a sobrevivência de seus membros, às irmandades ficava interdita qualquer ação coletiva de envergadura. Embora tenha favorecido a integração de seus componentes, a favoreceu no sentido de possibilitar que ocupassem na sociedade um “lugar concedido”, dificultando possíveis revoltas coletivas que, quando tentadas, redundavam em

fracasso. Assim sendo, como as irmandades não reuniam condições para a busca de liberdade coletiva – apenas possibilitavam alguma liberdade individual – não podem ser caracterizadas, *stricto sensu*, como instrumento de conquistas sociais, políticas e econômicas do segmento negro.

Dentro de suas possibilidades e limitações, cumpriram (e cumprem) o importante papel de preservarem e possibilitarem a transmissão de conhecimentos tradicionais africanos. A prolongada duração do tráfico de escravos manteve materialmente alimentadas as irmandades com bens trazidos de África, inclusive artigos religiosos. Cumpriram (e cumprem) também, a importante função de apoiar a formação de congêneres, o que favorece a aprendizagem e treino de formas de organização grupal. Embora oferecendo apoio para a formação de grupos congêneres, sempre procuraram manter-se emancipadas umas das outras, podendo cada qual tornar-se senhora do próprio destino e manifestar-se com independência. A intensa fiscalização exercida pela Coroa sobre as irmandades, que nem sequer podiam construir suas capelas sem expressa aprovação, denota que a Metrópole as julgava com possibilidades para tanto.

Abordando o aspecto econômico das confrarias vemos que, conforme salientei anteriormente, as irmandades formavam corpos jurídicos equivalentes entre si, o que levava qualquer delas a ter a possibilidade de se unir a outras, de competir com elas, de estabelecer contatos sobre bases iguais. Também podiam recorrer ao Rei, ao Bispo, ou aos órgãos administrativos e ter seus pedidos atendidos. É evidente que uma associação que contava com personagens financeira, social ou politicamente poderosos, tinha vantagens sobre outras. Mas, pelo menos teoricamente eram iguais e, algumas vezes, o rei, dando mostras de magnanimidade, respondia aos pedidos dos mais desfavorecidos e anuía a seus pedidos, afirmando que fazia isso “por serem todos homens pretos e por isso dignos do Meu Real Amparo” (Scarano, 1978:34).

Os principais indicadores da riqueza e prestígio das irmandades são os templos e altares: a arquitetura e localização – central ou periférica – dos templos e a posição e luxo dos altares. As igrejas são o marco visível, a demonstração a moradores e viajantes da importância da associação e a expressão pública de seu prestígio na comunidade. Muitas vezes, a construção de templos das irmandades de negros era boicotada por oficiais da Câmara ou outras pessoas, geralmente membros de confrarias

de prestígio. Desse modo, os templos das confrarias de negros são mais simples, mais lineares, de proporções menores, de localização geográfica geralmente periférica e apresentam menos luxo. Além da construção de igrejas e de altares, as irmandades responsabilizavam-se pelas despesas com a organização das festas da padroeira e com o próprio engrandecimento. De modo geral, os fundos da irmandade de negros nunca foram suficientes para a construção de um templo que correspondesse aos desejos dos seus membros.

Todas as confrarias tinham possibilidade de se tornarem proprietárias de igrejas e de todos os objetos ali presentes, de cemitérios e outros bens imóveis, e também de escravos e animais. Isto é, tinham direito a um “patrimônio” capaz de conferir rendas e ajudar no custeio das construções e da organização das festas. Naturalmente, as associações que contavam com membros de maiores recursos econômicos tinham propriedades de maior valor e a possibilidade de aumentá-las auferindo rendas substanciais.

Mesmo uma irmandade de negros e de mestiços contava com a possibilidade de adquirir bens. A Irmandade do Rosário do Tijuco, em Minas Gerais, por exemplo, possuía casas na Rua Direita, na do Bonfim, na dos Currais e na rua de “sima”, compradas por volta dos anos de 1750 e 1760. Posteriormente, adquiriram outras moradias. Nas deliberações da Mesa decidia-se sobre a compra de casas e mesmo a respeito das vantagens em construí-las para serem alugadas. As propriedades espalhavam-se pelo Arraial, algumas em ruas melhor situadas do que a própria Capela da Confraria (Scarano, 1978:35).

Quanto às funções de integração social, a importância de pertencer a uma irmandade religiosa é evidente: todos os acontecimentos, do nascimento à morte, eram comemorados nas confrarias e quem estivesse fora delas era olhado com desconfiança. Pertencer a uma irmandade favorecia, ainda que minimamente, a integração do negro e o desligamento de uma confraria, por outro lado, representava grave problema, colocando-o à margem da sociedade.

Mais do que as crenças, os costumes caracterizam a Confraria. Às missas somaram-se cantos, danças e comilanças, dada a permissão para rituais africanos incluir nas expressões de devoção, o que supunha, necessariamente, o uso de instrumentos de percussão. E quanto à prática

de magia no interior desses grupos? A “feitiçaria” era explicitamente proibida em vários Compromissos e sua prática ameaçava de expulsão o transgressor.

Os escravos, considerados seres à parte, encontraram nas irmandades importantes oportunidades. Eram vistos pela Igreja como criaturas, com responsabilidades idênticas às dos brancos – com o dever de freqüentar missas e sacramentos, crer em dogmas e seguir suas práticas e com alguns direitos, pois a Igreja determinava aos senhores, servindo-se para isso de multas e castigos, que permitissem aos cativos freqüentarem o culto, estarem livres de trabalho aos domingos e disporem de um dia para trabalharem para si próprios. A Igreja lhes oferecia ação protetora, de amparo e defesa contra excessos do sistema escravocrata e dos “maus senhores”.

Podiam reconhecer-se e ser reconhecidos como humanos, num contexto onde eram legalmente considerados como “peças”, e lutarem por interesses pessoais e de seu grupo, dentro de limites. Ali eram incentivados a buscar maior liberdade individual.

Ali adquiriam recursos para o enfrentamento de situações de injustiça e sofrimento, e lhes era favorecida a obtenção de vantagens de cunho individual, de maior proteção e amparo. Ali recebiam apoio individual para enfrentar doenças, miséria, abandono e morte. As conquistas não ultrapassavam, entretanto, a esfera pessoal: tentativas de obtenção de isenções, por exemplo, nunca ultrapassaram esse âmbito.

Tinham oportunidade para se reunirem e conversarem, conhecerem os problemas de seus pares, escravos ou libertos, com eles exercitar a solidariedade, realizar esforços de superação das rivalidades étnicas e desenvolver atividades lúdicas. Membros das irmandades tinham como justificar as constantes reuniões musicais nas ruas, onde produziam música própria.

Passavam a encontrar-se com indivíduos de outras etnias, outros locais de trabalho – lavras, roças, centros urbanos – e outras condições sociais – escravos da Real Extração, por exemplo. O fato de pertencer a uma irmandade e aí criar vínculos com indivíduos pertencentes a outras etnias não enfraquecia os vínculos étnicos originários e, simultaneamente, favorecia a ação conjunta. Rivalidades interétnicas se enfraqueciam no interior da irmandade, onde se estimulava a luta comum contra o cativo

e se fortalecia a união decorrente do fato de compartilharem as mesmas condições sociais. Do ponto de vista da importância da aprendizagem e do treino para a organização em grupo, convém enfatizar a importância, para outras iniciativas do movimento social de negros, da regularidade de reuniões fixas – semanais (missas) e mensais (reuniões de membros) – e de reuniões esporádicas, entre as quais, o acompanhamento de irmãos falecidos. Todas de presença obrigatória para todos os membros.

Enquanto membros de uma sociedade de proteção mútua, reguladora do bem viver, tinham possibilidade de exercer atividades acima da posição social em que os negros se encontravam, o que lhes garantia um lugar mais seguro na sociedade abrangente e lhes conferia maior dignidade, como, por exemplo, possibilitando a oportunidade de liderar uma organização e de ser dono da festa.

A pertença à irmandade possibilitava agir em igualdade de condições com brancos e enfrentá-los competitivamente, ainda que fosse para construir altares e templos e organizar festas. Simultaneamente, e mesmo paradoxalmente, favorecia o exercício de controle sobre a população negra, utilizando elementos pertencentes ao mesmo segmento populacional como agentes. Porém, se por um lado os rituais eram utilizados como mecanismo de controle do sistema escravista, por outro lado se constituíam em oportunidade para vivenciar a própria cultura.

Conforme assinala Carvalho (1957:23), as irmandades foram refúgios de aspirações e sentimentos democráticos: nelas se realizaram debates e lutas que não podiam ser empreendidas em praça pública. Serviram para manter nos homens o gosto da independência.

A estratégia catequética dos jesuítas incluiu, entre seus múltiplos meios, a vinda de padres de Angola, que pudessem transmitir a catequese em idioma africano e a publicação, em 1697, da obra “Arte da Língua de Angola”. Santos (1997:72) chama atenção para a capa dessa gramática: “ARTE da língua de ANGOLA, oferecida à Virgem Senhora Nossa do ROSÁRIO, Mãe e Senhora dos mesmos Pretos”, em que se destacam os vocábulos ARTE, ANGOLA e ROSÁRIO, o que indica haver sido a catequese dos negros mediada, já no final do século XVII, pela devoção à Senhora do Rosário (Mãe dos Pretos).

Ao incentivar a devoção à Senhora do Rosário e aos santos negros e organizar os negros em confrarias, permitindo a realização de danças e

de alguns rituais africanos, como a coroação de reis e rainhas, a Igreja abriu uma fresta para as “sobrevivências religiosas africanas”. Com isso, os negros começaram a reinterpretar em termos africanos os valores cristãos e a Igreja, em termos cristãos, os valores africanos. Diante desse acontecimento, a conclusão de Bastide é a seguinte:

[...] mas, o que sabemos é que em toda parte onde existiram confrarias de negros, a religião africana subsistiu, no Uruguai, na Argentina, no Peru e na Venezuela, e que essas religiões africanas desapareceram nesses países quando a Igreja proibiu as confrarias de se reunirem fora da igreja depois da missa para dançar. Quantas vezes notamos no Nordeste que essas confrarias de negros são compostas das mesmíssimas pessoas que freqüentam o candomblé e aí ocupam importantes cargos hierárquicos. (Bastide *apud* Santos, 1997:71)

### **1. Relações étnico-raciais – brancos/negros – no interior das confrarias**

Mantendo os padrões étnicos da população, as irmandades do Brasil substituíram o antigo critério profissional das corporações pelo critério da cor da pele, organizando assim associações de brancos, negros e pardos. As irmandades podem ser consideradas agremiações de homens separados uns dos outros pela cor, conforme acentuam alguns autores, entre os quais Machado e Salles, citados por Scarano (1978). Os grupos formaram-se com base em cor da pele, confundida, em grande parte, com categoria sócio-econômica. Essa característica se fará ainda sentir na época imperial e, em menores proporções, até os nossos dias. O branco e o negro, o senhor e o escravo constituem os extremos de uma escala social e étnica, cujos graus intermediários são os diferentes matizes de cor de pele. Já no século XVI, houve na Irmandade do Rosário do Convento de São Domingos de Lisboa um conflito entre brancos e negros. Os brancos buscaram apoio na hierarquia eclesiástica e os negros, junto ao monarca. Isto explicaria o fato de ter havido separação entre brancos e negros?

Questões raciais surgidas do desejo dos grupos minoritários de defender suas prerrogativas, se manifestaram bastante cedo. Em Lisboa, os negros desejavam essa separação e os brancos preferiam a união. Por quê? Em Portugal, os negros insistiam em suas reivindicações e não se conformaram enquanto não mantiveram a separação, porque, se unidos aos brancos, não conseguiriam defender os interesses de seu grupo,

apresentados aos próprios Reis e à população. Os brancos insistiam em formar uma confraria única, porque havendo duas irmandades da mesma invocação as esmolas seriam divididas entre ambas. Temendo serem prejudicados nas esmolas, que eram o principal sustentáculo das irmandades, os brancos queriam a união, uma vez que, dentro de uma associação predominantemente de brancos, os pretos teriam posição subalterna. Assim, preferiam – e usaram de todos os expedientes para isso – que houvesse apenas uma confraria em cada lugar – a própria – onde seriam aceitos os negros que dela quisessem participar.

Enquanto em Portugal os interesses pecuniários levavam os brancos a desejarem a união com negros, no Brasil sucedeu o contrário: os brancos procuraram estabelecer rigorosa separação étnica para preservarem suas vantagens, pois reconheciam um perigo no elevado número de negros. Assim se explica que o primeiro movimento de protesto negro – o de 1789, na revolta chamada “dos Alfaiates” – tenha sido motivado pelo desejo de terminar com a separação racial nas confrarias.

Em Portugal não havia, aparentemente, o perigo de as irmandades se transformarem em focos de rebelião, enquanto no Brasil algumas delas, sobretudo as de crioulos e pardos (criadas pelos anos 1770), alardeavam certo espírito de independência. O branco criou o que se pode chamar “associações de altar-mor”, construindo as igrejas mais ricas, ao passo que os negros e mestiços ocupavam ora os altares laterais, ora as igrejas situadas em lugares de menor destaque no aglomerado urbano, conforme já enunciado, anteriormente.

No Brasil, quando se fundava um arraial, cabia geralmente à Irmandade do Santíssimo Sacramento a construção da primeira igreja ou capela, origem da futura matriz. É natural que esses homens, os mais categorizados do local, ligados muitas vezes à administração, ocupassem o altar principal. A capela ou igreja era propriedade da irmandade, constituindo um bem coletivo, e as demais irmandades, à medida que iam sendo criadas, ocupavam os altares laterais. Logo que lhes fosse possível, no entanto, tratavam de construir sua própria capela, o que devia lhes garantir participação mais ativa na vida local. Enquanto só dispunham de altares laterais para as cerimônias do culto, as confrarias iam constituindo “patrimônio”, isto é, adquirindo os bens que lhes permitissem construir a própria capela. Esta, de caráter provisório e espaço geralmente exíguo,

devia servir até que tivessem sido angariados os fundos necessários para a construção definitiva, que começava por ser edificada ao redor da antiga construção que se derrubava ou se transformava na capela-mor da nova igreja.

Somente as associações que não conseguissem progredir suficientemente continuavam a ser “associações de altares laterais”, ocupando posição secundária nas igrejas de outras irmandades. Entretanto, todas elas tinham por meta a construção de templo próprio, com o que alcançariam status e maior liberdade de ação.

Os negros também procuravam construir a própria capela e para isso necessitavam de recursos (o que só acontece, de modo geral, na segunda metade do Setecentos, pois apenas nessa época dispunham eles de meios para tanto). Tão logo se tornasse possível, os irmãos do Rosário tratavam de construir ermidas para tornarem-se independentes dos brancos.

Ocorreu em Minas Gerais, por exemplo, que as irmandades que congregavam as pessoas mais conceituadas do local eram bastante “fechadas”, não admitindo, sem sindicância, um branco nascido no Brasil, pois exigiam que seus elementos fossem considerados de sangue “limpo”. A cor assinalava a separação dos grupos e havia restrições nesse sentido por parte das irmandades de brancos.

Embora as confrarias de brancos e de negros não fossem, como tais, rivais ou inimigas, havia rigor em relação às questões raciais, e os irmãos de organizações de brancos eram expulsos se contraíssem matrimônio com pessoas “originárias de alguma infecta nação”.

Pode-se considerar a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos uma organização social de negros?

Buscando nichos de preservação de crenças e valores religiosos em meio a circunstâncias adversas, os negros encontraram, nessas confrarias, espaço e condições para preservarem e difundirem atitudes, valores e virtudes do povo africano. Os encontros interpessoais, o reconhecimento da própria pertença grupal e das condições de injustiça compartilhadas, o importante exercício da participação em grupo, contribuíram para manter viva a esperança na possibilidade de lutar de modo organizado pela conquista de direitos de cidadania. Assim sendo, além de cumprir a função de grupo de referência da negritude, as irmandades possibili-

tavam, ainda que não fosse em condições ideais, o enfrentamento da violência e da pobreza.

Essa pergunta tem, pois, resposta afirmativa, muito embora tais organizações grupais não tenham reunido todas as condições de articulação necessárias à formulação de políticas e de estratégias para a transformação do *status quo* desfavorável e injusto ocupado pelos negros e seus descendentes. Observa-se nesse grupo a predominância de *tendências culturalistas* sobre *tendências de cunho político*. Pode-se observar também, que o fato de as confrarias serem um espaço de reivindicação social, mas nunca de contestação ao sistema colonial escravocrata, determina que essas organizações de negros possam ser vistas como espaços bastante distintos dos quilombos, onde se optou por uma estratégia de oposição radical à escravidão, além de serem uma tentativa de reconstituição dos espaços sociais e sagrados africanos destruídos pela escravidão (Gonçalves, 1994 *apud* Santos, 1997).

As confrarias de negros não combateram a ordem escravocrata. Assimilaram-na de forma contraditória, mantendo escravos em suas propriedades e exerceram papel conservador da ordem dominante. A ascensão social por elas propiciada era relativizada pela hierarquia racial que marcava a estratificação da sociedade. Mas, ainda assim, foram um lugar para o negro no sistema colonial, na vida e na morte, fosse escravo, forro ou negrodescendente. Se para a situação de escravo elas tiveram importância, não deve ter sido diferente para os 120 mil negros que no final do século XVIII gozavam de liberdade numa sociedade racialmente estratificada. Nessas irmandades se desenvolveu o catolicismo negro.

Dentre as diversas atividades – interiores e exteriores ao grupo – desenvolvidas pela irmandade, as que alcançaram maior visibilidade talvez tenham sido as relativas aos rituais do Reinado de Nossa Senhora do Rosário, ou Congado. Os cortejos festivos, apresentados ao vivo ou difundidos através de distintos recursos, tornam conhecida essa confraria católica, bem como alguns aspectos culturais e religiosos africanos preservados em seu interior. Assim sendo, essas organizações religiosas cumprem expressivo papel também no que se refere à construção de identidades negras, na medida que, apoiadas em concepções e valores africanos, oferecem modelos africanos de ser, de fazer e de inserir-se no mundo natural e sociocultural.

## 2. Rituais do Reinado de Nossa Senhora do Rosário – o Congado

O Congado é uma dança dramática, um teatro popular com personagens e enredo, produzido pela comunidade e apresentado em praças e ruas. Enquanto dança dramática cumpre função sócio-histórico-cultural: seus integrantes, ao cantar o passado e dançar, realizam um ato de resistência cultural. No caso do Congado, como vimos, preservam e divulgam valores africanos e tradições afro-brasileiras.

Nos reinados, de estrutura simbólica complexa, são narrados fatos relativos a batalhas no continente africano ocorridos durante ataques e invasões do período escravista e à travessia para as Américas. A narrativa mitopoética é realizada através de atos litúrgicos.

Conforme já enunciado, nas práticas do Congado – Rituais do Reinado de Nossa Senhora do Rosário – se expressa a religiosidade africana no interior de uma instituição cristã: Nossa Senhora do Rosário, os antepassados e os santos de devoção, sobretudo santos negros – Santa Efigênia e São Benedito – são homenageados ao som de tambores, caixas, outros instrumentos, cantos e danças. No interior do catolicismo se expressa uma forma de religiosidade que tem por referencial uma cosmovisão distinta da cristã. Sujeitos ao processo de imposição cultural do sistema escravista, os africanos reinterpretam o catolicismo a partir de valores e saberes africanos, próprios de culturas bantas.

Vale esclarecer e o faço apoiada em Lucas (2003), que o nome genérico “banto” foi atribuído por Bleek (1862) a um conjunto de centenas de línguas da África negra que utilizam a mesma palavra para designar gente: *muntu*, cujo plural é *bantu*, referindo-se, portanto, essa palavra a um grupo lingüístico. Nei Lopes, no entanto, observa que “a denominação se estendeu e hoje, sob a designação de *bantos* estão compreendidos praticamente todos os grupos étnicos negro-africanos do centro, do sul, e do leste do continente que apresentam características físicas comuns e um modo de vida determinado por atividades afins” (Lopes, 1988:86, apud Lucas, 2003: 82). Mukuna (igualmente citado por Lucas, 2003) defende que as tribos bantas dispersas – aproximadamente, 500 povos bantos – compartilham a mesma origem, com valores, normas e práticas culturais básicos comuns e línguas aparentadas. Diop (1974:113) considera os bantos como uma grande família etno-lingüística, com relações de parentesco com saarianos pré-históricos.

No congado ocorre um processo transcultural em que se associam elementos de matriz banta, expressa nas cerimônias de coroação de Reis do Congo e de lutas entre monarquias africanas e destas com a coroa portuguesa; de matriz européia, expressa na representação de lutas entre mouros e cristãos; de outras matrizes africanas e, ainda, de matrizes locais. Desse processo de transculturação resulta um produto cultural que, sujeito a condições sociais, econômicas e políticas, vem se transformando ao longo de seu percurso histórico.

Com o passar dos anos, o congado foi se difundindo amplamente pelo país, ganhando formas peculiares de manifestação segundo cada contexto e ganhando também outras denominações: Congo, Reinado, Candombe, Moçambique, Vilão, Marujos, Catopês e Caboclos.

### **3. Ancestralidades africanas preservadas e transculturadas no interior da Confraria**

Nem sempre é fácil o acesso a muitos dos conteúdos simbólicos africanos, prolongadamente sujeitos a ocultamento. Conforme aponta Cardoso (1982), o acesso a muitas informações é negado, atribuindo-se a elas a condição de “questões de fundamento”, segredos de mestres, de divulgação interdita. E o silêncio que recai sobre elas é de tal ordem, que diversos pesquisadores interpretam como manifestações folclóricas o que são, de fato, expressões religiosas.

Por debaixo das “máscaras”, entretanto, se pode entrever a presença ancestral africana desenhando formas brasileiras. Ancestralidades africanas no Brasil, africanidades brasileiras, tesouros africanos em solo brasileiro: o que se pode identificar como tal?

Nas sociedades tradicionais africanas a transmissão de conhecimentos se deu, ao longo de milênios, através de uma longa cadeia de tradição oral. Nelas, a palavra, reconhecidamente dotada de força e poder para criar e destruir, estabelece relação com o homem que a profere. O universo, imensa rede de participação, inclui seres humanos, seres naturais e espirituais. Nas sociedades tradicionais africanas os ancestrais e os mais velhos são reverenciados, dado que se reconhece a impossibilidade do presente e do futuro não fosse sua vida e seu esforço, e o grupo familiar inclui os

já-idos. Ao grupo é atribuída importância essencial. O compromisso com o passado não exclui o compromisso com o presente e com o futuro. Cada adulto reconhece a si próprio como educador das gerações seguintes e se compromete com a construção social, necessariamente coletiva.

O sagrado permeia tudo e todo ato é um ato religioso. A fertilidade, prosperidade e longevidade são os bens mais desejáveis, e paciência, a grande virtude.

A importância atribuída ao grupo acha-se bem expressa no dito africano *Sou porque somos e por sermos sou*. Ou seja: eu posso ser apenas se, enquanto grupo, somos. Por outro lado, somente somos enquanto grupo, se cada um de nós é. Um grupo compartilha espaço – aqui/ agora - num determinado tempo presente. Porém, o grupo construído ao longo do tempo também tem sua importância reconhecida. A árvore de gerações constitui a unidade de um organismo coletivo, de um corpo constituído dos corpos de muitos – os já-idos, assim chamados por não estarem mortos – e que, associados aos familiares que ainda não foram, formam um grande corpo regido por uma única cabeça. Cada célula desse grande corpo guarda a certeza de ser, cada indivíduo, órgão de um corpo coletivo e elo de uma longa corrente geracional.

Assim sendo, a dinâmica das relações entre cada indivíduo e seu grupo inclui pertença no “espaço” – grupo constituído no aqui-agora – e pertença no tempo – grupo constituído pelos muitos elos da cadeia geracional. Pois bem. Nesta representação de grupo e de pertença grupal, a exclusão de um membro é absolutamente inconcebível, como uma mutilação inaceitável que acarreta perdas irreparáveis para os indivíduos e para o coletivo.

Em muitas sociedades africanas o governo “moderno”, realizado nos moldes ditados pelo colonizador, co-existe com governos que operam nos moldes tradicionais dos diversos grupos étnicos que compõem os países. Duas formas de governo co-existem, com distintas responsabilidades e distintos quadros de direitos e deveres.

Isto posto, devolvamos o olhar para a Irmandade do Rosário dos Pretos e para as festividades do congado e procuremos identificar o que há de africano nesses contextos.

Vemos que ressaltam aos olhos imagens de negritude associadas a formas, movimentos, cores, sons... No congado, vestes muito coloridas, som do batuque, cantos, danças, risos largos e francos, disposição para

o abraço. A mesa farta, porque do comer junto brota alegria e mesmo porque “as bocas das pessoas são portal de reverência aos ancestrais”. Mas, mais que isso, para além do palpável, brotam outras imagens de negritude: o sentimento de solidariedade, a acolhida afetuosa, a penetrada devoção ao sagrado, as peculiares formas de organização grupal, o respeito aos mais velhos, o amor e carinho pelos já-idos e pelas crianças, o apreço à memória e à oralidade... Não apenas imagens de objetos ou de pessoas. Não apenas imagens apenas de cenários, seres e cenas, mas também de atitudes, de formas de ser e inscrever-se no mundo. De modo sutil, impalpável.

O sagrado cristão vivido africanamente. Santos católicos atribuídos de novos significados, revestidos “da concepção mítica que remetia para o murmúrio íntimo dos ancestrais” (Gomes e Pereira *apud* Lucas, 1999:48). Santos católicos vivenciados como ancestrais e assim reverenciados: “O catolicismo negro foi um relicário precioso que a Igreja ofertou, não obstante ela própria, aos negros, para aí conservarem, não como relíquias, mas como realidades vivas, certos valores mais altos de suas religiões nativas” (Bastide *apud* Lucas, 1999:51).

Estas considerações permitem intuir outros sentidos para a dor de exclusão, imposta aos africanos pela violência da escravidão. Permite suspeitar dinâmicas processadas em dimensões profundas do ser, geralmente ignoradas. Aos dramas sociais impostos aos povos negros cabe acrescentar o agudo sofrimento produzido pela ruptura dos fios que unem indivíduos a seus grupos de pertença, fato que os indicadores sociais não alcançam.

Rupturas de laços familiares e étnicos foram provocadas pelo tráfico de escravos. Na diáspora, sobrevivendo às muitas perdas, talvez no espaço de devoção religiosa é que tenha sido possível reconstruir, ainda que parcialmente, um grupo de pertença. José Reis, citado por Quintão (2002:25), se refere à denominação “parente”, adotada pelos africanos para se referirem a outros membros de sua etnia. Ou mesmo, “parente de nação”.

Interessante observar que o ato de coroar Reis e Rainhas no Congado cria, ritualmente, um sistema de governo tradicional africano, em molde análogo ao das sociedades tradicionais africanas e define hierarquias. Tanto no interior da irmandade, como nas festividades do congado ganham importância a devoção e o culto aos ancestrais. Nas irmandades, a atenção prioritariamente concedida aos enterros e missas fúnebres

expressa a importância desse espaço religioso para suprir a necessidade de atender aos antepassados, uma das principais exigências das práticas religiosas e culturais negro-africanas. Lembrando ainda que, a ruptura dos laços familiares e étnicos rompeu elos das correntes geracionais.

O desrespeito ao direito de pertença grupal em dois sentidos profundos – o grupo do presente e a corrente geracional – é uma navalha de duplo corte que agride, simultaneamente, os indivíduos excluídos e o coletivo, que deles fica privado. Depois de um corte profundo, feito à navalha, a superfície da pele cicatriza, a epiderme se recompõe e aparentemente tudo volta a ser como antes. Aparentemente. Por debaixo, a ferida sangra e só se sabe disso porque a carne lateja.

A contribuição teórica de Santos (2001) é bastante elucidativa a respeito das relações raciais no Brasil. O autor se refere ao racismo como uma centopéia de duas cabeças e a essa metáfora recorro a seguir.

#### **4. O racismo é uma centopéia de duas cabeças**

A participação africana na constituição da vida sociocultural brasileira acha-se expressa na própria composição demográfica, que distingue nossa população da maioria de outras dos países latino-americanos e situa nosso país no segundo lugar do mundo em população negra,<sup>2</sup> primeiro fora da África. Informações demográficas recentes registram a presença de 90.647.459 brancos (54%), 76.419.232 (45%) negros e 1.568.434 (1%) classificados como “outros”.

Santos (2001) considera a desigualdade social em nosso país explicável pela desigualdade racial. Vivemos hoje a consequência de 354 anos de escravidão (de cada dez dias da história de nosso país, sete foram vividos no regime escravista!). No Brasil, último país a abolir a escravidão, o mito da democracia racial, associado à força da ideologia do branqueamento constrói a base das relações raciais.

O autor chama a atenção para o fato de possuímos uma identidade-mosaico, de muitas dimensões sensoriais – visão, audição, olfato, paladar e tato. Das cores, formas, brilhos, multiplicidade musical, distintos odores, extraordinária diversidade culinária, musical e religiosa resulta um magnífico *patchwork*, tecido com retalhos de um sem-número de sincretismos.

O término da escravidão, que não se fez acompanhar de um projeto de inserção social, impingiu aos negrodscendentes a condição de subcidadania, sendo a responsabilidade pelo fracasso atribuída a uma suposta incompetência individual e não às conjunturas sócio-econômica-política. Assim, os vitimados transformaram-se em réus.

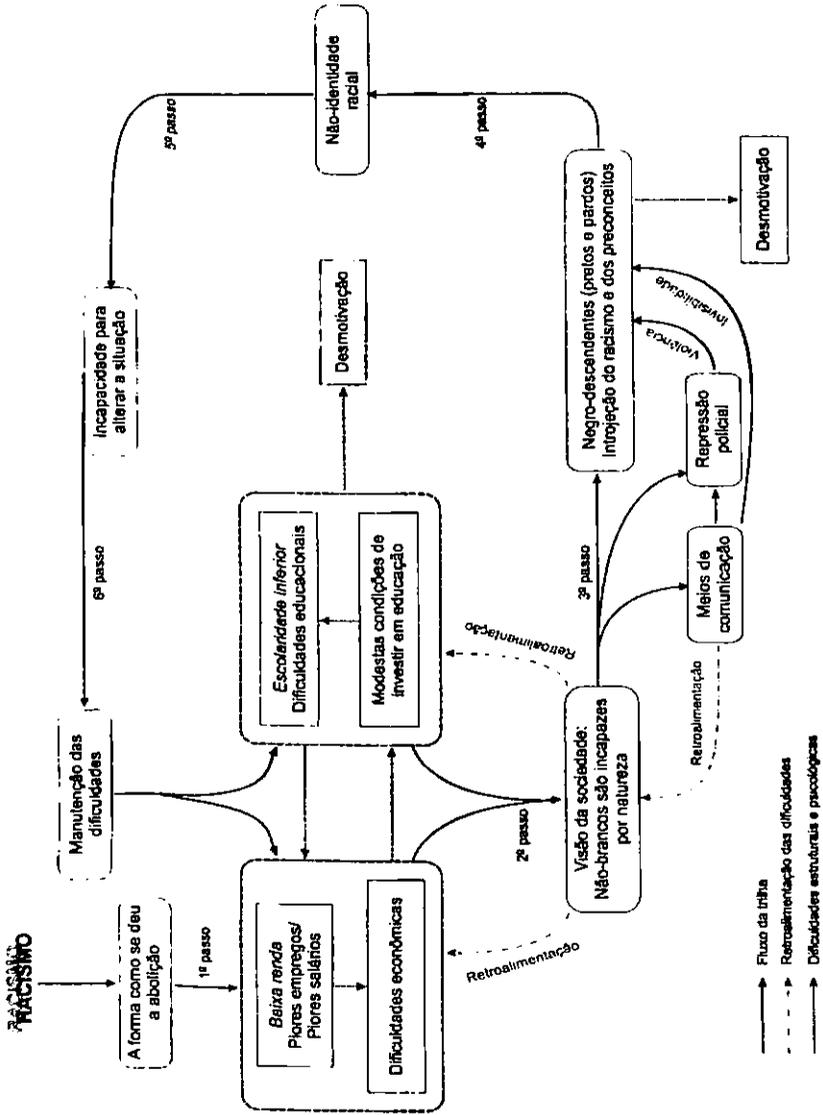
Para melhor análise do quadro sócio-econômico brasileiro, Santos formula a teoria da “trilha do círculo vicioso”, que evidencia uma dinâmica de relações sociais caracterizada por complexos processos de inclusão/exclusão, determinando um jogo cujos perdedores e vencedores têm cartas marcadas. Aprisionados num inteligente circuito de exclusão para o qual concorrem agências educacionais, de trabalho, de comunicação, de saúde, todas elas apoiadas em representações sociais negativamente estereotipadas da África, dos africanos e de seus descendentes e impostas para serem compartilhadas por brancos e negros, os negrodscendentes encontram poucas chances – quando encontram – de inserção sócio-político-econômica e de (re)construção de uma auto-imagem positiva que lhes possibilite experimentar sentimentos de auto-estima elevada.

A denominação *centopéia de duas cabeças* denota o fato de que além da conjuntura externa desfavorável, o negrodscendente compartilha representações negativas inscritas no imaginário coletivo, pois o processo contínuo de sujeição ao bombardeio de imagens negativas de tudo o que se refere à África, associado ao entorpecimento das consciências, determinam que brancos e não-brancos interiorizem como “naturais” esses estímulos.

Santos (2001:183) aponta para o fato de que “[...] no Brasil a superabundância convive com absoluta escassez de tudo”. São dois brasis. “No primeiro, que poderia ser confundido com um país europeu, como a Bélgica, temos uma população de maioria branca e amarela. No outro Brasil, atrasado e pobre, temos um povo marcadamente não-branco, onde predominam pretos e pardos”.

O esquema gráfico traçado por Santos oferece uma visão sistêmica do problema e possibilita constatar o fato de que transformações nas relações raciais brasileiras demandam ação afirmativa em muitos campos, sendo particularmente importantes nesse contexto a Educação e a Comunicação Social.

A trilha do círculo vicioso



Ao observarmos essa “trilha do círculo vicioso” identificamos o lugar e o papel reservado à mídia, que pode veicular estereótipos negativos referentes a tudo o que se refere à África, aos africanos e a seus descendentes, como vem realizando eficientemente há décadas. Por outro lado, a mídia poderá participar de um processo reversivo, colaborando para construir novas redes de significado. E como a “centopéia” possui duas cabeças – uma representando o sistema e outra a dimensão subjetiva – a reversão exige ação efetiva nesses dois âmbitos. É disso que trato a seguir.

#### **4.1. Uma das cabeças da centopéia – o âmbito das subjetividades**

O drama da formação de identidades não é problema exclusivo de indivíduos – negros e seus descendentes. Trata-se de problema social, pois uma sociedade como a brasileira, de marcada presença negra, que insiste em se perceber e se apresentar como branca, sofre certamente de sério problema de identidade coletiva, sendo certamente indesejáveis as conseqüências disso. A riqueza das muitas culturas negro-africanas que compõem, juntamente com outras, a alma brasileira, é quase totalmente ignorada entre nós. As religiões de matriz africana recebem pecha de primitivas e as raízes africanas de práticas culturais brasileiras têm sua importância minimizada. O corpo teológico dessas religiões é tornado invisível e a sabedoria milenar transmitida através da longa cadeia de tradição oral, rica em metáforas e provérbios, belíssima na forma e conteúdo, permanece ignorada por esse povo mestiço que, obediente à ordem de branquear-se, ignora ou mutila as próprias raízes.

Que implicações têm os fatos históricos no processo de formação identitária? Não é difícil constatar que para a construção da identidade nacional é indispensável (e inadiável) o resgate da beleza, poder e dignidade das diversas etnias africanas que participaram da construção da vida sociocultural brasileira. Permanecendo ausente o modelo de Belo Negro, é impossível estimular o orgulho de nossas africanidades. Os problemas relativos à formação das identidades têm, como não poderia deixar de ser, sérias decorrências para a construção e exercício da cidadania: quem vale pouco não merece muito. Direito a que? Direito a quem? Eu? Impossível abordar o tema das relações raciais sem tratar da questão fundamental do

direito humano à dignidade e aos bens materiais e simbólicos. Fortalecer as identidades dos negrodscendentes faz parte da tarefa de estender a cidadania a tão importante segmento populacional.

Com pouca ou nenhuma possibilidade de (re)conhecimento dos valores tradicionais de seu povo de origem, os negrodscendentes vêem-se na condição de desenvolver a própria identidade a partir de *modelos ideais-de-ego* brancos, de realização impossível dada sua condição biológica e de realização indesejável por implicar em afastamento e negação da riqueza e beleza das culturas de origem.

As implicações do rebaixamento da auto-estima nas esferas de poder econômico, político e social têm sido dada importância inferior à merecida: auto-estima rebaixada e auto-imagem negativa inibem qualquer movimento reivindicatório, seja no âmbito intelectual, seja no afetivo. Príncipes encantados em sapos crêem-se capazes apenas de coaxar, até que se quebre o encantamento e seja então possível re-apropriarem-se da realeza. A força advinda da (re)apropriação dos valores de origem, por exemplo, certamente propicia a passagem do medo e vergonha de não ser branco ao orgulho de ser negro e estimula o impulso de reivindicação de direitos humanos, entre os quais os de cidadania. Tão expressiva como a presença de negrodscendentes no Brasil é a riqueza simbólica africana presente no imaginário de nosso povo e, infelizmente, igualmente notáveis são os problemas enfrentados por esse segmento populacional relativamente à formação de suas identidades e às suas possibilidades de exercício de cidadania. Não se formam identidades positivamente afirmadas sem grupos de referência aos quais uma pessoa se orgulhe de pertencer.

Sem dúvida, o reconhecimento do grupo da pertença a importantes grupos de referência de negritude constitui elemento importante na construção de identidades negras positivamente afirmadas, com suas decorrentes possibilidades de exercício de cidadania. Esta é uma das óticas de observação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e das festividades do Congado.

#### **4.2. A mídia televisiva no conjunto de atividades da outra cabeça da centopéia**

No subterrâneo pulsam representações de negritude e branquitude, num reservatório de imagens, muitas delas estereotipadas. Essas imagens

coletivamente compartilhadas são construídas e mantidas principalmente pela Educação e pela Mídia, conforme se pode observar no gráfico que ilustra a "teoria do círculo vicioso". A luta contra o racismo exige resposta ao desafio de reconstrução desse imaginário.

Em publicações anteriores (Ribeiro, 1996/97), fiz referência ao fato de que as representações negativas do africano e seus descendentes no imaginário coletivo brasileiro possuem raízes profundas. Embora à atribuição de *descendentes de escravos* se associem outras atribuições negativas, bem mais antigas, muitos dos estereótipos negativos decorrem do fato de ser o passado do negro descendente associado à escravidão.

Transformações nas relações raciais brasileiras, produzidas por ação afirmativa nos âmbitos da educação e da comunicação social, contribuirão para o rompimento do círculo vicioso: ampliação de consciências, estímulo à solidariedade, tolerância nas relações interétnicas e inter-raciais e desenvolvimento de programas especiais de capacitação, no âmbito educacional, e no âmbito da comunicação social, o uso de recursos que possibilitem a re-significação de conceitos como *negro, África, africanos*.

Nesse contexto, se insere o debate sobre a TV como transmissora de imagens de negritude, e cabe aqui o alerta para a necessidade de incentivar a adoção de uma postura crítica frente a tudo o que é veiculado pela mídia. Rede que transporta mensagens e coloca em circulação mercadorias culturais, a mídia acha-se atrelada ao poder econômico e político. Além disso, interfere nas relações entre pessoas, grupos e organizações, forma opiniões, crenças, hábitos, atitudes e valores, cumprindo função de educador coletivo.

Diante da TV, as pessoas se posicionam, via de regra, em atitude de entrega passiva e de disponibilidade total, pois a consideram uma inofensiva forma de entretenimento, descanso e contato com o mundo. Contribuem para isso alguns recursos tecnológicos que, somados, estimulam a sensorialidade e entorpecem a inteligência.

Oliva (1999) lembra que a paralinguagem, constituída de mensagens complementares à mensagem central, está presente em todo ato de comunicação e, no caso dos meios de comunicação eletrônica, inclui múltiplos recursos tecnológicos: primeiro plano, fundo musical, jogos de iluminação. Seu potencial de ação no universo cultural e ideológico é poderoso, particularmente na transmissão de valores culturais domi-

nantes e tanto podem contribuir para manter, como para transformar relações sociais injustas.

Embora este seja um assunto merecedor de maior atenção, no momento cabe ressaltar a necessidade de promover competência para a apreensão crítica das mensagens veiculadas pela mídia. Isto, para podermos formar cidadãos esclarecidos e participantes, capazes de receber criticamente o que lhes é comunicado, pensar de modo livre e independente, defender valores e convicções, evitar a opressão e cultivar o pensamento crítico e criativo.

Retornando ao debate sobre a necessidade de transformar o imaginário coletivo, o aliviando de estereótipos negativos de negritude, lembramos que, para reconstruir é preciso re-significar. Convencida de que o conhecimento se organiza em redes de significados de modo que cada palavra ou imagem integra uma rede de associações, pertence a um *campo semântico*, constitui um elo ou nó numa rede de imagens e palavras, temos que a desconstrução e a reconstrução de significados demanda a eleição de analogias úteis a esse propósito. Na luta contra o racismo uma das ações que se poder realizar em nível psicológico é a de enfraquecer associações desfavoráveis e fortalecer outras, favoráveis. Trata-se de substituir analogias indesejáveis, presentes no incessante bombardeio realizado pelos meios de comunicação de massa eternizando estereótipos negativos da África, dos africanos e seus descendentes e tecer novas redes de significado, através do uso de analogias que associem significados positivos às palavras e imagens-chave. Não apenas a construção das identidades individuais dos negrodescendentes será beneficiada por esse esforço para re-significar. Trata-se, lembremos, do desafio de re-significar para que brasileiros de todas as origens possam reconhecer suas africanidades e orgulhar-se delas.

Dos educadores e profissionais da mídia envolvidos com essa tarefa se exige qualidades pessoais que incluem o potencial para realizar avaliação crítica. Para estabelecer novas redes de significado são indispensáveis as repetições constantes do link analógico que se pretende criar. Pode parecer, à primeira vista, um processo prioritariamente cognitivo. Mas não é. Envolve aspectos afetivos, motores e volitivos de importância crucial.

## Para concluir

Ao estudar as manifestações – explosivas ou sutis – de africanidades nas expressões sociais aqui consideradas – A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e o Congado, buscando, entre outras coisas, particularizar a ação da mídia televisiva na veiculação de imagens de Negritude, constatamos que espaços religiosos e culturais como este aqui considerado mostram-se favoráveis ao desenvolvimento de identidades negras positivamente afirmadas. Quanto ao pêndulo que oscila entre o medo e a vergonha de não ser branco, e o orgulho de ser negro, vemos que os membros da Confraria e os congadeiros reúnem muitos motivos para orgulharem-se de si e de seu grupo de pertença. Os espectadores dos cortejos festivos e de outras manifestações desse grupo religioso, quer estejam nas ruas e praças ou confortavelmente instalados em suas poltronas diante da TV, em casa, todos têm oportunidade de reconhecer e admirar a riqueza simbólica e a maneira negro-africana de homenagear o Sagrado e festejar Santos e Ancestrais.

O orgulho irrompe, rasgando medo e vergonha. Orgulho de ser negro, orgulho de ser africano, seja qual for a dose de melanina em nossa pele. Haja ou não melanina em nossa pele.

## NOTAS:

1. Uso neste trabalho, indistintamente, as palavras *irmandade e confraria*.
2. A Nigéria ocupa o primeiro posto.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMARAL, R. J. (1991). *Os pretos do Rosário de São Paulo*. São Paulo, João Scor-tecci Ed.
- BALOGH, A. M.; ADAMI, A.; DROGUETT, J. & CARDOSO, H. D. F. (2002), *Mídia, cultura, comunicação*. São Paulo, Arte & Ciência.
- BRAGA, Júlio Santana (1987). *Sociedade Protetora dos Desvalidos. Uma Irmandade de cor*. Salvador, Ed. Ianamã.
- BUCCI, Eugênio (1997). *Brasil em tempo de TV*. São Paulo, Boitempo Editorial.
- CANCLINI, N. G. (1996). *Culturas híbridas*. Mexico, Grijalbo.

- CARDOSO, H. D. F. (1990). *O gesto, o canto, o riso: história viva na memória*. Tese de Doutorado, São Paulo, ECA/USP.
- CARDOSO, H. D. F. (1982). *Relações entre cultura popular e indústria cultural: a Congada de Ilha Bela*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, ECA/USP.
- FERREIRA, Ricardo Franklin (2000). *Negrodescendente: identidade em construção*. São Paulo/Rio de Janeiro, EDUC/Pallas.
- GOFFMAN, E. (1978). *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro, Zahar Eds.
- LÉVY, P. (1993). *Tecnologias da inteligência*. Rio de Janeiro, Editora 34.
- LOPES, M. I. V. (2001). *Pesquisa em comunicação*. (2ª ed.). São Paulo, Edições Loyola.
- LUCAS, G. (2003). *Os Sons do Rosário – o Congado Mineiro dos Arturo e Jatobá*. Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- NUNES, M. C. (1988). “História e significação simbólica da festa do Rosário do Serro”. *Revista do Departamento de História*, nº 6, junho, pp. 152-156.
- OLIVA, H. D. F. (1999). “Mecanismos básicos de la comunicación”. Mesa-redonda “Comunicación Social y Religion”. Anais do *Encuentro Internacional de Estudios Socioreligiosos*. La Habana, Cuba (material informatizado).
- PROGRAMA *Nacional de Direitos Humanos*/Fernando Henrique Cardoso (1996). Brasília, Presidência da República, Secretaria de Comunicação Social, Ministério da Justiça.
- QUINTÃO, A. A. (2002). *Lá vem o meu parente: as Irmandades de pretos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*. São Paulo, Annablume/Fapesp.
- SANTAELLA, L. (2002). “Cultura midiática”. In A. M. Balogh; A. Adami; J. Droguett & H. D. F. Cardoso (orgs.), *Mídia, cultura, comunicação*. São Paulo, Arte & Ciência.
- SANTOS, E. P. (1997). *Religiosidade, identidade negra e educação: o processo de construção da subjetividade de adolescentes dos Arturos*. Dissertação de Mestrado em Educação, Belo Horizonte, UFMG.
- SANTOS, H. (2001). *A busca de um caminho para o Brasil. A trilha do círculo vicioso*. São Paulo, Ed. Senac.
- SCARANO, J. (1978). *Devoção e escravidão. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo, Ed. Nacional.
- RIBEIRO, R. I. (2002). “Até quando educaremos exclusivamente para a branquitude? Redes-de-significado na construção da identidade e da cidadania”. In

A. M. Catani; M. R. Porto; R. P. Gigliolli & C. Prudente, *Negro, educação e multiculturalismo*. São Paulo, Ed. Panorama do Saber.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi (2004). "Representação das religiões de matriz africana e identidade étnico-religiosa no Brasil. Macumba? Isso é coisa de preto!". In J. G. Paiva & W. Zangari (orgs.), *A representação na religião: Perspectivas psicológicas*. São Paulo, Edições Loyola, vol. 1. pp. 147-160.

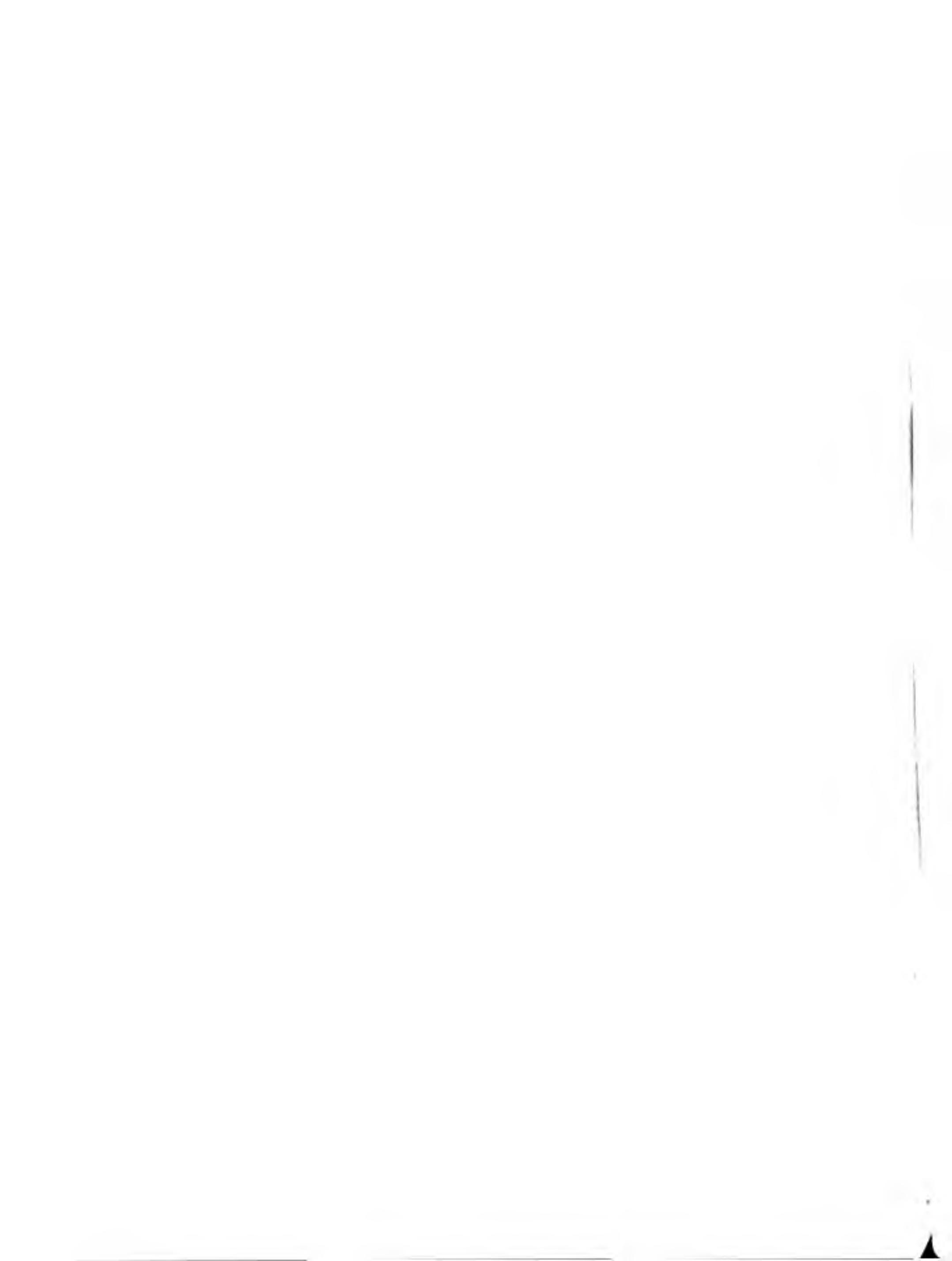
## OUTRAS FONTES

### *Vídeos*

*O negro na Igreja Católica* (1991). Documentário baseado no trabalho de campo de Guilherme dos Santos Barbosa. Realização: CABE PEC/São Paulo.

*O povo brasileiro* (1995). Baseado na obra de Darcy Ribeiro. Realização: Rede Cultura.

*Serro-Congado* (1999). Direção e reportagem de Janete Porto; produção de Giovani Souza; duração de 68 minutos; cinegrafia de Cláudio Adriano; texto "Defender o povo", de Rossini T. Lima; locução de Dilson Santa Fé; edição de Wagner Maia e Janete Porto; pós-produção de Carlos Augusto Lellis e comentários de José Jorge de Carvalho.



# Batismo e compadrio das crianças escravas e “ingênuas” na Freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo (MG), 1838-1887

Jonis Freire\*

---

## RESUMO

O presente artigo tem como objetivo estudar as relações de compadrio, uma das principais origens do parentesco fictício, estabelecidas pela população cativa na freguesia rural do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, localizada na Zona da Mata de Minas Gerais, no decorrer do século XIX. Utilizamos como fonte de pesquisa os livros de batizado, onde compilamos os registros de batismo das crianças filhas de mulher escrava. As relações advindas do parentesco fictício não se estabeleceram somente entre os cativos e seus “irmãos de cativo”, a população mancípa estabeleceu relações de solidariedade com todos os estratos sociais, primeiro com um grupo social em posição superior ao seu e depois dentro do próprio grupo social. Poderia se pensar que a Lei do Ventre Livre (1871) pudesse ter levado os cativos a buscar uma coesão dentro de sua comunidade. Isso aconteceu, entretanto, aqueles indivíduos continuaram a estabelecer suas relações de compadresco com um grupo de status social superior ao seu. As relações de compadrio são exemplo de (re)adaptações feitas pelos escravos, o cativo via na mesma a possibilidade de ampliar sua rede de parentesco e em certa medida, por meio destas relações de parentesco os escravos construíram uma coesão enquanto grupo.

---

\* Mestre em História e Cultura Social pela Unesp/Franca; Doutorando em História Social da Cultura pela Unicamp. E-mail: jonisfreire@yahoo.com.br

**Palavras-chave:** Batismo; compadrio; solidariedade; identidade escrava; Minas Gerais.

\* \* \*

ABSTRACT

*Baptism and compadrice of the slaves and free born slave's children in the city of Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, state of Minas Gerais (1838-1887)*

The article proposes to study the compadrice relations – one of the main origins of the assumed kinship – established by the captive population in the rural city of Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, located at the inner State of Minas Gerais, during the 19<sup>th</sup> century. The compadrice relations was an example of (re)adaptations made by slaves, as they felt that through this way they should to amplify their kinship net, and, in a certain way, they also should to create a coesion as a group.

**Keywords:** Baptism, compadrice, solidarity, slave identity, Minas Gerais.

\* \* \*

RÉSUMÉ

*Baptême et compéragé des enfants esclaves e « ingénus » dans la Paroisse de Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, Minas Gerais (1838 – 1887)*

Cet article a pour objectif d'étudier les relations de compéragé, l'une des principales origines de la parenté fictive, établies par les populations captives dans la paroisse rurale de Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, localisée dans la Zona da Mata de Minas Gerais, dans le courant du XIX<sup>eme</sup> siècle. Les relations de compéragé sont l'exemple de (ré)adaptations faites par les esclaves. Le captif y voyait la possibilité d'élargir son réseau de parenté et dans une certaine mesure, par le biais de ces relations de parenté les esclaves ont construit une cohésion de groupe.

**Mots-clé:** Baptême, compéragé, solidarité, identité esclave, Minas Gerais.

Recebido em: 10/03/2005

Aprovado em: 15/07/2005



**A**SSIM COMO a maioria das localidades da Zona da Mata Mineira, a freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo teve sua origem por meio de uma doação de terras ao patrimônio, nas quais que se erigiu uma capela com o mesmo nome da freguesia e prosperou por ocasião do ciclo do café – suas fazendas possuíam grandes cafezais, até que o produto perdeu sua hegemonia para o leite. A freguesia pertenceu às atuais cidades de Leopoldina e Mar de Espanha, dois dos principais municípios cafeeiros da zona da mata.

Francisco de Paula Ferreira de Rezende se refere ao lugar como sendo Rio Pardo, quando descreve a viagem de Manuel Antonio de Almeida, um dos fundadores de Leopoldina, que veio de Bonjardim em 1829 e passou por Rio Pardo, onde, naquela época, “já havia, então, um começo (*sic*) de povoação” (Resende, 1944:371).

A freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, no decorrer do século XIX, foi região possuidora de um expressivo contingente escravo, aliado a uma grande concentração de terra destinada à agricultura cafeeira, que teve sua produção voltada ao mercado internacional. Entendemos que estas características, que se apresentam diferentes das outras regiões mineiras (Libby, 1988), levaram a população escrava daquela localidade a tecer determinadas relações de solidariedade e reciprocidade, dentre outras, visando a uma “vida melhor” naquela sociedade dividida entre senhores e escravos. Essa condição de “procura” certamente não foi específica daquela localidade; tentaremos perceber, então, à “luz” dos registros de batistério, as estratégias daqueles cativos para enfrentar as adversidades cotidianas. Desta forma, vamos privilegiar o entendimento das relações de parentesco fictício advindas do sacramento do batismo, começando pelo entendimento de seus significados e utilidade.

### **1. Batismo e compadrio escravo: utilidade e significado**

O ato do batismo é bem antigo, começou provavelmente com a imersão de Jesus por João Batista. Segundo Tânia Kjerfve e Silvia Brugger, este sacramento passou a ser incorporado pela Igreja Católica desde pelo menos o século III e o seu significado é o de purificação do pecado origi-

nal; a partir daí o batismo tornou-se o símbolo da entrada do inocente e do pagão no seio da Igreja Católica<sup>1</sup> (Kjerfve & Brugger, 1991).

No Brasil, os ritos da Igreja foram codificados no Sínodo Diocesano de 1707, a partir da adaptação das resoluções do Concílio de Trento às condições sociais brasileiras e publicados nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia em 1720 (*ibidem*). Com a inserção por meio do batismo, o batizando passa a ter direito aos demais sacramentos da Igreja Católica. Sem este sacramento era vedado ao indivíduo ter acesso, por exemplo, ao casamento, à extrema unção ou à crisma – “O batismo é o primeiro de todos os sacramentos, e a porta por onde se entra na Igreja Católica, e se faz, o que o recebe, capaz dos mais sacramentos, sem o qual nem um dos mais fará nele o seu efeito”<sup>2</sup> (Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, 1853).

O batismo cristão se mostrou, no âmbito da sociedade brasileira, uma instituição forte e almejada por todos os estratos da população, significava a entrada do pagão no seio da Igreja Católica. Para os cativos não foi diferente, estes indivíduos buscaram este sacramento e estabeleceram a partir daquele momento relações de solidariedade e reciprocidade que se consubstanciaram por meio do compadrio (parentesco fictício). Para além de seu significado católico, os laços estabelecidos pelos cativos e seus padrinhos perante a Igreja Católica extrapolaram o âmbito da Igreja e mostraram-se presentes em toda a sociedade.

Portanto, os registros paroquiais de batismo são de extrema importância para a reconstituição demográfica da história brasileira, mais do que isso, “não são documentos apenas religiosos, mas sociais; a informação registrada fala da *persona* social total do indivíduo” (Gudeman & Schwartz, 1988:39). É claro que os registros de batismo com frequência exibem lacunas, e a freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo não é uma exceção.

O modelo geral, empregado nestes registros de batismo, permite-nos ter acesso basicamente às seguintes informações no caso dos escravos: data da celebração do sacramento; local de sua celebração; prenome da pessoa batizada; nome dos pais; nome e sobrenome dos padrinhos, no caso de serem livres, com seus respectivos estados conjugais; nome do proprietário dos pais e do cativo batizado; nome dos proprietários dos padrinhos, quando estes eram escravos; e freguesia a que pertenciam pais

e padrinhos do batizado.<sup>3</sup> Outras informações aparecem esporadicamente nos registros, derivações do zelo ou da falta do mesmo por parte daqueles que faziam o assento (Costa, 1979).

Pelo batismo os padrinhos ficam sendo “fiadores para com Deus pela perseverança do batizado na Fé, e como por serem seus pais espirituais tem obrigação de lhes ensinar a Doutrina cristã e os bons costumes”. Aos “pais espirituais” cabia a formação moral e religiosa dos afilhados (Constituições ..., 1853).

Talvez esteja no batismo uma das principais origens do parentesco fictício, ele não é o único (outras formas deste parentesco podem ser encontradas no ato do casamento, da crisma, ou mesmo em certas festividades), mas era o mais importante na geração de laços de compadrio. A historiografia a esse respeito tem demonstrado como os escravos se utilizaram deste sacramento para o estabelecimento de relações sociais na luta pela (re)construção de sua vida comunitária (Botelho, 1994; Schwartz, 2001). O momento em que os filhos adquiriam o *status* de cristãos era utilizado para garantir a extensão dos laços de parentesco, por meio do apadrinhamento e do compadrio.

O sacramento do batismo tem a mesma importância e valor para o negro que para o branco. Citando Walsh, José Roberto Góes expõe-nos que os escravos pagãos pareciam “ansiosos” pelo batismo de modo a não serem tratados como simples animais; logo em seguida afirma que “o batizado dos escravos foi um fenômeno maciço, incentivado por senhores e procurado pelos escravos” (Góes, 1993:168). A este respeito Schwartz afirma:

[...] no ato ritual do batismo e no parentesco religiosamente sancionado do compadrio, que acompanha esse sacramento, temos uma oportunidade de ver a definição mais ampla de parentesco no contexto dessa sociedade católica escravocrata e de testemunhar as estratégias de escravos e senhores dentro das fronteiras culturais determinada por esse relacionamento espiritual. (Schwartz, 1989)

O compadrio estabelecido a partir do ato do batismo é muito significativo. Por meio dele, os escravos adquiriam laços de solidariedade e cooperação que redimensionavam o seu cotidiano, garantindo-lhes espaço de sociabilidade e convivência. Dentro do sistema escravista, ao

criar um parentesco espiritual, o compadrio era usado pelos cativos como estratégia de sobrevivência.

Tais laços também tinham uma dimensão social fora da estrutura da Igreja. Podiam ser usados para reforçar laços de parentesco já existentes, solidificar relações com pessoas de classe social semelhante ou estabelecer laços verticais entre indivíduos socialmente desiguais. Construído na Igreja e projetado para dentro do ambiente social, “o compadrio significava, mais que tudo, a consecução de um laço de aliança que atava, à beira da pia batismal, os pais de uma criança e seus padrinhos” (Góes, 1993:102).

Ainda sobre o compadrio, podemos perceber, basicamente, duas tendências. A primeira pode ser denominada de “funcionalista”, que vê no mesmo uma relação de poder e sujeição que, ao invés de gerar laços de solidariedade entre os cativos, reforçava a instituição da escravidão. Em tais estudos, a ênfase recai sobre como as relações são usadas, “a função primordial do compadrio é criar vínculos de solidariedade entre os seus participantes, os quais se expressam, principalmente, através da cooperação econômica e da lealdade política” (Arantes, 1982:196). Para Itamar de Souza, a instituição do compadrio não teria sentido fora desse contexto protecionista; para ele este vínculo se torna tão forte que se constitui numa espécie de dever moral (Souza, 1981).

O outro enfoque procura analisar seu significado, o seu “uso”, percebendo no ato religioso do batismo um sistema de relações, regulamentadas pelo costume, que amplia e reinterpreta esse sistema de acordo com condições históricas e estruturais determinadas: “essa reelaboração pode servir a fins práticos: mas nada, [...], justifica supor que em sua ‘utilidade’ resida à razão de ser da instituição” (Arantes, 1982:197). Para os adeptos deste enfoque, o compadrio carregava um significado importante para os que dele participavam, pois, o compadrio é um idioma por meio do qual as pessoas expressavam a si próprias e de acordo com o qual elas vivem.

O cativo, sem dúvida, influenciou as escolhas destes escravos, o fato de pertencer a um pequeno ou a um grande plantel, bem como a sua localização, em áreas com características urbanas e/ou rurais, integradas ou não à *plantation* são alguns elementos que podem explicar as opções estabelecidas pelos escravos. As escolhas eram moldadas pelo contexto

sócio-econômico da escravidão, e refletiam as relações essenciais de poder dentro de toda a sociedade e de toda a economia. Segundo Schwartz:

A vida vivida, as escolhas feitas e as estratégias adotadas pelos que sofriam com a escravidão eram continuamente moldadas e restringidas pela penetração e pelo poder do sistema social e econômico predominante, e não podem ser entendidas sem menção a ele. (Schwartz, 2001: 292)

Vários estudos acerca deste tema, embora com métodos, perguntas e inquietações diferentes, indicam alguns padrões que caracterizavam o batismo de escravos no Brasil e a formação de laços de parentesco fictício. Os cativos brasileiros, de acordo com a condição social a que estavam submetidos, estabeleceram várias opções de compadrio (Gudeman & Schwartz, 1988; Ferreira, 2001; Botelho, 1994; Neves, 1990; Kjerfve & Brugger, 1991; Rios, 1990; Góes, 1993).

Era comum se pensar, mediante o enfoque “funcionalista”, que os escravos tenderam a ter como padrinhos ou compadres seus próprios senhores, estratégia clara para a obtenção de benefícios ou regalias futuras. Assim, em vez de gerar laços de solidariedade entre os cativos, o compadrio tinha uma relação meramente utilitária e desta forma reforçava a instituição da escravidão (Costa, 1966).

## **2. A Freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, um estudo de caso**

Durante o século XIX, quais foram os padrões encontrados para os batismos dos inocentes filhos de mulher escrava na freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo e quais as relações advindas do mesmo? Nesta parte pretendemos responder a estas perguntas à luz dos vários estudos a respeito do tema e dos dados provenientes dos registros paroquiais.<sup>4</sup>

Deste modo, é necessário que se proceda a uma explicação acerca dos resultados que serão analisados, mais precisamente sobre um aspecto que altera a variável condição social do batizando. Em 28 de setembro de 1871, entrou em vigor a Lei Rio Branco, ou Lei do Ventre Livre, que, dentre outras determinações, emancipava as crianças recém-nascidas de mulheres escravas, denominadas a partir daquele momento como “in-

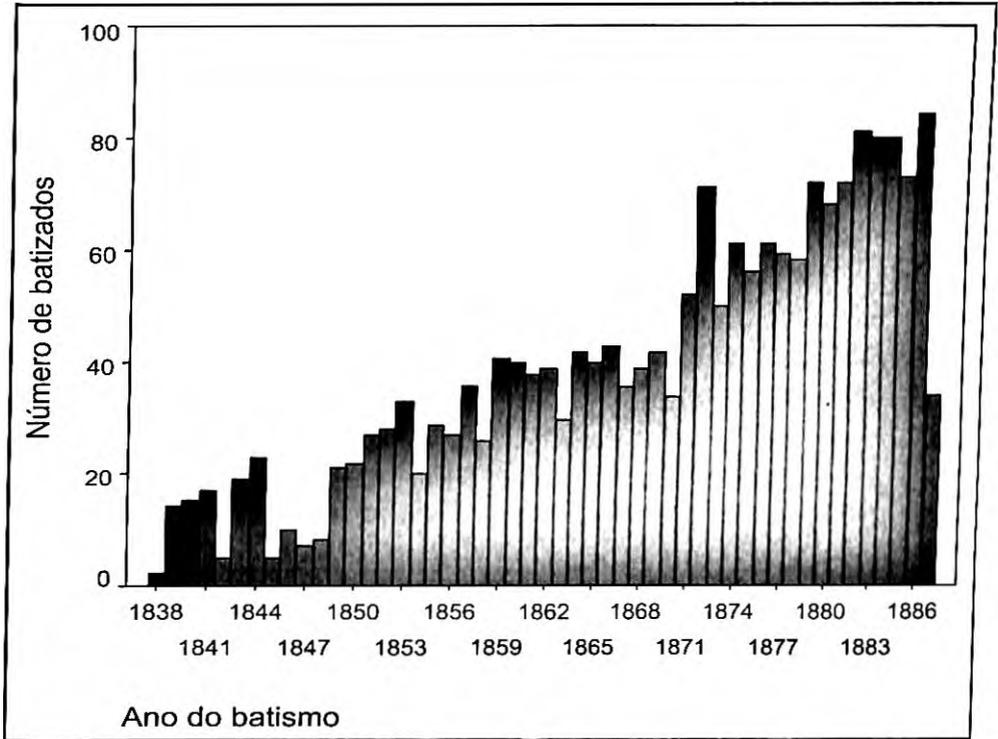
gênuas”. É óbvio que a partir daí as proporções entre livres, escravos e libertos passam por uma mudança, pois um número maior de escravos tornou-se livre. Schwartz afirma que “depois da Lei do Ventre Livre de 1871, os padrões e os costumes da escravidão foram submetidos a novas avaliações” (Schwartz, 2001:282).

A respeito do impacto da lei sobre os recém-nascidos de mulher escrava, Conrad nos diz que foram mantidos “em quase sua totalidade, na mesma condição servil como os demais escravos, faltando-se-lhes com a indispensável e devida instituição e desamparados da proteção tutelar da autoridade pública” (Conrad, 1978:141). Mesmo estando livres, a partir daquela lei, os “ingênuos” estavam vinculados ao sistema escravista e a todos os seus desdobramentos pelo menos até os 21 anos de idade. Isso porque, a lei de 28 de setembro obrigava os senhores a cuidarem dos filhos de escravos, nascidos “ingênuos”, até a idade de seis anos; chegando a criança a esta idade o senhor teria como opção receber uma indenização do Estado ou utilizar-se dos serviços do menor até que ele completasse os 21 anos. Esta segunda opção foi a mais utilizada. Portanto, só ao completar esta idade esses indivíduos estavam verdadeiramente livres.

Consideramos que, embora tenha havido mudança no que tange à condição social dos recém-nascidos, de escravos para livres, os laços buscados por seus pais, na confecção de solidariedades dentro da freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, continuaram os mesmos tal como discutiremos a seguir.

Começemos pela análise da variação anual de batismo de crianças filhas de mulher escrava (Gráfico I). Podemos inferir por meio do mesmo, que no decorrer do período em estudo existe uma tendência crescente do batismo cristão. De 1838 a 1850, anos em que se fazem presentes os esforços para o fim do tráfico africano de escravos, percebe-se que o número de batizados foi inferior a 20, com exceção dos anos de 1844, 1849 e 1850 nos quais foram batizados 23, 21 e 22 crianças, respectivamente. No período posterior ao ano de 1850 até o de 1870, a tendência pela procura do batismo mostra-se sempre presente. Apesar de haver variações, em nenhum ano, a partir daí, constata-se um número inferior a vinte batizados de inocentes.

**Gráfico 1**  
**Variação anual de batismo de crianças escravas, Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, 1838-1887**



Fonte: Livros de batismo da Freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, 1838-1887.

Constatou-se também, a partir de 1871, um aumento no número de batizados. Se no período anterior (1850-1870), os batizados não foram inferiores a 20 por ano, somente a partir de 1871 este número ultrapassou os 50 batizados por ano, com exceção do ano de 1887. Talvez esta tendência possa ser reflexo da Lei do Ventre Livre. Diante deste fato, Botelho vê nesta lei um novo fator a incentivar o batismo de escravos – “Como para fazer valer estes direitos [de indenização ou de exploração do trabalho até os 21 anos de idade] os senhores deveriam registrá-los, sem dúvida alguma o nível de cobertura deste registro deve ter melhorado” (Botelho, 1994:24).

Possivelmente, as novas condições do sistema escravista tenham influenciado os cativos, levando-os a reproduzirem-se e, conseqüentemente,

a procurar cada vez mais o sacramento do batismo. Este era buscado pela comunidade escrava, e, possivelmente também, pelos senhores destes cativos, durante todo o século XIX. Para os cativos objetivava-se a inserção no mundo católico, bem como o alargamento por meio do compadrio de suas redes de solidariedade; aos senhores, além de ser um dever “moral”, o mesmo lhes garantia a posse efetiva das crias de suas escravas.<sup>5</sup>

Quanto ao sexo das crianças batizadas (Tabela 1), podemos notar no decorrer do século XIX, que na freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo há uma certa simetria em relação ao número de meninos e meninas que receberam o sacramento do batismo. Os batizados do sexo masculino possuem uma taxa de 51,4%, suplantam os do sexo feminino em apenas 2,8% do total. No que range a esse segmento da população escrava, inocentes, nota-se um equilíbrio muito expressivo. Talvez, se possa pensar em reprodução natural nos moldes apontados por Cano e Luna, e posteriormente, enfatizados por Paiva e Libby e Botelho, para a Província de Minas Gerais (Luna & Cano, 1983; Paiva & Libby, 1995; Botelho, 1994).

Trata-se, certamente, de nascimentos decorrentes de reprodução natural de escravos que habitavam a freguesia, pois, o número de escravas “chegadas” da África grávidas deve ter sido desprezível. O importante a ressaltar é que a dita localidade conheceu, durante o período em estudo, além do já citado equilíbrio entre os sexos, um índice elevado de nascimentos de inocentes, filhos de mulher escrava.

**Tabela 1**  
**Sexo dos inocentes batizados,**  
**Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, 1838-1887**

Sexo	Frequência	%
Masculino	1012	51,4
Feminino	956	48,6
Total	1968	100
Não consta	2	—

Fonte: Livros de batismo da Freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, 1838-1887.

Quanto à origem destes inocentes, como trabalhamos apenas com registros de crianças, podemos considerá-las todas como crioulas; o crioulo é o escravo filho de mãe africana que nasce no âmbito da sociedade colonial. Na freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, poucos são os registros onde se identificam efetivamente os inocentes como sendo de origem crioula. Isso ocorre para as meninas em 30 registros e para os meninos em 28. Entretanto, somente 6 batizando, que possuem essa variável anotada são filhos de pai e/ou mãe de origem africana; para os outros 52 casos não consta essa variável ou os pais são designados como crioulos.

Mariza Soares afirma que a origem crioula só “afeta” uma geração de cada descendência dos filhos de africanos. Posteriormente, ao nascimento de seus próprios rebentos esse termo é aplicado a outras designações (Soares, 2000). Nossos dados parecem corroborar esta hipótese, pois, naquela freguesia o termo crioulo foi mais utilizado para designar “negros” filhos de “negros”. Neste caso, talvez seja correto afirmar que a grande maioria dos inocentes, onde não consta a variável crioulo (origem), seja filha dessa população intermediária (crioula) e que os mesmos constituam o que poderíamos designar como sendo a segunda geração de uma família escrava.

É interessante notar que a origem crioula só é imputada ao inocente nos anos anteriores a 1871. Se antes o termo crioulo diferenciava os escravos nascidos no Brasil daqueles nascidos na África, após aquela lei o termo cai em desuso, pois agora todas as crias de ventre são livres. Os registros de batismo que utilizamos impedem incursões metodológicas aprofundadas sobre o “valor” dado aos nomes das crianças cativas para a memória geracional do grupo escravo. Isso, porque os registros permitem ter acesso apenas a um núcleo formado por pais e/ou mães e filhos. Não sabemos o nome de avós, tios, tias, ou outros parentes consanguíneos, desta forma, não há como nos certificar da importância dessa memória para as famílias escravas, embora, acreditemos que a mesma seja de extrema importância para as suas vidas. Só por meio do cruzamento destes registros com outras fontes poderemos tecer considerações a respeito do mesmo.

Florentino e Góes apontam ser de Carlo Ginzburg o alerta para o caráter universal do nome recebido ou assumido pelos indivíduos – “De fato, se algo distingue uma pessoa de outra em todas as sociedades conhecidas,

este algo é o seu nome” (Florentino & Góes, 1997:81). Ainda, segundo estes pesquisadores, Herbert Gutman sugere que a nomeação feita aos filhos de uma forma e não de outra não é aleatória. Ao contrário, tais práticas, segundo este pesquisador, são inestimáveis evidências históricas que resumem experiências pessoais, acontecimentos importantes, visões de mundo, idéias e valores culturais.

Para a freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, encontramos uma freqüência de nomes para os batizados (Tabela 2). Tomando como referencial os nomes que aparecem por mais de dez vezes, notamos uma maior diversidade de nomes para as batizadas, 16 vezes; os meninos perfazem 11 casos. No caso desses últimos, notamos uma maior concentração de nomes, repetindo-se mais de 26 vezes. Outra observação que pode ser feita é a de que, tanto meninos quanto meninas ganharam um nome de origem cristã, é possível se pensar que a comunidade escrava de então estivesse mais integrada aos preceitos da religião católica.

**Tabela 2**  
**Repetição de nomes dos inocentes,**  
**freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, 1838-1887**

<b>Batizadas</b>	<b>Repetição</b>	<b>Batizados</b>	<b>Repetição</b>
Maria	98	João	57
Joana	34	Antonio	48
Rita	32	José	38
Sebastiana	20	Manoel	34
Joaquina	17	Pedro	32
Bárbara	15	Sebastião	30
Eva	14	Joaquim	26
Francisca	14	Francisco	17
Mariana	14	Domingos	17
Gertrudes	13	Adão	14
Ignacia	12	Sabino	10
Antonia	12	—	—
Carolina	12	—	—

Batizandas	Repetição	Batizados	Repetição
Luzia	12	—	—
Tereza	11	—	—
Esperança	10	—	—

Fonte: Livros de batismo da Freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, 1838-1887.

Em seu estudo sobre a França do Antigo Regime, François Lebrun afirma haver uma primazia de João como nome masculino e de Maria como feminino. A mesma constatação é feita para a freguesia estudada. O pesquisador atenta que algumas variáveis, como a existência de santos locais de fama mais ou menos importantes, vem modificar a frequência dos nomes. De acordo com Lebrun:

A escolha do nome reveste assim um duplo alcance, religioso e mágico: assegura-se à criança a proteção simultânea de um grande santo (dado ao mesmo tempo como modelo) e dos antigos chefes da família ou deste ou daquele parente assim reencarnados. (Lebrun, 1992)

Em nosso estudo, quando se imputava o nome às crianças era mais usual conferir o dos padrinhos/madrinhas *vis-à-vis* o de pais/mães, respectivamente 42 e 32; 09 e 08. Esses mesmos padrões foram encontrados por Florentino e Góes nos registros de batismos das freguesias de Inhaúma, Jacarepaguá, São José e Mambucaba. Para eles esses dados reforçam a seguinte hipótese:

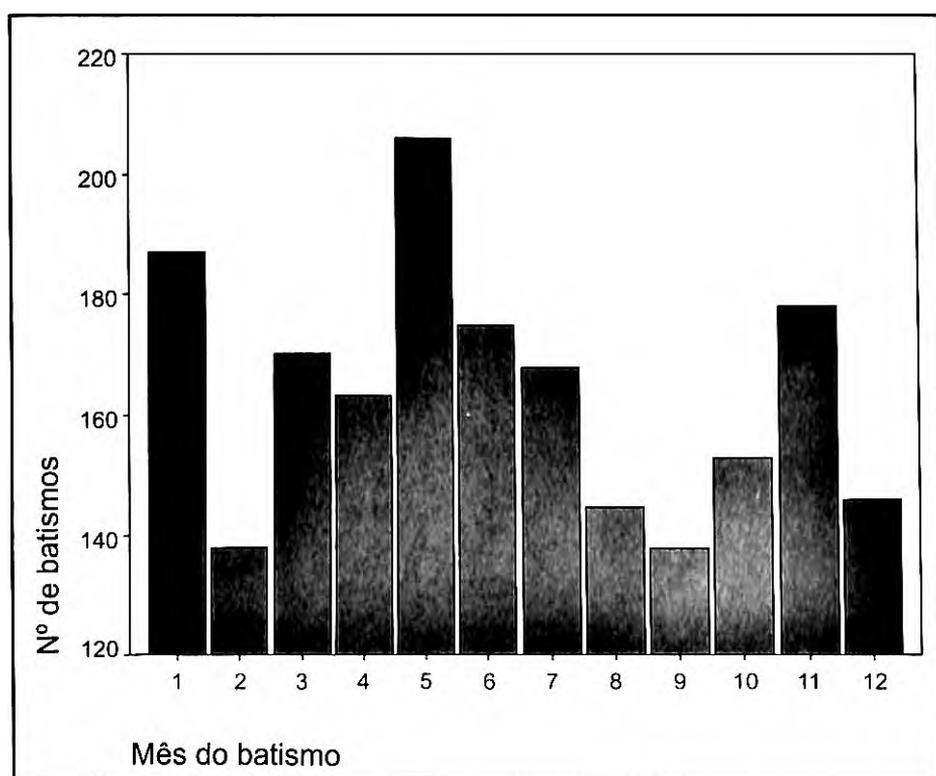
[...] as práticas nominativas escravas estavam calcadas no resgate de vivências e relações que extrapolavam em muito o núcleo familiar consangüíneo formado por mãe, pai e filhos, envolvendo sobretudo outros tipos de parentes consangüíneos imediatos (tios, tias, avós etc.), além dos putativos (padrinhos, madrinhas, etc.). Assim se tais práticas definem um escopo familiar, estamos frente a uma concepção de laços parentais que ultrapassa a consangüinidade. (Florentino & Góes, 1997:88)

Esses pesquisadores vêem neste processo um caráter eminentemente político, que objetivava aumentar os laços de solidariedade e proteção. Na nossa localidade, quando o nome dos pais era dado a seus filhos, havia um equilíbrio muito grande entre os pais, como exposto acima, ao contrário dos escravos fluminenses que privilegiavam, sobretudo, o lado paterno (*ibidem*). Na tentativa de se entender esse processo, uma

explicação possível estaria na instabilidade dos homens escravos, diante de uma possível venda/compra que o levaria a se separar de suas famílias. Desta forma, a nome dado aos filhos seria um gesto simbólico que teria o intuito de assegurar uma continuidade temporal na relação pai e filho.

No Gráfico 2, temos a oportunidade de observar quais os meses em que mais se deram as cerimônias do batismo dessas crianças. Notamos, de início, que a maior parte desse sacramento ocorreu no mês de maio, 206, embora nos meses de janeiro, junho e novembro também tenham ocorrido muitas cerimônias deste sacramento, respectivamente, 187; 175 e 178. Notamos um mínimo dessa cerimônia nos meses de agosto-setembro (145, 138), este último possui o mesmo número de sacramentos do mês de fevereiro.

**Gráfico 2**  
**Distribuição dos batismos por meses, Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, 1838-1887**



Fonte: Livros de batismo da Freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, 1838-1887.

Maria Luiza Marcílio atenta para que as leis da natureza e, principalmente, aquelas concernentes ao ritmo das estações do ano influem sobremaneira na renovação da espécie humana. A pesquisadora diz que para a Europa o período de concepção se dá nos meses de maio e junho (primavera) e sua diminuição ocorre nos meses de setembro e outubro, o que é corroborado por Lebrun. O estudo da cidade de São Paulo não confirma esses dados, pois a mesma localidade não possui estações de tempo bem definidas. Desta forma, Marcílio afirma que o movimento sazonal das estações não influi no movimento dos nascimentos das concepções daquela cidade (Marcílio, 1973). Outrossim, Iraci Costa também detecta para o caso de Vila Rica uma provável inexistência de impactos significativos do clima ou de variações térmicas sobre o movimento das concepções (Costa, 1979).

Na localidade em questão, notamos que nos meses de março, maio, novembro e dezembro as concepções se dão de forma menos acentuada. De modo geral, parece que as estações do ano não influenciavam significativamente o movimento de concepção daquela população cativa. Pode-se pensar que o ritmo destas concepções estivesse sendo influenciado pelo produto agrícola principal daquela época, o café, ou seja, estes movimentos estariam muito mais vinculados ao plantio, colheita, beneficiamento, enfim a momentos de maior e de menor utilização da força de trabalho escrava. Entretanto, estas afirmações só poderão ser confirmadas mediante uma análise do calendário agrícola, para a época em questão.

Quando os registros de batismo eram confeccionados, na maioria dos casos os párocos anotavam a origem, embora de maneira desigual, dos padrinhos, madrinhas, mães e pais escravos. Em nossos dados, foi possível identificar a origem de apenas 83 padrinhos e 77 madrinhas, num universo de 1.970 registros. Para pais e mães parece que houve, por parte dos responsáveis pela feitura dos registros de batismo, uma maior atenção a esse respeito. O número destes, cujas origens foram anotadas, supera o dos padrinhos e madrinhas. Conhecemos assim essa variável para 223 mães e 127 pais. Entretanto, nos dois casos o número de cativos de origem não declarada supera o número daqueles em que suas origens foram anotadas. Apesar disso, vamos tentar, mesmo que de maneira superficial, tecer algumas considerações a respeito destes indi-

vídus. Os pais de origem africana estabeleceram relações com mães de origem crioula ou africana em 38 e 24 casos, respectivamente; no caso dos de origem crioula isso ocorre, simultaneamente, em 36 e 6 casos. A Tabela 3, informa os números da presença africana e crioula nos livros de batistério.

**Tabela 3**  
**Percentuais de Africanos e Crioulos,**  
**Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, 1838-1887**

	Africanos	%	Crioulos	%	Total	%	Não consta
Mães	56	25,1	167	74,9	223	100	1.747
Pais	76	59,9	51	40,1	127	100	1.843
Padrinhos	48	57,1	36	42,9	84	100	1.886
Madrinhas	26	34,2	51	67,1	77	100	1.893
<b>Total</b>	<b>206</b>	<b>40,2</b>	<b>305</b>	<b>59,8</b>	<b>510</b>	<b>100</b>	<b>1.460</b>

Fonte: Livros de batismo da Freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, 1838-1887.

As origens anotadas de pais e padrinhos são, em sua maioria, de africanos, respectivamente, 59,9% e 57,1%. Provavelmente, este fato seja um reflexo do tráfico de escravos que preferia a obtenção de carivos do sexo masculino, mais “aptos” para o trabalho. As mães e madrinhas são, majoritariamente, crioulas, 74,9% e 67,1%, respectivamente. Estes números parecem indicar que no decorrer dos cinquenta anos estudados por nós, houve primeiramente, o assinalado para pais e padrinhos (tráfico de escravos) e, posteriormente, ocorreu na dita freguesia um equilíbrio entre o número de homens e mulheres que pode explicar, principalmente no concernente às mães, o alto índice de crioulas.

A verificação da procedência regional dos escravos africanos apresenta uma dificuldade adicional, pois nos registros, em sua maioria, aparece apenas a designação “de nação” sem nenhuma outra especificação (congo, rebolo etc.). Encontramos, no caso de alguns escravos crioulos, menção a sua região de procedência no Brasil. Os números mais uma vez são ínfimos, quiçá devido a um alto grau de generalidade. No caso do africano, a designação “de nação” englobava toda a África, o que deve ter levado alguns párocos a uma generalização extrema, provavelmente o mais

importante era enquadrar os nascidos no Brasil (crioulos) e os nascidos fora (africanos). Vale lembrar que, a identificação de procedência não é uma exigência da norma eclesiástica para os assentos de batismo. Assim, a marca de procedência que se imprime aos pais e padrinhos derivam do responsável pela feitura dos registros.

No caso das mães, podemos notar uma dispersão quanto à sua procedência; onze foram identificadas como crioulas e nove como africanas, sabemos que as mães “brasileiras” são: da Bahia (5), Minas (3), Rio de Janeiro (2) e Ceará (1). Somente por mais uma vez, agora para um padrinho, podemos saber sua procedência dentro do território brasileiro, este proveniente de Minas Gerais. É certo que nossos números são pouco significativos e não nos permitem fazer afirmações sobre o tráfico interprovincial. No entanto, parece que, embora em uma escala muito pequena, existiu, em certa medida, um pequeno tráfico interprovincial, principalmente com mulheres oriundas da Bahia. A nomeação feita pelos párocos a essas procedências “nacionais” demarca uma certa geografia no tráfico de escravos para aquela freguesia (Tabela 4).

**Tabela 4**  
**Procedência dos escravos do**  
**Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, 1838-1887**

Procedência	Mães	Pais	Padrinhos	Madrinhas	Total
<b>África</b>	—	—	—	—	52
Rebolo	—	1	9	2	12
Congo	3	6	2	—	11
Benguela	4	1	1	4	10
Cabinda	1	4	1	—	6
Angola	1	3	—	1	5
Mina	—	5	—	—	5
Moçambique	—	—	3	—	3
<b>Brasil</b>					12
Bahia	5	—	—	—	5
Minas	3	—	1	—	4
Rio de Janeiro	2	—	—	—	2
Ceará	1	—	—	—	1
<b>Total (África/Brasil)</b>	<b>20</b>	<b>20</b>	<b>15</b>	<b>5</b>	<b>60</b>

Fonte: Livros de batismo, da Freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, 1838-1887.

Embora as referências acerca dos reinos africanos sejam numericamente pouco expressivas – para os maiores grupos encontramos 12, 11, e 10 anotações para Rebolo, Congo e Benguela, respectivamente – parece que, devido à proximidade com o porto do Rio de Janeiro, os escravos, que podemos designar como sendo da África Ocidental e da África Central Atlântica fizeram-se mais presentes na freguesia. Este fato corrobora os estudos que apontam ser o século XIX responsável por uma entrada maciça de cativos por meio daquele porto. Em oposição a essa região africana só encontramos menção a três escravos (padrinhos) provenientes de Moçambique, na África Oriental.<sup>6</sup>

Alguns trabalhos apontaram que o estabelecimento de relações de compadrio tanto entre livres, quanto entre escravos, tendeu a se dar dentro de um mesmo grupo social ou com outro em posição superior. Em sua pesquisa sobre o Recôncavo Baiano, Stephan Gudeman e Stuart Schwartz chegam à seguinte conclusão: os escravos eram apadrinhados tanto por escravos como por livres; os nascidos livres eram quase sempre apadrinhados por livres (Gudeman & Schwartz, 1988).

Kátia Mattoso revela-nos que a relação de compadrio entre escravos possibilitava o estabelecimento de laços de “solidariedades individuais, de eleição homem a homem, fruto da vontade individual” (Mattoso, 1982:131). Ainda, segundo a autora, tais laços tenderam a se efetivar mais dentro da comunidade escrava, pois os cativos estabeleceram vínculos de compadrio, de maneira significativa, com outros escravos. A interpretação mais comumente dada pelos escravos às relações de batismo foi a de formação de laços de solidariedade na própria comunidade escrava.

Na freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, no decorrer do período em estudo (1838-1888) livres, escravos e forros apadrinharam inocentes em 69,2%; 30,6% e 0,2%, respectivamente. Os padrinhos, para os quais não foi possível conhecer sua condição social, perfizeram 255 (Tabela 5). Como afirmado anteriormente, nesta freguesia podem ser encontrados desvios às leis impostas pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Neste aspecto, contabilizamos 69 casos nos quais aparece um segundo padrinho. Em 56 destes casos, foi possível se saber a condição social do padrinho, e observar que quando este fato ocorria, os padrinhos de condição escrava suplantavam os de condição livre, respectivamente, 35 (62,5%) e 21 (37,5%).

**Tabela 5**  
**Condição social dos padrinhos, 1838-1887**

Condição Social	Frequência	%
Livre	1186	69,2
Escravo	525	30,6
Forro	4	0,2
Total	1715	100
Não consta	255	—

Fonte: Livros de batismo da Freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, 1838-1887.

As madrinhas de condição livre estiveram menos presentes no batismo de cativos, mas tenderam a possuir os mesmos padrões dos padrinhos. Encontramos madrinhas livres, escravas e libertas que amadrinharam em 62,5%; 37,2% e 0,3% dos casos, respectivamente. Em 384 registros, não foi possível conhecer a condição da madrinha (Tabela 6). Em apenas 5 casos, ocorre a nomeação de uma segunda madrinha. Conseguimos saber a condição de 4 delas, escravas e livres se equiparam neste caso, cada uma aparecendo duas vezes.

**Tabela 6**  
**Condição social das madrinhas, 1838-1887**

Condição Social	Frequência	%
Livre	992	62,5
Escrava	590	37,2
Liberta	4	0,3
Total	1586	100
Não consta	384	—

Fonte: Livros de batismo da Freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, 1838-1887.

Não podemos afirmar, no entanto, que esses padrinhos e madrinhas livres eram pessoas de posses ou de influência naquela localidade. Neves constata que eram livres, em sua maioria, os padrinhos de criança escrava em São Paulo na primeira metade do século XIX; ela acredita que tal fato pode estar relacionado à vontade do escravo em ampliar sua rede de parentesco ao grupo juridicamente superior ao seu (Neves, 1990).

A predileção por padrinhos e madrinhas livres, talvez obedecesse à preocupação mais pragmática de criar relações com pessoas que pudessem auxiliar os cativos em qualquer questão futura. Em 16 casos, encontramos ausentes padrinho e madrinha. O padrinho possuía um papel de maior importância *vis-à-vis* ao da madrinha. Se somarmos o número de casos para os quais não constam padrinhos e madrinhas (16) aos casos em que somente o padrinho está ausente, eles estiveram presentes em todos os registros, exceto em 25 deles, num total de 1.970, ou seja, 1,2%. Usando o mesmo raciocínio, constatamos que as madrinhas estiveram ausentes em 108, 5,5% dos registros analisados. Góes encontra os mesmos padrões para Inhaúma (RJ); naquela localidade os padrinhos possuíam um papel de maior relevo que a madrinha, “Independente de suas condições jurídicas, os homens tendiam a se fazer presentes quase duas vezes e meia a mais que as mulheres [...]” (Góes, 1993:56).

Nos nove casos em que há ausência do padrinho, no tocante à condição social de suas parceiras, notamos que as livres se fazem presentes em quatro casos, sendo que em um aparecem duas madrinhas livres. Em um caso há referências sobre uma madrinha escrava e outra livre; em dois casos encontramos escravas; e, finalmente, contabilizamos dois casos nos quais não consta a condição social da madrinha (um deles com duas madrinhas). Quando o contrário ocorre, ou seja, quando há ausência da madrinha, ocorre uma tendência a ter-se dois padrinhos no ato do batismo. Em 27 destes batismos, encontramos dois padrinhos de condição escrava; em 21, dois eram de condição livre. Escravos com um padrinho livre e outro escravo somam oito; um padrinho livre e um onde não consta sua condição somam três; em oito casos constam dois padrinhos, mas infelizmente, não há referências sobre sua condição. Os outros 24 casos só possuem um padrinho e se distribuem da seguinte maneira: em 16 casos encontramos apenas um padrinho livre; em seis, um padrinho escravo, em dois não consta a sua condição social.

Ainda no que concerne às madrinhas, fica nítido que a proteção das divindades (protetoras espirituais) ficou a cargo das mesmas, por meio das diversas “Nossa Senhora”. Guedes destaca em sua pesquisa sobre a freguesia de São Sebastião do Rio de Janeiro, 51% destas madrinhas<sup>7</sup> (Guedes, 2001:49). Embora esse número esteja muito acima do encontrado para nossa localidade, os números que obtivemos demonstram uma

certa predileção por essas madrinhas, não carnis. Em 35 casos, Nossa Senhora aparece como madrinha. Em apenas um caso encontramos uma designação mais específica, é o do inocente Roque que possui como madrinha Nossa Senhora do Rosário (padroeira dos negros). Padrinhos não carnis aparecem em apenas um caso, o da inocente Amélia que teve como padrinho o Senhor Bom Jesus (padroeiro da freguesia). Renato Venâncio percebe uma ausência “física” das madrinhas no Rio de Janeiro de 1750-1800, segundo o mesmo:

[...] esta seletividade, madrinha no céu e padrinho na terra, correspondia a uma singular desvalorização da mulher. Ou seja, se o compadrio era utilizado como um meio de acesso a bens materiais e simbólicos, podemos deduzir que o distanciamento ou inexistência de madrinhas simboliza as reais dificuldades das mulheres na manipulação e utilização do prestígio e riqueza. (Venâncio, 1986:97)

Entretanto, esse não parece ser o caso da nossa localidade. Ao que tudo indica, os padrinhos e madrinhas não carnis deviam ser designados na falta de padrinhos e madrinhas carnis, ou quem sabe tenham sido escolhidos em virtude de um agradecimento por parte de seus pais pela superação diante de alguma dificuldade durante a gravidez.

Entre o grupo de padrinhos e madrinhas livres, distinguimos os que foram caracterizados com algum título ou designação de prestígio social. Estamos nos referindo aqui, no primeiro caso, aos tenentes, alferes, capitães e outros, e no segundo as designações como as de “dona” e “doutor”. Quando isto ocorre, a maioria desses títulos e designações são atribuídas aos padrinhos: 9 padres, 6 capitães, 5 doutores, 4 alferes e 3 tenentes; entre as madrinhas, a designação dona aparece 3 vezes.

Supõe-se que os senhores não tinham interesse no estabelecimento de laços de solidariedade entre cativos de plantéis diferentes. A historiografia coloca-nos a par de várias estratégias empreendidas pelos senhores para dificultar o entendimento entre os cativos; chegou-se mesmo a dizer que os proprietários incentivavam a “animosidade dos escravos” objetivando impedir ações coletivas possíveis apenas mediante um certo convívio social (Góes, 1993).

Na freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, os inocentes tenderam a ter como padrinhos “irmãos de cativo” do mesmo plantel, tanto no caso de padrinhos, 68,7%, quanto de madrinhas, 65,0%. O

número de padrinhos pertencentes a outro plantel, embora inferior aos do mesmo plantel, também se faz presente: padrinho 31,3% e madrinha 35,0% (Tabela 7). Aqueles escravos que apareceram como “segundo” padrinho/madrinha, mencionados acima, estavam distribuídos da seguinte forma: no caso dos padrinhos, 9 pertencentes a plantel diferente e 23 pertencentes ao mesmo plantel de seus afilhados. As duas “segunda” madrinha, pertenciam ao mesmo plantel das crianças que elas levaram à pia batismal. Os vínculos de compadrio extrapolavam os limites do cativo. Essas referências parecem indicar que as relações de compadrio eram escolha dos escravos, pois seria difícil para os senhores indicar, como padrinhos de seus escravos, outros da mesma condição e que pertencessem a distintos proprietários. Podemos pensar que, embora pequena, tenha existido por parte dos cativos uma certa mobilidade geográfica, tal fato provavelmente influiu no estabelecimento de laços, entre escravos de diferentes plantéis.

**Tabela 7**  
**Pertinência dos padrinhos e madrinhas escravos,**  
**ao plantel do batizando, 1838-1887**

<b>Plantel</b>	<b>Padrinho</b>	<b>%</b>	<b>Madrinha</b>	<b>%</b>
Mesmo plantel	300	68,7	311	65,0
Plantel diferente	137	31,3	167	35,0
Total	437	100	478	100

Fonte: Livros de batismo da Freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, 1838-1887.

O expressivo número de madrinhas pertencentes ao mesmo plantel pode ser explicado pelo fato de serem elas as responsáveis pela criação dos seus afilhados, caso viesse a ocorrer a morte da mãe dos mesmos, bem como a separação pela venda, partilha, ou qualquer meio que rompesse os laços entre a mãe e o seu filho. De acordo com afirmado por Góes: “o lugar proeminente da mulher nas relações constituídas em torno do batismo de escravos era outro” (Góes, 1993:57).

Na freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, como o apontado para outras áreas, constata-se que os senhores muito raramente apadrinhavam seus escravos (Neves, 1990; Gudeman & Schwartz, 1988). Isto aconteceu em apenas 14 dos 1.970 casos no decorrer do período

estudado. Apesar do que se poderia pensar, mesmo depois da lei de 1871 – quando o relacionamento senhor-escravo poderia ser percebido de maneira diferente, pois as crianças eram livres e, portanto, poder-se-ia justificar que os senhores pudessem passar a ser mentores ou protetores das crianças – nossos dados não tendem a sugerir tal eventualidade. Dos 14 casos citados, sete encontram-se em período anterior à lei e os outros sete em período posterior, demonstrando uma simetria singular no que diz respeito ao apadrinhamento por parte dos proprietários das crianças filhas de mulher escrava na dita freguesia. Assim, podemos afirmar que a reinterpretação do rito católico dado pelos escravos não funcionou como reforço à instituição escravista, pois o compadrio não reforçou a relação senhor-escravo.

Quando confrontamos as condições sociais de padrinho/madrinha em relação à condição social dos batizando (Tabelas 8 e 9), chegamos à conclusão de que os livres apadrinhavam crianças de todas as condições: escravas, livres e forras. Os padrinhos de condição escrava apadrinhavam crianças livres e escravas, entretanto, o mesmo não ocorria com crianças de condição forra. Estas foram apadrinhadas exclusivamente por padrinhos livres. No caso dos padrinhos, os forros apadrinharam, por quatro vezes, a crianças escravas, as madrinhas libertas também apadrinham o mesmo número de vezes, mas a crianças livres. Padrinho e madrinha livres superavam em número aos escravos. Seria possível pensar que, a partir do ano de 1871, os escravos procuraram padrinhos que estivessem à “altura” de sua nova condição social e/ou que os padrinho e madrinha livres se integrassem mais ao novo panorama da freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo.

Os padrinhos livres aparecem 1.181 vezes, sendo que, em 54,0% dos casos, eles estão apadrinhando crianças livres, obviamente devido ao fato de que o segmento escravo passa a diminuir em virtude do exposto acima. O que se nota é que esse segmento (padrinhos livres) dá um salto, os livres que apadrinham crianças escravas somados perfazem 45,5% casos. Um paralelo pode ser feito com os padrinhos escravos: talvez, pelo mesmo motivo, tenham crescido seu percentual em relação às crianças de condição livre (Tabela 8). Pode-se constatar que mesmo após

a lei de 1871, os escravos ainda continuavam a procurar seus “irmãos de cativeiro” para serem padrinhos de seus filhos agora livres. Em virtude da liberdade não se consubstanciar de imediato, os pais dessas crianças continuavam, embora em número menor do que os livres, a procurar laços dentro da comunidade escrava.

**Tabela 8**  
**Condição social do padrinho e do batizando,**  
**Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, 1838-1887**

Batizando	Padrinho								
	Escravo	%	Forro	%	Livre	%	Total	%	Não consta
Escrava	79	15,4	1	25	253	21,4	333	19,5	73
Escravo	94	18,3	3	75	285	24,1	382	22,5	80
Forra	—	—	—	—	4	0,3	4	0,2	—
Forro	—	—	—	—	2	0,2	2	0,1	—
Livre	341	66,3	—	—	638	54,0	979	57,6	101
Total	514	100	4	100	1181	100	1699	100	254
Não consta	11	—	—	—	4	—	16	—	1

Fonte: Livros de batismo da Freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, 1838-1887.

Quando a variável segundo padrinho apareceu, e foi possível conhecer a sua condição, os mesmos tendiam, no caso de escravos, a apadrinhar mais as crianças livres (30); no caso das crianças escravas esse número se reduz (4); um padrinho batiza uma criança em que não foi possível saber sua condição. O mesmo ocorria com os padrinhos de condição livre, ou seja, maior número de inocentes livres sendo apadrinhados em relação aos escravos. Entretanto, nota-se um equilíbrio maior entre os números, 11 inocentes batizados por livres e 10 livres batizaram outras crianças de igual condição.

Os mesmos padrões podem ser percebidos para as madrinhas, há um predomínio das livres, em relação às escravas. Essas, quando de condi-

ção livre, amadrinharam 988 vezes, sendo que, em 51,3% a crianças de igual condição à sua. Quando seus afilhados eram de condição escrava, essas madrinhas os levaram à pia batismal, 48,1% (Tabela 9). Quando a segunda madrinha comparecia ao sacramento do batismo, tanto as livres quanto as escravas, amadrinharam somente crianças livres, duas vezes cada uma.

**Tabela 9**  
**Condição social da madrinha e do batizando,**  
**Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, 1838-1887**

Batizando	Madrinha								
	Escrava	%	Liberta	%	Livre	%	Total	%	Não consta
Escrava	87	15,0	—	—	224	22,7	311	19,8	94
Escravo	100	17,2	—	—	251	25,4	351	22,3	111
Forra	—	—	—	—	4	0,4	4	0,3	—
Forro	—	—	—	—	2	0,2	2	0,1	—
Livre	393	67,8	4	100	507	51,3	904	57,5	176
Total	580	100	4	100	988	100	1572	100	381
Não consta	10	—	—	—	4	—	14	—	3

Fonte: Livros de batismo da Freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, 1838-1887.

A maioria dos padrinhos e madrinhas que estabeleceram relações de compadrio com os escravos da freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo eram livres, 61,0%; e, no caso de padrinho escravo e madrinha da mesma condição este número se reduziu a 29,1%. Mais uma vez, consideramos que a grande maioria dos cativos desta freguesia visava a estabelecer relações com indivíduos de *status* social superior ao seu e, em segundo, com indivíduos da mesma condição (Tabela 10). Nota-se, ademais, por essas cifras que esses padrinhos/madrinhas possuíram uma forte endogamia com relação a sua condição social (livre/livre; escravo/escravo) quando estabeleceram seus parceiros, no momento de batizar seus afilhados.

**Tabela 10**  
**Condição social do padrinho e da madrinha,**  
**Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, 1838-1887**

Padrinho	Madrinha								Não consta
	Escrava	%	Liberta	%	Livre	%	Total	%	
Escravo	446	29,1	4	0,3	22	1,4	472	30,7	53
Forro	3	0,2	—	—	—	—	3	0,2	1
Livre	124	8,1	—	—	936	61,0	1060	69,1	126
Total	573	37,3	4	0,3	958	62,4	1535	100	180
Não consta	17	—	—	—	34	—	51	—	204

Fonte: Livros de batismo da Freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, 1838-1887.

As quatro madrinhas libertas encontradas estabeleceram como “par” unicamente padrinhos de condição escrava; os padrinhos forros, também totalizaram quatro e tiveram madrinhas de condição escrava como suas parceiras em três casos, no outro caso consta o padrinho forro, mas não foi possível identificar a condição da madrinha.

É interessante notar que tanto os padrinhos quanto as madrinhas escravas tiveram como parceiros indivíduos de todas as condições sociais. Os livres também estabeleceram variados parceiros naquela localidade, entretanto, os mesmos não estabeleceram qualquer tipo de parceria com forros nem libertos. Como já dissemos, encontramos uma segunda madrinha em cinco casos, em dois deles ambas as madrinhas eram escravas; em um as mesmas eram livres; em um outro uma era escrava e a outra livre; no último deles não foi possível saber qual a condição social que possuíam. Nos casos em que apareceram segundo padrinho (69), a distribuição foi a seguinte: em 26, os dois padrinhos eram escravos; 21 deles livres; para 8, não foi possível saber a condição social dos padrinhos; 8 casos possuíam um indivíduo livre e o outro escravo; em 4, um livre e o outro não possuía condição explicitada; um caso possuía dois padrinhos escravos com uma madrinha também cativa.

Quais e quem eram os padrinhos que apadrinharam repetidas vezes? Esta também foi uma questão que nos instigou. Inicialmente, fizemos este levantamento buscando nos registros de batistério os que tinham aparecido a este sacramento por mais de dez vezes – localizamos 16 padrinhos e

18 madrinhas. Contudo, quando procuramos identificar quem eram estes padrinhos/madrinhas, nos deparamos com os problemas concernentes à feitura dos registros que, neste aspecto, demonstraram-se falhas.

Aqueles que apareceram apadrinhando ou amadrinhando mais de dez vezes foram registrados apenas com seu primeiro nome; se constituem, sobretudo, de indivíduos de condição escrava ou livre pobre. O fato de não possuírem sobrenome dificultou sobremaneira acompanhá-los nos registros, pois os mesmos ora aparecem com suas variáveis (condição, procedência, etc.) expostas, ora não. Desta forma, os números quebraram-se, por exemplo, transformando uma Maria que aparece 82 vezes, numa infinidade de “Marias”. Para que se proceda a uma análise detida sobre quais e quem eram esses padrinhos, será necessária uma pesquisa futura, mais uma vez contando com outras fontes.

Com relação ao domicílio dos proprietários, pais e padrinhos envolvidos no batismo, encontramos além dos procedentes da freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo (Argirita), oriundos de outras localidades (município, distrito, curato, etc.). No caso dos “primeiros” padrinhos/madrinhas, 10 deles pertenciam, segundo o anotado nos registros de batistério, a uma outra localidade; para os padrinhos encontramos 3 escravos (Capelinha, Monte Alegre e Nossa Senhora Piedade) e 3 livres (Monte Alegre, Nossa Senhora Piedade e Santo Antônio do Aventureiro); para as madrinhas, 3 escravas (Capelinha, Monte Alegre e Nossa Senhora da Piedade) e uma livre (Monte Alegre). Os “segundos” padrinhos (aqueles que fogem às determinações do Arcebispado da Bahia), pertencentes a outra localidade, eram 2 livres (Nossa Senhora Piedade e Santo Antônio do Aventureiro), e as madrinhas são todas do Senhor Bom Jesus. Mais uma vez, parece patente que quando se buscava estabelecer relações de compadrio no Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, mesmo entre plantéis diferentes, isso se dava dentro dos limites da própria freguesia.

Dos proprietários de pais e/ou mães cujo domicílio foi identificado, 10 deles eram de outras freguesias, próximas à do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, ou seja, residiam em outra localidade e possuíam propriedade na freguesia em estudo (Angu, Conceição da Boa Vista, Leopoldina, Mar de Espanha, Oliveira, Nossa Senhora da Piedade, Rio Novo, Santo Antônio do Aventureiro, Serra Bonita e São João Nepomuceno). Os pais/mães foram todos considerados daquela localidade, haja vista que

deveriam ser as crianças batizadas “nas pias batismais das paróquias, donde forme fregueses [seus pais, ou mãe, ou quem deles tiver cuidado.]” (Constiuições ..., 1853:14).

Em páginas precedentes, afirmamos que a Lei 2040, ou Lei do Ventre Livre, de 28 de setembro de 1871, foi um fator que mudou sobremaneira a condição social dos batizados, tornados agora livres, mas que, mesmo após a entrada em vigor da dita lei, os padrões de apadrinhamento/amadrinhamento continuaram os mesmos.

Pois bem, para sustentar esta hipótese, decidimos agregar os dados em dois períodos de tempo, o primeiro, vai de 1838 a 1871; o segundo, de 1872 a 1887. Vale ressaltar, neste momento, que os padrinhos/madrinhas que levaram seus afilhados ao batismo nos meses posteriores à Lei do Ventre Livre constam devidamente incorporados aos anos do segundo período. A Tabela 11, ilustra que tanto no período anterior quanto no posterior àquela lei, os de condição livre foram os que mais compareceram como padrinho/madrinha naquela localidade. A relação de pais/padrinhos de diversas condições sociais questiona a concepção que aponta ser a sociedade escravista baseada, estritamente, em duas classes antagônicas entre senhores e escravos. Desta forma, o que se nota é uma ampla mobilidade desses cativos na consecução de suas relações de compadrio.

**Tabela 11**  
**Condição social dos padrinhos/madrinhas em intervalos de tempo, Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, 1838-1887**

Padrinho	Anos					
	1838-1871	%	1872-1887	%	Total	%
Livre	551	46,5	635	53,5	1186	100
Escravo	184	35,0	341	65,0	525	100
Forro	4	100	—	—	4	100
Total	750	43,7	965	56,3	1715	100
Não consta	153	—	102	—	255	—

Madrinha						
Livre	487	49,1	505	50,9	992	100

Escrava	197	33,4	393	66,6	590	100
Liberta	—	—	4	100	4	100
Total	695	43,8	891	56,2	1586	100
Não consta	207	—	177	—	384	—

Fonte: Livros de batismo da Freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo, 1838-1887.

A maior incidência de padrinhos/madrinhas livres nos batismos de inocentes demonstra maiores opções de escolha dos pais dos batizados pelo universo livre, sem que deixasse de ser marcante a presença dos padrinhos escravos. Guedes sustenta que: “Pode-se afirmar que os vínculos de compadrio que envolveram pais, padrinhos e afilhados, gerados através do batismo de inocentes, [...] representavam escolhas específicas por parte dos envolvidos e significavam alianças empreendidas pelos pais” (Guedes, 2001:50).

No primeiro intervalo de tempo, talvez possa ser correto afirmar que a preponderância por padrinhos livres se explique pelo fato dos escravos terem almejado proteção por meio de relações com pessoas de *status* mais elevado, mais “aptas” a intercederem por seus afilhados naquele contexto. Embora, no segundo intervalo, padrinhos dessa condição continuassem sendo preferidos, nota-se um aumento significativo para os padrinhos de condição escrava. Como se pode explicar esse aumento?

Parece-nos que a explicação mais provável é a de que, a partir deste momento, os cativos da freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo procuraram tecer solidariedades com a comunidade cativa a que pertenciam, como apontado por Mattoso e tal qual por nós exposto em páginas precedentes. Não estamos aqui dizendo que esta procura não tenha ocorrido anteriormente o que podemos inferir por esses números é que a partir de 1871 os cativos daquela localidade buscaram criar uma identidade enquanto grupo, estabelecendo relações de compadrio com seus “irmãos de cativo”. A partir daquele momento, para além da proteção dispensada pelos padrinhos livres os escravos, procuraram estabelecer relações de solidariedade dentro da comunidade escrava.

Outra característica importante, encontrada nos registros paroquiais de batismo, é a concernente à cor. No Brasil, possuía um significado importante, já que afastava ou aproximava indivíduos da condição de cativo. A posição legal atribuída ao indivíduo, freqüentemente, acrescentava-se

a cor da pessoa, codificada não numa base binária, mas segundo uma escala de variações. A cor servia como um índice de ancestralidade, talvez também de aculturação no Novo Mundo, entretanto, não era obrigatório que ela constasse nos registros de batismo.

Na citada freguesia, esta escala de variação também se revelou; pudemos reconhecer sete variações de cor que foram atribuídas a pais, padrinhos e inocentes, quais sejam: clara, parda, pardo, parda clara, preta, preto e mulata. O mosaico de cores dá-se de uma maneira mais expressiva quando se trata dos inocentes que estão sendo batizados, e conseguimos detectar as cores: clara, parda(o), pardo clara, preto(a). As cores parda e pardo são as que se encontram em maior número, respectivamente, 175 e 191 vezes.

A cor passa a ser efetivamente anotada nos registros paroquiais daquela localidade a partir da segunda metade do século XIX, quando se dá como majoritária a nomeação da cor parda(o) entre os indivíduos encontrados nos registros. Como já dissemos, a maioria ocorre entre os batizados. Talvez, possamos aqui concordar com Sheila Faria: segundo esta pesquisadora, no decorrer do XIX a cor parda(o) passa a indicar o resultado da mestiçagem (Faria, 1998). Para Hebe Mattos, a ausência de cor, antes de refletir um processo cultural de branqueamento, definia lugares sociais, nos quais a etnia e a condição estavam indissociavelmente ligadas. A cor inexistente era um signo de cidadania na sociedade imperial, para a qual apenas a liberdade era pré-condição (Mattos, 1998).

Por fim, parece que a freguesia rural do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo possuiu como “norma” o estabelecimento de relações de compadrio em sua maioria com padrinhos e madrinhas livres, oriundos daquela mesma localidade. O estabelecimento de relações com o segmento escravo, embora menor, também se fez presente e quase nos mesmos moldes. Parece que, além de procurar estabelecer relações com indivíduos de *status* superior ao seu, os escravos daquela localidade não se esqueceram dos seus “irmãos de cativo”, com os quais travavam relações cotidianamente dentro daquele sistema tão penoso. Relações estas que se deram, em sua maioria, dentro de mesmo plantel.

O estudo da dita freguesia nos faz pensar que os escravos obtiveram sucesso tanto na criação de relações de compadrio e, conseqüentemente, de relações de solidariedades horizontais (dentro de seu próprio grupo),

quanto no estabelecimento de relações verticais (grupo de *status* superior ao seu). Desta forma, aqueles cativos possuíram posições privilegiadas tanto entre a comunidade escrava quanto dos livres. Fica claro que o universo dos escravos era bem mais amplo do que se pensava até algum tempo atrás, pois, longe de estar preso a um sistema que tudo lhe tolhia, os escravos demonstraram, enquanto agentes históricos, determinadas opções de vida, o que pode ser percebido na seleção de cônjuges e de relações de parentesco mais amplas. As relações de solidariedade por eles estabelecidas por meio do compadrio alargaram sua rede de sociabilidade, garantindo-lhes um espaço de convivência no seu cotidiano.



#### NOTAS:

1. Por inocentes, entendiam-se as crianças – via de regra com menos de sete anos – que ainda não comungavam.
2. No caso do sacramento de batismo, as Constituições estipulavam a maneira pela qual este sacramento deveria ser feito, bem como suas interdições, matéria, formas e efeitos.
3. Segundo as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, a forma como se deveria escrever os assentos de batismo era a seguinte: “Aos tantos de tal Mês, e de tal ano batizei, ou batizou de minha licença o Padre N. nesta, ou em tal Igreja, a N. filho N. e de sua mulher N. e lhe pus os Santos óleos; foram padrinhos N. e N. casados, viúvos ou solteiros, fregueses de tal igreja e moradores em tal parte (...) E ao pé de cada assento se assinará o pároco, ou sacerdote que fizer o batismo”.
4. Sobre esses registros paroquiais, é necessário frisar que, doravante, as tabelas e gráficos concernentes à freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo dizem respeito a um total de 1.970 registros de batistério, por nós compilados.
5. O sacramento do batismo interessava muito aos proprietários de escravos, pois em virtude da instituição do padroado, o Estado português delegou à máquina eclesiástica inúmeras funções, levando as esferas religiosa e civil da vida das populações a estarem pouco diferenciadas. Dentre estas funções, a que mais interessava aos senhores de escravos dizia respeito à declaração, feita no registro de batismo dos inocentes, do nome do seu proprietário, o que lhe garantia a posse efetiva dos mesmos.

6. A divisão das regiões africanas por nós adotada, é proveniente dos estudos de Manolo Florentino.
7. O autor atribui a cifra exposta acima ao estudo de Márcio de Souza Soares.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANTES, Antonio Augusto (1982). "Pais, padrinhos e o espírito santo: um reestudo do compadrio". In M. S. K. de Almeida *et alii*, *Colcha de retalhos. Estudos sobre a família no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- BOTELHO, Tarcísio Rodrigues (1994). Famílias e escravarias; demografia e família escrava no Norte de Minas Gerais no século XIX. Dissertação de Mestrado, São Paulo, FFLCH/USP.
- BOTELHO, Tarcísio Rodrigues (1997). "Batismo e compadrio de escravos. Montes Claros (MG), século XIX". *Lócus: Revista de História*, vol. 3, nº 1, pp. 108-115.
- CANO, Wilson & LUNA, Francisco Vidal (1983). "A reprodução natural de escravos em Minas Gerais (século XIX): uma hipótese". *Cadernos IFCH-UNICAMP*, nº 10, outubro, pp. 1-14.
- CASTRO, Hebe Maria Mattos de (1998). *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil – século XIX*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- CONRAD, Robert (1978). *Os últimos anos da escravatura no Brasil, 1850-1888*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- COSTA, Iraci Del Nero da (1979). *Vila Rica: população (1719-1826)*. São Paulo, USP.
- FARIA, Sheila Siqueira de Castro (1998). *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- FERREIRA, Roberto Guedes (2001). "O parentesco ritual na freguesia de São José do Rio de Janeiro". *Sesmaria Revista do NEHPS*, Ano 1, nº 1, Faculdade de Filosofia de Campo Grande.
- FLORENTINO, Manolo Garcia (1997). *Em costas negras: uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro. Séculos XVIII e XIX*. São Paulo, Companhia das Letras.
- FLORENTINO, Manolo & GÓES, José Roberto (1997). *A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico. Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1850*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

- GÓES, José Roberto (1993). *O cativo imperfeito. Um estudo sobre a escravidão no Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX*. Vitória, Lineart.
- GUDEMAN, S. & SCHWARTZ, S. (1988). “Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII”. In J. J. Reis (org.), *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo/Brasília, Brasiliense/CNPq.
- KJERFVE, T. M. G. N. & BRUGGER, S. M. J. (1991). “Compadrio: relação social e libertação espiritual em sociedades escravistas (Campos, 1754-1766)”. *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 20, pp. 223-238.
- LEBRUN, François (1992). *A vida conjugal no antigo regime*. Lisboa, Rolim.
- LIBBY, Douglas (1988). *Transformação e trabalho em uma economia escravista – Minas no século XIX*. São Paulo, Brasiliense.
- MARCÍLIO, Maria Luiza (1973). *A cidade de São Paulo: povoamento e população, 1750-1850*. São Paulo, Pioneira/Edusp.
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós (1982). *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- MOTTA, José Flavio (1999). *Corpos escravos, vontades livres: posse de cativos e família escrava em Bananal (1801-1829)*. São Paulo, FAPESP/Anablume.
- NEVES, M. de F. R. das. (1990). “Ampliando a família escrava: o compadrio de escravos em São Paulo no século XIX”. In S. O. Nadalin & M. L. Marcílio (orgs.). *História e população: estudos sobre a América Latina*. São Paulo, ABEP, IUSSP, CELADE, Fundação SEADE.
- PAIVA, Clotilde & LIBBY, Douglas C. (1995). “Caminhos alternativos: escravidão e reprodução em Minas Gerais no século XIX”. *Estudos Econômicos*, vol. 25, nº 2.
- RESENDE, Francisco de Paula Ferreira de (1944). *Minhas recordações*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- RIOS, Ana Lugão (1990). *Família e Transição*. Dissertação de Mestrado, Niterói, Universidade Federal Fluminense.
- SCHWARTZ, Stuart (1989). *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SCHWARTZ, Stuart. (2001). *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru, EDUSC.
- SLENES, Robert. (1999). *Na senzala uma flor: as esperanças e as recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

SOARES, Mariza de Carvalho. (2000). *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

SOUZA, Itamar de (1981). *O compadrio: da política ao sexo*. Petrópolis, Vozes.

VENÂNCIO, Renato Pinto (1986). "A madrinha ausente: condição feminina no Rio de Janeiro, 1795-1811". In I. D. N. da Costa, *Brasil: história econômica e demográfica*. São Paulo, IPE/USP.

#### FONTES

Livro de Batizado nº 1-1838/1864, freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo.

Livro de Batizado nº 2-1864/1882, freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo.

Livro de Batizado de Crianças "Ingênuas" nº 3-1872-1887, freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo.

CONSTITUIÇÕES Primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade, propostas e aceitas em o Sínodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho de 1707. São Paulo, 1853 IHGB.

# A Odebrecht e o mercado africano: um estudo de caso da presença empresarial brasileira na África\*

Ivo de Santana\*\*

---

## Resumo

Este artigo traz algumas reflexões acerca da presença empresarial brasileira na África, enfocando a trajetória da Construtora Norberto Odebrecht, uma empresa nacional instalada nos idos de 1945 em Salvador, que se tornou uma organização multinacional, com atividades diversificadas e consolidadas, especialmente em Angola. Baseado em pesquisa bibliográfica e depoimentos de executivos envolvidos em operações comerciais no mercado africano, constatou-se a influência dos amplos incentivos concedidos pelo governo brasileiro aos empreendimentos nacionais voltados para o mercado africano entre as décadas de 1970 e 1980 na expansão africana dessa empresa. Com o fim dessa política privilegiada nos anos 90, muitos empreendimentos fracassaram. No entanto, a Odebrecht, devido à sua capacidade de mobilização de recursos, continuou ampliando seus negócios na África, demonstrando que a despeito da redução do apoio estatal, as oportunidades no continente africano existem e não devem ser ignoradas pelas empresas brasileiras. O presente estudo possibilitou uma

---

\* Este artigo resultou da dissertação de mestrado em Administração de Empresas e Comércio Internacional. Agradeço ao Professor Jacques D'Adesky pelos comentários e orientação.

\*\* Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia, Analista do Banco Central do Brasil. É autor do livro *A Experiência Empresarial Brasileira na África 1970-1990* (Salvador, Ed. Ponto e Vírgula, 2004), "O Despertar Empresarial Brasileiro para o Mercado Africano" (*Contexto Internacional*, vol. 25, nº 1, 2003), "Notas e Comentários sobre a Dinâmica do Comércio Brasil-África" (*Revista Brasileira de Política Internacional*, vol. 46, nº 2, 2003), "Dramas e Tramas do Processo de Ascensão Social de Executivos Negros em Organizações Bancárias de Salvador", *Afro-Ásia*, vol. 23, nº 1, 2000. E-mail: ivo.santana@bcb.gov.br.

visão das estratégias adotadas pela empresa ao longo de sua experiência no mercado africano.

**Palavras-chave:** História Empresarial, Gestão Estratégica, Relações Comerciais, Comércio Brasil-África.

\* \* \*

#### ABSTRACT

This article reflects on the presence of Brazilian business in Africa, focusing on the trajectory of Construtora Norberto Odebrecht, a national business founded in 1945 in Salvador-Bahia. The company turned into a multinational organization, with diversified activities and consolidated especially in Angola. Based on a bibliographic research and statement taken from executives involved in trade operations at the African market, we observe the influence made by the ample incentives granted by the Brazilian government to Brazilian business, created for the African market, between the years of 1970 and 1980. In the 90s, with the end of this political privilege, many businesses failed. Nevertheless, with its high capacity of mobilization, an effective administration during the everyday crises of the institution and a form of contemporary management utilized, Odebrecht followed amplifying its negotiation in Africa, enabling the entrance of other businesses in that market, demonstrating that despite the reduction of state support, the opportunities in Africa exist and shouldn't be ignored by Brazilian businesses. The study made possible a look into the strategies adopted by the company during its experience in the African market.

**Keywords:** Entrepreneur History, Strategic Management, Commercial Relations, Brazil-Africa Commerce.

\* \* \*

#### RÉSUMÉ

***La Odebrecht et le marché africain: une étude de cas de la présence entrepreneuriale brésilienne en Afrique***

Cet article présente quelques réflexions au sujet de la présence entrepreneuriale brésilienne en Afrique, en partant de l'exemple de la trajectoire de l'entreprise

de grands travaux: Norbert Odebrecht. Une entreprise nationale créé en 1945 à Salvador de Bahia, qui s'est transformée en une organisation multinationale avec des activités diversifiées et consolidées principalement en Angola. Ce travail est basé sur une recherche bibliographique et des interviews d'exécutifs participants à des opérations commerciales sur le marché africain. Il a été constaté, parmi les causes de l'expansion africaine de l'entreprise, l'influence décisive des importantes aides concédées par le gouvernement brésilien aux initiatives d'entreprises nationales tournées vers le marché africain durant les années 1970 et 1980. Avec la fin de cette politique d'encouragements, dans les années 90, beaucoup de projets échouèrent. Pourtant Odebrecht, grâce à sa capacité propre de mobiliser des capitaux, a continué à augmenter ses affaires en Afrique, démontrant ainsi que, malgré la réduction de l'appui public, les opportunités sur le continent africain existent et ne doivent pas être ignorées par les entreprises brésiliennes. La présente étude a permis d'obtenir une vision de stratégies adoptées par l'entreprise au long de son expérience sur le marché africain.

**Mots-clés:** Histoire entrepreneuriale, gestion stratégique, relations commerciales, commerce Brésil-Afrique.

Recebido em: 09/07/2005  
Aprovado em: 16/09/2005



**A**S RELAÇÕES comerciais brasileiras com o mercado africano são antigas. O período compreendido entre 1970 a 1990, entretanto, reveste-se de uma singularidade que salta aos olhos de qualquer observador. Trata-se de um período de intensas transformações no intercâmbio entre os dois lados do Atlântico, registrando-se um grande movimento de empresários interessados nas trocas comerciais, fazendo com que as exportações brasileiras – que em anos anteriores mantiveram-se inexpressivas – atingissem índices jamais alcançados na história do país, conforme demonstrado a seguir:

**Tabela 1**  
**Participação das Exportações para a África no Total (em %)**

Governo	%
Jânio Quadros/Goulart – (1961-64)	1,0
Castelo/Costa Silva – (1964-69)	1,7
Médici (1969-74)	2,4
Geisel (1974-1979)	4,9
Figueiredo (1979-85)	6,7
Sarney (1985-90)	4,4

Fonte: Banco do Brasil, Cacex,

Na análise do período mencionado, percebe-se muitas razões, circunstâncias e atores cujos esforços, individuais e coletivos, possibilitaram a dinamização desse comércio, destacando-se, sobretudo o empresariado nacional, cuja presença e empenho representa a pedra, fundamental e indispensável, nas relações comerciais entre os países. Não é à toa que ao decidir política e estrategicamente buscar mercados, o governo convoca os empresários privados que, não raras vezes, enfrentam morosas e complexas negociações para viabilizar as operações de suas empresas.

Este artigo busca discutir sobre as relações econômicas Brasil-África, destacando a experiência angolana da Construtora Norberto Odebrecht (CNO). Através dela, pretende-se apresentar algumas reflexões sobre a presença empresarial brasileira no comércio Brasil-África nas décadas de 70 a 90, período de grandes transformações no desenvolvimento desse intercâmbio e, portanto, rico em acontecimentos e experiências. Trata-se, sobretudo, da tentativa do autor em esclarecer indagações pessoais advindas do seu exercício profissional, enquanto servidor de instituição voltada ao acompanhamento das atividades de comércio exterior, e nesse sentido o texto objetiva responder a três dessas questões. Primeiramente: sob que motivações o empresariado brasileiro se voltou para o mercado africano nas décadas de 1970 a 1990? Em segundo lugar: qual a repercussão desse intercâmbio no estado atual de empreendimentos que emergiram no período? Em terceiro: quais as perspectivas que se

apresentam para o empresário brasileiro que deseje efetuar negócios junto ao mercado africano?

Inicialmente cabe mencionar que ao se voltarem para o mercado externo as empresas são motivadas pelas oportunidades que o ambiente internacional lhes oferece, promovendo uma maior diversificação, além dos benefícios dela decorrentes. Contudo, trata-se de ambiente que também apresenta dificuldades, ameaças e desafios cuja superação exige, não apenas a melhoria dos processos, como também novos desenhos organizacionais e novas habilidades estratégicas incluindo aí a necessidade de avaliar as diferenças de comportamento e o estágio no qual se encontra cada país, para a partir daí desenvolver seu plano de crescimento e de inclusão comercial (Saade, 2004; Silva, 2005).

No aprofundamento das questões levantadas anteriormente, e a partir das observações que se seguem, entendeu-se ainda que para além de todas as razões que os estreitos laços históricos por si já determinam, reveste-se de grande importância a produção de estudos sobre as relações comerciais entre o Brasil e a África. É necessário cada vez mais que se esclareçam os fatos. Por isso, entendemos que conhecer a experiência empresarial da Construtora Norberto Odebrecht em Angola possa trazer esclarecimentos sobre um tipo de experiência brasileira marcada pela singularidade no mundo dos negócios e da administração. Ao nosso ver, isso se tornaria relevante, não apenas pela quase inexistência de trabalhos sobre negócios brasileiros a partir da realidade nacional (Aquino, 1986), quanto pelo fato de o estudo da administração em nosso país ser fortemente contaminado por influências estrangeiras. Uma das maiores nações do mundo ocidental, o Brasil, tem ainda um vasto número de experiências empresariais e de gestão a serem exploradas, cujo estudo aprofundado poderia fornecer substanciais contribuições ao campo da administração, provendo às instituições responsáveis pela formação de novas gerações de empreendedores informações retiradas do próprio contexto nacional.

## **Metodologia**

Para a elaboração deste trabalho, como recurso analítico, empregou-se a pesquisa bibliográfica junto a universidades e instituições brasileiras voltadas para o comércio exterior, além de depoimentos colhidos junto

a executivos envolvidos em operações comerciais no mercado africano e especialistas em comércio exterior, bem como informações obtidas em fontes documentais de entidades de reconhecida participação no incremento do intercâmbio comercial entre o Brasil e a África, a exemplo da própria Construtora Norberto Odebrecht e a Câmara de Comércio Afro-Brasileira. Como técnica de coleta de dados utilizou-se a pesquisa documental e a entrevista semiestruturada.

No decorrer da pesquisa, pôde-se constatar que abordar temas que envolvem as relações comerciais entre o Brasil e a África é tarefa complexa, pois não são apenas os Estados que estão em causa, mas também os povos e os interesses dos agentes econômicos, determinando circunstâncias históricas e também momentos distintos. Esse parece ser o entendimento de Renouvin (Almeida, 1998:22) ao afirmar que “estudar as influências que se exercem sobre as relações internacionais deixando de lado o conjunto de circunstâncias de um momento ou de uma época seria falsear a perspectiva histórica”. Dessa forma, perseguindo uma visão mais ampla das relações econômicas Brasil-África nessas considerações, tornar-se-ão inevitáveis as alusões a fatores políticos e econômicos que influenciaram o comportamento empresarial brasileiro nas suas relações com o continente africano.

### **Histórico da Odebrecht**

A Organização Odebrecht nasceu em Salvador, em 1945, em meio a dificuldades ocasionadas pela Segunda Guerra Mundial. Desde então, vem desenvolvendo uma trajetória singular que ao longo de 60 anos transformaram a empresa em uma multinacional que se expandiu por todo o Brasil e por mais de 20 países de quatro continentes (América do Sul, América do Norte, África e Europa) destacando-se entre os maiores grupos empresariais do Brasil. A trajetória desse crescimento inclui várias crises e desafios, bem como diversas parcerias com outras empresas que propiciaram a assunção de novos negócios, atuação em outros países, criação de novas empresas, além da aquisição de outras já existentes.

A atuação da empresa esteve limitada ao Estado da Bahia até 1955, quando começou sua expansão para outros estados brasileiros, iniciando um processo de diversificação da Construtora e realizando obras de en-

vergadura e tecnologia especial, tais como o edifício-sede da Petrobrás, o Aeroporto Internacional do Galeão, a Usina Nuclear de Angra dos Reis, a siderúrgica Usiminas, a Ponte Colombo Sales, em Florianópolis, entre outras. Ao final da década de 1970, encerrava-se o ciclo do milagre econômico brasileiro, que sob o peso do segundo choque do petróleo e do brutal aumento de preços internacionais levou o país à recessão. Com isso o mercado de engenharia começa a declinar no Brasil, o que leva a Odebrecht a buscar novas possibilidades no exterior, participando de concorrências para obras de engenharia em países do Terceiro Mundo, a exemplo do aeroporto de Bagdá, da construção de rodovias no Gabão e de uma cidade militar na Arábia Saudita.

Amplia-se também a diversificação de negócios com a incorporação de empresas brasileiras, o que fortalece a capacitação do grupo na área de engenharia e construção. A partir de 1979, a Odebrecht passa a investir na indústria petroquímica nacional, com a aquisição da participação na Companhia Petroquímica de Camaçari, expandindo-se ainda mais por meio de fusões e da criação de empresas em diversos setores, como a OPL, destinada à perfuração de poços de petróleo no mar, CBPO, Salgema, Polioleofinas, PPH, Unipar, Tenenge, OPP, Trikem e a OSI, entre outras.

Nos anos 80, prossegue o processo de internacionalização, estendendo-se a países da África, a partir de Angola, Europa, América do Sul e, a partir dos anos 90, Estados Unidos. Com esses movimentos, a construtora transforma-se num conglomerado de peso,<sup>1</sup> com quase 30 mil funcionários atuando nas áreas de engenharia, construção, química, petroquímica, infra-estrutura e serviços públicos, participando também de empreendimentos nos setores de óleo e gás, turismo e celulose, dentre outras.

### **A experiência africana da Odebrecht**

As incursões da Odebrecht na África foram iniciadas em Angola, sendo definidas num contexto de grande crise no setor de construção no Brasil. Tratava-se de um momento de decisões importantes, em que o grande ciclo expansionista do governo militar dava sinais de esgotamento. Os recursos para a realização de grandes obras públicas tornavam-se

escassos e já não aconteciam no mesmo ritmo dos anos anteriores. Isso exigia das empresas do ramo a busca de alternativas para driblar a crise do setor, que ameaçava a sua sobrevivência, cujo crescimento nessa conjuntura desfavorável impunha a internacionalização ou a diversificação de negócios. Não havia obras suficientes e as poucas que apareciam eram repartidas entre várias empresas. Segundo Luís Almeida, vice-presidente da *holding* Odebrecht,

Nós resolvemos fazer as duas coisas: diversificamos na linha petroquímica e internacionalizamos na linha de engenharia. [...] já tínhamos um projeto em obras no Peru e começamos então a desenvolver uma estratégia de abordagem do mercado internacional, num sentido de atuação mais permanente, mais contínuo, e Angola coincide com esse período.

Na *holding* Odebrecht formou-se uma equipe especializada no desenvolvimento de negócios voltados para o mercado externo. Nesse sentido, buscava-se estabelecer conceitos sobre como se comportar em negociações de projetos internacionais, participar de concorrências e de contratos de obras, realizar a montagem de equações financeiras e estabelecer parcerias, assim como definir áreas prioritárias de atuação da empresa no exterior.

Buscava-se reduzir a dependência de contratos no Brasil. A atuação junto a países do Terceiro Mundo, estimulada pelo governo brasileiro, apresentava-se como estratégia importante de internacionalização para as construtoras nacionais, tais como Mendes Júnior, Andrade Gutierrez e outras. As restrições impostas pelos países industrializados aos produtos e serviços provenientes do Terceiro Mundo incentivavam o desenvolvimento das relações Sul-Sul, com os países em desenvolvimento tornando-se mercados potenciais para serviços de engenharia e construção.

Nos primeiros anos, o modelo era de exportação de serviços a partir do Brasil. A atuação da Odebrecht se baseava na visão estratégica de que deveríamos buscar boas oportunidades nas quais pudéssemos nos diferenciar em relação a outras empresas, e especialmente onde houvesse interesse do governo brasileiro em estreitar relação com o país-cliente. (*Odebrecht Informa*, 1994:27)

Nesse contexto, desenvolveram-se as negociações que redundaram na obra de Angola – a primeira operação da Odebrecht no continente africano. Sua origem se deu no âmbito de uma missão comercial brasileira a Moscou, que buscava incrementar as relações comerciais entre o

Brasil e a URSS. Luís Almeida, que liderou o processo de negociação do contrato para as obras em Angola, salienta que:

[...] a missão brasileira, chefiada pelo então ministro Delfim Neto, buscava alcançar os soviéticos, que reclamavam da reduzida participação brasileira nas exportações provenientes da URSS. Eles queriam que o Brasil importasse deles um valor pelo menos igual, e o Brasil não tinha muito o que importar da URSS. Em Moscou discutíamos com representantes da empresa soviética Tecnopromexport as possibilidades de execução do Projeto Olmos, para irrigação de terras no Peru. O projeto mostrou-se inviável em razão de interesses políticos globais e os soviéticos nos propuseram uma outra iniciativa: a construção de uma hidrelétrica em Angola, um trabalho conjunto no Projeto de Capanda. Em verdade, nessa missão, nossa posição era servir de instrumento que permitisse viabilizar uma política que interessava aos dois países: o Brasil e a União Soviética, de executar projetos em terceiros países e que gerassem exportações para ambos.

Assim nasceu o Projeto do Complexo Hidrelétrico de Capanda – que seria o maior da África –, cujo objetivo era a construção de uma barragem de 110 metros de altura para gerar 520 MW de energia, essencial à recuperação de Angola, devastada por 10 anos de guerra pela sua independência de Portugal e por sucessivos conflitos armados entre duas facções políticas (Bissio, 2000:6).<sup>2</sup> O Projeto Capanda era uma obra grandiosa, orçada inicialmente em US\$ 650 milhões – na época, o maior acordo comercial envolvendo uma construtora brasileira no exterior e um dos mais importantes contratos das empresas da Organização Odebrecht.

Convém ressaltar que Angola se tornara independente poucos anos antes e em face das condições em que se estabeleceu o reconhecimento do novo governo pelo Brasil,<sup>3</sup> as relações entre os dois países assentavam-se num clima de mútua confiança, manifestadas nos contatos diplomáticos e nas posturas brasileiras de apoio a Angola nos fóruns internacionais. Conforme observa Luís Almeida:

[...] o governo brasileiro demonstrava uma política de longo prazo em relação a Angola e isso se refletia na nossa relação com os angolanos em geral. Aí, o governo brasileiro foi fundamental com sua postura de favorecer Angola na ONU, numa época em que os americanos eram incondicionalmente pró-Savimbi.

Ademais, não se pode perder de vista os interesses do governo brasileiro em promover as suas exportações. Era um período de grandes dificuldades para o comércio mundial, particularmente para os países em desenvolvimento, cujas exportações sofriam restrições de seus parceiros

tradicionais, especialmente do hemisfério Norte. O governo brasileiro à época, adotara uma política de forte apoio a iniciativas que favoreciam a ampliação das exportações não-tradicionais (especialmente manufaturas e serviços), bem como a diversificação de mercados visando a reduzir a sensibilidade das exportações em alguns mercados específicos.

Angola representava uma opção de mercado de grandes possibilidades de investimento. País deficiente em infra-estrutura básica, mas rico em petróleo, diamantes e outros importantes produtos minerais, contava com elevado potencial agrícola e hidrelétrico numa das mais extensas costas litorâneas do mundo e tinha ainda como idioma o português. O acordo para a realização da obra levou três anos até a sua assinatura, em novembro de 1984, permeado por complexas negociações que se desenvolviam em três cidades muito distantes entre si – Luanda, Moscou e Rio de Janeiro, onde se situava a base operacional brasileira do empreendimento. Segundo Roberto Dias, responsável por relações exteriores na Odebrecht S. A., “[...] tínhamos de compatibilizar, num verdadeiro trabalho político-diplomático, os interesses do sócio e do governo soviético, os do governo brasileiro e os do país cliente (Angola). Tudo isso exigindo deslocamentos constantes entres três continentes e a convivência entre três culturas diferentes” (*Odebrecht Informa*, 1994:25).

Essas negociações resultaram na criação de mecanismos especialmente montados para a viabilização da obra, em que a parte soviética se responsabilizava pelo financiamento, projeto e montagem eletromecânica da usina e ao Brasil caberiam a execução das obras de engenharia, financiamento e provimento dos bens e serviços associados à construção. A partir de financiamento concedido pelo Banco do Brasil, firmou-se um contrato de longo prazo com o governo angolano, pelo qual este assumia o compromisso de entregar à Petrobras o valor em petróleo correspondente aos serviços executados. Essa operação de *countertrade*<sup>4</sup> foi um dos mecanismos especiais utilizados para viabilizar financeiramente o empreendimento e assegurar a realização da obra, que se apresentava vantajosa para o governo brasileiro. Como observa Roberto Dias: “dessa forma, o Brasil pôde importar petróleo angolano pagando em cruzeiros, numa época de crise mundial de preços do produto” (*ibidem*:26). Esse mecanismo também favorecia os interesses dos angolanos, que assim procedendo, superavam os problemas da falta de liquidez para contratar

o projeto, contornando portanto as dificuldades de obtenção de moeda forte junto a bancos e entidades internacionais.

Outra operação destinada à viabilização do empreendimento em Capanda, configurou-se no equacionamento dos problemas da segurança e risco gerados pela guerra em que Angola vivia mergulhada. Para tanto, a solução implementada considerava o contexto angolano e utilizava as possibilidades do país-cliente. Descartou-se a cobertura dos riscos da guerra por uma empresa de seguros por inviabilizar o projeto para os angolanos. As observações de Luís Almeida enfatizam que:

Não se tratava do risco de guerra em sentido abstrato, e a maneira de contornar esse risco e de viabilizar a execução do projeto, apesar do risco, foi buscar dentro do contexto angolano um conhecimento mais profundo da realidade angolana, a conquista de uma confiança mútua com as lideranças políticas, inclusive militares angolanas, que permitiu o convencimento de que este era o grande projeto de desenvolvimento que se realizava em Angola desde a libertação, portanto, um projeto prioritário. Isso foi importante porque, na solução da questão do risco, era como se nós fôssemos angolanos que precisavam resolver o assunto dentro do nosso próprio país. Criou-se um espaço protegido para nós podermos trabalhar, com patrulhas que viajavam com os caminhões, motoristas angolanos treinados pelos militares dirigindo os veículos e outras coisas desse tipo. Mas, para que isso ocorresse, em várias situações buscamos demonstrar que nós não estávamos lá simplesmente como estrangeiros que exigiam: 'faz uma parede aí em volta da obra, que eu entro', uma parede e um teto em cima pra que não se possa jogar bomba, vir soldado, avião ou artilharia e só assim nós vamos trabalhar. Não era essa a nossa equação de riscos, nem era com empresa de seguros, porque, se nós fôssemos fazer a cobertura de riscos políticos, riscos de guerra, com uma empresa de seguros, o projeto ficaria exorbitante e inviável para os angolanos. Procuramos encontrar os meios de fazer as coisas funcionarem, mesmo correndo os riscos, e isso foi importante para eles: que a todo momento nós estívéssemos dispostos a buscar uma solução não convencional para viabilizar o projeto, buscando o apoio onde fosse necessário, seja no governo angolano, no governo brasileiro ou no soviético.

Capanda transformou-se na porta de entrada da Organização Odebrecht no mercado africano, justificando o empenho conferido ao desenvolvimento do projeto. Não se tratava apenas de viabilizar a oportunidade de negócios, mas também de mobilizar capacidades e competências para a criação de vínculos de permanência que garantissem a maior presença e a continuidade de atuação no território angolano. Para Luís Almeida:

Angola se diferenciava dos nossos outros projetos, e isso nos fazia olhar o país como um país onde nós tínhamos todas as razões para investir, porque nós tínhamos um objetivo imediato, que era o contrato, mas nós também tínhamos a certeza que a partir da realização eficaz desse contrato, tratando bem o cliente, nós iríamos ter a longo prazo potencial muito grande de desenvolvimento de negócios naquele país e na África. Nós acreditávamos que nós podíamos ser um “cimento” na integração dos interesses Brasil-Angola.

Nesse sentido, a partir de um planejamento meticuloso, buscou-se conquistar a confiança da sociedade angolana e firmar a imagem de uma empresa séria, que atuava com planejamento e objetivos. Contratou-se uma consultoria internacional para fundamentar a viabilidade, recomendar a prioridade a ser dada na execução e ressaltar a importância do projeto. Buscou-se também todo o apoio político possível, junto aos dois governos, para a implantação do projeto. A esse respeito, Luís Almeida acrescenta que:

Nós tínhamos encontros sucessivos no Ministério de Relações Exteriores do Brasil, além de uma interação muito grande com a embaixada brasileira em Luanda, e nesse intercâmbio nós tínhamos domínio, pois nós tínhamos infinitamente maiores informações do que o pessoal do Ministério, por estar em contato direto com o governo angolano [...]. No caso de Capanda, não havia licitação, nem Angola podia pensar nisso. Para você ter uma idéia do que era Angola nessa época, no momento em que a coisa começou a se tornar realmente viável, quer dizer, quando estávamos na iminência de contratar, nós nos aproximamos do governo angolano e dissemos o seguinte: “Olha, nós precisamos ver como é que a gente pode ajudar vocês a criar a base institucional do lado angolano para vocês terem um contratante”. Dentro do ministério tem que haver um órgão apto a exercer o papel de contratante. Não havia lá quem contratasse. Aí, nós viemos ao Brasil, procuramos o ministro das Minas e Energia, que era o Cezar Cals na época, explicamos a situação e pedimos a designação de alguém da Eletrobrás para negociar com os angolanos um contrato de prestação de serviços. Alguém para dar assistência técnica aos angolanos para eles montarem lá um organismo que fosse capaz de nos contratar. O ministro Cezar Cals foi a Angola para assinar esse contrato, e ele designou Furnas. Essa entidade colocou funcionários lá trabalhando durante um tempo no GAMEK – o órgão nacional angolano que foi constituído para ser o gestor da construção e operação do Projeto Capanda, com o apoio de uma empresa estatal brasileira. Mas fomos nós que tomamos a iniciativa de viabilizar essa solução junto aos governos envolvidos.

Para preparar as lideranças brasileiras envolvidas no projeto angolano, montou-se um programa de treinamento que incluía cursos sobre

a realidade africana, ministrados por renomados professores de universidades brasileiras. A esses conhecimentos agregavam-se outros que, embasados em princípios e valores da organização,<sup>5</sup> definiam a marca do comportamento e posturas a serem adotadas nas diversas situações em território angolano. Nesse sentido, Márcio Polidoro, diretor de Relações Institucionais, destaca que “[...] o fundamento da Odebrecht sustenta todos os relacionamentos que desenvolvemos e quem entra na empresa assume o compromisso de compreender, concordar e praticar os valores da Odebrecht” (*A Tarde*, 2001:3).

O desembarque dos primeiros integrantes da equipe de trabalho em Luanda, ocorreu em janeiro de 1985, no único voo semanal que ligava o Brasil a Angola. Anos depois, em função da obra, seriam criados dois novos voos semanais diretos do Brasil. Carlos Hupsel, gerente de contrato e integrante da primeira turma, assinala que “[...] foi preciso erguer no local uma verdadeira cidade auto-suficiente, com alojamento para mais de duas mil pessoas e produção própria de alimentos e até construir uma pista para pouso de *Boeing* [...]” (*Odebrecht Informa*, 1994:27).

A empresa recebia no Brasil apoio das equipes da Multitrade, *trading company* da Odebrecht, que cuidava da aquisição e transporte de materiais e equipamentos utilizados nas obras, dos aspectos legais e incentivos fiscais que envolviam a exportação de bens e serviços. As dificuldades de instalação eram acentuadas em grande parte pela deficiente infra-estrutura de serviços de Angola. Nesse particular, Luís Almeida revela que:

O sistema de telefonia era precário e para se conseguir vaga nos hotéis você tinha que se inscrever com um período enorme de antecipação e, se você chegasse dez minutos atrasado, você ficava com fome, porque não tinha comida. Além do voo ter que ser via Lisboa, em Luanda não havia táxi. Para sair, eu combinava com um rapaz de uma construtora portuguesa que se tornou meu amigo e tinha um automóvel. Na medida da disponibilidade dele, ele me deixava no ministério e eu ficava lá quatro horas dentro do ministério. Uma hora para falar com o Ministro e mais três horas esperando o motorista de volta, quando ele terminasse o expediente dos negócios dele.

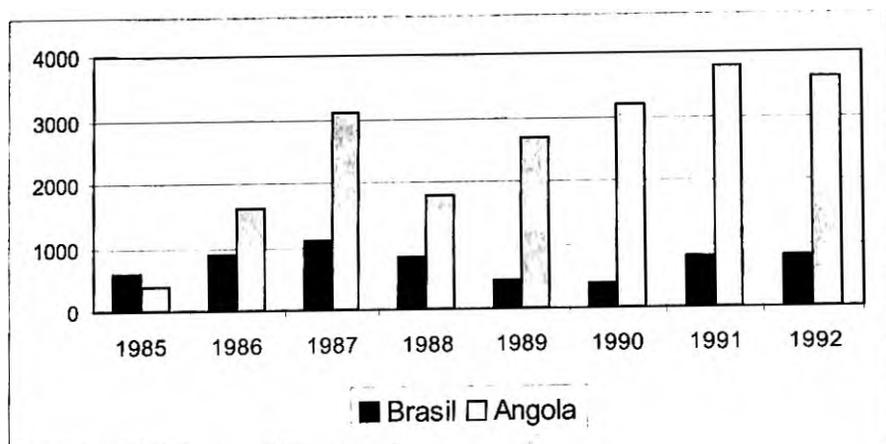
Tais dificuldades eram agravadas pelo ambiente de guerra civil, cujo recrudesimento obrigou à paralisação das obras entre 1992 e 1994<sup>6</sup> (Mariátegui, 1999:296). A experiência de seqüestro relatada por Marco Antônio Vega de Matos (*Odebrecht Informa*, 2001:39), responsável pela

produção, após as eleições de 1992, nos dá a dimensão do obstáculo que o conflito representou:

Decidimos abandonar o canteiro. Ficou apenas um grupo pequeno. Em 4 de outubro fomos atacados. Éramos 18 brasileiros e 50 russos. Fomos levados (20 russos e 7 brasileiros) para Calândula, a oito horas de viagem de Capanda. Acusavam-nos de estar no país para roubar petróleo e diamantes, ameaçavam nos matar. Um já estava para atirar quando seu chefe disse que não tinha ordem para matar. Voltamos a Capanda cinco dias depois de a Odebrecht ter conseguido o nosso resgate. Fomos retirados das mãos dos rebeldes com a intervenção da Cruz Vermelha.

Esses incidentes retardaram os prazos de entrega, porém não impediram a continuação da obra, cujo contrato previa também a transferência de tecnologia e a capacitação profissional. A esse respeito, convém citar que no início da obra apenas 20% dos recursos humanos eram angolanos, a maioria proveniente da lavoura ou dos campos de guerra, sendo esse percentual ampliado ao longo dos anos (ver Figura 1). Em vista disso, montou-se um programa de treinamento que formou ajudantes, oficiais, motoristas, operadores de equipamentos, mecânicos e técnicos agrícolas, entre outros tipos de profissionais.

**Figura 1**  
**Integrantes Brasileiros e Angolanos no**  
**Projeto Capanda, 1985-1992**



Fonte: *Odebrecht Informa*, mar.-abr., 1995, p. \_\_\_.

Para Paulo Lacerda (*Odebrecht Informa*, 1994:25), responsável pelas operações em Angola de 1988 a 1992, esse programa deixou um legado quase tão importante quanto a própria hidrelétrica, permitindo a capacitação de mais de três mil angolanos que receberam treinamento em engenharia, construção civil, informática, técnicas agrícolas, saúde, administração, segurança, manutenção de equipamentos e telecomunicações. Contribuiu também para alterar profundamente o perfil de recursos humanos da empresa em Angola, que em seu quadro de empregados, em maio de 2001, contava com 1.571 angolanos, contra um total de 202 brasileiros (*Odebrecht Informa*, 2001:39).

Além de tornar-se a primeira empresa brasileira a se estabelecer e consolidar uma subsidiária em Angola, a Odebrecht firmou-se como uma das mais importantes forças no setor de construção civil e obras públicas daquele país, participando ativamente de diversas iniciativas que contribuíram para a recuperação e o crescimento de Angola. Nessa condição se inserem programas de qualificação e formação profissional, além de contribuições para o desenvolvimento de programas de melhoria de qualidade de vida, a exemplo do programa Pessoa Portadora de Deficiência: Resgate da Cidadania, que emprega cidadãos mutilados por minas e do Projeto Luanda-Sul.

O Projeto Luanda Sul, criado pelo governo de Angola, urbanizou extensa área da capital angolana. Além de planejar o espaço urbano, possibilitou o surgimento de pequenas e médias empresas, impulsionando a construção civil e a geração de um mercado imobiliário formal. Contribuiu também para a criação de um novo padrão no desenvolvimento urbano na capital de Angola, revertendo a tendência de concentrações desordenadas. Esse projeto conta com a parceria do setor privado, representado por duas empresas baianas: a Prado Valladares e a Odebrecht, que além de executar as obras que compõem o projeto, assumem integralmente o investimento complementar necessário ao estabelecimento da infra-estrutura de serviços nos principais bairros de Luanda Sul.

Destacando que “a iniciativa é uma prova da competência baiana para a exportação de serviços na área de gestão imobiliária”, Marcos Mello, diretor de Relações Industriais da Construtora Odebrecht, reconhece o prestígio alcançado por essas empresas no projeto, que recebeu da ONU o prêmio de “Melhor Prática na Melhoria dos Meios de Vida” em 2000.

A esse respeito, Cláudio Melo Filho, diretor-geral do Projeto Luanda Sul pela Odebrecht, atribui a importância da premiação ao fato de que ela não reconhece apenas idéias, mas práticas que podem ser aplicadas em outros locais do mundo, acrescentando também que “o prêmio possibilitará a troca de experiências e tornará possível a aproximação de agentes financiadores de projetos sociais” (*Odebrecht Informa*, 2001:3).

Outras obras importantes têm sido executadas em Angola pela Odebrecht, que por meio de diversos parceiros locais, expande seus negócios no país com investimentos em projetos na área diamantífera (Projeto Luzamba) e na exploração de kimberlito (Projeto Catoca), entre outros. Convém ressaltar que a escala do empreendimento de Luzamba é de tal ordem que conforme Roelofse-Campbell (1997:268) um subcontrato com o grupo sul-africano Barlow Rand atingiu a quantia de R70m, o que foi apresentado na imprensa sul-africana como um grande negócio, só conseguido pela Barlow Rand mediante a interferência da Odebrecht.

A Odebrecht também concluiu a recuperação da máquina 2 da Central Hidrelétrica de Matala e a primeira etapa do Projeto Água de Luanda. Essa última obra, concluída em outubro de 2000, já estando prevista a conclusão da sua segunda etapa para 2003, vai ampliar a capacidade da estação de tratamento, de 43 mil m<sup>3</sup>/dia para 160 mil m<sup>3</sup>/dia, beneficiando mais de 1,5 milhão de pessoas (*Odebrecht Informa*, 2001:17). Para Renato Martins, responsável por desenvolvimento de negócios da Odebrecht S.A.:

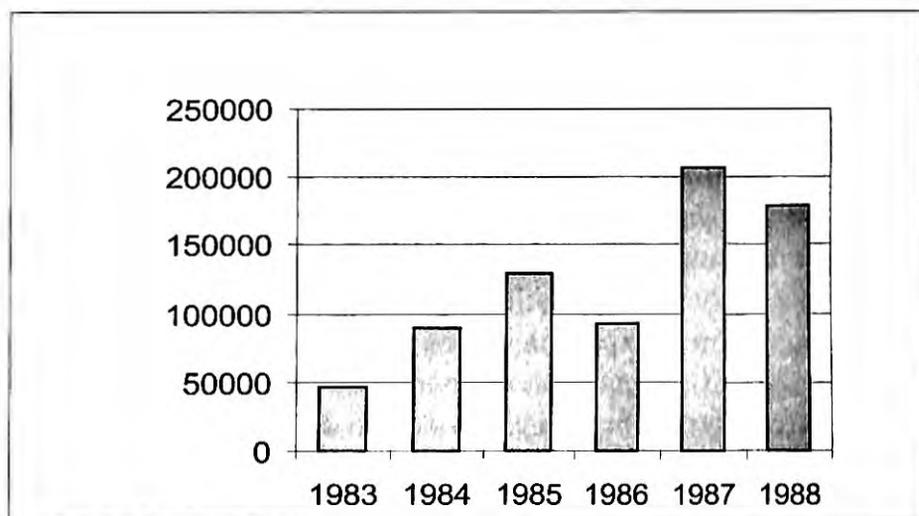
A empresa mostrou uma grande capacidade de servir àquele País, cujo convívio também nos permitiu ter um melhor conhecimento da África Austral e de suas interfaces dentro do contexto mundial. Isso foi conseguido com o importante apoio do Governo brasileiro para a viabilização do contrato. Foi possível servir ao povo angolano e ajudar a desenvolver os trabalhadores locais, num exemplo de adequação e respeito às condições vigentes nos países onde atuamos.

Essa convivência da Odebrecht no mercado angolano contribuiu para o fortalecimento dos vínculos entre Brasil e Angola, favorecendo o estabelecimento de várias iniciativas culturais, como a Semana do Cinema Angolano no Brasil, a publicação de livros e a realização de exposições. Entre outros projetos se destaca a criação, em Salvador, da Casa de Angola, importante centro de cultura angolana realizado pela Construtora Odebrecht.

Ademais, é inevitável reconhecer os impactos positivos que as atividades de exportação de serviços produzem nos países de origem. Entre eles se destaca a geração de outras exportações, o que em se tratando de projetos de engenharia e construção, favorece os mais diversos tipos de bens de capital, serviços e produtos, contribuindo inclusive para o ingresso de itens não-tradicionais na pauta de exportações.

Nessa condição, a Odebrecht propiciou a entrada de diversas empresas brasileiras em Angola, principalmente prestadoras de serviços, beneficiadas com a demanda que passou a existir a partir da obra de Capanda. Tais constatações podem ser inferidas das estatísticas brasileiras sobre exportações de mercadorias para Angola, que antes de 1984 registravam modestos US\$ 46.558.000, elevando-se em dois anos de presença da Odebrecht naquele país para US\$ 206.204.000, o que corresponde a um crescimento de 229,23%.

**Figura 2**  
**Evolução das Exportações do Brasil**  
**para Angola, 1983-1988 (em US\$ 1.000)**



Fonte: Banco do Brasil, Cacex.

Outro impacto positivo gerado pelas exportações de serviços consiste na oportunidade que esse tipo de negócio oferece para a firma exportado-

ra, ao produzir um “efeito vitrine” que beneficia seus produtos e serviços. Torna-se uma peça importante para a conquista de novos mercados, assim como para a difusão da imagem e da cultura do país de origem. Foi dessa maneira que a partir da convivência com a empresa soviética Tecnopromoexport, em Capanda, se desenvolveu a oportunidade para a realização conjunta, entre 1991 e 1992, do projeto de reconstrução e modernização da refinaria de petróleo de Volgogrado, na Ucrânia.

### **A expansão dos negócios na África**

A experiência positiva em Angola e a intenção de permanecer atuando no mercado africano fizeram com que, a partir de 1990, a Odebrecht ampliasse seus negócios no continente africano, associando-se a empresários locais, conquistando novos contratos. Nesse caso, pode-se citar os projetos para recuperação da rodovia Beira-Machipanda, em Moçambique, e, na África do Sul, a execução da parte subterrânea do túnel Midmar, em Pietermaritzburg.

Diante do exposto, a atuação da Odebrecht em Angola pode ser qualificada como um exemplo bem-sucedido da experiência empresarial brasileira na África, levando-se em conta que o êxito alcançado não apenas contribuiu para um efetivo crescimento e desenvolvimento dos negócios da empresa, mas também gerou benefícios econômicos, políticos e sociais para ambos os países. Essa atuação pode ainda ser considerada como exemplo de uma primorosa e articulada coordenação entre governo e iniciativa privada, calcada em boas relações diplomáticas entre os países e num clima de mútua confiança, que possibilitaram à empresa brasileira ampliar e desenvolver suas capacidades e competências para mobilizar pessoas, recursos estratégicos, financeiros e políticos com vistas a atender seus objetivos de permanência e expansão no continente africano.

Diversos fatores contribuíram para o sucesso da Odebrecht. Entre eles: a) o apoio governamental; b) o bom relacionamento entre os dois países, cuja língua comum facilitou a adaptação e a integração dos técnicos da Odebrecht com os quadros dirigentes angolanos e a população local; c) as parcerias com empresas angolanas, que possibilitaram maior rapidez na adaptação e no domínio do mercado; d) a capacitação tecnológica e gerencial das equipes instaladas no país africano, que promoveram

trocas de experiências e a formação de uma mão-de-obra especializada, em consonância com princípios filosóficos da empresa; e) seu modelo descentralizado de gestão, baseado na competência das lideranças locais, permitindo, a rapidez e a precisão na tomada de decisões (Weill, 1993:91).

Outros fatores importantes a considerar parecem derivar do fato de a Odebrecht adotar uma filosofia empresarial que contribui para uma elevada coesão interna, gerando inclusive um envolvimento emocional dos funcionários com a empresa e uma comunicação própria que parece facilitar a sinergia empresarial.

### Considerações finais

No que se refere às relações Brasil-África, observamos tratar-se de um intercâmbio de há muito estabelecido, onde o tempo compreendido entre os anos de 1970 e 1990, possui grande significado, não apenas por registrar os mais elevados picos de crescimento e declínio desse comércio, como também por revelar uma grande e forte presença do governo na condução e no apoio das iniciativas empresariais voltadas para o continente africano, onde se perseguia a ampliação de mercado para as exportações brasileiras, a garantia de fontes de suprimento de petróleo e a indicação do país para assumir o posto de liderança no concerto das nações (Oliveira, 1987).

Assim, no início dos anos 70, multinacionais estrangeiras com filiais no Brasil e empresas de capital nacional são fortemente estimuladas pelo governo brasileiro a direcionarem parte de suas exportações para o continente africano,<sup>7</sup> ocasionando o surgimento de várias empresas ou o direcionamento de vários negócios brasileiros para o mercado africano, a exemplo da Câmara de Comércio Afro-Brasileira, Ecisa, Montreal Engenharia, Petrobras, Banco do Brasil, Banco Real, Sobratel, Promon, Protec, Transcom, Mendes Júnior, dentre outras, contribuindo para que a participação africana no total do comércio exterior brasileiro, ao início dos anos 80, se elevasse a índices jamais alcançados (Oliveira, 1977; Saraiva, 1996).<sup>8</sup>

A CNO obteve o importante apoio do governo brasileiro na sua inflexão para Angola, base inicial das operações dessa empresa na África. Isso

incluiu o estabelecimento de várias condições especiais e de mecanismos facilitadores como o *countertrade*, a viabilização da implantação de linhas aéreas e marítimas, a concessão de financiamentos e linhas de créditos especiais monitoradas por bancos estatais, a designação de funcionários governamentais brasileiros para assessorar órgãos angolanos ligados às operações da Odebrecht em Angola, além do envolvimento direto de autoridades brasileiras no contexto das negociações para execução das obras. O ministro das Relações Exteriores do Brasil chegou a viajar até Luanda para manter conversações com o governo angolano, relacionadas às obras do Projeto Capanda.

Não se pode desprezar a disposição do empresariado brasileiro em aproveitar as oportunidades de negócios surgidas no âmbito do comércio Brasil-África, como também o seu empenho no enfrentamento de dificuldades nada convencionais, como o conflito angolano, a preferência africana por produtos e serviços europeus, a insuficiência de transportes diretos e o desconhecimento mútuo das respectivas realidades.

A crise econômica que abalou o mundo ao final dos anos oitenta atingiu profundamente as economias africanas, ao retirar-lhes a capacidade de ampliar suas relações com o Hemisfério Sul. O Brasil, por sua vez, ao efetuar a renegociação da dívida externa, perdeu parte de sua liquidez e conseqüentemente grande parcela de sua capacidade de sustentar uma política em direção à África, concedendo subsídios, incentivos e demais facilidades às exportações. Em razão disso, os números do comércio Brasil-África diminuíram significativamente, provocando a redução e mesmo a quebra de muitas empresas (Saraiva, 1996; Pereira, 1985, 1982; Vizontini, 1998).

No que tange à atuação da Odebrecht em Angola, tratou-se de uma experiência muito bem-sucedida, cujos resultados positivos permitiram a essa empresa permanecer no mercado e firmar-se como uma das mais importantes forças da construção civil naquele país, executando grandes obras de engenharia, diversificando seus negócios, instalando subsidiárias e ampliando suas atividades no continente africano. Por tais constatações, a experiência da Odebrecht estaria a demonstrar que as relações comerciais com o continente africano são viáveis, suscitando diversas indagações: será que hoje em dia uma grande empresa brasileira que desejasse iniciar

negócios na África poderia conseguir êxito seguindo o modelo adotado pela Odebrecht? E no caso de uma pequena ou média empresa?

Diante do que observamos ao longo deste estudo, conclui-se que as condições no Brasil se modificaram de modo que empresas que desejarem iniciar operações no mercado africano já não podem copiar o modelo seguido pela Odebrecht, uma grande organização dotada de elevada capacidade de mobilizar recursos. Uma empresa brasileira que resolva dirigir suas exportações para o mercado africano terá de partir de novas bases, pois não poderá contar com a vasta gama de incentivos creditícios e financeiros concedidos no passado pelo governo brasileiro. Até mesmo as linhas diretas semanais que ligavam o Brasil a cidades africanas, como Lagos (Nigéria), Abidjan (Costa do Marfim) e Maputo (Moçambique) foram extintas, restando apenas vôos diretos para Angola, Cabo Verde e África do Sul, operados por companhias africanas, ficando os demais contatos aéreos sujeitos à passagem pela Europa.

Por sua vez, diferentemente dos “anos de ouro” do comércio com a África, a empresa não vai mais encontrar uma economia que dada à elevada prioridade atribuída à exportação, colocava os recursos da burocracia estatal à disposição das empresas interessadas nessa atividade. Assim, com o capital financeiro escasso no Brasil e nos países africanos, em lugar dos empréstimos a juros subsidiados, antes concedidos por bancos oficiais, as empresas são hoje obrigadas a contar com seus próprios recursos, ou recorrer a empréstimos a taxas de juros de mercado oferecidos pelos bancos privados. Em contrapartida, no horizonte do século XXI, o Brasil, da mesma forma que os países africanos, ampliou o conhecimento sobre esse intercâmbio. Cresceu no País o número de centros de estudos sobre a África, contabilizando um reforço em termos de capital intelectual e de recursos humanos, proveniente do maior número de africanos e brasileiros que atuaram nesse comércio.

A rede mundial de computadores facilitou o conhecimento de oportunidades de negócios. Análises de possibilidades de países e mercados africanos podem ser inferidas de *sites* de organismos internacionais, como os da ONU, ONUDI, OUA e FAO, entre outros. A BrazilTradeNet ([www.braziltradenet.gov.br](http://www.braziltradenet.gov.br)), *site* do Departamento de Promoção Comercial do Ministério das Relações Exteriores, oferece gratuitamente um amplo conjunto de oportunidades de negócios, informações e pesquisas sobre

produtos e mercados, endereços úteis, notícias, *links* e outros dados de interesse para exportadores brasileiros. Nesse *site*, a empresa pode incluir uma oferta de exportação para ser consultada por congêneres de fora do Brasil, além de obter informações sobre as condições gerais de acesso de seu produto a um país ou bloco econômico. Assim, uma pequena ou média empresa que esteja procurando negócios no mercado africano, deve incorporar a Internet à sua rotina de trabalho. A isso se deve acrescentar a busca de oportunidades junto às Câmaras de Comércio,<sup>9</sup> Consulados e Embaixadas de países africanos no Brasil.

Já no caso de uma grande empresa, cujo aporte financeiro é mais elevado, a especialização e o aprimoramento dos recursos humanos e tecnológicos reveste-se de importância capital. Dispondo de departamento de exportação próprio, a permanente atualização de seus quadros, em sintonia com as tendências mundiais, a torna mais capacitada para atuar nesses mercados. A assinatura de periódicos especializados em África, o envio de representantes para conhecer pessoalmente as potencialidades dos países africanos, o permanente contato com empresas estrangeiras e nacionais que detêm o conhecimento dos mercados locais, constituirão importantes ferramentas a serem consideradas. Em certas circunstâncias, seria recomendável buscar a associação com outras empresas em torno de projetos de *joint-venture*. Convém ainda ressaltar que, a exemplo das grandes empresas européias, norte-americanas e asiáticas, a intenção de permanecer no continente africano parece fator de grande importância para o sucesso nesse tipo de empreendimento, haja vista que essa presença contínua tende a propiciar um maior domínio dos mecanismos comerciais, assim como maior rapidez na adaptação aos mercados.

Caberia acrescentar que as considerações aqui apresentadas advêm do entendimento de que as conjunturas brasileira, africana e internacional estão continuamente criando novas oportunidades e desafios que não podem ser ignorados pelos homens de negócios deste País, a despeito das dificuldades que sempre existirão nas relações com qualquer país ou região. No caso africano, tais dificuldades estariam vinculadas, sobretudo à recorrente instabilidade política e econômica de boa parte desses países, determinando um “custo África”, que cria obstáculos à instalação ou operação de empresas brasileiras naquele continente.

Buscando averiguar quais os mercados africanos que se apresentariam como promissores para o desenvolvimento de negócios brasileiros em horizontes futuros, o pesquisador consultou especialistas em África e deles recolheu impressões que nos levaram à conclusão de que, excluídas algumas grandes empresas que procuraram consolidar sua presença no continente, o setor privado brasileiro não está familiarizado com as diferenças entre os diversos países africanos. Por isso, tende a julgar a África como um todo em função dos aspectos negativos ressaltados pela imprensa, da mesma forma que, em sentido inverso, muitos empresários africanos desconhecem a qualidade de nossos produtos e serviços.

Percebeu-se ainda que as relações comerciais entre o Brasil e o continente africano, hoje se concentram nos países petrolíferos, Líbia, Nigéria, Gabão, Argélia, Angola e Congo Brazzaville. Além desses países, destaca-se a África do Sul, que desponta como parceiro de elevado valor estratégico, em função de sua posição geográfica e do seu nível de desenvolvimento industrial, que é elevado em comparação com os de outros países africanos. Brasil e África do Sul são os pólos mais desenvolvidos do capitalismo em seus respectivos continentes, o que se expressa não só na grandeza de seus PIBs, mas também nos respectivos graus de sofisticação industrial. Acrescente-se a isso a condição privilegiada de observador de que a África do Sul desfruta no Mercosul, além do fato de poder ser considerada um trampolim para a penetração em todo o subcontinente da África Austral, região de apreciável valor econômico derivado da produção e reserva de vários minerais estratégicos, situada entre os oceanos Índico e Atlântico e fronteira ao cone sul da América Latina.

Também o mercado dos países africanos da CPLP (Comunidade dos Países da Língua Portuguesa) foi apontado como um mercado potencial para a venda de mercadorias e serviços, tais como a construção civil, a agropecuária, etc. A língua portuguesa em comum e o interesse político do governo brasileiro em desenvolver maior cooperação representariam um grande atrativo para impulsionar um intercâmbio comercial de grandes potencialidades. Trata-se de um mercado com cerca de 40 milhões de pessoas, cujas afinidades culturais e familiaridade com o Brasil são estimuladas por condições semelhantes em termos de terreno e de clima. Além disso, as empresas brasileiras possuem vantagens comparativas para participar no desenvolvimento africano, pois o patamar tecnológico dessas

empresas permite a atuação em setores de média complexidade, dotados de capacidade indutora, como a formação profissional, a construção civil, a agricultura e outros.

Na atualidade, percebe-se um ambiente de crescente revalorização, no seio da sociedade civil e no governo, das relações do Brasil com os espaços africanos. A retomada da política africana, as visitas presidenciais à África, bem como iniciativas de coalizões internacionais como a IBSA (Índia-Brasil-África do Sul), documentam essa reaproximação entre os dois continentes. Ainda mais uma política educacional que visa a maior presença de estudos africanos nos currículos escolares, destacando a contribuição africana para a formação do Brasil, complementa a aproximação nas suas dimensões internas.

O governo Lula tem demonstrado um acentuado empenho no estreitamento das relações com a África.<sup>10</sup> As recentes viagens dão a entender existir uma nova disposição do governo brasileiro em incrementar as relações comerciais com alguns mercados daquele continente, o que se fundamenta no prestígio que hoje, na cena política internacional, desfruta o presidente brasileiro. Suas declaradas intenções de eliminação de impostos de importação e aumento de linhas de crédito oficiais para financiar empreendimentos brasileiros em países pobres, além das manifestas disposições em investir na construção de obras de infra-estrutura e em programas de educação e saúde em países da CPLP, tem sido aclamadas pelos diversos parceiros africanos e tendem a render muitos e bons frutos.

Trata-se de perspectivas múltiplas e atraentes, que ainda assim nos apontam para novas questões: sob que outras formas de atuação, empresas brasileiras se estabeleceram no continente africano no período estudado? Que situações poderiam ser apontadas como potencializadoras do sucesso (ou do fracasso) dessas iniciativas? Em tempos de globalização, com o peso hegemônico das relações econômicas Norte-Sul, seria possível ou desejável reativar o intercâmbio Sul-Sul? Será que, no contexto da globalização, o governo brasileiro deveria voltar a priorizar as relações com a África? São questões, como muitas outras, cujas respostas seriam de muita utilidade para pesquisadores interessados no tema das relações comerciais Brasil-África, além de ampliar o conhecimento sobre o comportamento do empresariado nacional, provendo o campo da administração (fortemente

influenciado por referências estrangeiras), com informações retiradas do contexto brasileiro – rica fonte de ensinamentos para as novas gerações de empreendedores.



#### NOTAS:

1. Em julho/2002 a Odebrecht, em consórcio com outro grupo nacional, adquiriu o controle acionário da Copene, a maior central petroquímica brasileira e a décima do mundo, responsável pela metade da produção nacional de matérias-primas petroquímicas.
2. Esse conflito teve efeitos desastrosos para a economia angolana, causando meio milhão de mortos, mais de 40 mil refugiados e US\$ 12 bilhões em infra-estrutura destruída, sem contar os custos de defesa e as perdas pelas sabotagens na indústria do petróleo.
3. O Brasil foi o primeiro país do mundo a reconhecer *de jure* a independência de Angola.
4. Trata-se de uma operação de escambo, onde mercadorias e serviços são trocados por produtos equivalentes.
5. A filosofia empresarial denominada Tecnologia Empresarial Odebrecht rege as ações da Organização e constitui-se em referência ética e cultural para os seus integrantes.
6. Essa paralisação chegou ao fim com a assinatura do acordo de cessar-fogo definido no Protocolo de Luanda.
7. O governo brasileiro concedia generosos incentivos fiscais, cambiais e creditícios, dentre outros, o que tornou viáveis vários empreendimentos que de outra forma enfrentariam pesados obstáculos, especialmente em razão da falta de liquidez das nações africanas e das dificuldades de obtenção de moeda forte junto a bancos e entidades internacionais.
8. Essa situação chama a atenção, na medida em que o auge dessas relações foi alcançado num período, do ponto de vista econômico, bastante conturbado para o Brasil – a década de 80, considerada uma "década perdida", de grave desequilíbrio nas contas externas e inflação alta, quase incontrolável.
9. As câmaras voltadas para o comércio com países africanos são: Câmara de Comércio Afro-Brasileira, Câmara de Comércio Brasil-Angola, Câmara de Comércio Brasil-República Sul-Africana e Câmara de Comércio Brasil-Nigéria.

10. Bem antes de sua eleição e posse, o presidente Lula já havia expressado a vontade de reforçar as relações com o continente africano, explicitando que o objetivo de sua política externa privilegiaria o contato com três regiões do planeta: América Latina, África e mundo árabe. Apenas trinta dias após a sua posse, os dezesseis embaixadores africanos residentes credenciados em Brasília foram recebidos na Presidência da República em audiência especial.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, P. R. de (1998). *Relações internacionais e política externa do Brasil: do descobrimento à globalização*. Porto Alegre, Editora da UFRGS.
- A TARDE (2001). "Princípios controlam o comportamento". Salvador, 11 de novembro, Suplemento de Empregos, p. 3.
- BANCO DO BRASIL (1977). *Cacex. Intercâmbio Comercial: 1953-1975*. Rio de Janeiro.
- BISSIO, B. (1997). "África, ano 2000". *Cadernos do Terceiro Mundo*, nº 201, p. 6-12, agosto.
- LAMPREIA, L. F. (1975). "Apresentação na Comissão de Relações Exteriores da Câmara dos Deputados". *Resenha de Política Exterior do Brasil*, nº 76, p. 113.
- MARIÁTEGUI J. (1999). *Panorama africano: en datos y cifras*. Lima, Centro Latinoamericano de Estudios sobre el No-alineamiento y África Clenala.
- OLIVEIRA, H. A. de (1987). *Política externa brasileira e relações comerciais Brasil-África*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, São Paulo, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 167f.
- ODEBRECHT INFORMA (1994). "A Organização global", nº 61, jan.-fev. p. 23-30.
- \_\_\_\_\_ (1995). "Integrantes brasileiros e angolanos". Rio de Janeiro, mar-abr.
- \_\_\_\_\_ (2001). "Obras em Angola têm etapas concluídas", nº 99, jan-fev-mar.
- \_\_\_\_\_ (2001). "Ligação que se fortalece", nº 99, jan.-fev.-mar., p. 39.
- \_\_\_\_\_ (2001). "Casa para todos: Projeto Luanda Sul é solução para a falta de moradias na capital angolana", nº 99, jan.-fev.-mar., p. 2.
- PEDRÃO, F. (1991). *Uma introdução à pobreza das nações*. Petrópolis, Vozes.
- PEREIRA, J. M. N. (1985). "Brasil-África no governo Figueiredo: um balanço". *Contexto Internacional*, nº 2, pp. 81-104.
- PEREIRA, J. M. N. (1982). "Relações Brasil-Africa: problemas e perspectivas". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 6-7, pp. 212-221.

- ROELOFSE-CAMPBELL, Z. (1997). "Políticas externas da África do Sul e do Brasil para o Sul da África". In: S. P. Guimarães (org.), *Brasil e África do Sul: riscos e oportunidades no tumulto da globalização*. Brasília, CNPq, pp. 268-292.
- SENHOR (1981). "Saiba como negociar com os africanos", nº 34, janeiro, p. 32.
- SAADE, Alessandro (2005). "A inserção do Estado no mercado globalizado". Disponível em <http://www.estrategiaemnoticias.aol.com.br>. Acesso em 9 de fevereiro.
- SARAIVA, J. F. S. (1996). *O lugar da África: a dimensão atlântica da política externa brasileira de 1946 a nossos dias*. Brasília, Editora da UnB.
- SILVA, Mônica Cristina de Deus. "A Internacionalização das Empresas e o fenômeno da Competição e da Cooperação Tecnológica". Disponível em <http://www.univap.br/biblioteca/hp/Mono%202001%20Rev/013.pdf>. Acesso em 23 de março.
- VIZENTINI, P. F. (1998). *A política externa do governo militar brasileiro*. Porto Alegre, Editora da UFRGS.
- WEILL, M. (1993). *A gestão estratégica*. São Paulo, Dom Quixote.

## Informações aos Colaboradores

**Estudos Afro-Asiáticos** aceita trabalhos inéditos relacionados aos estudos das relações raciais no Brasil e na diáspora e às realidades nacionais e das relações internacionais dos países da África e da Ásia.

Os trabalhos deverão ser de interesse acadêmico e social, escritos de forma inteligível ao leitor culto.

A publicação dos trabalhos está condicionada à aprovação de pareceristas, membros do Conselho Editorial, garantido o anonimato de ambos no processo de avaliação. Eventuais sugestões de modificações serão previamente acordadas com os autores.

Os artigos devem ser enviados em forma eletrônica, no programa Word 6.0 ou superior, não deverão exceder 30 laudas e virão acompanhados de um resumo em torno de 200 palavras, onde fique clara uma síntese dos propósitos, dos métodos empregados e das principais conclusões do trabalho, além de cinco palavras-chave e dados sobre o autor (titulação acadêmica, cargo que ocupa, áreas de interesse, últimas publicações e e-mail para correspondência).

As notas deverão ser de natureza substantiva, restringindo-se a comentários complementares ao texto. As referências bibliográficas deverão vir no próprio texto, com menção ao último sobrenome do autor, acompanhado do ano da publicação e do número da página (Fernandes, 1972:51). Ao final do artigo virá uma lista dos autores citados, observando-se as seguintes normas:

### Para livro

a) sobrenome do autor (maiúsculo); b) nome do autor; c) ano da publicação (entre parênteses); d) título do livro (em itálico); e) número da edição (se não for a primeira); f) local da publicação; e g) nome da editora.

Ex: FERNANDES, Florestan. (1972), *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difel.

### Para artigo

a) sobrenome do autor (maiúsculo); b) nome do autor; c) ano da publicação (entre parênteses); d) título do artigo (entre aspas); e) nome do periódico (em itálico); volume e número do periódico; f) número das páginas do artigo.

Ex: IANNI, Otávio. (1988), "Literatura e consciência". *Estudos Afro-Asiáticos*, n° 15, pp. 208-217.

A publicação do artigo confere ao autor três exemplares da revista.

Colaborações devem ser enviadas para:

*Estudos Afro-Asiáticos*

Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Praça Pio X, n° 7, 9° andar

20040-020 - Rio de Janeiro - RJ - Brasil

E-mail: [ceaa@candidomendes.edu.br](mailto:ceaa@candidomendes.edu.br)



**Impressão e Acabamento**  
*Imprinta Express Gráfica e Editora Ltda.*  
Tel - 021 3977-2666  
e-mail.: [comercial@imprintaexpress.com.br](mailto:comercial@imprintaexpress.com.br)  
Rio de Janeiro - Brasil

CEAA 2005/1-2-3 ISSN 0101-546X ESTUDOS ANO 27 - JAN-DEZ - 2005/1-2-3 AFRO-ASIÁTICOS

ENVOLVIMENTO COM DIVERSIDADE CARLOS LOPES O DESAFIO ÉTICO DE UM DESENVOLVIMENTO  
A (1965-1985) EDUARDO DEVÉS-VALDÉS LA REELABORACIÓN DE LAS CIENCIAS ECONÓMICAS  
GUINÉ-BISSAU: UM CASO SINGULAR WILSON TRAJANO FILHO A CRIOLIZAÇÃO NA GUINÉ-BISSAU  
USÓFONO ULBE BOSMA E FERNANDO ROSA RIBEIRO ALHEAMENTO E MISCIGENAÇÃO  
CANTO ORAL NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA ANDERSON RIBEIRO OLIVA A IDENTIDADE ÉTNICA  
A - 1791) ANDRÉ NOGUEIRA RELAÇÕES SOCIAIS E PRÁTICAS MÁGICAS NA CAPITAL DO SÉCULO XIX  
O NA BAHIA DO SÉCULO XIX JOCÉLIO TELES DOS SANTOS CANDOMBLÉS E ESPAÇO PÚBLICO  
A TELEVISIVA RONILDA IYAKEMI RIBEIRO OS PRETOS DO ROSÁRIO: IMAGENS DE NEGROS E MULHERES  
M JESUS DO RIO PARDO (MG), 1838-1887 JONIS FREIRE BOM JESUS DO RIO PARDO (MG)  
BRASILEIRA NA ÁFRICA IVO DE SANTANA A ODEBRECHT E O MERCADO AFRICANO: UM CASO DE SUCESSO