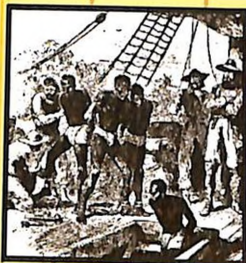


ESTUDOS

AFRO ASIÁTICOS

CEAA 2008/1-2-3 ISSN 0101-546X ESTUDOS ANO 30 – JAN-DEZ – 2008/1-2-3 AFRO-ASIÁTICOS



**DOSSIÊ HISTÓRIA DA ÁFRICA
CULTURA, PODER E RESISTÊNCIAS**

Organização de Leila Leite Hernandez



**DOSSIÊ CRUZ E SOUSA
TRAJETÓRIA DE UM POETA NEGRO BRASILEIRO**

Organização de Uelinton Farias Alves



UNIVERSIDADE
CANDIDO
MENDES



Universidade Candido Mendes – UCAM

REITOR	Candido Mendes
VICE-REITOR	Edson Nunes
PRÓ-REITOR DE GRADUAÇÃO	Beluce Bellucci
PRÓ-REITORA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA	Maria Isabel Mendes de Almeida
PRÓ-REITOR DE DESENVOLVIMENTO E PLANEJAMENTO	Edson Nunes
PRÓ-REITOR COMUNITÁRIO	Paulo Sergio Pereira da Silva
PRÓ-REITOR DE CONSOLIDAÇÃO E EXPANSÃO	Alexandre Gazé
PRÓ-REITOR DE EDUCAÇÃO À DISTÂNCIA	Luiz Fernando Mendes de Almeida
PRÓ-REITOR DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS	José Raimundo Romeo
PRÓ-REITOR DE DESENVOLVIMENTO INSTITUCIONAL	Paulo Elpídio de Menezes Neto
PRÓ-REITOR INSTITUCIONAL E CORPORATIVO	André Mendes de Almeida
PRÓ-REITOR DE DESENVOLVIMENTO E INTEGRAÇÃO ACADÊMICA	Telma Maria Marques Malheiros

Instituto de Humanidades

DIRETOR Ricardo Mariella da Silva

Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEAA

DIRETOR Beluce Bellucci

Centro de Estudos das Américas 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, Olivia 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, Fernando A. Albuquerque Mourão, João Baptista Borges Pereira, João José Reis, Joel Rufino dos Santos, Júlio Braga, Manuela Carneiro da Cunha, Mariza Corrêa, Rita Laura Segato, Roberto Motta, Robert W. Slenes, Severino Bezerra Cabral Filho 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

Hamilton Magalhães Neto

Diagramação e Editoração Eletrônica

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: ceaa@candidomendes.edu.br

Apoio:





Sumário

APRESENTAÇÃO <i>Edson Borges</i>	7
DOSSIÊ: História da África: Cultura, Poder e Resistências <i>Leila Leite Hernandez (Organização)</i>	11
Apresentação <i>Leila Leite Hernandez</i>	13
Formação de identidades africanas na cidade de São Paulo no século XIX <i>Regiane Augusto de Mattos</i>	17
A cultura de resistência em Cabo Verde: as Revoltas dos Engenhos (1822) e de Achada Falcão (1841) <i>Eduardo Adilson Camilo Pereira</i>	53
Reino de Gaza: o desafio português na ocupação do sul de Moçambique (1821-1897) <i>Gabriela Aparecida dos Santos</i>	97
Olhares sobre a África: temas dos movimentos negros brasileiros sob vigilância do DEOPS-SP (1964-1983) <i>Karin Sant'Anna Kössling</i>	131

DOSSIÊ CRUZ E SOUSA: Trajetória de um Poeta Negro Brasileiro <i>Uelinton Farias Alves (Organização)</i>	165
Nota Explicativa <i>Uelinton Farias Alves</i>	167
PARTE I	
Cruz e Souza no cordel <i>Gustavo Dourado</i>	170
Um passado distante: Cruz e Sousa e as raízes africanas em Nossa Senhora do Desterro <i>Uelinton Farias Alves</i>	173
O léxico neológico de Cruz e Sousa: um levantamento parcelar <i>Eric Teixeira Silva e Evandro Silva Martins</i>	203
PARTE II	
Contra a vida danificada <i>Ivone Daré Rabello</i>	236
Cruz e Sousa: uma breve releitura <i>Bárbara Poli Uliano</i>	249
Cruz e Sousa: o poeta assinalado <i>Solange Rebuzzi</i>	264
Velho vento, velhos temas <i>Zahidé Lupinacci Muzart</i>	272
PARTE III	
Cruz e Sousa <i>Alexei Bueno</i>	282
Cruz e Sousa – Poeta de alma negra <i>Selma Maria da Silva</i>	298
Empareda-me e te decifro. Tributo a Cruz e Sousa <i>José Jorge Siqueira</i>	309
Cruz e Sousa na estreiteza da província <i>Lauro Junkes</i>	322
A luz preta <i>Sylvio Back</i>	329
PARTE IV	
Iconografia	333

Apresentação

*Edson Borges**

Por que é importante estudar e conhecer a história da África?

1. Porque o Brasil foi o maior receptor de africanos escravizados em toda a história. Cerca de 350 anos da história brasileira nos ligam à África e aos africanos. O Brasil, portanto, é fundamental no projeto de restauração e preservação da memória comum, juntamente com a África, no projeto “Rota dos Escravos”.

2. Porque as mídias nacional e internacional nos mostram, excessivamente, como os africanos morrem. Mas precisamos saber também como eles vivem.

3. Porque a África possui cerca de 30 milhões de quilômetros quadrados de superfície, que abrigaram e abrigam civilizações, etnias e culturas distintas. Sua população, falando diversas línguas próximas e distantes, gira em torno de 600 milhões de habitantes (e estima-se que, na primeira metade do século XXI, deva extrapolar o patamar de 1 bilhão de habitantes, podendo, até 2040, superar a Índia e a China).

4. Porque a África continental e a insular possuem 56 países (sendo que alguns abrigam reinos milenares que, no passado, fizeram parte de Estados e impérios africanos). São cerca de 30 milhões e 420 mil de quilômetros quadrados, extensão somente superada pela Ásia. A África é três vezes maior que a Europa e quatro vezes maior que os Estados Unidos da América. E, entre as suas nove ilhas, possui a quarta maior ilha do mundo em dimensão, Madagáscar.

5. Porque é necessário combater visões simplistas e reducionistas sobre regiões, povos e culturas. E estamos cheios delas, como, por exemplo, a que afirma que “japonês e chinês são todos iguais”. Sobre a África

* Editor da revista *Estudos Afro-Asiáticos*.

vigoram também expressões reducionistas, como “na África é tudo a mesma coisa” ou “na África é tudo diferente”. Ora, por que será que sobre a Europa aprendemos, desde cedo, a distinguir países, povos, religiões etc. Esse é um dos reflexos do eurocentrismo e do olhar colonial quando direcionados para outros continentes, regiões, religiões, povos, culturas, histórias e grupos étnicos.

6. Porque a África é um continente de extremos: atração, serenidade e beleza também rimam com repúdio. Mas uma coisa é certa: não é simples. Pois seus movimentos e transformações (históricas e atuais) são constantes.

7. Porque os Estados africanos são membros de diversos organismos internacionais, como a Organização das Nações Unidas (ONU), a Liga dos Estados Árabes ou Liga Árabe, a Comunidade das Nações (associação de diversos Estados soberanos e territórios dependentes que prestam fidelidade simbólica ou real à Coroa britânica), a Organização dos Países Produtores de Petróleo (Opep), entre outros. Também alguns Estados africanos compõem a Comunidade dos Países Africanos de Língua Portuguesa (CPLP) e a Ibas (mais um eixo das relações de cooperação Sul-Sul, envolvendo a Índia, o Brasil e a África do Sul).

8. Porque a África é uma das prioridades internacionais da Petrobras, que pretende expandir sua presença no continente africano.

9. Porque a ciência já constatou, também, que a África abriga a maior diversidade genética do planeta. Uma diversidade proporcional à antiguidade de seus povos. Pois um africano difere geneticamente de outro africano mais do que um japonês de um norueguês.

10. Portanto, é importante estudar e compreender a História da África (ou *das Áfricas*) e do Negro no Brasil.

Todavia, essa importância não se reverteu em forte presença e dinamismo dos estudos africanos no Brasil. Pois, além de autores e livros, durante um bom tempo apenas três universidades brasileiras propiciavam a formação diversa em estudos africanos: o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), da Universidade Federal da Bahia; o Centro de Estudos Africanos (CEA), da Universidade de São Paulo; e o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA), da Universidade Candido Mendes. Na verdade, esse é um vazio que, pouco a pouco, vem sendo preenchido no Brasil: com o reconhecimento não apenas de que há uma vasta e

diversificada “África brasileira”, mas também de que precisamos estudar a história da África. Ampliando o leque desse movimento, mais recentemente diversos programas de pós-graduação têm formado estudantes brasileiros e estrangeiros – com seus artigos, suas dissertações e teses – em Literatura, Sociologia e Antropologia africanas, além de História da África. Esse é o caso do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo (USP). E a revista *Estudos Afro-Asiáticos* tem a oportunidade de apresentar alguns desses novos pesquisadores no *Dossiê História da África: Cultura, Poder e Resistências*, organizado pela professora Leila Leite Hernandez.

Devido às condições adversas em que foi integrado à sociedade escravista e, posteriormente, de classe, para o negro nunca foi fácil encontrar canais de ascensão social que lhe permitissem melhorar as suas sucessivas condições jurídica e social de escravo, alforriado e livre (quando, desde a Abolição, em sua esmagadora maioria, o negro ainda anda acorrentado à categoria de “quase-cidadão”).

A história do negro no Brasil é pautada por uma longa narrativa (integrada à história brasileira, do Atlântico, da África e do Ocidente) de rebeldia, marginalização e luta contra o “racismo à brasileira”. Mas, apesar de tudo, também é preciso ressaltar que houve aqueles que construíram biografias que os levaram a modificar o destino que as condições e relações sociais lhes impunham e condicionavam. No campo das Letras, podemos lembrar de Caldas Barbosa (considerado por alguns o primeiro poeta afro-brasileiro), Silva Alvarenga, Teixeira e Souza (um dos mais destacados poetas do romantismo), Luís Gama (filho de escravos que, em dos seus poemas, recordou sua mãe como “a mais linda pretinha”, rainha da Líbia e escrava no Brasil), José do Patrocínio, Gonçalves Crespo, Lima Barreto, Laurindo Rabelo, Gonçalves Dias, Manuel Querino, B. Lopes (considerado um patriarca do Simbolismo, pela influência que exerceu sobre os primeiros poetas simbolistas) e Carolina Maria de Jesus (que nos descreveu a vida em uma favela).

No contexto pós-Abolição, devemos lembrar de Lino Guedes (o primeiro poeta negro do Brasil a expressar de forma consciente a alma do negro), Solano Trindade (que incorporou temas afro-brasileiros em sua poesia e reproduziu nela o ritmo quente do tambor), Eduardo de Oliveira (que em seus primeiros sonetos refletia o simbolismo de Cruz e Sousa),

Oswaldo de Camargo (que buscava sua identidade ancestral na África). Em 1978, surgem os *Cadernos Negros* (agrupando literatos negros em uma publicação coletiva, reunindo poesia e prosa). Outro grande representante dessa galeria é Deoscoredes Maximiliano dos Santos, o *Mestre Didi*.

Mas um nome não foi citado acima. É o do “poeta da Ilha de Nossa Senhora do Desterro”, o “cisne negro”, o “Dante de Ébano”, o negro retinto João da Cruz e Sousa (1861-1898), que, tendo pai e mãe escravos, foi um dos grandes poetas do Simbolismo ou o maior representante dessa escola literária¹ no Brasil. É também considerado “o mais fértil poeta negro do século XIX”, que se baseava “no tema do simbolismo da cor e enquanto evolui para a avaliação do preto é, entretanto, atormentado até o fim pelo sentimento interior de que o branco é a cor afortunada social e esteticamente”.² Sua trajetória foi marcada pelo preconceito, pela segregação, incompreensão e, finalmente, pelo reconhecimento após a morte. Nas palavras de Leminski,³ “fosse um negro norte-americano, Cruz e Sousa tinha inventado o *blues*. Brasileiro, só lhe restou o verso, o soneto e a literatura para construir a expressão da sua pena”.

É, portanto, uma verdadeira e merecidíssima homenagem esta que *Estudos Afro-Asiáticos* presta, após 110 anos de sua morte, publicando o *Dossiê Cruz e Sousa: Trajetória de um Poeta Negro Brasileiro*, organizado pelo jornalista, professor de literatura e crítico literário Uelinton Farias Alves.

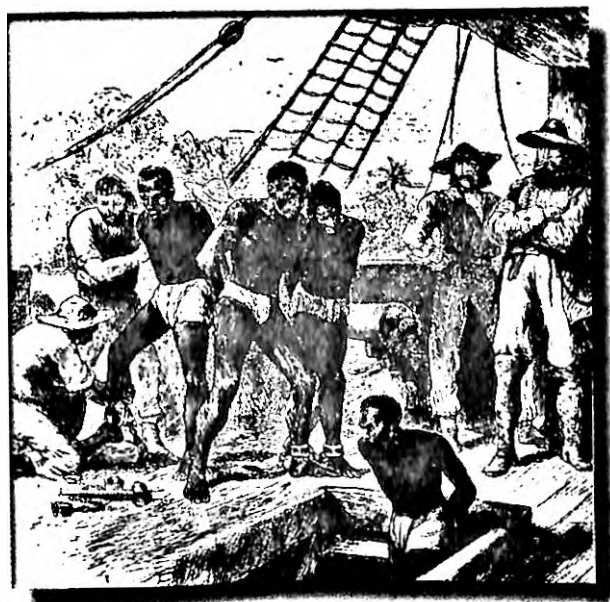
Portanto, com esses dois dossiês, a África, as águas do Atlântico, Santa Catarina e o Brasil se encontram como barcos, desenhos e poemas que escorrem nas páginas deste número de *Estudos Afro-Asiáticos*.

-
- 1 Manuel Diégues Júnior, “A África na vida e na cultura do Brasil”, p. 11-27, in Joel Rufino dos Santos (org.), *Negro brasileiro negro, Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 25, 1997.
 - 2 Helena Theodoro Lopes, José Jorge Siqueira e Maria Beatriz Nascimento, *Negro e cultura no Brasil. Pequena enciclopédia da cultura brasileira*, Rio de Janeiro, Inibrade-Unesco, 1987, p. 105.
 - 3 Paulo Leminski, *Cruz e Sousa: o negro branco*, São Paulo, Brasiliense, 2003, p. 11.

DOSSIÊ

HISTÓRIA DA ÁFRICA: CULTURA, PODER E RESISTÊNCIAS

LEILA LEITE HERNANDEZ (Organização)





Apresentação

*Leila Leite Hernandez**

É imensa a alegria de apresentar este pequeno dossiê, com artigos que resultaram de pesquisas de mestrado sobre temas relativos à História da África, sob a minha orientação, no Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo.

Nos últimos anos, a História da África tem se firmado como campo de estudos que atrai uma atenção crescente de docentes e pesquisadores atentos em aprofundar um conjunto de questões e apresentar novas abordagens e perspectivas historiográficas. São trabalhos de relevância inequívoca divulgados por revistas especializadas de mérito reconhecido.

Não obstante, este ainda é um campo de estudos desafiador, envolvendo um conjunto de problemas metodológicos, teóricos, políticos e técnicos, a começar pelo desvendamento das complexas articulações entre o geral e o particular, a pluralidade e a unidade. Permanece a necessidade de indagar sobre as múltiplas dinâmicas sociais que envolvem encontros assimétricos, marcados por desequilíbrios e confrontos, próprios de colonialismos imperiais ou nacionais. Mas também por processos de construção social nos quais experiências cruzadas promovem a reinvenção de culturas e de identidades.

Este dossiê compõe-se de quatro artigos, referidos a historicidades localizadas, temporalidades particulares e dinâmicas de várias formas

* Doutora pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e professora livre-docente pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Desde 1998, ministra a disciplina História da África nos cursos de graduação e de pós-graduação do Departamento de História. É autora dos livros: *Os filhos da terra do sol: a formação do estado-nação em Cabo Verde* (2002) e *A África na sala de aula: visita à história contemporânea* (2008).

de resistência como respostas às ambivalências da sociedade e do poder. O caráter múltiplo das resistências e a especificidade de cada uma delas foram temas sistematicamente estudados pelos autores com a utilização de uma ampla pesquisa documental, por vezes, com sistemas classificatórios precários, em arquivos brasileiros, portugueses e cabo-verdianos.

O artigo de Regiane de Mattos, "Formação de identidades africanas na cidade de São Paulo no século XIX", é tributário de uma importante historiografia brasileira sobre o tráfico atlântico de escravos e a diáspora de africanos de várias Áfricas para vários Brasis. A autora se vale dos principais resultados de cuidadosa pesquisa para, em um primeiro momento, identificar de onde provinham os africanos que chegaram a São Paulo, na primeira metade do século XIX. Destaca que os nomes benguela, mina e cassange foram classificações atribuídas aos escravos provenientes de várias terras por traficantes, comerciantes, policiais, autoridades políticas e eclesiásticas, perpetuadas pela sociedade como um todo. Mas também sugere que a heterogeneidade não implicou fragmentação; ao contrário, criou um ponto comum favorável à constituição das redes de sociabilidade: o de que eram todos da África, violentamente submetidos ao desterro e à escravidão.

Atenta às armadilhas de uma perspectiva centrada na linearidade da transmissão de tradições tidas como comuns, propõe compreender as associações, as irmandades religiosas e as festas como espaços dinâmicos e complexos de criação e recriação de representações que escravos e libertos faziam de si e do mundo. Ganham foco duas manifestações festivas: os batuques, com a preponderância de aspectos profanos de culturas africanas, e os candomblés, com articulações de aspectos marcadamente religiosos de universos africanos e tradições católicas abasileiradas.

Em "A cultura de resistência: as Revoltas dos Engenhos (1822) e de Achada Falcão (1841)", Eduardo Adilson Camilo Pereira apresenta um texto caracterizado pela bifrontalidade. Por um lado, a propriedade da terra e as relações de trabalho como aspectos que condicionaram dimensões multifacetadas de uma dominação pontuada pelas violências física e simbólica, que fizeram crescer toda a sorte de descontentamento. Por outro, o constante processo de construção social, a partir da apropriação dos seus mundos de inserção, com culturas e sociabilidades distintas, assimetricamente enlaçadas. E as dimensões políticas e culturais orga-

nicamente tecidas no *batuco* e na *tabanca*, como meios de expressão da resistência dos rendeiros às relações de poder que alargavam os privilégios dos proprietários de terra da Ilha de Santiago, na primeira metade do século XIX. Expressões de tensão e conflitos, esses rituais criaram espaços de confrontação social e de radicalização das lutas que resultaram nas Revoltas dos Engenhos e de Achada Falcão.

Por sua vez, o artigo “Reino de Gaza: o desafio português de ocupação do sul de Moçambique (1821-1897)” contém a difícil proposta de identificar as influências mútuas entre Portugal e Moçambique em contextos e fases históricas específicos. Ao escolher uma abordagem que enfatiza a relevância de considerar “histórias entrelaçadas”, Gabriela Aparecida dos Santos pontua avanços e recuos do imperialismo colonial português em busca da efetividade do seu *dominium*. Sobretudo, enfrenta o desafio de registrar os vários sentidos e as várias formas de atuação de comunidades étnicas da região meridional de Moçambique, em conjunturas de desequilíbrios permanentes, caracterizadas pela disputa do poder.

Ao analisar fases particulares de processos históricos de constituição e desenvolvimento do Reino de Gaza, a autora realça as dinâmicas sociais desde 1821, quando os nguni constituíram uma forte ameaça para a Coroa portuguesa até 1897, ano da prisão do líder Gungunhana. Com base em acurada pesquisa documental, destaca a importância do *Incuala*, um ritual em que os nguni transformavam os seus descontentamentos em representações de coesão e harmonia, a partir do que eram refeitos os laços de lealdade, conferindo ao soberano uma nova legitimidade do mando.

Por fim, com um salto no tempo e no espaço, “Olhares sobre a África: temas dos movimentos negros brasileiros sob a vigilância do DEOPS-SP (1964-1983)” é um texto que instiga o debate sobre o controle social e a violenta repressão dos “anos de chumbo” no Brasil, em nome da defesa de uma nação coesa, harmônica, pautada por uma democracia social que traz embutida a igualdade racial. Sua autora, Karin Sant’Anna Kössling, se apoia em documentos inéditos, como os discursos da polícia política, para ler, no anverso, as manifestações de insatisfação que marcam a resistência à violência política e à politização autoritária da vida social. Para essa discussão, salienta como o Departamento Estadual de Ordem Política e Social (DEOPS) atuou na vigilância e na repressão nos “anos de chumbo”,

sempre que as bandeiras de luta dos movimentos negros se referiam aos temas da emancipação dos afro-descendentes como indivíduos, aos pan-africanismos e aos movimentos de independência, sobretudo de Angola e de Moçambique, identificados com o marxismo-leninismo.

No conjunto, os artigos resultam de muita ousadia por parte de jovens pesquisadores comprometidos em enfrentar, com muita dedicação e seriedade, os temas e as questões que se propuseram estudar. Sem medir esforços, debruçaram-se na leitura de obras criteriosamente selecionadas e enfrentaram as dificuldades próprias da pesquisa em arquivos.

A preparação deste dossiê contou com o incentivo, o apoio e o empenho de Edson Borges, editor da revista *Estudos Afro-Asiáticos*, a quem agradecemos de modo especial.

Que a leitura dos artigos seja um convite para propor novas abordagens e propiciar aprofundamentos de temas e questões de indiscutível importância para a historiografia sobre a África, os africanos e os seus descendentes no Brasil.

Formação de identidades africanas na cidade de São Paulo no século XIX

Regiane Augusto de Mattos*

RESUMO

A reunião de africanos, escravos e libertos, em grupos étnicos foi uma das características das formas de organização e de sociabilidades dessa população em várias regiões do Brasil. A princípio, essas categorias étnicas foram criadas pelos indivíduos que lidavam com o comércio de escravos, quais sejam, traficantes, comerciantes e compradores, carregando consigo atributos físicos, morais e características culturais que tinham como objetivo facilitar o tráfico. Mais tarde, essa distinção étnica também foi incorporada pelos próprios africanos, escravos e libertos, como um elemento da sua própria organização.

Este artigo tem por objetivo analisar o processo de redefinição dos grupos étnicos e a construção das identidades africanas na cidade de São Paulo, durante a primeira metade do século XIX.

Palavras-chave: Escravidão, população africana, grupos étnicos, identidades africanas, cidade de São Paulo.

* * *

* Mestre em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). É autora de artigos sobre os africanos no Brasil. Lançou, recentemente, o livro *História e cultura afro-brasileira* (São Paulo, Contexto-Unesco). Atualmente desenvolve tese de doutorado na USP sobre o sultanato de Angoche e a resistência à dominação portuguesa no norte de Moçambique entre 1842 e 1910. E-mail: regianemattos@uol.com.br.

ABSTRACT

The construction of African identities in the city of São Paulo in the XIX century

The reunion of African people, slaves and freemen, in ethnic groups was the one of the characteristics of the forms of organization and of sociabilities of this population in some regions of Brazil. Firstly, these ethnic categories had been created by the individuals who dealt with the commerce of slaves, which were dealers, traders and purchases with physical and moral characteristics and cultural attributes which had as objective to facilitate the traffic. Later, this ethnic distinction also was incorporated by the African people themselves, slaves and freemen as an element of the proper organization.

This dissertation has as objective to study the process of redefinition of the ethnic groups and the construction of the African identities around some spaces of sociabilities in the city of São Paulo, during the first half of the 19th century.

Keywords: Slavery, African people, ethnic groups, african identities, city of São Paulo

* * *

RÉSUMÉ

La formation de l'identité africaine à la cité de São Paulo dans le siècle XIX

La réunion d'Africains – des esclaves et des ex-esclaves – selon le critère ethnique a caractérisé les formes d'organisation et de sociabilité de cette population dans plusieurs régions du Brésil. Au départ, ces catégories ethniques ont été créées par les personnes qui traitaient avec le commerce d'esclaves – négriers, commerçants et acheteurs – qui s'appuyaient sur des attributs physiques et moraux, ainsi comme sur des caractéristiques culturelles, dans le but de faciliter la traite. Plus tard, cette distinction ethnique a été incorporée par les Africains eux-mêmes, les esclaves et les ex-esclaves, comme un élément de leur propre organisation.

L'objectif de cet article consiste à analyser le procès de redéfinition des groupes ethniques et la construction des identités africaines dans la ville de Sao Paulo, pendant la première moitié du XIXe siècle.

Mots-clef: Esclavage, population africaine, groupes ethniques, identités africaines, ville de Sao Paulo.

Recebido em: 21/02/2008

Aprovado em: 20/03/2008



ERA DOMINGO, 27 de fevereiro do ano de 1831, quando Antônio Joaquim de Macedo se viu diante de uma situação que poderia se transformar numa tragédia na sua chácara, denominada Bom Sucesso. Aproximadamente 50 escravos africanos, vindos da cidade de São Paulo, armados com pás e facas, cercaram a sua propriedade. Provocados pelos forasteiros para uma disputa, os escravos africanos – ladinos e novos – da chácara de Antônio Joaquim de Macedo reuniram-se e prepararam-se para o desafio. No entanto, mais rápido do que os cativos, o proprietário, avisado sobre a briga que estava para explodir, acorrentou os seus africanos, evitando o confronto. Dias depois, temeroso do que poderia acontecer no domingo seguinte, caso um novo encontro ocorresse, Antônio Joaquim de Macedo enviou um ofício ao juiz de paz comunicando o ocorrido e solicitando providências para proteger a sua propriedade:

Ilustríssimo Senhor Juiz de Paz. Como cidadão brasileiro, obediente a Lei, e amante da ordem tenho a honra de levar ao conhecimento de V. Sa. o sucesso seguinte. No domingo 27 do mês próximo passado [affuio] a vim [...] de ações desta chácara um grande número de escravos da cidade como 50, ou 60, armados de pás e faca se portaram em grupos em torno dela e 10, ou 12 vieram bater ao meu portão desafiando os meus escravos ladinos que são 22 estes prontamente também prepararam-se e mais a uns trinta e tantos novos mas possantes e castiados a 2 anos.

No interior da minha casa fui informado por um homem branco da próxima tragédia que estava a aparecer em cena foram imediatamente aferrolhados os meus, e mandei por 2 brancos saber que pretendiam os sitiantes, mandaram ousadamente resposta que queriam mostrar aos negros cariocas a [primponeza]

dos negros paulistas. Redobram então os assobios, e assoadas. Destes capoeiras dizem serem os chefes uns 2, ou 3 de barretes vermelhos. É-me desconhecido o motivo desta rivalidade, mas os meus ladinos me informam que não é outro mais que o de uns serem do Rio e outros de São Paulo ao mesmo tempo que todos eles são africanos. Seja ele qual for termo no Domingo seguinte a nomeação do mesmo ato, que se pode tornar conseqüente e funesto. A V. Sa. Senhor compete providências. Digne-se V. Sa. pois a aceitar as sinceras [expressões] da distinta consideração com que me [louvo] ser de V. Sa. o mais arto venerador e criador. Antonio Joaquim de Macedo. Chácara do Bom Sucesso, 5 março de 1831”.¹

O episódio relatado nesse documento apresenta, de modo exemplar, a construção das identidades e dos espaços de sociabilidade dos africanos no contexto da escravidão no Brasil. Chama a atenção o motivo da provocação, feita pelos africanos que tentaram invadir a propriedade, aos escravos de Antônio Joaquim de Macedo, qual seja, mostrar aos negros cariocas a superioridade dos negros paulistas. Lembre-se que todos eram africanos, como destacou o proprietário, sem compreender, muito bem, essa aparente contradição.

A formação das identidades africanas no Brasil é uma questão de grande complexidade. Como qualquer construção, implica o envolvimento de vários sujeitos, ligados direta e indiretamente a esse processo, caracterizando-se por arranjos e rearranjos que sofrem transformações ao longo do tempo. No caso desse documento, é possível perceber a construção de uma identidade em certa medida africana, mas marcada por uma distinção regional. Essa identidade se molda por meio da oposição entre “africanos paulistas” e “africanos cariocas”. Como explicar a oposição entre indivíduos de mesma origem – africana – e nivelados por uma mesma condição social escrava? O que parecia contraditório aos olhos de quem, como o proprietário, estava fora do processo naquele momento era considerado legítimo pela sociedade daquela época.

Por detrás da formação dessas identidades africanas no contexto da escravidão e da diáspora, estava o processo de redefinição dos grupos étnicos africanos. Os escravos africanos transportados para a outra costa do Atlântico foram reunidos com base na sua procedência por agentes externos tais como traficantes europeus, americanos e mesmo africanos,

1. Arquivo do Estado de São Paulo (AESP), *Ofícios diversos da capital*, 1831, C00867, Pasta 1, Doc. 98.

proprietários e a Igreja Católica. Para facilitar o tráfico de escravos, os africanos receberam designações que se remetiam ao seu lugar de origem, mas que não representavam as etnias às quais pertenciam antes de serem capturados e transformados em escravos. Na realidade, eram etnônimos que misturavam os nomes de portos de embarque, os mercados e as feiras onde eram vendidos, alguns *reinos*² e raramente etnias próprias africanas. Essa reunião de grupos étnicos acabou sendo reelaborada e internalizada pelos próprios indivíduos classificados, resultando numa identidade étnica que direcionou as formas de organização, as alianças, a vida religiosa e as reuniões matrimoniais e redefiniu as relações entre os procedentes de diversos grupos.

Vale reiterar que não raro os africanos incorporaram essas categorias étnicas impostas, fazendo rearranjos, unindo-se ou segregando-se a grupos diferentes. Noutras vezes, forjaram novas identidades, como aquela que pode ser observada no documento referido, construída por meio de “grupos regionais”.

A formação das identidades africanas permeou várias esferas do processo de socialização que os africanos, vindos como escravos do outro lado do Atlântico, tiveram de enfrentar. Aqui encontraram uma gama variada de grupos sociais, como brancos d’além mar e nacionais, crioulos, indígenas e africanos de diferentes regiões. Passaram, então, a conviver numa sociedade profundamente hierarquizada pela marca da escravidão, que distinguia indivíduos pela cor da pele, pela condição social e pelo local de nascimento. Nesse caldeirão social, o africano tentava encontrar meios de garantir a sua sobrevivência, não somente física, mas também psicológica e cultural, e amenizar as agruras da sua condição de escravo ou de liberto. Para isso, procurava estabelecer relações com seus companheiros de cor, de condição e de origem, construindo redes de apoio e de solidariedade.

Reunindo-se em irmandades religiosas, batuques e capoeiras, esses africanos construíram espaços para encontros, manifestações culturais,

2. Vale lembrar que os termos “reino”, “Estado” e “império” foram grafados neste trabalho em itálico, pois são geralmente empregados referindo-se às mais variadas organizações sociais e políticas africanas, não possuindo o mesmo significado para as instituições ocidentais. Nesse sentido, é importante a discussão realizada em Hernandez (2005, p. 33-5).

afirmação de apoio e de visões de mundo. Por outro lado, por meio dessas formas de sociabilidade, também podiam estabelecer fronteiras étnicas e disputas por poder e ainda resistir ao sistema escravista.

O documento com o qual iniciei este artigo revela que aqueles “africanos paulistas” estavam organizados como capoeiras. A capoeira, assim como as irmandades religiosas e os *ajuntamentos* em batuques, era um espaço construído pelos africanos que proporcionava contatos e reafirmação de laços e de interesses comuns. Estudada na maior parte dos trabalhos historiográficos como um lugar para a expressão do lúdico ou como um tipo de luta marcial destinada à resistência ao sistema escravista, a capoeira pode também ser considerada como uma forma complexa de organização que reunia membros de um mesmo grupo para afirmar e demarcar fronteiras, às vezes étnicas, outras vezes sociais ou, ainda, regionais, contrapondo, por exemplo, paulistas e cariocas.

Dessa maneira, este artigo tem por objetivo mostrar como ocorreu o processo de redefinição dos grupos étnicos e a construção das identidades africanas em torno de espaços de convivência na cidade de São Paulo, durante a primeira metade do século XIX.

De acordo com o antropólogo Fredrik Barth, as fronteiras que demarcam os grupos étnicos são difusas, não há uma ideia preconcebida das estruturas e das delimitações. Elas não são estáticas, podendo, no decorrer do tempo, modificarem-se, tornando-se mais rígidas ou mais flexíveis e até mesmo desaparecerem, sendo, mais tarde, reconstruídas. As fronteiras apresentam-se permeáveis, fluidas, podendo ampliar-se ou contrair-se. Os limites, muitas vezes, são decorrentes da força e do poder exercido por cada membro do grupo (Barth, 1997, p. 154).

A respeito da própria identificação de um grupo étnico, Barth inovou o debate ao afirmar que há uma relação tanto de atribuição quanto de identificação, conferindo ao indivíduo o poder de ser um agente histórico, ao passo que lhe é permitido a autodefinição de pertença e não apenas a classificação externa a determinado grupo. “Os grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, têm características de organizar a interação entre as pessoas” (Barth, 1997, p. 189).

A identidade étnica é, pois, um processo dinâmico que está, a todo momento, em transformação, redefinindo-se por meio de um duplo

reconhecimento: pela identificação de aspectos comuns ao grupo ao qual pertence e pelas diferenças em relação a outros grupos. Por outro lado, o grupo étnico é também estabelecido levando em conta definições e categorias atribuídas por agentes externos ao grupo. Significa dizer que os sujeitos identificam-se e são identificados por outros como pertencentes a determinados grupos com base na dicotomia nós/eles. Na medida em que um grupo assume uma coletividade, acaba negando outra. Assim, a etnicidade só pode existir num contexto de interação, e não de isolamento, capaz de promover as fronteiras entre os grupos que se consideram diferentes.

No caso da escravidão, a tendência é, sobretudo, a autoidentificação dos indivíduos ao grupo que lhes foi atribuído por agentes externos. No entanto, essa incorporação ao grupo "exodefinido" pode sofrer transformações ao longo do tempo, redefinindo-se por meio de um processo endógeno no qual são utilizados critérios próprios aos seus integrantes.

A identificação dos diferentes grupos étnicos africanos esteve presente desde os primeiros contatos dos portugueses com a África, por volta do século XV, configurando-se, logo depois, uma das estratégias para a organização do tráfico de escravos. Uma das formas de perceber essa classificação étnica dos escravos africanos é por meio dos registros de batismo. Em algumas localidades, muitas vezes, o batismo era realizado ainda nos barracões, nos portos onde os africanos aguardavam o embarque para o Novo Mundo.

Mas esses etnônimos podem ser identificados, em particular, nos livros paroquiais, pois eram aí anotados regularmente. Assim que o escravo chegava em terras brasileiras, seu proprietário encaminhava-o para a paróquia mais próxima para receber, se isso ainda não houvesse acontecido, o sacramento do batismo, que tinha a função de inserir os africanos nos costumes dos brancos cristãos e na própria sociedade brasileira (Soares, 2000, p. 96).

Vale destacar que os registros de batismo identificavam a população com informações sobre o nome do batizado, dos pais ou, no caso dos africanos, dos proprietários, bem como a sua origem étnica. No caso dos africanos adultos, embora faltem algumas informações como a data de nascimento ou a idade, a procedência é um dado muito recorrente,

aparecendo com frequência o nome de batismo, a origem, a condição de escravo e o nome do proprietário, como neste exemplo: “Joaquim, de nação monjolo, escravo do Brigadeiro Antonio Joze da França Horta”.³

A identificação étnica dos africanos também aconteceu na cidade de São Paulo. A história dos africanos nessa cidade foi, durante muito tempo, deixada de lado, em grande medida, devido à construção de imagens estereotipadas. No final do século XIX, São Paulo cresceu economicamente com a produção de café e o desenvolvimento da rede ferroviária. E, para representar essa pujança, a elite paulista encontrou na figura do bandeirante um símbolo à sua altura. Homem independente e desbravador, o bandeirante teria sido o precursor do crescimento econômico, ao vencer obstáculos, como o isolamento geográfico, e ao descobrir o ouro em Minas Gerais.

Nessa época, o negro, sobretudo o africano, era discriminado pela sociedade, sendo, muitas vezes, vigiado e perseguido. A repressão incluía rondas policiais e leis municipais que proibiam os “ajuntamentos” e delimitavam os espaços de convivência dessa camada social. Por outro lado, a imigração europeia passou a ser incentivada com o objetivo de substituir a força de trabalho escrava, promovendo, ao mesmo tempo, o branqueamento da população e tornando-a mais próxima do ideal de civilização europeu. Portanto, essa mesma elite paulista que elegeu o bandeirante como seu fiel representante incentivou a imigração europeia, evitando a entrada de mais negros e excluindo socialmente os que aqui já estavam. Além disso, perpetuou uma memória da cidade na qual os negros foram ocultados. Dessa forma, São Paulo seria sempre lembrada como a cidade dos bandeirantes e dos imigrantes europeus.

Entretanto, os africanos estiveram presentes em São Paulo desde o início da colonização e, no final do século XVIII, quando os paulistas se voltaram à produção de cana-de-açúcar para a exportação, passaram a chegar em maior número. Também nessa época, as sedes do governo e do bispado foram transferidas para a cidade, aumentando seu poder em

3. ACMSP, Registros de Batismo, Freguesia do Ó, Livro 5-2-23, 30 de março de 1816. Os registros de batismo estudados pertencem ao Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo (ACMSP) e estão divididos em cinco freguesias da capital: Sé, Santa Efigênia, Brás, Penha e Freguesia do Ó, com as seguintes referências: 3-1-41, 3-1-44, 3-2-2, 3-2-13, 6-1-33, 5-3-26, 5-3-32, 6-2-16, 3-2-31, 2-2-12, 5-2-23, 5-2-20.

relação às demais cidades da província e promovendo o crescimento da população. O aumento do poder aquisitivo dos moradores e a chegada de pessoas mais abastadas fizeram com que o número de escravos – inclusive africanos – também subisse.

A Tabela 1 contém dados a respeito das diferentes formas de identificação da população africana nos registros de batismo na cidade de São Paulo.

Tabela 1

Grupos étnicos dos escravos africanos (São Paulo, 1800-1850)

Grupos étnicos	Total
Da Guiné, Guiné, gentio da Guiné, nação de Guiné, nação guiné, natural de Guiné	611
Da costa	170
Africano, natural da África, da África, d'África	122
De nação, africano de nação, de nação africana	102
Mina, nação mina, Costa da Mina	84
Costa da África, Costa d'África	68
Cabinda, cambinda, nação cabinda, nação cambinda, Costa de Cabinda	62
Congo, congo de nação, gentio congo, nação congo	54
Costa da Guiné	32
Moçambique, mosambique, nação moçambique, Costa de Moçambique	22
Banguela, nação banguela, nação benguela, nação benguella	18
Munjolo, nação monjolo, nação munjolo, nação mujolo	14
Gentio, gentio de nação	11
Cassange, nação cassange, nação caxacha, nação caxanja	5
Angola, nação angola	4
Nação rebolo	2
Mossangona	1
Nação Cabo Verde	1
Nação calabar	1
Nação gabão	1
Nação minaguçá	1
Total	1.386

Fonte: *ACMSP. Registros de Batismo. Freguesias da Sé, Santa Efigênia, Brás, Penha e Freguesia do Ó, Livros 3-1-41, 3-1-44, 3-2-2, 3-2-13, 6-1-33, 5-3-26, 5-3-32, 6-2-16, 3-2-31, 2-2-12, 5-2-23, 5-2-20.*

Tabela 2
Origem dos escravos africanos (São Paulo, 1800-1850)

Origem	Número	(%)
Guiné ¹	611	44,09
África ²	235	16,95
Da Costa	170	12,27
Centro-Occidental ³	161	11,61
Occidental ⁴	87	6,28
Costa da África	68	4,90
Costa da Guiné	32	2,31
Oriental ⁵	22	1,59
Total	1.386	100,00

Fonte: ACMSP, *Registros de Batismo da Sé, Santa Efigênia, Brás, Penha e Freguesia do Ó*, Livros 3-1-41, 3-1-44, 3-2-2, 3-2-13, 6-1-33, 5-3-26, 5-3-32, 6-2-16, 3-2-31, 2-2-12, 5-2-23, 5-2-20.

¹Essa expressão abrange os termos "da Guiné", "gentio da Guiné", "nação de Guiné".

²Essa expressão abrange os termos "africano", "africano de nação", "de nação", "natural da África", "gentio de nação", "da África".

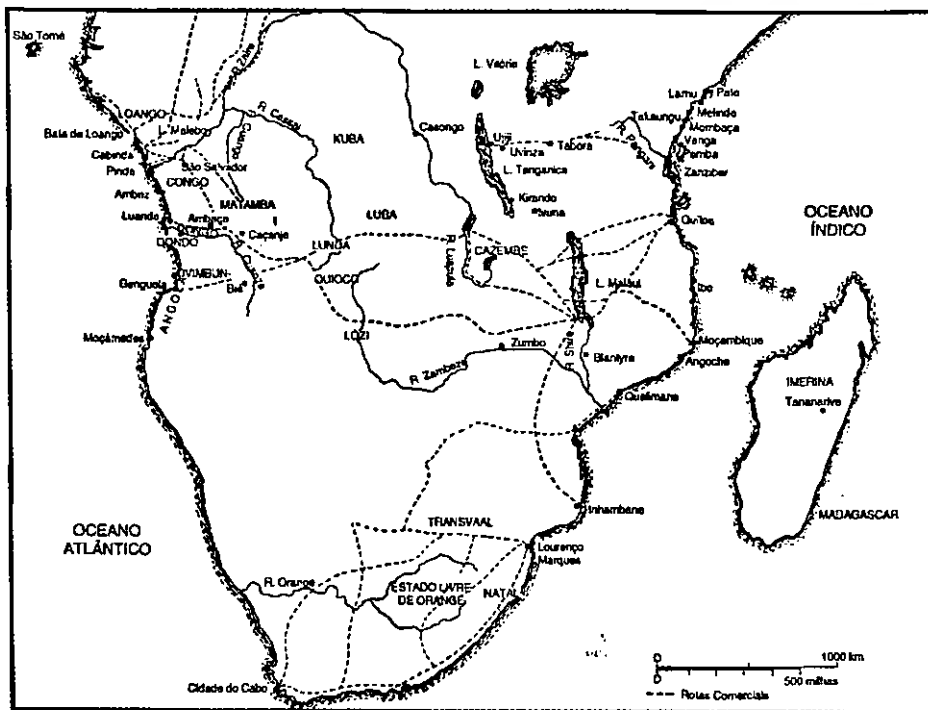
³Essa expressão abrange os termos "angola", "cabinda", "cassange", "congo", "monjolo", "rebalo", "mossangona", "benguela", "Costa de Cabinda", "nação gabão".

⁴Essa expressão abrange o termo "mina", "nação mina", "Costa da Mina", "nação calabar", "minaguçá".

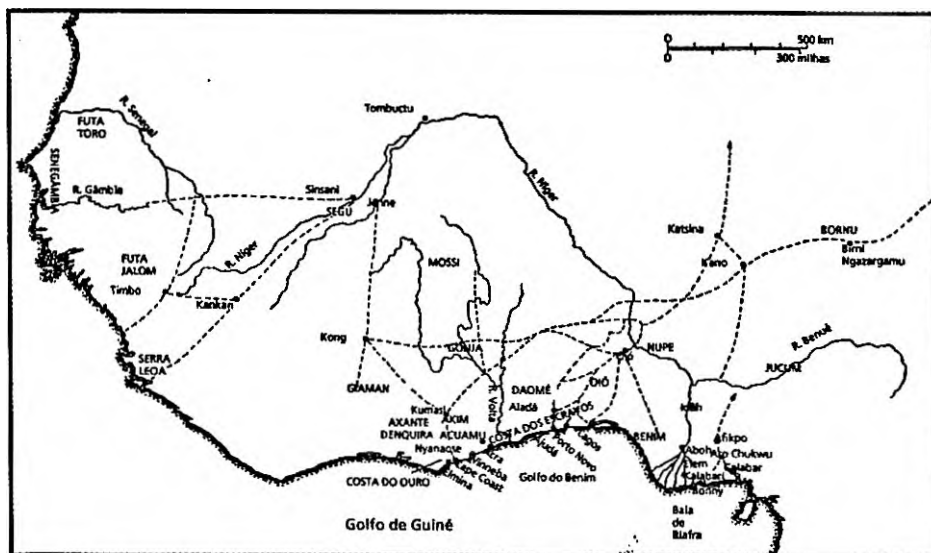
⁵Essa expressão abrange o termo "moçambique" e "Costa de Moçambique".

Para uma melhor compreensão das formas de classificação dos grupos étnicos realizada pela Igreja Católica, resolveu-se agrupá-los de acordo com as áreas do continente africano. A historiografia sobre o tráfico de escravos divide a África em três grandes regiões abastecedoras de cativos para a América: Centro-Occidental, Oriental e Occidental. Considerando essa divisão, os registros revelam as informações a respeito dos grupos étnicos conforme a Tabela 2.

Alguns termos utilizados nos registros de batismo são muito abrangentes e não permitem identificar a região exata da África, como, por exemplo, "Costa da África" e "da Costa", que, nos registros aparecem, respectivamente, em 4,9% e 12,27% dos casos. Esses termos não específicos foram quantificados separadamente da classificação "África", tendo em vista a possibilidade de se referirem à região da Costa da Mina. Alguns casos nos levam a acreditar nessa possibilidade, como, por exemplo, o registro em que o coadjutor José Joaquim Barboza, da Freguesia de Santa



Os centros comerciais da África Central nos séculos XVIII e XIX.



O tráfico de escravos da África Ocidental no século XVIII.

Efigênia, anotou para o batismo da escrava Alexandrina a origem “Costa da Mina”. Mais adiante, ao batizar o filho de Alexandrina, colocou como a origem da mãe apenas “da Costa”.⁴

Quanto aos termos “Costa da Guiné” e “Guiné”, com 2,31% e 44,09% dos registros, nessa ordem, também se acredita na sua utilização como uma designação genérica referente a qualquer parte do continente africano. A historiografia sobre o tráfico de escravos africanos aponta a presença dessas expressões em outras fontes estudadas e sugere o seu uso como termos não especificamente definidos.

Com base nos registros de batismo realizados na cidade de São Paulo, durante a primeira metade do século XIX, a maioria dos grupos étnicos específicos era da região da África Centro-Occidental (11,61%), enquanto as áreas Ocidental e Oriental apareceram em 6,28% e 1,59%, respectivamente, dos registros. Somando as regiões, a Igreja Católica identificou os grupos étnicos específicos em 19,48% dos batismos de africanos.

Como explicar, então, o uso dos termos genéricos por parte da Igreja Católica? Talvez houvesse certa dificuldade em realizar a distinção entre os diversos grupos, daí a utilização de termos genéricos, como “gentio da Guiné” e “Costa da África”, pois a classificação dependia da declaração do próprio africano, que não estava familiarizado com a língua, ou do proprietário, que poderia estar ausente no momento do registro. No entanto, pode-se pensar que para os objetivos dos religiosos, de inserir os africanos na sociedade paulista e promover a sua conversão à doutrina católica, essas informações genéricas quanto à origem dos africanos fossem suficientes.

No entanto, pode-se chegar a uma outra explicação ao se analisar uma primeira diferenciação no modo de identificação da procedência dos africanos, com o emprego dos termos “gentio” e “nação”. A palavra “nação” aparece nos registros de batismo estudados relacionada aos nomes dos portos, ilhas e mercados do continente africano ligados ao tráfico de escravos, como “nação benguela” e “nação mina”. Por outro lado, a denominação “gentio” apresenta-se, geralmente, associada à palavra “Guiné”.

4. ACMSP, Registro de Batismo, Freguesia de Santa Efigênia, 1837, Livro 5-3-32.

Com relação à identificação da origem dos africanos, percebem-se dois procedimentos distintos utilizados pela Igreja Católica. Um era procedimento que levava em conta a doutrina cristã de catequização, por isso o uso do termo “gentio” com o significado de pagão, promovendo um nivelamento de todos os escravos africanos como “seres infiéis”, que não acreditavam numa religião, nesse caso, católica. O outro procedimento fazia um uso do termo “nação” que se aproximava de um significado ligado a uma região com leis e governos, privilegiando a relação com o comércio e o tráfico de escravos no continente africano. Daí a associação entre a palavra “nação” e os nomes de portos, mercados e ilhas da África (Soares, 2000, p. 103). Isso pode explicar o alto índice de designações genéricas, como “gentio da Guiné”, na identificação dos africanos por parte da Igreja Católica, talvez interessada, sobretudo, na conversão religiosa desses africanos.

Ademais, essa mudança poderia ser ocasionada pela conjuntura do tráfico nesse período. Sabe-se que essas formas de identificação da população escrava africana estavam intensamente ligadas ao tráfico atlântico de escravos, impondo-se compreender como se organizava o tráfico na primeira metade do século XIX.

Analisando o tráfico africano de escravos entre Angola e Rio de Janeiro, o historiador Jaime Rodrigues nota a diminuição de navios negreiros ancorados no porto de Luanda e a dispersão do comércio de escravos por outros portos, como Cabinda, Ambriz e Benguela. Aponta esse fato como uma consequência da proibição do tráfico para o Brasil em 1831, o que obrigou os traficantes a fugirem da perseguição inglesa (Rodrigues, 2005, p. 57).

Ambriz tornou-se o principal porto congolês depois que os portugueses voltaram-se mais para o comércio com Luanda no século XVII e o *reino* do Congo estabeleceu relações comerciais com outros europeus, principalmente os holandeses. Em finais do século XVIII, os portugueses, juntamente com brasileiros, cubanos e espanhóis, voltaram a dominar o comércio nessa região, sobretudo nos portos de Ambriz, Malemba, Cabinda e Loango.

Nas primeiras décadas do século XIX, os comerciantes brasileiros mudaram-se de Luanda para Ambriz e Cabinda, fugindo das altas taxas de impostos e do controle britânico. Foi justamente nesses portos que

se concentraram as exportações no período da ilegalidade do tráfico, sobretudo a partir de 1831, com o objetivo de dificultar a repressão. Os contatos com os traficantes eram raros, e o embarque tinha de ser feito com rapidez, em locais que não estivessem sob a atenção dos britânicos. Os escravos eram embarcados no meio de outras mercadorias, como cera, peles e marfim.

Vale lembrar que a rapidez dos embarques não era apenas uma reação à repressão ao comércio de escravos, mas fazia parte da própria lógica do tráfico, que visava ganhar tempo nas negociações com o objetivo de diminuir os gastos, evitar a escassez de água e mantimentos para a viagem de volta e reduzir a mortalidade, não deixando que escravos ficassem por muito tempo expostos às doenças enquanto esperavam o embarque.

Ademais, a dificuldade de identificação dos grupos étnicos africanos poderia advir da falta de informação nas listagens dos lotes de escravos produzidas pelos tripulantes das embarcações ainda no continente africano. Essa escassez de detalhes sobre a procedência dos cativos poderia ser uma estratégia utilizada pelos traficantes para não deixar pistas a respeito dos portos de embarque que estavam sendo frequentados no período do tráfico clandestino de escravos. Enfim, essas informações ajudam a esclarecer a dificuldade da identificação dos grupos étnicos pela Igreja Católica, que substituiu os termos específicos, como “nação angola” e “cassange”, por genéricos, como “gentio da Guiné”.

Por outro lado, essa forma de identificação étnica seria uma tentativa de nivelamento de todos os africanos, ignorando a sua diversidade e os colocando na mesma condição de não civilizados. Já no início do século XIX, surge nos debates parlamentares e em correspondências oficiais a ideia de que o africano era o responsável pela “corrupção dos costumes”. Caracterizado como um mau trabalhador, preguiçoso, indolente, de natureza bárbara, principalmente após a independência e com mais intensidade a partir de 1830, o grande número de africanos que faziam parte da população era visto como um dos males à sociedade brasileira. É nesse sentido que o tráfico de escravos seria combatido, pois era o verdadeiro responsável pela introdução desse contingente populacional, que causaria a “corrupção dos costumes”. Por outro lado, houve quem dissesse que esta seria em decorrência da própria escravidão (Rodrigues, 2000, p. 40).

O que se temia, então, em meados do século XIX, era a possibilidade da africanização, isto é, o predomínio numérico de africanos na população brasileira. Juntamente com esse temor, começou a circular sua provável consequência: a haitianização. Depois do ocorrido no Haiti em 1794, os africanos passaram a ser temidos não apenas como um mal moral, mas também social, como agente coletivo. Soma-se a isso, a revolta na Bahia organizada pelos malês, em 1835 (Rodrigues, 2000, p. 56).

No entanto, a ideia de haitianização era ainda mais reforçada pela da “corrupção dos costumes”, que temia a africanização da população e a sua consequente degradação. Essas duas ideias – africanização e haitianização –, a primeira difundida desde o início do século XIX e a segunda principalmente depois de 1830, podem auxiliar no entendimento da mudança no uso de termos genéricos, como “gentio da Guiné” e “nação africana”, em detrimento dos específicos, como os grupos étnicos angola, congo, mina, que se empregam ao longo da primeira metade do século XIX na cidade de São Paulo.

Com a proximidade do fim do tráfico de escravos africanos, talvez não mais interessasse identificar a população africana tendo como base o critério das “nações”. Com o pretendido fim das relações comerciais entre Brasil e África, não seria mais preciso conhecer exatamente os diferentes grupos étnicos e suas características físicas e morais, bem como suas aptidões para determinados trabalhos. Tendo em vista o perigo da africanização e da haitianização, o que interessava naquele momento era encontrar uma solução para o problema da mão-de-obra trabalhadora, pois o ideal seria impedir a entrada de mais africanos e se possível eliminar os que aqui já estavam.

A sociedade brasileira não poderia prever, já na década de 1820, que o tráfico seria proibido nas décadas seguintes. Ademais, nem todas as camadas sociais defendiam o fim do tráfico. É o caso dos traficantes, que usufruíam os negócios altamente lucrativos nas relações do tráfico, e da população livre e pobre, principalmente das áreas costeiras, que sobreviviam dos trabalhos nos desembarques clandestinos e da ajuda para esconder africanos ilegalmente importados. Além disso, mesmo com a primeira lei de proibição do tráfico, em 1831, os anos que se seguiram foram os mais intensos e numericamente importantes no que diz respeito à entrada de escravos africanos no Brasil.

No entanto, notou-se uma mudança nas formas de identificação dos africanos por parte dos responsáveis em realizar os registros eclesiásticos que pode ser explicada pelas ideias de africanização e haitianização, difundidas nos debates parlamentares durante toda a primeira metade do século XIX.

Por outro lado, assim como se deve evitar generalizações a respeito da defesa do fim do tráfico pela sociedade da época, essa mudança também não ocorreu de maneira homogênea por todas as camadas sociais, nem em todas as situações. Foi um processo que se intensificou ao longo do século XIX. A identificação étnica por agentes externos foi utilizada por muito tempo, desde os primeiros contratos dos portugueses com a África, porém de maneiras diferentes. Era um costume bastante enraizado e que não desapareceria de uma hora para outra. Por isso, a identificação de grupos étnicos africanos era ainda realizada, por exemplo, pelos proprietários de escravos, quando anunciavam nos jornais escravos fugidos ou à venda.

Durante a consulta aos jornais publicados na cidade de São Paulo na primeira metade do século XIX, foi possível observar que os proprietários de escravos identificavam essa população, sobretudo, com base na origem étnica. Vários anúncios mostram a descrição detalhada de alguns africanos, apontando traços físicos, como altura, idade e até mesmo marcas próprias da “nação” de origem. Os chamados “sinais de nação” eram uma das características mais recorrentes utilizadas para a distinção dos grupos étnicos. As escafições feitas nos corpos dos africanos possuíam formas reveladoras do grupo étnico ao qual pertenciam.

Além de possuírem um significado de inserção grupal, essas marcas representavam, muitas vezes, uma fase da vida daquele indivíduo no seio do grupo ao qual pertencia. Entre os nagôs, por exemplo, as escafições poderiam ser feitas quando criança por devotos de Ogum, enquanto os ijebus recebiam essas marcas com seis ou sete anos e eram feitas pelo alakila, um profissional da escafição. O etnólogo francês Richard Lander, ao entrevistar um africano ioruba em meados do século XIX, percebeu que a “escafição é um tipo de insígnia, um emblema nacional, uniforme para todos os indivíduos do mesmo grupo e diferente de um povo para outro, de maneira a dar a cada um uma característica distinta”. E acrescenta que, se alguém fosse expulso de um grupo por ocasião de um crime cometido, a escafição deveria ser mutilada a

ponto de não reconhecê-lo como um de seus representantes (Lander, 1967, *apud* Reis, 2003, p. 312).

Há um anúncio muito peculiar que retrata um escravo fugido de nação mina com a descrição de vários sinais típicos da sua “nação” feitos na face e na barriga:

Há dois meses, a bem dizer, que se alegou, desta Freguesia da Escada, em fuga um escravo de nome Antonio mina, de idade mais ou menos trinta e tantos anos. É alto, e corpo espigado, feição quase que redonda, riscadas as faces, testa grande e veias bastantemente puladas. Os olhos não pequenos, os beiços finos, pouca barba e algum tanto calvo (mas é em meio da cabeça já pelo costume de carregar), tem um sinal fundo de antiga ferida em uma perna. Tem os pés curtos, porém os dedos grossos, e afastados e o mais que ainda é, por tão indicante, ter toda lanhada a barriga. E que bem mal fala o nosso português [...]. Enfim dele quem souber trate com o Vigário da predita Freguesia da Escada, que no todo fará, como deve, em ser [assazmente] agradecido.⁵

De acordo com Russel-Wood, foram a continuidade e a intensidade do tráfico de escravos que permitiram a permanência da identificação étnica dos africanos:

Através de todo o período colonial, tal era a intensidade sustentada pelo tráfico de escravos que uma distinção dos nascidos na África foi assegurada. [...] Tal era a intensidade do tráfico que pessoas nascidas na África formavam o maior contingente populacional do Brasil colonial, predominando sobre o número das pessoas nascidas no Brasil de descendência africana, bem como sobre os brancos e os nativos americanos. Os nascidos na África eram fisicamente distintos da população em geral, em função do que era conhecido pelos fazendeiros da Carolina do Sul, no século XVIII, como as “marcas do país”: cicatrizes, cortes e quelóides faciais. No caso do Brasil, estes exemplos foram bem documentados pelo artista alemão Johann Moritz Rugendas, em seus desenhos do século XIX rural e das cenas urbanas. (Russel-Wood, 2001, p. 34-5.)

Um anúncio publicado em 1829 no jornal *O Farol Paulistano* traz informações a respeito de uma escrava pertencente à Marquesa de Santos, de nação mina, 20 anos de idade e com “talhos na face e na testa”:

Da Marquesa de Santos, fugiu no mês de novembro uma negra chamada Maria Perpetua de nação mina, com talhos na face, e na testa, estatura

5. AESP, *O Farol Paulistano*, São Paulo, 25 de junho de 1831, 03.03.005 (microfilme).

ordinária, bexigosa, bons dentes, pés com dedos curtos, de idade de 20 anos, quem a entregar receberá o produto da diligência, e boas alvissaras.⁶

Mas não eram apenas os africanos de “nação mina” que possuíam escarificações feitas na sua terra de origem. Há um anúncio datado de 1829 de um escravo de “nação monjolo”, ainda “boçal”, pois falava pouco o português e que tinha a “cara riscada”:

No dia 11 do corrente, pelas 8 horas da noite, fugiu da Vila de Santos a Francisco Xavier de Oliveira Pimentel um escravo de nação Monjolo com os sinais seguintes: camisa e calças de algodão, altura regular, meio cheio de corpo, cara riscada, nariz chato, sobranceiras carregadas, ainda meio boçal, fala pouco português: quem o pegar e avisar seu Senhor receberá boas alvissaras além da paga do seu trabalho.⁷

Abaixo segue um anúncio muito interessante de um africano de “nação cabinda” com seus sinais específicos:

No dia 15 de novembro próximo, fugiu de José Gomes Pinheiro, morador nesta Cidade, um escravo carpinteiro de nome Florentino, nação cabinda, rapaz sem barba, bem preto, olhos grandes, bons dentes, nariz chato, um lanho na cara até o cabelo (creio do lado esquerdo), pernas tortas para fora e fala mal o nosso idioma; saiu de calças de pano azul, camisa de algodão, [surtum] de pano e vestia do mesmo já velha desbotada. Foi encontrado na estrada de Sorocaba junto com um homem de mala calçado de meias, onde quer que seja preso queiram entregar nesta ao mesmo acima, na Faxina, a Antonio Gomes Pinheiro, em Itapetininga a Martins Vaz de Carvalho, em Sorocaba a José Boaventura, que serão pagos do seu trabalho.⁸

Os anúncios analisados apresentam dados mais detalhados a respeito dos grupos étnicos dos africanos. Revelam uma preocupação em distinguir africanos e nascidos na sociedade local, bem como em identificar de forma mais minuciosa as diferentes “nações africanas”, destacando os respectivos sinais físicos. Ademais, o próprio fato de não ficar explícito nos anúncios a descrição dessas escarificações, pois elas apenas são asso-

6. AESP, *O Farol Paulistano*, São Paulo, 31 de janeiro de 1829, 03.03.004 (microfilme).

7. AESP, *O Farol Paulistano*, São Paulo, 13 de maio de 1829, 03.03.004 (microfilme).

8. AESP, *O Farol Paulistano*, São Paulo, 20 de novembro de 1830, 03.03.005 (microfilme).

ciadas à nação de que são características, pode sugerir que a sociedade tinha um conhecimento prévio de cada uma dessas marcas de acordo com o grupo étnico.

Há um outro anúncio muito peculiar publicado em 1836, no jornal *O Novo Farol Paulistano*, no qual o proprietário descreve as características físicas do escravo fugido, mostrando ter um conhecimento aprofundado a respeito da sua origem étnica, ao revelar que o cativo era de nação caçanje, mas que parecia ser de nação cabinda:

Ao Capitão José Bonifácio de Toledo fugiu no mês de Junho, ou princípio de Agosto da Vila de S. Sebastião um escravo de nome João, que diz ser de nação Cassange, porém que mais parece ser Cabinda, tendo os sinais seguintes: estatura ordinária, delgado, e bem feito de corpo, boa dentadura, olhos profundados, testa grande e principiando a ficar calvo, muito pouca barba e com ofício de alfaiate, cozinha e lava regularmente, além disso é bom remeiro tanto de pá, como de voga. Quem o apreender e entregar na dita Vila de S. Sebastião ao Vigário Manoel de Faria Doria, nesta cidade ao dito seu senhor ou ao Padre Manoel Joaquim Leite Penteado, morador S. Gonçalo n.25, que além de ser satisfeito de toda e qualquer despesa que fizer, receberá boas alvissaras.⁹

Esse documento sugere que a identificação dos africanos com base nas categorias étnicas não era apenas nominal, mas remetia também a um repertório de sinais intrínsecos a cada grupo e reconhecíveis pelos leitores do jornal. A identificação, como se vê, tinha igualmente uma aplicação prática, sendo comumente usada pelos proprietários para recuperar seus escravos fugitivos. Portanto, interessava ao proprietário conhecer e divulgar a origem étnica da forma mais precisa possível, mesmo que isso significasse identificar de maneira diferente da do próprio africano.

O conceito de grupo étnico utilizado fica evidente nesse documento, pois se nota tanto a atribuição dada pelo proprietário (que considera cabinda o seu escravo), como a identificação realizada pelo africano, que, pelo seu juízo, pertence ao grupo caçanje. A tendência, no contexto da escravidão, era que ocorresse a incorporação pelo africano do grupo étnico originalmente atribuído a ele, mas essa identificação inicial não era estática, podendo, posteriormente, ser alterada tanto pelo escravo quanto pelo proprietário.

9. Arquivo Edgard Leuenroth (AEL), *O Novo Farol Paulistano*, São Paulo, 7 de setembro de 1836, MR2346 (microfilme).

Na Tabela 3, seguem os dados mais detalhados a respeito das diferentes designações referentes à origem dos africanos encontrados nos anúncios de jornais.

Tabela 3

Grupos étnicos dos escravos africanos fugidos ou à venda

Origem	Total
Nação Moçambique, nação mossambique, nação muçambique, nação mussambique	61
De nação, africano, África	53
Nação benguela, nação benguella	33
Nação cabinda	32
Nação congo	30
Nação monjolo, nação munjollo, nação munjolo	15
Nação mina, nação minna	14
Da Costa, Costa da África	11
Nação angola, nação angolla	7
Nação caçanje, nação cassanje	6
Nação rebolo, nação rebollo	5
Gentio da Guiné, nação guiné	5
Nação cabinda ou rebolo	4
Nação inhambana, nação nambanna	3
Nação nagoa, nação nagô	3
Nação moçanga	2
Nação quilimane	2
Nação ganguela	2
Nação cabinda batheque	1
Nação cabundá	1
Nação moxicongo	1
Nação muxava	1
Total	292

Fonte: AESP, O Farol Paulistano, 1828-1831, 03.03.004, 03.03.005 (microfilmes); A Phenix, 03.04.027 (microfilme). Arquivo Edgard Leuenroth, O Novo Farol Paulistano, 1827, 1832-1837. MR 2342, MR2345, MR2346.

Da mesma maneira, nos registros de batismo foram encontrados termos como “gentio da Guiné”, “da Costa”, que não permitem identificar a região de origem específica da África. Essas designações genéricas foram quantificadas separadamente dos grupos étnicos específicos, agrupados de acordo com as áreas do continente africano: Centro-Ocidental,

Ocidental e Oriental. Somando-se as três áreas do continente africano que abasteciam o tráfico de escravos para a América, encontrou-se referência aos grupos de origem em 76,13% dos escravos fugidos e à venda, enquanto as designações genéricas como “da Costa”, “gentio da Guiné” e “de nação” (agrupado no termo África) apareceram em 23,87% dos escravos anunciados.

Tabela 4

Origem dos escravos africanos fugidos e à venda

Área da África	Total	%
Centro-Ocidental ¹	137	47,41
Oriental ²	66	22,83
África ³	53	18,33
Ocidental ⁴	17	5,89
Costa da África	11	3,80
Guiné	5	1,74
Total	289	100,00

Fonte: AESP, O Farol Paulistano, 1828-1831, 03.03.004, 03.03.005 (microfilmes); A Phenix, 03.04.027 (microfilme). Arquivo Edgard Leuenroth, O Novo Farol Paulistano, 1827, 1832-1837, MR 2342, MR2345, MR2346.

¹Essa expressão abrange os grupos cabinda, benguela, congo, rebolo, angola, munjolo, caçanje, cabundá, moxicongo, ganguela.

²Essa expressão abrange os grupos moçambique, quilimane, inhambana, nambana.

³Essa expressão abrange o termo “de nação”.

⁴Essa expressão abrange os grupos mina e nagá.

OBS: Foram encontrados três registros não localizados nas regiões da África: um muxava e dois moçangas.

Analisando esse conjunto de dados, pode-se concluir que os próprios donos de escravos mostravam-se preocupados em identificar e distinguir a população africana. O agrupamento de africanos, escravos e libertos em grupos étnicos é uma das características das formas de organização dessa população na América. A princípio, esses grupos étnicos foram criados pelos indivíduos que lidavam com o comércio de escravos, quais sejam, traficantes, comerciantes e compradores, carregando consigo

atributos físicos, morais e características culturais que tinham como objetivo facilitar o tráfico.

O agrupamento de africanos de acordo com a origem étnica poderia expressar afinidades culturais e ou linguísticas, notadas pelos agentes externos que os classificavam. Essas formas de identificação dos africanos eram muito difundidas, apresentando-se de modo semelhante em grande parte da América, como no Brasil, no Haiti e em Cuba.

Dessa maneira, o discernimento dos grupos étnicos de africanos pelos proprietários de escravos foi, em grande medida, incentivado pela intensidade e continuidade do tráfico de escravos, podendo ter sido ocasionado por um interesse comercial. No momento da compra, eram avaliados os aspectos físicos, a idade, as condições de saúde e também o grupo étnico, pois a partir dele poderia se saber se o africano exerceria uma determinada atividade de forma satisfatória, levando-se em conta a experiência e o conhecimento que adquiriu em sua terra.

A reunião dos africanos em grupos étnicos foi realizada com o esforço de toda a sociedade, como traficantes, proprietários e, inclusive, a Igreja Católica. Essa distinção pode ter tido o objetivo de segregar os africanos, promovendo rivalidades reais ou imaginadas entre os diferentes grupos. Como afirma Maria Inês Cortes de Oliveira,

é possível que originalmente a separação dos africanos por “nações” tivesse obedecido a interesses segregacionistas do poder civil e/ou da Igreja com o objetivo de manter vivas as divisões entre a população escrava, evitando que grupos culturalmente estranhos ou potencialmente hostis uns aos outros viessem a se reunir, especialmente nas regiões caracterizadas pela forte concentração de africanos. Daí, por exemplo, haverem incentivado a constituição, em Cuba, dos cabildos dos araras, dos lucumis, dos congos e dos mandingas; ou das irmandades igualmente separadas segundo a pretensa origem de seus membros, como vimos ocorrer na Bahia. (Oliveira, 1995-6, p. 177.)

A convivência e o contato cotidiano com os diversos grupos étnicos de escravos e libertos africanos na cidade de São Paulo também permitiam que todas as camadas da sociedade conhecessem e aprendessem a identificá-los dessa maneira. É preciso ressaltar que os próprios africanos passaram a se organizar com base nessas categorias étnicas e construíram relações, estratégias e solidariedades de acordo com o conceito de pertença a determinado grupo étnico.

Essas formas de identificação étnica demonstram que a sociedade estava estruturada em hierarquias pautadas no sistema escravista, com base na distinção das camadas sociais por meio de critérios de cor e de origem. A primeira diferenciação que se encontra nos documentos dessa época é com relação à cor. A sociedade era dividida entre “brancos”, “pardos” e “pretos”. Outro critério utilizado levava em conta, além do local de nascimento, a ascendência. É o caso do crioulo, indivíduo nascido no Brasil mas filho de africano. Outra divisão realizada era entre “gentio” e “nação”, em que ambas as categorias revelavam a origem africana, isto é, estrangeira (Soares, 2000, p. 100).

Do ponto de vista da camada da população livre, branca e proprietária de escravos, esse processo de construção de grupos étnicos facilitava a organização dos africanos por meio de dois critérios: cor e origem. Os “nomes de nação” indicavam, ao mesmo tempo, que o escravo ou o liberto era negro e estrangeiro (Oliveira, 1995-6, p. 176).

Portanto, essa identificação étnica servia para demarcar limites raciais, culturais, bem como sociais, incentivada pela sociedade como um todo e, sobretudo, pelos proprietários de escravos e pela Igreja Católica. No entanto, essa distinção étnica também foi incorporada pelos próprios africanos, escravos e libertos como um elemento da sua organização na sociedade paulistana oitocentista.

Na cidade de São Paulo, escravos e libertos deslocavam-se pelas ruas, pontes, chafarizes muito por força do tipo de trabalho que exerciam como vendedores ambulantes, quitandeiras e no serviço doméstico. Mas também aproveitavam os dias de folga para se encontrar nas ruas e praças, promovendo momentos de sociabilidade que resultavam numa mistura de costumes e manifestações culturais originários do contato entre africanos de diversas origens e outros grupos sociais.

Uma prática muito comum, sobretudo entre escravos e libertos, como também entre livres, era a capoeira. Há vários registros e ofícios de autoridades destinados a controlar a sua prática. O ofício a seguir do juiz de paz suplente do distrito de Santa Efigênia ao presidente da província de São Paulo testemunha a preocupação em coibir esse “jogo de escravos”:

Recebi ontem o Ofício de V. Exa. datado de 11 do corrente, determinando-me, que coíba por meio da mais rigorosa polícia, que os escravos não

continuem [impunamente] no jogo denominado de = capoeira =, em conseqüência dos males funestos, que daí resultam; e outro sim, que informe porque se não tem restritamente observado a Postura da Câmara a semelhante respeito. Tenho por conseqüência de responder à V. Exa., que achando-me encarregado da vara desde o dia 9 do corrente por impedimento do Juiz atual; antes mesmo de receber o Ofício de V. Exa. e desejoso de cumprir os deveres que como tal a Lei me incumbe, dei as providências constantes da cópia inclusa, afim de evitar todos os males que podiam provir da impunidades dos tais capoeiras e outros malfeitores; podendo igualmente informar a V. Exa., segundo me afirma o Juiz atual, que a Postura da Câmara proibindo aquele jogo tem sido executada e finalmente asseguro a V. Exa., que procurarei manter neste distrito a boa ordem e tranqüilidade Pública. Deus Guarde a V. Exa. Distrito de Paz de Santa Efigênia, 13 de dezembro de 1834. Illmo e Exmo. Sr. Rafael Tobias de Aguiar. As: Emygdio Antonio da Silva, Juiz de Paz Suplente.¹⁰

A capoeira pode ser analisada levando-se em conta três aspectos. Uma primeira característica dessa manifestação é o seu caráter lúdico. A capoeira é, com frequência, mencionada como um jogo, como um momento para a brincadeira, uma reunião para celebrar e festejar. Mas, por outro lado, ela também pode ser considerada como uma forma de resistência cotidiana contra roubos, disputa de poder e, de uma maneira mais ampla, de oposição ao próprio sistema escravista, gerando conflito quando seus participantes reagem à repressão das autoridades. Por isso, sofria ainda mais um intenso controle, e seus participantes eram constantemente perseguidos.

A origem da capoeira é um pouco incerta. Com o objetivo de encontrar a origem dessa atividade costuma-se considerar, na historiografia sobre o assunto, os dois aspectos citados logo acima, quais sejam, o caráter lúdico, cultural, de uma dança ou brincadeira e o caráter de resistência. Muitos pesquisadores afirmam que, a princípio, essa prática, realizada por escravos, tinha por objetivo proteger as mercadorias que eles carregavam em cestas conhecidas como capoeiras (Karasch, 2000, p. 331; Soares, 2004, p. 55).

E realmente, em discussões etimológicas e em dicionários do século XVIII e XIX, o termo “capoeira” possuía o significado de um tipo de cesto de palha. Originária do tupi-guarani, a palavra “capoeira” vem de

10. AESP, *Ofícios diversos da capital*, C00870, Pasta 3, Doc. 2.

“caapo”, que significa buraco de palha ou cesto de palha, com o acréscimo europeu da terminação “eiro”, de quem o carrega.

Antônio da Silva Morais, em dicionário do final do século XVIII, fornece o seguinte significado para capoeira:

Espécie de cesto sem fundo, grande e redondo, feito de ramos entranhados, e que se enche de terra bem batida, para proteger os que defendem uma praça ou posição; gabionada, cava coberta com seteiras ou canhoneiras dos lados; (popular) traquitana desengonçada. [Ou ainda] espécie de cesto fechado, feito de varas e tábuas com grades em que se metem capões, galinhas e outras aves. (Silva, 1883 *apud* Soares, 2004, p. 52.)

A capoeira era muito praticada nas cidades, sobretudo por negros de ganho, que circulavam vendendo alimentos nas ruas. Para proteger suas mercadorias de roubos, eles faziam movimentos com o corpo que pareciam formar uma coreografia. Mais tarde, a capoeira se consagraria como uma dança, uma espécie de brincadeira, feita por escravos e libertos, africanos ou não, nas horas vagas (Karasch, 2000, p. 331).

O viajante Rugendas descreveu essa manifestação característica dos negros no século XIX da seguinte forma:

É preciso mencionar, também, uma espécie de dança militar: dois grupos armados de paus colocam-se um em frente do outro e o talento consiste em evitar os golpes da ponta do adversário. Os negros têm ainda um outro folguedo guerreiro, muito mais violento, a “capoeira”: dois campeões se precipitam um contra o outro, procurando dar com a cabeça no peito do adversário que desejam derrubar. Evita-se o ataque com saltos de lado e paradas igualmente hábeis; mas, lançando-se um contra o outro mais ou menos como bodes, acontece-lhes chocarem-se fortemente cabeça contra cabeça, o que faz com que a brincadeira não raro degenera em briga e que as facas entrem em jogo ensangüentando-a. (Rugendas, 1979, p. 279.)

Inserida no quadro histórico da escravidão e da diáspora, a capoeira seria o resultado de uma combinação das experiências dos africanos como escravos nas Américas e de elementos específicos das tradições culturais africanas trazidos por determinados grupos étnicos. Carlos Eugênio Líbano Soares, ao estudar a capoeira escrava no Rio de Janeiro, entre 1808 e 1850, aponta para a existência de danças marciais, como a *lagya*, na Martinica, e o *mani* ou *bombosa*, em Cuba, originárias das tradições do Congo (Soares, 2004, p. 81 e 143). Ao fazer menção a um artigo do pesquisador norte-americano John Thornton (1988, p. 368-71) sobre tradições dos antigos povos de Angola, Soares ressalta a existência, entre

os povos do *reino* do Congo, de uma “dança de guerra”, tratando-a como ponto de partida para afirmar a africanidade da capoeira.

Esse mesmo autor considera que a capoeira no Rio de Janeiro do início do século XIX era predominantemente escrava e africana. Ao longo desse século, essa manifestação sofreu uma certa “crioulização”, revelando um aumento do envolvimento de libertos e livres pobres, passando a ser praticada não só por africanos, mas também por crioulos e brancos (Soares, 2004, p. 73-163). No entanto, pode-se dizer que, em várias cidades brasileiras, a capoeira ainda carregava uma identidade africana, embora seus participantes não fossem exclusivamente africanos, pois, de alguma maneira, essa manifestação se remetia às tradições dos seus ancestrais. Essa identidade africana da capoeira foi construída no momento da sua (re)criação no contexto da escravidão e da diáspora no Brasil.

Leila Mezan Algranti nota que no Rio de Janeiro houve um aumento das ocorrências policiais contra a capoeira a partir do final da década de 1810, em grande parte devido à chegada da Corte portuguesa e ao aumento da população escrava e africana na cidade (Algranti, 1988, p. 169-70). Já em São Paulo, o controle e a repressão da prática da capoeira intensificaram-se um pouco mais tarde. A correspondência oficial solicitando a coibição dessa manifestação e as subsequentes posturas criadas pela Câmara Municipal proibindo-a ocorreram, de forma mais intensa, na década de 1830.

Em 1833 foi criada uma postura na Câmara de São Paulo proibindo, em definitivo, a prática da capoeira e determinando a pena ao infrator. O ofício a seguir traz as determinações da postura:

Postura da Câmara Municipal desta cidade

Toda a pessoa, que nas Praças, ruas, casas públicas, ou em qualquer outro lugar também público, praticar ou exercer o jogo denominado de capoeira ou qualquer outro gênero de luta, sendo livre será presa por três dias, e pagará a multa de um a três mil reis, e sendo cativa, será presa, e entregue a seu Senhor, para a fazer castigar na grade com 25 a 50 açoites, e quando o não faça sofrerá a mesma multa de um a três mil reis.

Paço do Conselho Geral de S. Paulo, 1º de Fevereiro de 1833. José Bispo, Presidente, Manuel Joaquim do Amaral Gurgel, secretário.

Secretaria da Câmara em São Paulo, 14 de março de 1833.

Jozé Xavier de Azevedo Marques.¹¹

11. AESP, *Ofícios diversos da capital*, C00869, Pasta 1, Doc. 78.

A repressão aumentou ainda mais depois da Revolta dos Malês na Bahia em 1835. As autoridades responsáveis pela segurança da população ficaram apreensivas com esses tipos de manifestação e reunião, porque associavam sempre a articulação dos líderes das revoltas à sua atuação como chefes religiosos e ou das comunidades africanas. O código criminal instituído na década de 1830 proibiu as chamadas casas de zungu ou angu (casas destinadas às reuniões de africanos e crioulos), batuques e a reunião de mais de quatro escravos em locais públicos e tavernas. A partir desse código, as autoridades ficavam livres para intervir na esfera privada, ao permitir a averiguação dessas reuniões em propriedades particulares, como chácaras e sítios – o que se tornou muito frequente nessa época (Abreu, 1999, p. 199).

A capoeira era uma das estratégias de resistência ao sistema escravista, assim como o era também a feitiçaria, por exemplo, empregada como um canal com o sobrenatural, com o que se objetivava minimizar as agruras do cativo. O crescimento do número de cativos de origem africana, constantemente renovado pelo tráfico atlântico de escravos, provavelmente contribuiu também para o aumento dessas práticas culturais, preocupando as autoridades locais, que investiam cada vez mais em atitudes repressivas, como a criação de posturas municipais, patrulhas e rondas, com o intuito de controlar esses costumes, considerados bárbaros.

Visando evitar o confronto com os insurgentes e a eclosão de revoltas, autoridades locais como os comandantes de armas – que seriam os chefes militares –, bem como os juízes de paz, responsáveis pela ordem pública nas freguesias e pelas prisões realizadas pelas patrulhas (Soares, 2004, p. 183), divulgaram ordem de proibição de todo tipo de *ajuntamento* de escravos. A repressão recaía de modo mais intenso contra os conhecidos capoeiras, como mostra o documento a seguir:

Circular: [Convindo] á bem da ordem, segurança, e tranqüilidade Pública, que haja toda a vigilância, afim de se provirem os delitos, se punirem aqueles que os [cometerem]; e acontecendo atualmente, que os escravos e outros indivíduos costumam andar armados publicamente tanto de dia, como de noite, e especialmente os denominados capoeiras, os quais trazem oculto num pequeno pano, escondido entre a manga da jaqueta, ou perna da calça, uma espécie de punhal. Recomendo por tanto aos Senhores Inspetores de Quarteirão que tenham toda a vigilância e cuidado acerca deste objeto e

com particularidade sobre tais capoeiras; procurando separar quaisquer ajuntamentos de escravos, e outros, pois que daí é que resultam mortes, ferimentos, e outros males funestos, como a experiência o demonstra; esperando finalmente de seu zelo pelo bem público toda a atividade e energia a semelhante respeito. Distrito de Paz de Santa Efigênia, 11 de Dezembro de 1834. Emygdio Antonio da Silva – Juiz de Paz Suplente.¹²

No entanto, um outro aspecto que pode ser considerado é a capoeira como espaço de sociabilidade e de construção de identidades. Assim como as irmandades religiosas e as reuniões em batuques, a capoeira era também um local de encontro para a afirmação de apoio e de solidariedade entre os membros de um mesmo grupo, que poderia ser étnico.

Vale a pena retomar o documento citado no início deste artigo. Esse documento sintetiza alguns aspectos importantes para se compreender a construção de grupos étnicos e a formação de identidades africanas em torno de alguns espaços de sociabilidade, nesse caso da capoeira. Trata-se de um ofício escrito por um proprietário de escravos da Chácara Bom Sucesso enviado ao juiz de paz. O documento relata uma briga entre um grupo de escravos africanos que se dizem paulistas contra outro grupo de africanos, considerados cariocas.¹³

Chama a atenção aqui o motivo da briga entre esses dois grupos de escravos: uma rivalidade regional, isto é, escravos “paulistas” contra escravos “cariocas”. O próprio autor desse ofício destaca o fato de serem esses escravos, africanos:

[...] e mandei por 2 brancos saber que pretendiam os sitiantes, mandaram ousadamente resposta que queriam mostrar aos negros cariocas a [primponeza] dos negros paulistas. [...] É-me desconhecido o motivo desta rivalidade, mas os meus ladinos me informam que não é outro mas que o de uns serem do Rio e outros de São Paulo ao mesmo tempo que todos eles são africanos.”¹⁴

Além de a capoeira ter sido um meio para a expressão do lúdico ou de resistência contra o sistema escravista, também se configurava uma atividade propícia à construção de relações de oposição entre diversos

12. AESP, *Ofícios diversos da capital*, C00870, Pasta 3, Doc.. 2.

13. AESP, *Ofícios diversos da capital*, 1831, C00867, Pasta 1, Doc.. 98.

14. *Idem*.

grupos. Estes poderiam ser de camadas sociais distintas, como escravos e senhores, o que resultaria numa resistência ao regime escravista. Também ocorreria entre grupos com origens diferentes: africanos e crioulos ou ainda entre africanos de grupos étnicos diferentes, como minas e congos ou benguelas. Essas relações de oposição poderiam tomar ainda um aspecto regionalista, contrapondo, por exemplo, paulistas e cariocas. Ao analisar o referido documento, observa-se uma tentativa por parte dos “africanos paulistas” de demonstrar a sua superioridade aos “africanos cariocas”. Dessa forma, a capoeira seria um meio para a disputa de poder entre os próprios africanos.

Nota-se, por esse exemplo, a complexa forma de organização estabelecida por esse contingente populacional. Os africanos, quando chegavam no Novo Mundo, se reorganizavam com base nos grupos étnicos identificados por agentes externos – Igreja Católica e pelos proprietários de escravos – e reelaborados por eles próprios. Nesse caso do documento, uma outra identidade é estabelecida entre os africanos por meio de “grupos regionais” – cariocas e paulistas.

Nesse momento, fica ainda mais claro que, de acordo com o conceito de grupo étnico definido por Fredrik Barth, as fronteiras que os delimitam são ampliadas, não havendo uma ideia preconcebida da estrutura e da composição dos grupos, uma vez que estão em constante formação (Barth, 1997, p. 190).

Ademais, o documento encontrado mostra que a capoeira não era exclusivamente uma prática urbana, apesar da sua origem estar relacionada às ocupações dos escravos, vendedores ambulantes nas cidades, que carregavam as mercadorias em cestos de palha e que, para defendê-las de roubos, acabavam fazendo movimentos com o corpo, numa espécie de dança.

Num espaço intermediário entre as grandes fazendas e as cidades, existia um número expressivo de pequenas propriedades de terra, sítios, chácaras, sobretudo em São Paulo, nos caminhos para as estradas que levavam a Campinas e Sorocaba, ao Rio de Janeiro e às Minas Gerais. Foi nesse entremeio que aconteceu o episódio relatado no documento. Ademais, esse relato mostra também como eram possíveis os contatos entre escravos das senzalas, das ruas e dos sobrados. Se os escravos da cidade eram tão organizados a ponto de estabelecerem um confronto com

os escravos rurais de uma chácara, as autoridades e os senhores ficavam temerosos não somente pela ameaça à sua propriedade, mas também pela possibilidade de essas relações servirem para outro fim: uma revolta contra o sistema escravista.

Esse documento também permite perceber como esses capoeiras estavam organizados e revela a existência de uma divisão hierárquica no grupo. Este era composto de 50 a 60 africanos, número muito grande com relação ao tamanho da maioria das maltas encontradas nos registros estudados pela historiografia, em geral formada por três ou quatro indivíduos. Carlos Eugênio aponta para um número pequeno de indivíduos, algo em torno de três ou quatro, capturados no momento da atuação das maltas de capoeira. Isso poderia se configurar numa estratégia para facilitar a dispersão no momento da fuga. O autor relata que uma das maiores maltas encontradas na documentação era composta de dez escravos, sendo a metade de africanos e de nação congo. Conclui que a capoeira, na verdade, era uma atividade predominantemente coletiva que reunia indivíduos em torno de um grupo que agregassem elementos comuns, que poderiam ser sociais (escravos/libertos), de procedência étnica (africanos/crioulos ou congos/minas) e geográficos (cidades/freguesias) (Soares, 2004, p. 88-9).

É possível que o proprietário que enviou o documento ao juiz de paz, objetivando valorizar o acontecimento e obter as providências necessárias que evitariam um novo confronto, estivesse exagerando o número de capoeiras. De qualquer modo, havia uma organização entre eles, pois o relato menciona a divisão em subgrupos, que cercaram a propriedade, sendo que apenas um grupo menor se dirigiu à entrada da chácara, havendo alguns poucos líderes, identificados por usarem barretes de cor vermelha:

[...] um grande número de escravos da cidade como 50, ou 60, armados de pás e faca se portaram em grupos em torno dela e 10, ou 12 viram bater ao meu portão [...]. Destes capoeiras dizem serem os chefes uns 2, ou 3 de barretes vermelhos.¹⁵

Para a historiadora Mary Karasch, as chamadas “maltas de capoeiras” eram sociedades secretas formadas, sobretudo, por escravos e libertos

15. *Idem.*

africanos e dotadas de uma organicidade marcada por hierarquias, rituais e símbolos específicos:

Assim, ao preencher uma necessidade institucional – a da proteção de sua gente – as maltas serviam para estabelecer organizações fraternais paramilitares que defendiam seus escravos em seu bairro. Elas se tornaram tão fortes que até as elites políticas da cidade utilizavam seus serviços, e poderiam até planejar rebeliões escravas, sendo talvez as sociedades secretas acusadas por senhores nervosos. Ademais, sendo seu estilo de luta também uma forma de dança, constituíam um grupo cultural que preservava uma tradição artística dinâmica. (Karasch, 2000, p. 392-4.)

Em outras palavras, existia na prática da capoeira um universo simbólico que compreendia o uso de fitas e barretes ou chapéus com cores específicas, além de códigos sonoros, como os assobios. As cores predominantes das fitas eram a vermelha e a amarela, servindo para a distinção dos grupos. Os barretes também tinham suas cores próprias e demarcavam um espaço simbólico e hierarquizado no interior do grupo. Ademais, os assobios eram uma maneira de identificação dos diferentes grupos, bem como uma forma de alerta para o perigo da chegada de inimigos ou policiais (Soares, 2004, p. 80-1). Ou ainda marcavam a posição ou a retirada do grupo (como pode ser deduzido no documento descrito). Ao explicarem para os trabalhadores da propriedade de Antônio Joaquim de Macedo o motivo pelo qual estavam rivalizando com os escravos da sua chácara, os “[capoeiras paulistas] redobram então os assobios, e assoadas. Destes capoeiras dizem serem os chefes uns 2, ou 3 de barretes vermelhos”.¹⁶

Esse universo simbólico encontrado nas maltas de capoeira tinham, em certa medida, relação com as tradições culturais de origem africana. A antropóloga sueca Anita Jacobson Widding, que estudou os rituais tradicionais dos povos do Rio Zaire, afirma que nas cerimônias religiosas realizadas nessa região cada cor tinha um papel fundamental para os africanos. Por exemplo, a representação do poder e da chefia é identificada pela cor vermelha (Widding, 1979, *apud* Soares, 2004, p. 144), assim como também o é para os grupos de capoeiras descritos no documento analisado.

Carlos Eugênio Líbano Soares propõe que os barretes e as fitas vermelhas seriam utilizados exclusivamente por alguns grupos étnicos

16. *Idem.*

africanos nas maltas de capoeiras cariocas, enquanto outros objetos, como penas, representariam outros grupos. Esse autor conseguiu identificar no conjunto de informações sobre os capoeiras no Rio de Janeiro relações entre o uso de determinados elementos simbólicos e os grupos étnicos dos africanos envolvidos. Encontrou indícios de que as cores vermelha e amarela eram preferencialmente utilizadas para representar determinados grupos étnicos africanos. Parte significativa das maltas de capoeira no Rio de Janeiro era composta por africanos pertencentes aos grupos congo e cabinda – que na África eram povos vizinhos, localizados na bacia do Rio Zaire. Os africanos centro-ocidentais correspondiam a 84% dos capoeiras, enquanto os orientais apresentavam-se com 9% e os ocidentais com 7%:

Todos os negros encontrados com fitas e chapéus identificadores eram escravos, a esmagadora maioria africanos, e dentre estes algumas singularidades são dignas de registro. O único africano ocidental do grupo, um Calabar, era também o único a usar um cocar de penas brancas. O único crioulo estava em um grupo junto com um cabinda. A presença de africanos centro-ocidentais é esmagadora. (Soares, 2004, p. 127.)

Infelizmente, não foi possível chegar a um detalhamento dos grupos étnicos envolvidos com a prática da capoeira na cidade de São Paulo, devido às limitações das fontes documentais analisadas e disponíveis para o período e localidade estudados. No entanto, o mapeamento dos grupos étnicos existentes na cidade, realizado por meio da análise dos registros eclesiásticos e dos anúncios de jornais, permite supor também uma relação entre a prática da capoeira e as tradições culturais dos grupos étnicos da macrorregião centro-ocidental africana. A origem do universo simbólico dessa forma de sociabilidade estaria localizada entre os povos da bacia do Rio Zaire e a costa norte de Angola e da atual República Popular do Congo.

Considerações finais

Para compreender a formação dessas identidades africanas no contexto da escravidão e da diáspora, deve-se ter em conta o processo de redefinição dos grupos étnicos africanos. Objetivando facilitar o tráfico de escravos, os africanos transportados para a outra costa do Atlântico

foram classificados por agentes externos tais como traficantes, comerciantes, proprietários e Igreja Católica com base na sua procedência. Na realidade, eram-lhes atribuídos etnônimos que representavam os nomes dos portos de embarque, os mercados e as feiras onde eram vendidos, alguns *reinos* e raramente etnias próprias africanas. A essas categorias se convenciou chamar de “grupos étnicos”.

Por outro lado, essa prática de agrupamento em torno da procedência foi também incorporada pelos próprios africanos, que, no contexto da diáspora, enxergaram afinidades e características em comum, como a língua, os valores e a ancestralidade, e reelaboraram identidades étnicas, direcionando a partir daí as formas de organização, as alianças, a vida religiosa e as relações entre os diferentes grupos sociais.

É interessante atentar para o uso desses etnônimos na cidade de São Paulo. Com algumas especificidades, eram expressões comuns e difundidas largamente pelo tráfico atlântico de escravos. Eram também encontradas em todo o território brasileiro, inclusive em localidades, como o Rio de Janeiro e a Bahia, onde a população africana foi importada em maior proporção. Angolas, congos, benguelas, minas, moçambiques, caçanjes e bacas, africanos originários das três grandes áreas do continente africano – Ocidental, Centro-Ocidental e Oriental –, chegaram a São Paulo como escravos. Mas, analisando-se as informações do conjunto documental, é possível afirmar que, da mesma forma que as outras cidades do Sudeste brasileiro – Rio de Janeiro e do Oeste Paulista –, a cidade de São Paulo também recebeu, em sua maioria, escravos da região Centro-Ocidental da África.

Acredita-se que a distinção étnica dos africanos teve os mais diferentes objetivos. Interessava a alguns setores da sociedade, entre eles, a Igreja e os proprietários de escravos, promover rivalidades étnicas entre os diferentes grupos, na tentativa de impedir associações que fortalecessem essa camada social numa eventual contestação ao sistema escravista. Tendo em vista, por exemplo, a unidade linguística e cultural dos povos da região Centro-Ocidental da África (os denominados bantos), e que, provavelmente, facilitou a articulação de revoltas e planos de fuga, pode-se afirmar que essa estratégia nem sempre funcionou.

Por outro lado, a identificação dos grupos étnicos africanos pelos proprietários de escravos tinha um interesse comercial: saber qual grupo

étnico era mais indicado a determinado trabalho, levando em conta a experiência que possuía em sua sociedade de origem. Além disso, numa sociedade profundamente hierarquizada e marcada pela escravidão, as adscrições étnicas serviam para demarcar limites raciais, culturais e sociais, na medida em que estigmatizavam os africanos por meio dos critérios de cor e origem. Significa dizer que, mediante essas designações, sabia-se que o indivíduo era negro e estrangeiro, nesse caso, africano.

Os próprios africanos quando aqui chegaram como escravos passaram a se organizar tendo como base as adscrições étnicas fornecidas por agentes externos, estabelecendo relações, estratégias e solidariedades de acordo com o conceito de pertença a determinado grupo. A incorporação desses grupos étnicos, que não representavam suas verdadeiras etnias, pode parecer, a princípio, uma acomodação às determinações dos brancos. Mas, olhando da perspectiva africana e considerando suas formas de organização política, social e religiosa, é possível aventar a recriação de alguns aspectos próprios dessas sociedades, fundamentadas com base nos vínculos étnicos e nas relações de parentesco.

Nesses espaços, os africanos puderam participar ativamente, realizando arranjos e alianças e construindo identidades africanas. Em certas circunstâncias, incorporaram as categorias étnicas impostas, ressignificando-as, unindo-se a ou segregando-se de grupos diferentes. Noutras vezes, integravam não apenas grupos étnicos diferentes, mas várias camadas sociais e indivíduos de diversas procedências.

Por outro lado, utilizavam esses mesmos espaços para reunir membros de um mesmo grupo e demarcar fronteiras étnicas ou sociais. Também forjaram novas identidades, como a mencionada no documento sobre um grupo de africanos capoeiras com o qual iniciei este artigo. Nesse episódio percebe-se claramente a formação das identidades africanas no contexto da escravidão, no qual foi estabelecida, pelos próprios africanos envolvidos, uma outra distinção, não étnica, mas regional, entre paulistas e cariocas.

Nesse complexo processo de redefinição dos grupos étnicos e da construção das identidades africanas em torno de alguns espaços de sociabilidade, foi possível observar que, com algumas particularidades, como a menor concentração numérica, os africanos que estavam na ci-

dade de São Paulo na primeira metade do século XIX, da mesma forma que em outras localidades brasileiras, foram identificados por meio de grupos étnicos por agentes externos ligados ao tráfico de escravos, aos proprietários e à Igreja Católica e incorporaram essas categorias étnicas, utilizando-as ou descartando-as na elaboração de novas identidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Martha (1999). *O Império do Divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira; São Paulo, Fapesp.
- ALGRANTI, Leila Mezan (1988). *O feitor ausente. Estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro, 1808-1821*. Petrópolis, Vozes.
- BARTH, Fredrik (1997). "Grupos étnicos e suas fronteiras". In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade. Seguido de 'Grupos étnicos e suas fronteiras', de Fredrik Barth*. São Paulo, Editora Unesp.
- HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite (2005). *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo, Selo Negro.
- KARASCH, Mary (2000). *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo, Companhia das Letras.
- LANDER, Richard (1967). *Records of Captain Clapperton's last expedition to Africa*. Londres, Frank Cass [orig. 1830], 2 vols.
- LOVEJOY, Paul (2002). *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, esp. p. 157 e 159.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes (1995-6). "Viver e morrer no meio dos seus". *Revista da USP*, nº 28, p. 174-93.

- POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne (1997). *Teorias da etnicidade. Seguido de 'Grupos étnicos e suas fronteiras', de Fredrik Barth*. São Paulo, Editora Unesp.
- REIS, João José (2003). *A rebelião escrava no Brasil: a história do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo, Cia. das Letras.
- RODRIGUES, Jaime (2000). *O infame comércio: propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas, Editora da Unicamp-Cecult.
- (2005). *De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao RJ (1780-1860)*. São Paulo, Companhia das Letras.
- RUGENDAS, Johann Moritz (1979). *Viagem pitoresca através do Brasil*. 8ª ed. Belo Horizonte-São Paulo, Ed. Itatiaia-Edusp.
- RUSSEL-WOOD, A. J. (2001). "Através de um prisma africano: uma nova abordagem ao estudo da diáspora africana no Brasil colonial". *Tempo*, nº 12, p. 11-47.
- SILVA, Antônio (1883). *Grande dicionário da língua portuguesa*. 10ª ed. Lisboa, Confluência, vol. 2.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano (2004). *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. 2ª edição revista e ampliada. Campinas (SP), Editora da Unicamp.
- SOARES, Mariza de Carvalho (1998). "Mina, Angola e Guiné: nomes d'África no Rio de Janeiro setecentista". *Tempo*, vol. 3, nº 6, p. 30-52.
- (2000). *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- THORNTON, John K. (1988). "The art of war in Angola, 1575-1680". *Comparative study of Society and History*, vol. 30, nº 2, April, p. 368-71.
- WIDDING, Anita Jacobson (1979). *Red-white-black as a mode of thought*. Estocolmo, Almqvist & Wiksel International.

A cultura de resistência em Cabo Verde: as Revoltas dos Engenhos (1822) e de Achada Falcão (1841)

*Eduardo Adilson Camilo Pereira**

RESUMO

Este trabalho tem como principal objetivo estudar duas revoltas dos rendeiros na Ilha de Santiago em Cabo Verde, entre os anos de 1822 e 1841. Propõe mostrar a especificidade das Revoltas dos Engenhos (1822) e de Achada Falcão (1841), das quais o panorama político da metrópole e as legislações sobre a terra foram elementos condicionadores. Reinterpretadas no cotidiano pelos rendeiros, essas revoltas perpetuaram uma cultura de resistência identificada nos festejos do batuco e da tabanca.

Palavras-chave: Cabo Verde, história, propriedade da terra, relações de trabalho e cultura de resistência.

* * *

ABSTRACT

The culture of resistance in Cape Verde: the Revolts of Engenhos (1822) and Achada Falcão (1841)

The present work intends mainly to make a reflection about two tenant farmers revolts that took place in the island of Santiago in Cape Verde between 1822 and 1841. Aims to show the specificity of the revolt of Engenhos in 1822 and Achada Falcão in 1841, analyzing apart from the metropolis

* Mestre e doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo (USP).

politic panorama, the importance of lands legislations, as elements that made contingents on such revolts that reinterpreted by the tenant farmers in everyday life, perpetrated a culture of resistance, identified in the *batuco* and *tabanca* regional celebrations.

Key words: Cape Verde, history, land property, work relations and resistance culture.

* * *

RÉSUMÉ

La culture de la Résistance au Cap-Vert: les Révoltes des Engenhos (1822) et de Achada Falcão (1841)

L'objectif principal de ce travail est l'étude de deux révoltes de métayers dans l'Île de Santiago, au Cap-Vert, au cours des années 1822 et 1841. Nous voulons montrer la spécificité des Révoltes des Engenhos (1822) et de celle de Achada Falcão (1841) dans lesquelles l'élément conditionnant était le panorama politique de la métropole portugaise et la législation sur la propriété de la terre. Réinterprétées au quotidien par les métayers, ces révoltes perpétuent une culture de résistance que l'on peut identifier lors des fêtes des confréries de secours mutuel.

Mots-clef: Cap-Vert, histoire, propriété de la terre, relations de travail et culture de résistance.

Recebido em: 21/02/2008

Aprovado em: 20/03/2008



A Revolta dos Engenhos, em 1822

Neste estudo, é utilizada uma noção dinâmica de cultura em que o social é compreendido no âmbito das práticas culturais partilhadas, que conferem um sentido, uma ordem e um significado ao mundo, condicionando a criação de representações. Estas são constituídas por

símbolos e valores historicamente transmitidos, nos quais determinadas ações são percebidas e interpretadas, dando forma e sentido às experiências humanas. Esta abordagem, tributária de Roger Chartier, engloba as formas institucionalizadas que indicam a presença de um grupo ou de uma comunidade e as práticas que revelam um modo particular de estar no mundo, modo esse historicamente construído e ressignificado (Chartier, 1990).

Por esse conjunto de razões, o referido instrumental teórico é fundamental para identificar e compreender a especificidade histórica e cultural das Revoltas dos Engenhos (1822) e de Achada Falcão (1841), em Cabo Verde.

O morgadio dos Mosquitos de Santa Maria, instituído por André Rodrigues dos Mosquitos, teve como sua principal e mais rica fazenda a do Engenho. Situada entre o Pico da Antónia, a maior elevação montanhosa da ilha, e o Monte Assomada, a Ribeira dos Engenhos é uma das mais verdejantes da ilha de Santiago (Amaral, 1964, p. 192-3).

Entretanto, em decorrência das estiagens, principalmente a de 1749, o morgadio, enquanto instituição, entrou em decadência. O trabalho escravo pouco a pouco cedia lugar ao trabalho assalariado, em parte, devido ao arrendamento da terra. Pouco restava da época áurea desse morgadio, os séculos XVI e XVII. Segundo Ilídio do Amaral (1964, p. 192-3), restavam três escravos incapacitados, sete vacas paridas e seis vacas secas, um touro e 32 cabras.

Assim, o rendeiro não só pagava pela renda da terra, como também para construir a sua casa e plantar para sua subsistência e a de sua família. A incerteza e o aumento arbitrário das rendas verificavam-se independentemente de ser um ano chuvoso ou de seca, o que fazia com que o rendeiro vendesse seus animais e bens para poder honrar as rendas.

Sabe-se, pelo auto do processo instaurado pela Junta Governativa em 1812, que em outras épocas os habitantes da Ribeira dos Engenhos tinham-se armado para resistir ao “despotismo” do morgado. Mas o grande impacto da Revolta dos Engenhos deve-se, sobretudo, ao caráter ofensivo à nação portuguesa e ao rei D. João VI. Os rendeiros negaram a entrada de oficiais nas terras, tendo também se recusado a se apresentar perante a Junta Governativa. Declararam, ainda, que não obedeceriam ao governador vindo de Portugal. Além do mais, pretendiam eleger depu-

tados para formar uma Junta Governativa da terra, independentemente do governo de Lisboa.

A Coroa considerava tais fatos como crimes graves, que mereciam severidade no castigo dos “cabeças” do movimento, para servir de exemplo aos demais rendeiros da Ilha de Santiago:

[...] mal pode corregir-se, sem huma força superior, hum povo sediciozo, e que está sempre disposto a congregar-se logo que se lhe fala em contravir qualquer determinação; e he por outras semelhantes, e repetidos factos que o governo tem prohibido nesta Ilha os alardos, ainda mesmo em dos dias determinados pella Ley, por q. esperavão esta occasião para extorquirem dos funcionarios contra ordens de qualquer outra q. lhes não agradece.¹

Entretanto, a revolta de 1822, ao contrário desse arrazoado, segundo o qual os rendeiros foram iludidos por pessoas mal-intencionadas,² aponta outras causas da revolta, tais como: o aumento arbitrário das rendas pelo morgado de ano para ano, o desmanche das casas dos que não pagassem as rendas, a expulsão de rendeiros das terras, as violências e vexames no ato do pagamento das rendas e colares e o corte de mantimentos.³ Nos autos do processo, registra-se que:

[...] o claro e publico successo de sedição dos Rendeiros habitantes da Ribeira do Engenho, que emganados por alguns sogeitos oppostos a tranquillidade e successo publico interpretarão que a Liberdade que grangiamos a sombra da sagrada e justa cauza da Nação [...].⁴

1. AHU, *Cabo Verde*, Cx. nº 60, Doc. nº 3, de 24 de janeiro de 1812.
2. Lourenço Cabral, Pedro Semedo, Martinho Semedo e Lourenço Semedo são apresentados como homens que, por não querer pagar suas rendas ao morgado, aconselharam os rendeiros a fazerem o mesmo. Esses indivíduos, segundo o governador, teriam de ser considerados inimigos do sossego público. Cf. AHN, SGG, Requerimentos de pessoas cujos nomes começam pelas letras b, c, d, e, f, g e h (1824), originais manuscritos, Cx. nº 28, de 1 de abril de 1824.
3. AHM, *Cabo Verde*, Autos da Devassa a que se procedeu sobre o levantamento dos habitantes da Ribeira do Engenho (1822-1823), 2ª Divisão, 3ª Secção, Cx. nº 2, Proc. 8.
4. *Id.*, *ibid.* O alvo das acusações do morgado Domingos Ramos Monteiro era o capitão Gregório Freire de Andrade, também rico proprietário no interior da Ilha de Santiago, o qual, segundo o próprio capitão, detinha o respeito e a amizade dos seus rendeiros, a ponto de ser a única pessoa a passar pela ribeira sem ser barrado durante a revolta.

Por um lado, os vexames impostos no ato de pagamento das rendas, o desmanche de casas e a expulsão dos rendeiros devedores atestam o poder do morgado, que, todas as vezes em que exibia tais práticas, exibia também uma maneira própria de estar no mundo. Reagiram contra uma submissão que implicava o abandono de normais sociais estabelecidas pela comunidade de rendeiros.

Por outro, o aumento excessivo das rendas cobradas aparece, no depoimento transcrito de testemunhas, como a principal razão para a eclosão da revolta, ao lado de outras razões, como: a expulsão do rendeiro das terras, o desmanche de casas e a humilhação no ato de pagamento das rendas. Mas, mesmo tendo por base um conjunto de razões de ordem econômica, como as rendas e a apropriação da terra, a revolta só ganhou a adesão dos rendeiros no momento em que esses descontentamentos ganharam significado e expressão nas manifestações culturais do batuco e da tabanca.

Assim, era do interesse não só do morgado Domingos Ramos Monteiro, influente proprietário e coronel, como também da Junta Governativa de Cabo Verde e da Justiça local minimizar a importância da revolta, apontando apenas quatro indivíduos como responsáveis.⁵ Por meio de um conjunto de requerimentos e exposições à Junta Governativa e ao juiz da Ribeira Grande, o morgado Domingos Ramos Monteiro, ao abrigo do seu direito como proprietário, exerceu pressão indireta sobre a decisão judicial, chegando mesmo a argumentar que os levantados faziam pressão direta sobre os que não queriam tomar parte na revolta.⁶ A decisão da Junta fazia crer que a revolta era única e exclusivamente produto da *vontade* criminosa de alguns indivíduos descontentes com o

5. São eles Lourenço Cabral, Pedro Semedo, Martinho Semedo e Lourenço Semedo, tendo à “testa” como general um Manoel Francisco de Siqueira, vulgarmente conhecido por “Coxo”. Cf. AHM, *Cabo Verde*, Autos da Devassa a que se procedeu sobre o levantamento dos habitantes da Ribeira do Engenho (1822-1823), 2ª Divisão, 3ª Secção, Cx. nº 2, Proc. 8.

6. Segundo Domingos Ramos, os rendeiros levantados foram à casa de um Joaquim Tavares e de uma mulher e, por estes terem recusado tomar parte do seu “partido”, não só lhe roubaram aguardente, como mataram um porco na sua propriedade. Sobre esse assunto, ver AHN, SGG, Correspondências expedidas às diversas autoridades da Ilha de Santiago (1822/Março/10-1823/Fevereiro/12), cópias manuscritas, Livro 106, de 15 e 27 de março de 1822.

sistema colonial português em Cabo Verde. Outro argumento utilizado consistiu em afirmar que os rendeiros e os respectivos indivíduos que os mobilizaram interpretaram de forma equivocada o princípio da liberdade trazida pela nova Constituição,⁷ considerando-os “[...] opostos a tranquilidade e sucesso publico interpretarão que a Liberdade que grangiamos a sombra da sagrada e justa cauza da Nação competia cada hum fazer o que quizer, sem respeito a cauza alguma [...]”.⁸

Por isso, também foram condenados ao “confisco dos bens dos devedores”. Por meio de um requerimento, de 23 de fevereiro de 1823, à Junta Governativa de Cabo Verde, Domingos Ramos pediu ao juiz da cidade da Ribeira Grande a desocupação das terras e das respectivas casas dos rendeiros João Semedo da Fonseca, Pedro Semedo Cardozo, Martinho Semedo e de todos os herdeiros de Nicolao Lopes Tavares, Dona Brazia Semedo e Paulo Semedo, capitão do Regimento de Milícias da Ribeira Grande. Também solicitou que os referidos rendeiros, ou os seus familiares e parentes, fossem obrigados a pagar as rendas devidas ao morgado, no valor de 120 mil réis.⁹

No que se refere à proposta inicial da Junta, limitou-se aos fatos particulares, ignorando os depoimentos colhidos que apontavam dificuldades próprias do dia a dia dos rendeiros, como a quantia das rendas e a penúria deles e de suas respectivas famílias, o que constava de outros ofícios anteriores, como o dirigido ao bispo de Cabo Verde datado de 6 de maio de 1822:

Esta Junta sempre dezejosa de governar o Povo desta Província com toda a doçura que permitem, e recomendo as Leis, sem contudo deixar de as fazer executar em todo o seu vigor, tem procurado fazer entrar nos seus deveres os habitantes da Ribeira do Engenho no principio levantados, e queixosos contra daquellas terras

-
7. O que levou o governador João da Matta Chapuzet a pedir o perdão para os acusados, alegando que a Constituição os havia levado à alucinação.
 8. Cf. AHM, *Cabo Verde*, Autos da Devassa a que se procedeu sobre o levantamento dos habitantes da Ribeira do Engenho (1822-1823), 2ª Divisão, 3ª Secção, Cx. nº 2, Proc. 8.
 9. AHN, SGG, Requerimentos de pessoas cujos nomes começam pelas letras b, c, d, e, f, g e h (1823-1824), originais manuscritos, Cx. nº 28, de 23 de fevereiro de 1823.

o Coronel Domingos Ramos, e agora decididamente contra digo decedidamente dezobidentes a este Governo [...].¹⁰

No que diz respeito à desobediência ao governo, é preciso considerar que as revoltas tiveram lugar onde o cultivo da terra era feito pelo *djunta mon* e pela “parceria”,¹¹ formas de solidariedade tradicionais que propiciavam que os rendeiros reconhecessem as dificuldades e as violências comuns às quais eram submetidos pelos morgados.

Em outros termos, é preciso ter em conta que a eclosão dessas revoltas esteve intimamente ligada a um conjunto de normas e obrigações sociais localmente concebidas que expressam uma reelaboração de raízes de culturas africanas “dos rios da Guiné” entrelaçadas (mesmo que com embates) às concepções do universo cultural português, resultando, na região dos Engenhos e de Achada Falcão, nas manifestações culturais do batuco e da tabanca.

Faz-se, por isso, necessário considerar que, se por um lado a revolta de 1822 deveu-se aos excessos das rendas e arbitrariedades praticadas pelos morgados, por outro, não é menos verdadeiro que os mundos do trabalho eram vividos e representados como parte de um contexto histórico e cultural próprio da comunidade local, fortemente caracterizado pela tradição de festas.¹²

Durante a semana do cortejo das tabancas, das quais faziam parte os moradores, eram feitas as celebrações, que seguiam noite adentro, com muito grogo (aguardente cabo-verdiana). Cada localidade do interior da Ilha de Santiago tinha a sua tabanca, isto é, uma aldeia de assistência mútua em que todos contribuía para um fundo destinado para as festas de batizado e de casamento ou mesmo para os funerais.

10. AHN, SGG, Correspondências expedidas às diversas autoridades da Ilha de Santiago (1822/Março/10-1823/Fevereiro/12), cópias manuscritas, Livro 106.

11. “Djunta mon” significa juntar as mãos, ou seja, entreaduda na forma de mutirões de trabalho. E a “parceria” se refere a quando dois ou mais rendeiros decidem juntos cultivar as terras e repartir equitativamente os lucros.

12. Cf. AHM, *Cabo Verde*, Autos da Devassa a que se procedeu sobre o levantamento dos habitantes da Ribeira do Engenho (1822-1823), 2ª Divisão, 3ª Secção, Cx. nº 2, Proc. 8.

Com costumes e símbolos próprios, transmitidos pelos mais velhos (os guardiães da tradição), os festejos das tabancas tinham como característica central a veneração do seu santo protetor. Segundo os costumes, as tabancas respeitavam os seus símbolos e eram embaladas pelo batuco e por cantigas próprias da tradição do interior da Ilha de Santiago.

Cabe salientar que, enquanto comunidade de socorros mútuos, a tabanca implicava solidariedade por meio do compadrio. Também organizava o trabalho na forma de *djunta mon* durante o ano agrícola e para a construção de moradias, o que explica a sua permanência para além do tempo dos festejos.

Seguindo suas normas, a comunidade distribuía os papéis a cada membro da comunidade, o que podia ser presenciado com nitidez quando começavam os cortejos em busca do “santo roubado”. A tabanca estabelecia regras de decoro para cada situação concreta, como nos batizados, casamentos, funerais e nas rezas coletivas. Reforçava os seus valores morais e religiosos, como a compaixão e a devoção, pelos quais se regia a vida em comunidade. De um lado, as práticas de entreaajuda e de solidariedade eram incentivadas; de outro, quem não as seguisse era multado, preso ou excluído. Assim, quando um membro da comunidade morria, todos os outros ajudavam não só com o custo do funeral, como passavam várias noites rezando pela sua alma, na casa do falecido. Quem não retribuísse o gesto era automaticamente punido.

A tabanca representava a sociedade como um todo e, como tal, tinha um rei e uma rainha, os seus representantes mais influentes, quais sejam, governadores, ministros, conselheiros, médicos, enfermeiras, policiais e soldados. Os “homens velhos”, guardiães da tradição, tinham a missão de passar os ensinamentos aos mais jovens. Cabia aos reis e rainhas das tabancas receber os participantes do cortejo em suas casas, agasalhar e proteger os seus integrantes, dando-lhes de comer e beber, para além de fazer oferendas ao santo padroeiro. Os cortejos eram momentos em que as pessoas mostravam, ao mesmo tempo, uma profunda ligação com a comunidade e com o santo padroeiro. Neles, as comunidades vizinhas entravam em contato umas com as outras. Quando a tabanca ia, em cortejo, à casa do seu *rei do agasalho*, que, por vezes, morava numa outra localidade, tinha lugar toda uma apresentação ritual de uma determinada comunidade de trabalhadores rurais (Semedo e Turano, 1997).

Quanto ao batuco, sempre esteve presente nos casamentos, batizados e funerais, em todas as comunidades de trabalhadores rurais do interior da Ilha de Santiago, nutrindo não só os laços de compadrio como a boa vizinhança. Esses momentos propiciavam a reunião de todos os membros da comunidade, tanto homens como mulheres, em “banquetes”, cânticos e danças coletivas. A sintonia manifestava-se através da coordenação do cântico e da dança do batuco. Todos os membros cantavam e batiam em suas pernas, marcando o ritmo e a intensidade imprimidas pelo líder. Segundo Conrado Carlos de Chelmick, o primeiro a pesquisar sobre o ritual do batuco em Cabo Verde:

[...] Para baptizados e cazamentos, etc. juntam-se para o batuque quantos há, homens e mulheres em todo o circuito d'algumas léguas. Toda esta negraria senta-se em circulo numa casa ou á porta, e no meio entra a banhadeira, vestida á moda do paiz, largando somente o pernno dos hombros e apertando bem o da cintura. O coro começa mui lentamente nas cantigas, graduando e ora cantando com certa languidez ora gritando apressadamente; todos acompanham ao tacto, battendo com as palmas das mãos nas pernas. A banhadeira ao compasso desta vozaria faz no meio movimentos com o corpo, voluptuosos, lascivos, desenvolvendo grande elasticidade e mobilidade dos músculos, p. e. [para e] lentamente abaixam-se sem inclinar o corpo até tocar com os joelhos no chão [...].

Estas reuniões também têm lugar nos interros; morrendo algum parente ou amigo, mandam por elle mantilhas [...]. Mas geralmente succede no enterro um banquete, mesmo reza-se o terço e ladainhas em língua creola ao pé do cadáver [...] às vezes prolongam-se estes banquetes até outro dia. (Chelmicki, 1841, p. 334-5, t. II.)

As considerações anteriores são primordiais para que se possa compreender a Revolta dos Engenhos. Nela, os rendeiros amotinados tinham diversos instrumentos rituais, por eles utilizados nos acampamentos, o que aponta para a presença do batuco. Dentre esses instrumentos, salienta-se o tambor de Nossa Senhora do Rosário, habitualmente utilizado nas brincadeiras entre os rendeiros. Entretanto, também servia para despertar os rendeiros do sono, deixando-os alertas para a fuga, caso as tropas enviadas da Vila da Praia chegassem para prendê-los. É o que está registrado nos depoimentos dos líderes André Semedo e Manuel Ferreira da Silva, acusados de terem organizado a revolta:

[...] então elles com medo de serem presos se ajuntarão a noite em huma Caza velha a onde tinham hum tambor de Nossa Senhora do Rozario, para despertar o sono, e estarem acordados para fugirem se os focem prender, e que durante dias

noutes se ocupavão em rezar ladainhas a nossa Senhora para os ajudarem, e dar lhes pás [...] a onde se tocava como divertimento [...].¹³

Por outro lado, era costume, quando alguém se encontrava em apuros, rezar para o santo padroeiro da comunidade, que tinha o altar enfeitado com velas, terços e bandeiras.

Era assim que os rendeiros faziam ladainhas à santa padroeira da comunidade nos Engenhos, Nossa Senhora do Rosário, pedindo ajuda e proteção. Com essa prática religiosa, os rendeiros acreditavam que afastavam todos os males que podiam cair sobre a comunidade. A ladainha, feita em voz alta e acompanhada por gestos, era o meio de os mais velhos pedirem graças ao santo padroeiro, bênçãos para os presentes na reza e para toda a comunidade local. Rezava-se, também com muita devoção, ao santo padroeiro, suplicando por uma boa colheita e muita saúde a todos da tabanca. As ladainhas eram um testemunho da fé, um meio pelo qual pediam amor, piedade, misericórdia e a salvação eterna. Também eram momentos únicos de confiança na luta contra as fraquezas e as práticas de autoridade abusiva (Geertz, 1978, p. 121 e 144).

Quando a violência e as opressões do dia a dia se tornaram intoleráveis, a revolta eclodiu. Os rendeiros, ressignificando localmente o amor, a piedade e a misericórdia ao próximo, se insurgiram contra a decisão do morgado de expulsar os seus compadres das terras da Ribeira dos Engenhos. Assim, a violência praticada pelos rendeiros contra o morgado estava legitimada pela tradição, presente no ritual dos festejos do batuco e da tabanca. Fazia parte das suas crenças e de seus costumes a noção de que a luta era justa e, de certo modo, abençoada pelo santo padroeiro, o que os tornava destemidos e corajosos. Afinal, lutavam com amor contra as injustiças e toda a sorte de maldades, características identificadas na pessoa do morgado.

Por sua vez, as normas comunitárias também influíram na escolha do momento para o início da revolta. A violência praticada tinha legitimidade fundada na tradição ritual das tabancas e estava de acordo com as “suas leis”. Acreditavam fortemente que estavam tão somente cumprindo as

13. AHM, *Cabo Verde*, Autos da Devassa a que se procedeu sobre o levantamento dos habitantes da Ribeira do Engenho (1822-1823), 2ª Divisão, 3ª Secção, Cx. nº 2, Proc. 8, de 16 de maio de 1823.

normas sociais e “purificando” as relações entre eles e o morgado. Assim, a violência praticada contra o morgado e os seus feitores – os cobradores de rendas abusivas e, não raro, indevidas – era tida como parte de uma luta contra aqueles que violavam princípios comunitários, sobretudo a ideia de que tinham o direito de permanecer onde viviam, livres de arbítrios, uma vez que a terra lhes pertencia.

Quanto à violência física, também era praticada na tabanca, sobretudo durante o cortejo, quando eram postas em prática as chicotadas nas pernas para “purificar” os desobedientes.

Parece, pois, possível sustentar que a forma de violência praticada contra o morgado, e a própria violência, era a extensão dos rituais do cortejo da tabanca. Os revoltosos seguiram a prática das punições físicas utilizadas durante o cortejo da tabanca para manter a ordem do desfile, como também da cobrança das multas que a tabanca impunha aos membros que não cumpriam as suas normas. Os revoltosos foram inspirados por valores e normas tradicionais, identificados nas práticas comunitárias. É claro que na tabanca, durante os dias que marcavam o cortejo e a devoção ao santo padroeiro, havia uma representação da punição, em que os infratores eram alvo do exercício da violência física ritualizada por parte de “juízes” e “policiais”. E mesmo que o preso fosse alvo de algum excesso, oferecia o seu sofrimento ao santo padroeiro como forma de expiação de suas culpas e das de toda a tabanca. Em síntese, o sagrado articulava-se historicamente às questões sociais.

De um lado, a força da revolta acarretou, além da distribuição de “sentinelas”, uma resistência aos mandados da Justiça – “todos que para lá quizessem diregir, e ao mesmo tempo rezistindo os officiaes da execução que ali se achavão mandando dizer o Representante que podia despedi-los, pois que não pretendião mais pagar”.¹⁴ Entretanto, passados seis dias de cerco da casa do morgado, os rendeiros, com “intentos fúnebres”, se aquartelaram com várias armas, sendo que os que quiseram ir até à Ribeira dos Engenhos tiveram de se dirigir ao “quartel”, onde foram humilhados e, por vezes, presos por cerca de três dias.

Por outro lado, até mesmo o morgado Domingos Ramos Monteiro não pôde regressar à ribeira. Os rendeiros negaram a entrada de oficiais

14. *Id., ibid.*

de justiça com mandados de prisão. Também a Junta Provisória do Governo-Geral, que tinha se deslocado à freguesia de Santa Catarina para prender os quatro indivíduos acusados, não pôde concretizar seu intento, “por recear algum levantamento”. Segundo o ofício citado, os acusados de liderar a revolta resistiram à prisão.¹⁵ Os poucos rendeiros que continuaram a pagar as suas rendas fizeram-no em segredo, como o caso de Manoel Ramos, que foi descoberto e acusado pelos outros rendeiros de traidor e “falsário” da causa coletiva.¹⁶

Segundo os rendeiros que prestaram testemunho na Junta, o movimento eclodiu quando o morgado Ramos mandou “desmanchar” a casa de um rendeiro acusado de dever dois anos de renda, com o intuito de rearrendar suas terras. Segundo os depoimentos de Manuel Francisco de Siqueira, o “Coxo”, ao desembargador ouvidor da província, havia uma ordem de prisão para o portador da carta que os rendeiros tinham lhe enviado, reclamando dos sucessivos roubos praticados contra eles. O morgado, por sua vez, também tentou intimidar os rendeiros, para que estes não fossem à sua casa reclamar por ele ter mandado confiscar os mantimentos daqueles que lhe deviam rendas.

Assim, para não padecerem ainda mais, os rendeiros decidiram fazer um “ajuntamento” para responder aos sucessivos abusos cometidos pelo morgado. Segundo um dos depoimentos colhidos pelo desembargador ouvidor João Cardozo de Almeida Amado,

[...] huma mulher igualmente disse que Emcontrara em Caza de Andre Semedo, dado que passando pela Caza de Andre Semedo, vira muitos Rendeiros juntos Armados, e perguntando a Cauza daquelle ajuntamento elles lhe responderão que elle testemunha bem sabia [...].¹⁷

Outro documento também registrou o poder de organização e de mobilização dos rendeiros. Reunidos no Sítio de Pedra, segundo Manoel Carvalho Silva de Landim, administrador do morgado de Pico Vermelho,

15. AHN, SGG, Correspondências expedidas às diversas autoridades da Ilha de Santiago (1822/Março/10-1823/Fevereiro/12), cópias manuscritas, Livro 106, de 15 de março de 1822.

16. AHN, SGG, Requerimentos de pessoas cujos nomes começam pelas letras b, c, d, e, f, g e h (1824), originais manuscritos, Cx. nº 28, de 1 de abril de 1824.

17. *Id.*, *ibid.*

cerca de 20 rendeiros pretendiam impedir que o morgado despejasse os rendeiros. Porém, ao contrário da opinião corrente na época, manifestada pela Junta Governativa, de que os habitantes da Ribeira dos Engenhos tinham sido iludidos e manipulados pela sua ignorância e “rusticidade”, a Revolta dos Engenhos tornou evidente a organização (incluindo reuniões secretas) e o poder de resistência dos rendeiros contra as arbitrariedades cometidas na cobrança de rendas em atraso e no confisco das terras que ocupavam.

A citação a seguir revela que, por meio de reuniões secretas, os rendeiros se organizavam para impedir que o morgado cobrasse as rendas em atraso e, conseqüentemente, tomasse suas terras, “corte de lugares”, de forma despótica, para entregar a um outro rendeiro, como foi o caso de Luiz Moreira, fato comum até o momento da emergência da revolta. Como se pode constatar,

[...] algumas peças sem suspeita me diçeram [Manoel Carvalho Silva de Landim¹⁸] q.e alguns dias tinhão constituído o numero de huns poucos de homens no citio de Pedra e que no pr.^o dia erão mais de vinte e nos outros dias não eram tantos; e de noite fazia major numero de falando eu com os mesmos deserão-me q. tudo q.to tinha q. dizer sobre o ajuntam. to q. ia tenha escrevido o Morgado, e falando eu com o dito Zacarias q. se devia renda disse-me q. [...] o Morgado mandou publicar no dia primeiro de janeiro q. todos foçem pagar as rendas tanto velho como novas, e q. em Santiago recebia todos os gêneros da terra; E também que pertendia fazer rendas em porçones grandes e q. suspeitarão elles q. Luis Morr.^a¹⁹ Tomava alguma parte q. elles ocupa e por isso armarão p.^a impedir o Morgado no dia q. havia de hir fazer entrega a Luiz Morr.^a; E tambem q. o Morgado tinha mandado dizer q. o Zacarias Lopes e Valentim Varella não erã mais seus rendeiros [...]. Tenho maiz a enformar a V. Ex.^a q. estando eu a dormir no citio de Covão Grde. algumas peças que comigo se achava me deçera q. pouco maiz ou menos seria doze oras da noite hum tiro e depois tocando tamboro parando no citio ahonde me achava a dormir paçando para cima; so o q. digo a V.^a Ex.^a q. não sei [...] ate q. possa fazer temerei he o quanto poço [...].²⁰

18. Administrador do morgadio de Pico Vermelho.

19. Tenente dos portos.

20. Cf. AHN, SGG, Requerimentos por ordem alfabética (a, c, d, f, j, n), janeiro-junho/1822, originais manuscritos, Cx. nº 27 (M).

Além disso, muitos suspeitavam que os convocadores das reuniões andavam não só na Ribeira dos Engenhos, como também na Ribeira da Boa Entrada. O número de rendeiros reunidos preocupou o morgado, que não tardou a apelar para uma rápida prisão dos suspeitos e para a eliminação do mal-estar causado pela presença dos que eram considerados incitadores.²¹

Porém, a dita presença não diminuiu de forma alguma as reuniões. Antes, só fez aumentar as contestações. O proprietário detinha o poder de influência sobre a Justiça local, o que fez com que fossem destacados unicamente os fatores que julgava pertinentes, ou seja, os de ordem econômica. Os “incitadores” das reuniões serviram de “bode expiatório” para a Justiça.

Quanto ao governador, mandou desarmar parcialmente a infantaria, deixando o Regimento de Cavalaria armado apenas com espadas, devido ao temor de que os rendeiros se apossassem das armas de fogo, provocando uma “guerra civil”. Também evitava a todo custo que as reuniões granjeassem mais adeptos, alegando que os rendeiros tinham fabricado lanças, dardos, além de terem utilizado armas brancas (bandeiras):

[...] pois talvez esta circunstância [desarmamento da tropa] muito concorresse para que a reunião formada na Ribeira do Engenho não ganhasse huma força, que muito custasse depois a reduzir, visto que por esta mesma falta de armas elles forão obrigados a fabricar lanças, dardos, e outras armas brancas para seu uso [...].²²

Outro indício do poder organizativo dos rendeiros na Revolta dos Engenhos é fornecido por um outro documento no qual consta que, mesmo estando na cadeia, Manoel Francisco, “o Coxo”,²³ continuava mantendo contato com algumas pessoas dessa ribeira. Feita a apreensão das correspondências, o ajudante de milícias encarregado da missão encontrou um bilhete escrito para Manoel Ramos Semedo no qual pedia que “declarasse a revolução”, pois, do contrário, o Governo-Geral de Cabo Verde não se responsabilizava pelos acontecimentos. No entanto, só se

21. *Id.*, *ibid.*

22. Cf. AHU, *Cabo Verde*, Cx. nº 72, Doc. nº 21, de 22 de fevereiro de 1823.

23. Pela investigação, ele era europeu e não tinha qualquer bem na Ilha de Santiago, sendo para a Junta Governativa o principal suspeito (cabeça) do levantamento, intitulando-se, segundo os autos, seu “general”.

conhece um requerimento, de 28 de julho de 1826, feito pelo acusado ao governador-geral de Cabo Verde João da Matta Chapuzet. No mesmo documento em que era pedida a cobrança de uma dívida de 11.670 réis de Manoel Ramos, morador na Ribeira dos Engenhos, o governador autorizou a sua transferência para a Ilha do Maio:²⁴

Tendo mandado proceder à prisão de Manuel Francisco de Sequeira o Coxo, por estar á testa dos levantados da Ribeira do Engenho, apelidando-se seu General, fui informado de que elle escrevia da prisão para algumas pessoas da Ribeira do Engenho, mandei por hum official da Tropa desta Guarnição, Vicente Jose das Neves, Ajudante de Milícias, aprehender-lhe todos os papeis, que tivesse em seu poder, e entre elles se encontrou hum bilhête escripto a Manoel Ramos Sêmedo, no qual lhe dizia, que declarasse a revolução, que se tinha intentado fazer, pois neste cazo olharião com indiferença para os acontecimentos, que tinham havido na Ribeira do Engenho; mandei chamar o Ouvidor por bem da Ley, com dois escrivães, afim de autuarem os papeis encontrados ao ditto Manoel Francisco de Sequeira, e fazerem-se-lhe as perguntas, que fossem convenientes, cujos papeis vão ser remettidos a Vossa Senhoria juntamente com os outros, para servirem de esclarecimento á Devassa, que se deve tirar sobre os acontecimentos da Ribeira do Engenho [...].²⁵

Contudo, foi também imputada, aos quatro indivíduos acusados de incitarem os habitantes da Ribeira dos Engenhos a se rebelarem, a acusação de serem coniventes com o projeto de constituição de um partido pró-Brasil, uma vez que várias pessoas inquiridas pelo governador afirmaram ter ouvido da boca dos acusados que estava sendo organizada uma manifestação para que não fossem recebidos tanto o novo governador quanto a tropa que viessem de Lisboa.²⁶ Pretendiam conquistar apoio e adesão dos rendeiros de Santa Catarina, em geral.

Segundo Gregório Freire de Andrade,²⁷ havia um “sujeito” europeu que andava com um papel para colher assinaturas para um abaixo-

24. AHN, SGG, Requerimentos dirigidos ao Governador da Província de Cabo Verde (1926), originais manuscritos, Cx. nº 31.

25. Cf. AHU, *Cabo Verde*, Cx. nº 72, Doc. nº 44, de 16 de maio de 1823.

26. Os governadores mandados para a província até o momento eram considerados por algumas pessoas da Freguesia do Pico (interior da Ilha de Santiago) como “rattos”. Como cabeças desse movimento são apresentados o capitão-mor Jozé Pereira de Carvalho e o major João Sanches Pereira.

27. Coronel de milícias da Ribeira Grande e um dos mais abastados proprietários rurais do interior da Ilha de Santiago.

assinado a favor da união política da província de Cabo Verde com o Brasil. Todavia, os testemunhos de Paulo Semedo, de Pedro Semedo e Joze Varella²⁸ foram decisivos para o conhecimento da falta de consenso dos habitantes. Segundo a Junta, a maior parte da população concordava em receber o governador que viesse do Reino.

De todo modo, é sabido que Joze Varella foi chamado à cidade da Ribeira Grande para preparar uma revolução, contando, inclusive, com o envolvimento de alguns cônegos.²⁹ Numa carta encontrada por Prospero da Veiga Albernaz, *chanfre* da Sé Catedral da Ribeira Grande, enviada para a Guiné com o “furriel” de cavalaria Manoel Gomes, constatou-se que o dito “furriel” afirmava ter sido chamado pelos seus superiores (comandantes) para jurar a Constituição, ao mesmo tempo que foram aconselhados a não aceitar “[...] o Governo que viesse do Reyno, e so cremos o Governo da Terra:”³⁰

O Pastor Calisto, que assiste em S. Jorge [interior da Ilha de Santiago]; e que D. Anna Maria Marcelina, moradora tão bem em S. Jorge, tinha sido perguntada por huma Mulher moradora em Santa Catharina, para que a aconselhasse, se era melhor o Governo de Portugal, ou o do Rio de Janeiro; perguntei tão bem em particular a Diogo Joze Coelho sobre este acontecimento, e me respondeo; que Joze Pereira de Carvalho,³¹ he quem andava convocando os Povos, para não receberem o Governo de Portugal unindo-se ao Brazil, e que tinha ouvido dizer a varias pessoas, que o Conego Rodrigues tão bem se achava emplcado neste projecto [...] mas que não tendo encontrado o apoio, que esperavão, tanto no Povo desta Villa

28. Tenente do regimento da cidade da Ribeira Grande.

29. Sobre esse assunto, ver AHU, *Cabo Verde*, Cx. nº 72, Doc. nº 44, de 16 de maio de 1823.

30. Cf. AHU, *Cabo Verde*, Cx. nº 72, Doc. nº 43, de 16 de maio de 1823. A indecisão é visível ainda nesta outra correspondência de Manoel da Penha Gomes, morador de João Tevês (interior da Ilha de Santiago), datada de 13 de janeiro de 1823, segundo a qual “[...] Estamos aqui atrapalhado com constituição ou como chama, os soldados todos a hirem Cazas de seos Comd.tes jurar a dita [constituição] p.a que asistamos os governadores de nossas terras p.a q. não queremos domar enfim [conforme] vm.e [devidamente] bem sabe atrapalhada de nossa terra [...]”.

31. Na Igreja de São Salvador do Mundo, Joze Pereira de Carvalho convocou os “povos” para assinar qual dos governos era de sua preferência, se o de Lisboa ou o do Brasil. Porém, segundo os autos, a maioria posicionou-se a favor do governo de Lisboa.

da Praia, como nos Habitantes do interior da Ilha, não tinham podido ainda pôr em pratica o projecto intentado [...].³²

A Junta Governativa de Cabo Verde tinha conhecimento das rebeliões nas províncias do Maranhão, da Bahia e de Pernambuco, as quais contavam com uma forte simpatia e apoio de cônegos, padres e rendeiros, que defendiam a independência de Cabo Verde e a sua adesão ao Império do Brasil. No arquipélago, o governador João da Matta Chapuzet decidiu manter as duas companhias de tropas europeias, como forma de “segurar a S. E.^a o socego e uniaõ daquella Prov.^a com Portugal”. O governo português não via necessidade em aumentar a força, orientando o governador a pautar-se pela justiça, equidade e brandura, granjear a afeição dos súditos e não nortear as suas ações pelo rigor. Mas, as autoridades, diante dos acontecimentos no Maranhão, preocupadas quanto ao futuro das ilhas, requisitaram mais tropas:

Sua Mag. e, tendo presente o Officio de VS.^a N.º 83 em que pede algumas providencias cautelosas. Manda participar-lhe que julga conveniente para sustentar a boa Ordem, e tranquillidade publica dessa Província a guarnição das duas Companhias de Tropas Europeas, as quaes serão rendidas no devido tempo C. outras d'igual força, ou maior, se os rendimentos dessa Província o permittirem, e as circunstâncias o exigirem.

Porem S. Mag. e esta certo que será desnecessario este augmento de força, Confiando que VS.^a regulando-se não pela propria vontade, mas pelo amor da verdade, e zelo da justiça, não pelo rigor, mas pela brandura, e equidade, há de granjear a afeição dos seus subditos, e por este modo contrahir mais a união desses Povos com este Reino, e a obediencia ao seu Legitimo Soberano.³³

O estado de agitação em Cabo Verde que caracteriza historicamente o período que se iniciou em 1822 e se estendeu até 1841, do qual fazem parte a Revolta dos Engenhos (1822) e, mais tarde, a de Achada Falcão (1841), traz à luz como a oralidade foi usada pelos morgados segundo os seus interesses. Todos os testemunhos constantes dos autos do processo sobre a Revolta dos Engenhos foram unânimes em atestar que o morgado desconsiderava os contratos apalavrados e não fazia recibos das rendas pagas. Tal omissão, contrária ao alvará de 24 de setembro de 1811, era um instrumento para o arbitrário aumento anual das rendas:

32. AHU, *Cabo Verde*, Cx. n.º 72, Doc. n.º 43, de 15 de março de 1823.

33. AHU, *Cabo Verde*, Cx. n.º 72, Doc. n.º 32, de 20 de setembro de 1823.

Domingos Gonçalves Cazado natural de Cabo Verde Alcaide Geral da Freguezia de Sam Thiago de Idade de sessenta annos testemunha jurada aos Santos Evagelhos E sendo perguntado pello Contheudo desta Devaça disse que a Cauza foi entre o Morgado, não crer paçar recibo das Rendas que Recebia ou aumentando todos os annos, por Cujo motivo se ajuntarão para Evitarem tal attentado [...].³⁴

Essas razões também levaram a que os rendeiros, segundo os seus costumes, erguessem suas bandeiras, o que, para o Governo-Geral da provincia significava “levantarem com as armas contra os governos constituídos pela Nação”.³⁵ Eis aqui um dos testemunhos derivados da devassa:

Francisco Lopes cazado, natural de Cabo Verde, Ajudante de Bombardeiros, de Idade de quarenta e dois annos, testemunha jurada aos santos Evangelhos, e sendo perguntado pello Contheudo na Petição [...] na Devaça, disse que o motivo foi por que era costume, do Morgado levantar as Rendas com todo o Exceço todos os annos, Cobrar as Rendas com munta violência, athe chegando a pontos de mandar Cortar os Lugares e Levantar as Cazas dos Rendeiros e que mais nada sabia, e que em quanto ao ajuntamento esse he Costume nesta Ilha fazer-se huma festa, e que por isso entra em brincadeiras, Tambores e Bandeiras e mais não disse nem do Costume [...] O Morgado Ramos augmenta todos os annos as rendas, e manda-as Cobrar por meio de violencia e força Como desfazendo as Cazas dos que não tem com que paguem, e tomando outros ter que encontra pello preço que lhe parece, e quando os Rendeiros lhe dão alguma joas em penhor quando vão resgatallas recebe o dinheiro, mais não restetue mais as joas, e que a cauza do Levantamento foi por que o Morgado tencionava mandar colher a força os seus mantimentos, e que elles então para não morrerem de fome se ajuntarão para rebater o Exceço do Morgado no Cazo de vir tirar á força a única Couza que tinham para se subsistir, e outro sim que elles sempre estiverão e estão promptamente a pagar as Rendas [...] e mais não disse [...].

[...] não Consta que os Rendeiros dezobedeseçem as Authoridades pois que sem Ergerão huma Bandeira porem que isso he Costume, nesta Ilha quando algum se vê afrontado fazer esta digo festa a alguma Imagem, e isar huns Lenços [...].³⁶

34. AHM, *Cabo Verde*, Autos da Devassa a que se procedeu sobre o levantamento dos habitantes da Ribeira do Engenho (1822-1823), 2ª Divisão, 3ª Secção, Cx. nº 2, Proc. 8.

35. Cf. AHN, SGG, Requerimentos de pessoas cujos nomes começam pelas letras b, c, d, e, f, g e h (1824), originais manuscritos, Cx. nº 28, de 1 de abril de 1824.

36. AHM, *Cabo Verde*, Autos da Devassa a que se procedeu sobre o levantamento dos habitantes da Ribeira do Engenho (1822-1823), 2ª Divisão, 3ª Secção, Cx.

Por outro lado, desde o começo das diligências para restaurar a ordem na Ribeira dos Engenhos, a Junta Governativa apresentou-se receosa em aplicar a força para conter os rendeiros. Grande parte dos soldados da guarnição era parente direto dos rendeiros dessa ribeira e, conseqüentemente, “os quês vendo marchar armas contra seus Paes, podem tentar-se a voltar as suas armas contra nós e entrar mos em huma guerra Civil”.³⁷ A Junta decidiu, por unanimidade, que primeiro iria esgotar todas as formas de persuasão para, só em última instância, usar a força. Assim, foi dirigido um ofício ao bispo de Cabo Verde implorando para que disponibilizasse os padres mais influentes do interior da Ilha de Santiago, capazes de convencer os rendeiros a deporem suas armas. Para tal, foram designados o cônego Matheus Gonçalves Varella, vigário de Santa Catarina, Custodio Roiz Cabral e o sargento-mor Francisco de Barros de Oliveira.³⁸

Para a Junta, era preciso que os padres fossem pessoalmente à Ribeira dos Engenhos para dirigir a palavra aos manifestantes, “os quais de ordinario tem mais influencia do que ninguem sobre o Povo rustico como aquelle he”.³⁹ Na acepção da Junta, como eram homens “rústicos, iludidos”, era urgente “fazer-lhes crer que esta junta esta pronta, e dezeja ouvir as suas queixas para à vista dellas, e da resposta do Morgado fazer arbitrar huma renda fixa”.⁴⁰ Além disso, o próprio discurso proferido pelo novo governador, na região da Pinha dos Engenhos, demonstra que o Governo-Geral da província considerou a revolta como um ato isolado de alguns indivíduos ludibriados por alguns líderes:

nº 2, Proc. 8. Está bem presente a união dos rendeiros da Ribeira dos Engenhos contra o morgado Domingos Ramos Monteiro.

37. *Id.*, *ibid.*

38. Após o recebimento de um ofício do bispo de Cabo Verde datado de 10 de maio de 1822, a Junta de Governo vem, por meio de um outro ofício, de 11 de maio de 1822, felicitá-lo pelas diligências no sentido de persuadir os rendeiros levantados. Cf. AHN, SGG, Correspondências expedidas às diversas autoridades da ilha de Santiago (1822/Março/10-1823/Fevereiro/12), cópias manuscritas, Livro 106.

39. AHN, SGG, Correspondências expedidas às diversas autoridades da ilha de Santiago (1822/Março/10-1823/Fevereiro/12), cópias manuscritas, Livro 106, de 6 de maio de 1822.

40. *Id.*, *ibid.*

Parecendo porém a maior parte dos votantes, que para melhor se conseliar o animo daquella gente era bom dirigirlhes a palavra pella boca de Padres, que tanta influencia tem sobre o povo, por mais rude, ou bárbaro que seja, propôs então a Junta a todos que indicassem dois Padres, e hum Secular, dos mais bem conseituados para esta Missão, e apurados os votos foi a pluralidade a favor dos Reverendos Conegos Matheus Gonçalves, e o Vigário da dita Ribeira Custodio Rodrigues Cabral e o Sargento Mor Francisco de Barros Cardozo, os quaes deverão ser encarregados desta Comissão [...] fui á Ribeira do Engenho, e andei de Caza em caza a persuadillos, e de nenhuma maneira, quizerão concordar a hirem á Freguezia dos Picos falar com os dois, que são Cónego Matheos, e o Sargento Mor Francisco de Barros [...].

Habitantes da ribeira do Engenho, o Governador da Província se apresentou entre Voz sem força armada, por que estava seguro, que vós tínheis sido illudidos, e que tornados á razão, nada mais dezejaveis, que derigir socegradamente vossas representações, a quem tivesse authoridade para conhecer de vossa justiça o comportamento que tendes tido [...] continuai a viver socegados em vossas cazas, e trabalhos, e tereis a minha estimação; quando se vos fizer injustiça, deregi sempre vossas representações ás Authoridades constituídas, conforme as Leis, e sereis attendidos, deste modo podereis viver tranquilos, e sem receio, porem sabei igualmente os limites que vós são devidos, formando ajuntamento prohibidos pelas leis, e desobedecendo ás Authoridades constituídas, então o Governador não terá mizericórdia alguma com vosco, e uzará de todos os meios que estão á sua despozição, e que as leis lhe concedem, para vos fazer castigar rigorosamente, e de hum modo tal, que sirva de exemplo para vós todos, e para vossos futuros descendentes [...].⁴¹

Entretanto, a resposta negativa dos rendeiros demonstrou que, se tal interpretação do Governo-Geral fosse verdadeira, os emissários, minunciosamente instruídos para se comunicar com os rendeiros, teriam sucesso no ato da persuasão, o que não ocorreu. Os habitantes da Ribeira dos Engenhos, segundo depoimento do próprio vigário, já estavam “aborecidos”, respondendo com pouca atenção e respeito aos padres, que conviviam com eles há mais de dez anos. Segundo os autos da devassa:

No tempo em que se devassara os rendeiros todos daquella Ribeira, que já dantes se tinham armado, unirão-se e ligarão amutinadamente de tal sorte que desde aquele tempo, ninguem mais pode entrar na sua povoação, sem licença delles, sobre penna de ser insultado, maltratado, e até com todo o risco de vida [...].⁴²

41. Cf. AHU, *Cabo Verde*, Cx. nº 72, Doc. nº 34, de 17 de abril de 1823.

42. AHU, *Cabo Verde*, Cx. nº 80, Doc. nº 14, de 26 de maio de 1825.

Constata-se, pelo discurso proferido pelo governador-geral de Cabo Verde e pelos diálogos dos rendeiros com os padres, que detinham grande influência sobre o povo, que essas revoltas foram ancoradas no batuco e na tabanca, enquanto manifestações de uma cultura de resistência. Mas, sobretudo, pela dificuldade de ordem de prisão, dada a dificuldade de acesso ao interior da ilha (pelo relevo muito montanhoso e pela dispersão dos pequenos e pobres casinhotos), o governador-geral João da Matta Chapuzet passou a ser mais cauteloso:

Em quanto á força Miliciana auxiliar da primeira Linha, considerada a índole destes Habitantes, e a maneira por que se acha povoada a Capital da Província; que sendo em extremo montanhosa, se encontrão por isso cazas espalhadas em diverças distancias nas fraldas das montanhas, aonde correm as ribeiras; he por isso indispensavel continuar a mesma organização dos Corpos de Milícias, sem que sejam armados; sendo o unico meio de conservar estes Habitantes sempre em Obdiencia, e subordinação aos seus superiores, e civilizarem-se pela obrigação, que tem de fazer o Serviço na villa da Praia, aonde nessa occasião são armadas as Milícias, que entrão em serviço [...] não lhes sendo tal serviço pezado, não só por que os dous Regimentos de Milícias de Infantaria, e o de Cavallaria, abrangem toda a população masculina da Ilha [de Santiago]; mas por que sendo esta a maneira de os conter nos limites do maior respeito, e de se cumprirem immediatamente todas as ordens pelos Chefes, e officiaes destes Corpos de Milícias, aquém se envião: alterada esta ordem, estes Habitantes rústicos, indolentes, espalhados no interior da Ilha entre as montanhas, passarião novamente ao estado de indisciplina, insubordinação, e barbaridade em que dantes se encontravão, não reconhecendo authoridade, nem obedecendo a Coisa alguma, sendo necessario para o cumprimento de qual quer ordem, ou para effectuar qual quer prizão, mandar escoltas ao interior da Ilha, segundo longos tempos, de Serra em Serra, e de montanha em montanha, como antigamente acontecia; quando o contrario succede agora, devido á organização dos Corpos de Milícia [...].⁴³

Como se constata, a Revolta dos Engenhos foi interpretada pelo novo governador, João da Matta Chapuzet, como um “ato de loucura coletiva”, em decorrência da profunda decadência econômica em que se encontrava a província. Assim, a revolta, ao mesmo tempo que traduzia o profundo descontentamento dos rendeiros com relação aos morgados, colocava em evidência a carência de investimentos por parte da Coroa portuguesa.

43. *Id., ibid.*

A Revolta de Achada Falcão, em 1841

A Fazenda de Achada⁴⁴ Falcão pertenceu à Santa Casa de Misericórdia até 1829, momento em que Nicolau dos Reis da Fonseca Borges,⁴⁵ por meio de um requerimento,⁴⁶ pediu a “remissão de duas ou três fazendas das que a Santa Casa tinha feito esta graça a diverças pessoas”. Dentre as fazendas estava a de Achada Falcão, sem rendimento na produção das terras, tendo os donos dos gados e os rendeiros se recusado a pagar qualquer imposto. Mas o suplicante só viria a receber essa graça no ano de 1829, tendo como principal missão a recuperação dos rendimentos da referida fazenda.⁴⁷

É ainda importante salientar que o referido morgado era dono de várias terras na Ilha de Santiago. A escritura de venda das terras de Bica e Gallé, situadas na Ribeira de São Francisco,⁴⁸ foi lavrada em 9 de julho de 1827 pelo cônego Simão Duarte Ferreira a Ambrósio Gomes de Carvalho.

A revolta dos rendeiros de Achada Falcão estava diretamente associada ao desejo desenfreado do morgado na recuperação dos redimentos dessa fazenda, o que implicou tanto o aumento exagerado das rendas, como a expulsão dos devedores. Um requerimento dirigido ao governador da província, Manoel Gonçalves, rendeiro havia dez anos, denunciava o excesso das rendas e as sucessivas ameaças de expulsão das terras que vinha sofrendo por parte do morgado. Também relatava que todo o seu trabalho inicial de cultivo da terra estava sendo desconsiderado tanto pelo morgado como pela Câmara Municipal de Santa Catarina:

44. Ao contrário da chapada, que é uma planície no meio da encosta de uma montanha, a achada distingue-se por ser uma superfície plana e inclinada, delimitada por rochas abruptas e situada no alto de uma elevação montanhosa.

45. Juiz ouvidor-geral de Cabo Verde e intendente da polícia em 1823, tendo, inclusive, substituído o governador-geral. Posteriormente, ocupou o cargo de capitão-mor, residente na Vila da Praia.

46. Infelizmente não dispomos da data precisa do requerimento.

47. AHN, SGG, Requerimentos sem entrada e data, originais manuscritos, Cx. nº 27, s/d.

48. AHN, SGG, Correspondências recebidas das Administrações de diversos Concelhos do país (Setembro de 1842-Fevereiro de 1844), originais e cópias manuscritas, Cx. nº 122.

Diz Manoel Gonçalves morador na Boa Ventura desta Ilha, que avera dez annos que elle Supp.te arendou huma porção de mattas maninho, ao Capitão Mor Nicolau Dos Reis Borges por preço de quatro mil reis, onde cultivando o Supp.te fez plantios de regadio, e de sacco de simenteiros [...] E por que no expasso de tempos, o falecido Carlos Lopes, veio a rendar p.te das terras no dito Morgado, fez subir o Supp.te a renda em seis mil reis, a qual pagou a quantia dois annos; Falecendo pois o sobredito Loppes, o Menorista Manoel Tavares, como irmão da viuva do falecido se foi abrigar a mesma renda ao Morgado [...] o qual no anno próximo passado o Supp.te lhe pagou a sua renda de seis mil reis, preço em que o avia arbitrado a seu cunhado falecido; acontece purem que nos princípios do corrente mez de Junho indo o mencionado Menorista ao referido citio, fez crescimento das rendas, onde arbitrou o Supp.te em doze mil reis pagos annualmente, a cujo exorbitante preço aseitou p.r nao ter lugar em que pode-se recolher com a numeroza família q. tem, sendo alguns ali nascidos e criados; Ficando pois o Supp.te sujeito a pagar a quantia de doze mil reis, quando de repente lhe chega hua ordem avera seis dias do referido Tavares detriminando o Supp.te retirar-se das cazas e terras, no expasso de vinte quatro oras, sem nenhuma contemplação aos servissos, que tanto lhe custou o sangue de suas veias, e vendo-se o Supp.te no deplorável extado [estado] que aclama athe os Ceos, Se recorre ao patrocénio de V. Ex.ca e P. ao S. Ill.mo e Ex.mo Sem.r G.or G.el da Província, que tendo concideração ao asima annarrado, Se digne mandar p.r Seu Despacho, que Se conserve o Supp.te na Sua renda, p.r não ter onde recolher-çe com a sua família, que o contr.º ficão ao Dezemparo.⁴⁹

Os rendeiros vinham sofrendo com as medidas arbitrarias do morgado desde finais de 1828. Além do mais, mesmo que o rendeiro pagasse suas rendas em dia, o seu futuro estaria diretamente associado ao desejo do morgado, que os pressionava ainda mais quando encontrava outros rendeiros interessados no arrendamento. Aumentava arbitrariamente as rendas de ano em ano, até o ponto de o rendeiro não poder mais honrar as suas rendas, o que endividava o rendeiro, que, sem ter como pagar as rendas em atraso, via suas terras serem confiscadas pelo morgado. Tudo isso tornava o rendeiro fortemente vulnerável, o que era agravado pela inexistência de um contrato escrito, impossibilitando uma reclamação legal contra o morgado.

Por outro lado, havia uma forte identificação do rendeiro com a terra que cultivava. A terra era vista como pertencente à comunidade, sendo, por isso, cultivada segundo as normas sociais estabelecidas pela tabanca. A cultura local na Achada Falcão, presente nos festejos do batuco e da

49. AHN, SGG, Requerimentos (Janeiro-Setembro/1828), originaes manuscritos, Cx. nº 33, de 25 de junho de 1828.

tabanca, garantia a coesão social e a harmonia entre os rendeiros e suas famílias. O regime de compadrio fortalecia a criação de fortes laços sociais na comunidade, fincados na solidariedade entre os seus membros. Assim, a entreaajuda (*djunta mon*) estava presente no cultivo da terra e também nos diversos rituais de celebração.

No outro extremo da sociedade, o morgado impunha a submissão pelo medo, não raro revestido de compadrio. Mas, nem por isso tinha a garantia da obediência, rompida, sobretudo, quando a ameaça do confisco de terras estava muito próxima de se tornar realidade.

Por seu turno, o padre Manoel Tavares, por meio de um requerimento dirigido ao juiz ordinário da Ribeira Grande André Mendes d'Afonso, apresentou uma lista de rendeiros que estavam lhe devendo rendas das terras. No mesmo requerimento, exigiu do juiz a imediata execução da cobrança das rendas em atraso, punindo com expulsão das terras os que persistissem em não pagar:

Ex.mo Sem.r Manoel Gonçalves. Em execução ao respeitável despacho de Vossa Ex.^a de 28 de Junho deste prezente anno Sou a Informar a V. Ex.^a que tendo me apresentado o Padre Manoel Tavares hum requerem.to com hum rol em Cluzo [incluso] de varios rendeiros que lhe estavão devendo rendas das terras [...] requerendome no mesmo: mandaçe pasar modo p.^a cobrança das mesmas rendas e que aquelles que fossem renetentes e prezestentes [persistentes] em não querer pagar o q cada hum Justa m.e [justamente] deve a q.e fossem espulços das terras que ocupava e achando eu justo o Seu requerimento assim o deferi Com o qual me reporto V. Ex.^a [...].⁵⁰

Constata-se, portanto, que a terra não só representava para o rendeiro o principal instrumento para a sua subsistência, mas que conferia significado e sentido a todas as dimensões culturais do seu cotidiano. A visão de mundo estava intimamente ligada à posse da terra. Era através de um conjunto de normas sociais definidas pela tabanca que se dava início à apropriação e ao cultivo da terra, ao mesmo tempo um bem material e um bem simbólico.

Foi assim que a maioria dos rendeiros de Achada Falcão, para garantir as suas terras para futuras colheitas e não ficar à mercê de arbitrariedades, exigiu um contrato escrito de arrendamento das terras. Também denuncia-

50. AHN, SGG, Requerimentos (Janeiro-Setembro/1828), originais manuscritos. Cx. nº 33, de 28 de junho de 1828.

ram que apenas “meia dúzia de homens que se achão de posse dos terrenos desta Ilha terrenos que a maior Parte pertencem as Camaras Monocipais”.⁵¹ Em um requerimento consultado, os rendeiros deixavam claro que sabiam que as terras poderiam ser melhor aproveitadas se eles não fossem sacrificados. Exigiam, com base na carta de lei de 20 de dezembro de 1837, que os contratos por escrito trouxessem o selo de 40 réis, confirmando o registro do arrendamento. Além disso, requeriam uma cópia dos contratos, assim como a confirmação da lei de arrendamento em vigor:

Dizem Parte dos Moradores do Concelho de Santa Catarina desta Ilha de Santiago Província de Cabo Verde que pagão Rendas a Morgados os quais os supp.tes julgão que elles o não são pello que pação a expor^a V.^a Mag.^a por esta Suprema Justiça o seguinte há apenas meia dúzia de homens que se achão de posse dos terrenos desta Ilha terrenos que a maior Parte pertencem as Câmaras Monocipais terrenos que he pressizo Comservvallos para Rosintos e Logradouros de gados terrenos que a Fazenda nasonal pode tirar produto e os Povos não serem, já sacrificados como o são e tem sido [...].

Dizem Miguel Vorada... Franco Xavier de Andrade... Portazio Martins... Andre Domingo Géromono Gomes... Francisco Fernandes... e Jose Maria Tavares... todos do Concelho de Santa Catarina que elles Supp.es tem bens aRendados de Morgadios e paga o Primeiro Supp.te, 700 mil Reis em Xara [Achada] Falcão a Nicolao dos Reis... o Segundo Supp.e paga 6300 ao mesmo... O terceiro Supp.e paga de Renda 1800 reis ao mesmo [...] Quarto Supp.e paga de Renda de hum Lugar e orta 7400 reis, a Nicollao dos Reis... Quinto Giromono Gomes paga de Renda 3950 de hum Lugar em Xara Falcão a Nicollao dos Reis/... Sesto Franco Fernandes paga de Renda 1200 reis a Nicollao dos Reis de hum Lugar/ em Xara Falcão [...] porque nunca os Supp.tes tiverão Arrendamentos por Escrito, os quais os Senhorios dos terrenos devem dar, ate com o Sello de quarenta reis cada hum Arrendamento por ser, utillidade Publica a Beneficio da Fazenda Nacional e Segorança para o Inclino. C. a V.^a Mag.e se Digne Mandar que de hoje em diante todos os Senhorios Seirão obrigados a darem a Rendamentos por Escrito a seus Inclinos [inquilinos] e sellados com o Sello que Marca a Lei de 20 de Dezembro de 1837.⁵²

51. AHN, SGG, Correspondência diversa recebida das diferentes Administrações de Concelhos da Província de Cabo Verde (1841), originais e cópias manuscritas, Cx. nº 122, de 24 de março de 1841.

52. AHN, SGG, Correspondências diversas recebidas das diferentes Administrações de Concelhos da Província de Cabo Verde (1841-1926), Cx. nº 122, Doc. 1.088, de 24 de março de 1841.

Os rendeiros justificaram os seus requerimentos com base em duas cartas de lei recém-aprovadas pela Coroa portuguesa. A primeira, a carta de lei de 25 de junho de 1766, previa o confisco dos bens pertencentes à Coroa, às Câmaras e aos Conselhos. Quanto à segunda carta de lei, de 20 de dezembro de 1837, em vigor a partir de 1º de janeiro de 1838, estabelecia que para a anexação de um morgado era indispensável o cumprimento das seguintes condições: ter quatro contos de réis de capital; 50 mil réis de selo, sendo que para todos os arrendamentos eram obrigatórios 40 réis de selo, mesmo em se tratando de bens doados pela Coroa, como a fazenda de Achada Falcão. Exigia, ainda, do pretendente, 50 mil e 12 mil réis, respectivamente, para a doação de bens, direitos e sacrifício dos bens nacionais. Além disso, os morgados teriam de pagar cinco mil réis pela carta de instituição da doação e 40 mil réis de selo para aforamentos dos bens nacionais. Para cada arrendamento feito deveriam ser cobrados 40 réis de selo:

[...] Levão ao Conhecimento de V.^a Mag.^a o seguinte he espresso na Carta de Lei Programatica, de 25 de Junho, do anno de 20 de Dezembro do anno de 1837 # dada pellas cortes gerais e extraordinarias da nação Portugueza com principio de 1838 dis que todos os Alvarás para a anexação de Morgados sendo o Capital quatro contos de Reis pagara sincoenta mil Reis de sello de quatro contos a oito contos sasenta mil reis de sello de oito contos a doze Contos satenta Mill reis de sello, de doze Contos a sima oitenta mil reis de sello e todos os Arrendamentos quarenta reis de sello, Contos de Capellos de a Duação de bens da Coroa ou outros bens nacionais pagara sello dès mil reis decretos desacrificação devidos pagara sello, sincoenta mil reis Alvarás ou Sortarios para se Manter na posse de bens nassionais pagara de sello doze mil reis Carta de Instituição de a Duação sinco mil reis, Afforamentos Renovações de hipotecas e Subemphitenticações de bens nacionais pagara quatro mil reis de sello, e todos os Arrendamentos que se fizerem pagara Cada hum quarenta reis de sello porque Aqui nada disto há sendo tudo em projuizo grave Contra a Fazenda nassional e Contra os supp.tes e bem Publico porição S. a V.^a Mag.e se Digne Mandar que todos os Morgados que Arrendao terras nesta Ilha de Santiago no termo de 15 dias Aprezentamm neste tribunal os tombos de seus Morgados para serem vistos se estão na forma da Lei [...].⁵³

Contudo, na Ilha de Santiago, essa legislação não foi posta em prática, o que acarretava grande prejuízo não só para a Fazenda Nacional, como também para o bem público. Os rendeiros pediram que se averiguasse

53. *Id., ibid.*

se todos os morgados estavam de acordo com o decreto de 13 de agosto de 1832 e com a carta de lei de 20 de dezembro de 1837. Exigiram, também, com base nos incisos 29, 30 e 33 da portaria de 24 de abril de 1837, que regulamentava o aforamento das terras incultas, que as suas reivindicações fossem atendidas pelo Governo-Geral de Cabo Verde. Os rendeiros ainda sustentavam que para que as terras fossem aproveitadas na sua totalidade, segundo o inciso 33 do mesmo decreto, era preciso que as rendas cobradas pelo arrendamento das terras fossem fixas.⁵⁴ Para tal, os rendeiros descreveram a dimensão das terras arrendadas e o preço das rendas que pagavam ao morgado Nicolau dos Reis.

Os rendeiros pretendiam, por meio dessa exposição ao Governo-Geral, defender não só o seu direito a um contrato escrito como também a obrigação que a Câmara Municipal de Santa Catarina tinha de cobrar do morgado o foro das terras, com base no artigo 3 do decreto de 13 de agosto de 1832. Mas, efetivamente, a legislação que regulamentava a concessão de aforamentos em Cabo Verde era praticamente letra morta. Nem os morgados a obedeciam nem os rendeiros e foreiros tinham conhecimento dela.

É preciso lembrar que, segundo um ofício do desembargador ouvidor-geral de Cabo Verde José Leandro da Silva Souza, os rendeiros não dispunham de um só juiz de direito desde 1787. Some-se a isso a inexistência de cartórios e de registros, que, segundo o ouvidor Silva Souza, inviabilizava o sucesso de qualquer tentativa de fiscalização das Câmaras Municipais. A inexistência de registros impedia também a Justiça de atuar contra os possíveis culpados:

Estes povos, Ill.mo Ex.mo Senhor, há vinte e cinco annos q. não tiverão Ministro, o q. fez pôr na maior confuzão tudo o q. respeita á Justiça, cartorios não existe nem hum, nem mesmo das Câmaras; as Leis do nosso Augusto Soberano não lhes absolutamente conhecidas, alegando os Juizes para sua desculpa as faltas de registros, q. dilaceradas talves para isso mesmo; e por isso a execução de qualquer determinação legal Cauza a maior irritabilidade a este povo, dando sempre em resposta, q. isso he contra o costume/ q. hera a Ley q. os regia [...].⁵⁵

54. AHN, SGG, Correspondências expedidas às diversas autoridades da Província (1837/Maio/29-1838/Julho/19), cópias manuscritas, Livro 121, de 24 de abril de 1837.

55. AHU, Cabo Verde, Cx. nº 60, Doc. nº 3, de 24 de janeiro de 1812.

Em resposta às reivindicações dos rendeiros, o governador-geral da província de Cabo Verde João de Fontes Pereira de Melo mandou investigar se as Câmaras Municipais vinham cobrando os foros das terras cultivadas. Seus representantes se pronunciaram, registrando que, desde a extinção dos forais em Cabo Verde pelo decreto de 13 de agosto de 1832, os foreiros deixaram de pagar os foros devidos. Entretanto, a Coroa portuguesa continuava a conceder terrenos baldios e, conseqüentemente, impondo os mesmos foros, o que contrariava o referido decreto.

Passados quatro anos, uma outra reivindicação, a de que os morgados recebessem as rendas tanto em gênero como em moeda, esteve presente em um ofício com data de 20 de janeiro de 1836:

Ill.mo e Ex.mo S.r Procurando se habilitar as Câmaras desta Província, com todos os rendimentos que legalm.e lhe competissem; e sendo um dos mais profícuos, e menos Violento aos constituintes, o pagamento dos foros que para os respectivos Concelhos pagavão os possuidores dos terrenos agricultados, e que desde o tempo da Prefeitura deixarão de arrecadar-se, pelo fundamento de se haverem extinguir os foraes do Reino: providencieei o necessário em Circular de 11 de Julho do anno proximo passado, exigindo das Camaras uma nota circunstanciada a respeito dos foraes que em cada Municipio se pagavão, afim de se ordenar oportunam.e atal respeito o que fosse justo. Todas as Camaras declararão que ellas estavam na fruição d'aquelles foros, e que desde o referido tempo nada recebem dos foreiros que pela citada medida se julgão exonerados de tal pagamento. Mas como os foros em favor dos Municipios, segundo me parece, não pode ser applicado o que a dispensem relativam.e aos extintos foraes; pois que a Selo do Certo não tem o Governo de Sua Magestade concedido recentemente diversos terrenos baldios nesta Provincia impondo aos Agraciados os mesmos foros: tenho por isso a honra de levar ao Conhecimento de V. Ex.^a o expendido para que a tal respeito Sua Magestade se Digne ordenar o que tiver por conveniente [...].⁵⁶

Essas considerações permitem compreender as razões da revolta que se iniciou na noite de 13 de janeiro de 1841. Dos Reis Borges teve que deixar sua casa, sob ameaça de morte a ele e a seus feitores, bem como aos rendeiros que quisessem honrar as rendas. Armados com paus e facas os rendeiros revoltosos, valendo-se das práticas de entreaajuda e de

56. AHN, SGG, Correspondências expedidas ao Ministério da Marinha e Ultramar, 1ª Direcção, 1ª Secção (1839/Outubro/02-1841/Outubro/30), cópias manuscritas, Livro 523, de 10 de abril de 1841.

socorros mútuo, ao som de um tambor, que tocava “a rebate” (Barcellos, 1899-1911, p. 274-5), o número de amotinados aumentava todos os dias, para pavor do morgado.

É importante registrar que o administrador do concelho de Santa Catarina não teve conhecimento de que o comandante militar, com residência na Vila da Praia, tivesse enviado, de barco, 50 soldados para conter os revoltosos. Tal fato mostra que o morgado Nicolau dos Reis exerceu a sua influência junto do poder local para conseguir apoio da infantaria contra os rendeiros amotinados.

De acordo com o Ofício nº 157, enviado a Lisboa pelo então governador-geral João de Fontes Pereira de Mello, a revolta teria sido obra de manipulação de poucos, com “fins sinistros”.

De outro lado, conforme o Decreto nº 23, de 16 de maio de 1832, o governador-geral da província de Cabo Verde tinha atribuições apenas administrativas e militares, sem ingerência no poder judicial e legislativo, atribuição exclusiva da Coroa portuguesa. Era sua atribuição garantir a automanutenção econômica dos concelhos até a nomeação do novo governador-geral de Cabo Verde, Joaquim Pereira Marinho, coronel do Estado Maior da Artilharia, em 4 de junho de 1835.⁵⁷ Daí o pavor da revolta:

[...] armados de paus e facas em nº. de mais de 150 individuos amotinados⁵⁸ forão com voserias ameaçar a casa do mesmo Morgado disendo que elles mais rendas lhe não pagarião visto que os Morgados estavam extintoz. Isto era participado pelo referido Nicoláu dos Reis assim como pelo Presidente da Camara do Conselho de S. Catharina. No seguinte dia 21 convoquei o Cons.º do Governo aonde se discutio, e resolveu o que consta da Cópia da acta respectiva, e da qual resultou a Portaria [nº 2] e todas as mais providencias constantes das Instrucções Cópia [nº 3]. A Escuna Cabo Verde destinada a levar officiaes, e praças do destacamento desta Ilha de S. Thiago [...] entrando algumas horas depois no porto da Furna desta Ilha (Ilha da Brava) o Correio Faro que já tinha percorrido as Ilhas deste Archipelago, e recentemente a de S. Thiago d'aonde recebi novas participações ácerca dos referidoz motins. A Câmara Municipal

57. AHN, SGG, Decretos, ordens e officios recebidos do Ministério da Marinha e de outras autoridades da Corte (1833/Dezembro/07-1839/Abril/11), cópias manuscritas, Livro 567.

58. Senna Barcellos registra 300 indivíduos amotinados, “protegidos por uma grande tapada que envolve a casa de habitação” (cf. *id.*, *ibid.*).

da Villa da Praia tendo reunido em Vereação Geral sobre o mesmo objecto no dia 18 do sobredito Mez de Janeiro as Authoridades, e pessoas notáveis daquelle Concelho, accordarão em medidas quase idénticas aquellas que aqui em Conselho do Governo eu havia providenciado; isto em consequencia de se haver espalhado que o numero dos amotinadoz havia crescido, e que estes tratavão de aliciar os escravoz para se lhes incorporarem, e tomarem vingança de seus Senhores.

É muito para notar que em quanto isto acontecia, o Administrador do Concelho de Santa Catharina, sem que a tal respeito me houvesse dirigido participação alguma [...] a estes acontecimentos, e havendo-lhe officiado o Commandante Militar da Ilha de S. Thiago em 19 do Supracitado mez, participando-lhe que em virtude do Acórdão em Camara enviava a sua desposição uma força de 50 bayonetas, Commandadas por um official: o referido Administrador não só julgou desnecessario similhante medida, mas até estranhou que em Vereação Geral assim se accordasse, sem proceder requisição alguma da sua parte; não obstante confessar em officio dirigido ao Commandante Militar da mesma Ilha que effectivamente tiverão logar aquelles ajuntamentos, mas que tivera sido bastante para os desfazer as ademoestações empregadas por elle Administrador [...].⁵⁹

Por outro lado, além de causar terror ao morgado, a desordem também dificultou a execução de ordens de prisão contra os oito indivíduos apontados como líderes da revolta. Por meio de um officio dirigido ao administrador do concelho de Santa Catarina datado de 27 de fevereiro de 1841, a Secretaria do Governo-Geral de Cabo Verde manifestou a sua indignação pela resistência encontrada pelos officiais de justiça na execução das prisões determinadas pelo juiz encarregado da devassa. No mesmo documento, a Secretaria pediu que o administrador do concelho tomasse todas as providências para que a justiça fosse cumprida.

A resistência à prisão dos acusados remete a um conjunto de laços locais particulares à comunidade de Achada Falcão, onde as famílias vizinhas eram ligadas por fortes laços de amizade e compadrio, o que as tornava uma grande família ampliada. Significa dizer que todos os seus membros tinham vários pais e irmãos por afinidade. Quando um compadre visitava o outro, este o recebia com prendas (*gasadju*) e pratos típicos. Tal fato tem levado muitos escritores a considerarem a tabanca como uma grande irmandade.

59. *Id., ibid.*

Quanto aos rendeiros de Achada Falcão, revoltaram-se para salvar sua “grande família”, na qual os seus integrantes se ajudavam desde as várias fases do cultivo, como nas mondas, sementeiras e colheitas.

Assim, a cobrança das rendas em atraso e a prisão de oito membros da comunidade se chocaram com as práticas cotidianas comunitárias. O juiz da devassa atraiu para si toda a indignação, manifestada de acordo com o início do ritual dos cortejos das tabancas de Achada Falcão.

Para expulsar o morgado, os revoltosos usaram manducos, isto é, pedaços de pau, com os quais os “soldados” do cortejo mantinham a ordem e a disciplina do desfile. Em segundo lugar, o morgado e os feitores foram tratados como o “ladrão” da tabanca, amarrados e açoitados pelo “carrasco”, que punia com rigor os infratores das normas de conduta da associação. (Rotineiramente, os policiais e os juizes utilizavam-se de tapas e de varas para punir os infratores da “lei da tabanca”).

Cabe destacar também que os rendeiros resistiram às prisões decretadas pelo juiz responsável pela devassa, tendo em vista que não reconheciam essas autoridades como legítimas. Pela tradição local, somente os policiais e juizes da tabanca podiam decretar a prisão de um dos seus integrantes por alguma infração à “lei da tabanca”. Essa prisão consistia em amarrar a uma estaca a cabeça do preso com uma corda:

Ill.mo S.r Comtando-me, por parte do Juiz da Devaça a que se procedem ultimamente pelo crime [...] perpetuado no Concelho do Cargo de V. S.^a, que de oito indivíduos que se achão pronunciados/ e que constão da relação junta/ os cinco últimos se atreverão ajuntar crime, a outro crime, resistindo formalmente aos Officiaes de Justiça a quem se tinha ordenado a sua prisão: espero portanto que V. S.^a dará immediatamente as providencias que lhe parecerem acertadas para que em desagravo da Lei, a Justiça seja auxiliada convenientemente, afim de serem presos os delinquentes, ou aliás, que V. S.^a informe com urgencia dos inconvenientes que achar para se darem as providencias [...].⁶⁰

Outra forma de reunir os rendeiros eram os alardos. Essa manifestação cultural era festejada no mês de janeiro. Representava a luta entre cristãos e mouros quanto à posse da imagem de São Sebastião. Assim, cada um dos grupos de guerreiros dispunha de capitão, alferes porta-bandeira,

60. AHN, SGG, Correspondências expedidas aos Administradores dos Concelhos, 2ª Direcção, 2ª Secção (1839/Setembro-1842/Dezembro), cópias manuscritas, Livro 393, de 27 de fevereiro de 1841.

sargento, tenente, atiradores, soldados, embaixador e tocadores de tambor, totalizando 40 integrantes. Nessa ritualização de uma batalha, cada um tinha o seu papel. Os capitães atiravam lanças. Um dos porta-bandeira trazia uma bandeira para os cristãos, a qual no centro, cinza, tinha uma cruz rodeada de estrelas e, na haste, a pintura de uma cruz de Flandres. O outro erguia uma bandeira dos mouros, de um vermelho claro, tendo no centro, de um amarelo dourado, a imagem do sol.

Os tenentes carregavam lanças; os atiradores manejavam as espingardas. A igreja era representada por uma bandeira azul, enquanto a fortaleza dos mouros tinha ao seu lado uma bandeira vermelha. A representação do alardo tinha início na véspera dos festejos. Enquanto os mouros protegiam a fortaleza, os cristãos guardavam a igreja. Depois começava a luta corpo a corpo entre os dois grupos rivais, terminando com o batismo dos mouros. A violência ritual dos alardos, com a luta corporal entre os dois grupos rivais, bem como o seu grande poder de reunião da comunidade, não raro, preocupavam as autoridades locais.

Para conter essas “desordens”, o governador-geral de Cabo Verde D. Antônio Coutinho de Lencastre vinha proibindo a prática de alardos no interior da Ilha de Santiago, mesmo nos dias santos determinados pela lei. Tinha receio porque “esperavão esta occazião para extorquirem dos funcionários contra ordens de qualquer outra q. lhes não agradece”.⁶¹ Segundo esse governador, a representação de alardos era uma festa que (re)unia as pessoas, mobilizadas para ações violentas contra as autoridades locais. Entendida de uma outra forma, a violência iniciada nos alardos, através de lutas corporais com espadas e lanças, era também usada para repelir os desmandos das autoridades locais.

Entretanto, diante da ameaça da propagação da violência identificada nos festejos da tabanca e do batuco, inicialmente inspirada nos antigos alardos, a Secretaria do Governo-Geral mandou prender os oito líderes da revolta. Determinou também que a administração do concelho de Santa Catarina fizesse uma lista de proprietários que tinham arrendado terras no concelho, com base na portaria da Secretaria de Estado da Marinha e Ultramar de 8 de maio de 1841. Tal determinação visava não só ao restabelecimento da paz e da ordem pública, como também a atender às

61. AHU, *Cabo Verde*, Cx. nº 60, Doc. nº 3, de 24 de janeiro de 1812.

sucessivas reivindicações dos rendeiros em relação às rendas excessivas praticadas pelo mogado:

Cirurgião Mor da Provincia, e o Cidadão João J.e Ant.º Frederico, para informar, ouvindo os principaes proprietários de bens rústicos dessa Ilha [de Santiago] sobre alguns objectos de commum interesse, e restabelecimento da paz, e da Ordem, mais de uma vez perturbada pelas exigencias de uns, e dos clamores de outros [...]. Por todos esses motivos, o S.r Administrador do Concelho de S.ra Catharina da Ilha de S. Thiago, logo que receba a presente formará uma lista de todos os proprietários que arrendão terras no seu Concelho a qual remetterá da Villa da Praia, para que junta às do seu Concelho a faça presente a Conformidade da Ley [...].⁶²

Assim, os rendeiros, além das reivindicações que foram dirigidas por escrito ao Governo-Geral de Cabo Verde, mostraram outras formas de protestos próprias à “visão de mundo” da tabanca. Nesse sentido, o tambor apresentou-se como instrumento utilizado para convocar os indivíduos para o batuco e para a tabanca. Também tinha um valor simbólico diretamente associado à devoção ao santo padroeiro. Assim, para os rendeiros, o tambor, enquanto instrumento musical utilizado nos festejos da tabanca, era símbolo de devoção ao santo protetor da comunidade camponesa. Em outras palavras, o tambor só existia para os rendeiros enquanto *representação* de um signo cultural identificado nos festejos do batuco e da tabanca (Chartier, 1990, p. 20-1). Os rendeiros acreditavam que o som produzido pelos tambores conseguiria acabar com o sofrimento, a dor, a fome e a tristeza, dando-lhes coragem e esperança. Para José Maria Semedo e Maria Rosário Turano, a salva dos tambores é uma espécie de rosário cristão seguido de ladainhas. Era utilizado nas semanas que antecediam o cortejo da tabanca, para fazer salvas ao santo padroeiro. Para Roger Chartier, as imagens de santos, além de alimentarem as práticas de devoção, faziam com que as verdades da fé cristã fossem recordadas pelos devotos. Porém, segundo as regras da tabanca, as salvas não podiam ser dirigidas à noite e aos domingos.

62. AHN, SGG, Correspondências expedidas aos Administradores dos Concelhos, 2ª Direcção, 2ª Secção (1839/Setembro-1842/Dezembro), cópias manuscritas, Livro 393, de 10 de agosto de 1841.

O descumprimento dessas proibições poderia levar o santo a retirar as suas bênçãos à comunidade.

Pelo “toque a rebate”, todos os rendeiros concentraram-se para protestar contra os desmandos do morgado. Cumpre ainda salientar que, nas tabancas, existia um modo correto de repicar o tambor, cabendo ao rei ensiná-lo aos jovens. As salvas de tambor eram também usadas para homenagear os membros falecidos da tabanca, bem como para dar bênção do santo padroeiro às casas dos membros da associação. As salvas dos tambores levavam uma mensagem de consolo a todos os moradores da comunidade. Nos dias que antecediam o cortejo da tabanca, os tambores eram tocados quase que ininterruptamente.

Para Clifford Geertz, os símbolos religiosos, ao mesmo tempo que representam uma concepção da realidade, expressam também as emoções, os sentimentos, as paixões e as afeições. Permitem, ainda, maior precisão das emoções e dos sentimentos por parte dos devotos (Geertz, 1978, p. 119-20). Nos cortejos da tabanca, os jovens aprendiam os gestos corretos de devoção ao santo padroeiro. É importante salientar que os reis e as rainhas do agasalho tinham como principal papel ritual no cortejo das tabancas agasalhar e proteger a tabanca. Tal prática nos remete para múltiplos valores religiosos, sobretudo os da compaixão e da misericórdia.

Quanto ao governo colonial português, manifestou-se profundamente indignado com a referida revolta por meio do Ofício nº 521, assinado pelo Conde do Bonfim, datado de 8 de maio de 1841. O ofício do governador da província chegou a considerar a revolta como um “movimento devinozo” e “criminoso incidente” no interior da Ilha de Santiago. Também decretava que fossem tomadas medidas para manter a ordem e punir os culpados. Para reforçar a sua efetividade, foram mandadas tropas para o interior da Ilha de Santiago. No entanto, o presidente da Câmara Municipal de Santa Catarina Manuel Tavares Homem, rico proprietário rural do interior da Ilha de Santiago, defendeu a não utilização da força contra os rendeiros amotinados, por supor que os mesmos acreditavam numa lei caduca. A rainha de Portugal, D. Maria II, pediu ainda a opinião do governador-geral de Cabo Verde sobre a *abolição dos morgadios* ou outra medida cabível. Esta, por meio de uma portaria, de 27 de agosto de 1834,

tinha determinado severas punições para aqueles que atentaram contra o sossego público e contra a ordem do Estado.⁶³

Manda A Rainha pela Secretaria d'Estado dos Negocios da Marinha e Ultramar participar ao Governador Geral da Província de Cabo Verde, que Lhe foi presente o Seu officio de 5 de Fevereiro ultimo sob n.º 157 em que dá parte do movimento devinozo que tivera logar no interior da ilha de Santiago contra o morgado Nicoláo dos Reis e das medidas que julgou conveniente tomar para que fosse atachado e reprimido aquelle criminoso incidente – Sua Magestade Approva aquellas providencias, e Confia do Seu zello, e interesse pelo Serviço que elle Governador geral continuará a fazer manter a boa ordem, e mandará proceder contra os autores, e perpetuadores de similhante attentado – Sua Magestade Espera igualmente que o Governador geral depois de ter procedido às mais esclarecedoras indagações informe com o Seu parecer sobre a conveniencia da abolição dos morgados, ou outras providencias, que lhe pareçam mais opportunas, não só para evitar desordens d'aquella natureza mas taobem para melhorar a sorte D'aquelles Povos.⁶⁴

Entretanto, a revolta foi tão forte que nem mesmo o morgado, o presidente da Câmara de Santa Catarina e o governador da província, juntos, conseguiram identificar os líderes do movimento, como era do interesse da Coroa portuguesa. O presidente da Câmara Municipal de Santa Catarina, por meio de uma exposição dirigida no dia 13 de janeiro de 1841 ao governador-geral de Cabo Verde, referiu-se apenas ao fato de que “figurão como cabeças alguns individuoz”. Por outro lado, o principal argumento do Concelho do Governo da província postulava que os rendeiros interpretaram de forma inadequada a carta de lei de 1837, tendo considerado que os morgadios estavam extintos, o que lhes assegurava o direito de não pagar as rendas.

É importante ainda frisar que a revolta de Achada Falcão se destacou pela inexistência de um chefe. Embora o interesse da Junta Governativa fosse no sentido da identificação de um responsável pelas revoltas, por detrás destas havia uma tradição de *resistência cultural*, sustentada pelo batuco e pela tabanca. Se, de um lado, verificamos a existência de reis e rainhas locais, importantes no ritual das tabancas, por outro, não sig-

63. AHN, SGG, Portarias (circulares) recebidas do Ministério da Marinha e Ultramar (Janeiro-Dezembro de 1834), cópias manuscritas, Cx. nº 290.

64. AHN, SGG, Correspondências recebidas do Ministério da Marinha e Ultramar (1836/Março/28-1845/Agosto/19), cópias manuscritas, Livro 568, de 8 de maio de 1841.

nifica que estes estiveram diretamente envolvidos na Revolta de Achada Falcão. Assim, mesmo se considerarmos as rendas como importantes motivações para a eclosão da revolta dos rendeiros de Achada Falcão, os seus efeitos materiais só podem ser compreendidos no âmbito de um contexto cultural determinado. Tanto a legislação sobre a terra quanto as excessivas rendas praticadas pelo morgado foram apreendidas dentro de uma visão de mundo própria à comunidade local. A terra, segundo as normas da tabanca, era antes uma *representação simbólica* do que um simples bem material. As excessivas rendas praticadas pelo morgado Nicolau dos Reis, além de colocar em causa a sobrevivência física do rendeiro e da sua família, colocava em causa o significado *simbólico* da terra para a comunidade:

[...] as forças materiais na produção não possuem uma ordem cultural, mas meramente um conjunto de possibilidades e limitações físicas seletivamente organizadas pelo sistema cultural e integradas, no que toca aos seus efeitos, pela mesma lógica que lhes deu causa.

As forças materiais por si só não têm vida. Seus movimentos específicos e consequências determinadas só podem ser estipulados agregando-as progressivamente às coordenadas da ordem cultural [...]. As forças materiais se instauram sob a égide da cultura. (Sahlins, 1979, p. 228-9.)

Considerações finais

Dentre as diversas revoltas de campo em Cabo Verde, destacam-se a dos Engenhos (1822) e de Achada Falcão (1841). Essas duas revoltas permitem melhor observar o poder de mobilização dos rendeiros em torno da cultura local, presente nos festejos do batuco e da tabanca.

O trabalho de pesquisa permitiu identificar, em primeiro lugar, que o processo de mobilização dos rendeiros foi fiel às normas e representações sociais intrínsecas à tabanca e ao batuco. Essas revoltas denotam a presença incontestável de formas culturais específicas e, em segundo lugar, que a legitimidade dessas duas revoltas para os rendeiros deriva dos aspectos próprios de uma cultura de resistência.

As duas revoltas, em certo sentido, foram extensões dos festejos do batuco e da tabanca. Tanto nas formas de mobilização e organização de seus membros, quanto nas *representações* usadas, elas remetem para o

poder da tradição local. Além disso, lançam mão de símbolos religiosos próprios da tabanca, como o santo padroeiro, protetor da comunidade. Em ambas as revoltas, fizeram-se presentes vários aspectos religiosos, como as ladainhas, a salva de tambores e o acenar de bandeiras ao santo padroeiro, usados pelos membros da tabanca em caso de apuros. Essa manifestação cultural própria do cortejo da tabanca foi usada pelas duas revoltas de rendeiros para dar esperança, alento e coragem aos revoltosos. Valores religiosos, como sejam a misericórdia, a compaixão e a devoção, foram observados no decurso das duas revoltas.

Por outro lado, os revoltosos acreditavam estar defendendo um direito local. Assim, a propriedade da terra presente nas duas revoltas, antes de significar uma questão material, constituía um bem simbólico. O grande poder de mobilização presente nas duas revoltas advinha do *regime de compadrio* praticado entre os membros da tabanca, com vistas a suprir a escassez de mão-de-obra existente. A especificidade dos Engenhos e de Achada Falcão reside na apropriação de aspectos simbólicos usados pela tabanca para resistir às determinações dos respectivos morgados e de autoridades locais.

Ambas as revoltas destacam também duas das principais características do batuco e da tabanca. De um lado, à semelhança do sacrifício que o indivíduo fazia em prol do grupo, submetendo-se inclusive a castigos e multas aplicados por “juízes” da tabanca, as duas revoltas de rendeiros pautaram-se pela grande coesão dos membros dessa manifestação cultural. Por isso, os rendeiros reuniram-se para impedir que os morgados, fortalecidos pela Justiça local, expulsassem das terras os membros da comunidade. As duas revoltas, à semelhança do registrado durante o cortejo, estabeleciam que cabia somente aos “juízes” e “policiais” da tabanca impor sanções aos seus membros. Portanto, nas revoltas, os rendeiros não reconhecem a autoridade da Justiça colonial em impor sanções aos membros da tabanca. Tal especificidade histórica e cultural possibilita compreender as dimensões organizativa e simbólica próprias das duas revoltas estudadas.

Por outro lado, vale reiterar que a propriedade da terra foi interpretada à luz da tradição local, segundo as normas e os valores que regiam a tabanca.

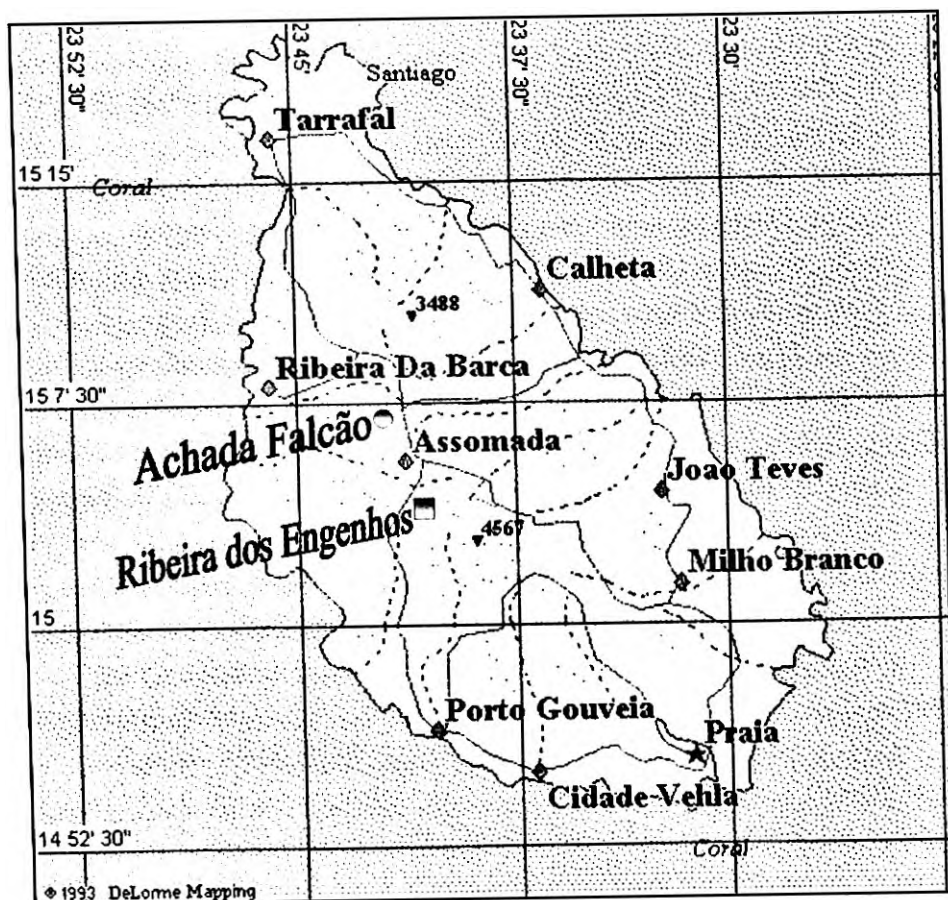
Este trabalho de pesquisa trabalhou com duas hipóteses. A primeira refere-se às Revoltas dos Engenhos (1822) e de Achada Falcão (1841) como parte dos desdobramentos do processo de declínio da sociedade escravocrata. A segunda diz respeito à identificação de valores culturais específicos dos rendeiros e sua importância na emergência e no desenvolvimento das referidas revoltas.

Em relação à segunda hipótese, este trabalho de pesquisa procurou identificar as principais manifestações culturais presentes desde a origem da eclosão das Revoltas dos Engenhos (1822) e de Achada Falcão (1841). Por isso, ganharam destaque os principais elementos culturais próprios do batuco e da tabanca, característicos de uma cultura de resistência. Assim, procedeu-se ao levantamento e à análise dos registros sobre as revoltas que atestassem a presença de costumes locais em sua eclosão. Os documentos de época possibilitaram identificar nas revoltas aspectos culturais próprios de cortejos da tabanca. Foi ainda possível verificar que formas de organização social próprias da tabanca fizeram-se presentes nas formas de resistências dos rendeiros tanto contra o morgado quanto contra as autoridades locais.

Assim, foi possível compreender, além de causas econômicas costumemente apontadas, dimensões socioculturais específicas das Revoltas dos Engenhos e de Achada Falcão. Vários valores religiosos usados no decorrer dos cortejos da tabanca foram identificados nas duas revoltas, o que possibilitou considerá-las, num certo sentido, como extensões dos rituais iniciados com o cortejo, sobretudo no que se refere à devoção do santo padroeiro protetor. Por outro lado, a partir de um espectro cultural próprio, identificado nas normas vigentes na tabanca, foi possível registrar a presença de laços de compadrio entre os rendeiros. Assim, as principais determinações das autoridades coloniais foram confrontadas com as tradições locais. Em outras palavras, as Revoltas dos Engenhos e de Achada Falcão carregam em seu cerne um conjunto de aspectos específicos das manifestações culturais locais.

É possível considerar, em síntese, que nas duas revoltas estavam presentes várias formas de *representação* da tabanca, usadas pelos rendeiros para protestar contra os desmandos praticados pelos morgados. É importante

ainda reiterar que as revoltas foram organizadas utilizando elementos de mobilização e organização presentes tanto no batuco quanto na tabanca, propiciando momentos de coesão em torno da crença de que o santo padroeiro abençoaria a tabanca.



Mapa da Ilha de Santiago (localização da Ribeira dos Engenhos e de Achada Falcão).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras gerais

- BOAS, FRANZ (1938). *The mind of primitive man*. New York, The MacMillan Company.
- BOURDIEU, Pierre (1989). *O poder simbólico*. Lisboa, Difel; Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- BURKE, Peter, org. (2005). *O que é história cultural?!*. Tradução de Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.
- CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo, orgs. (1997). *Domínios da história. Ensaio de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro, Campus.
- CERTEAU, Michel de (2002). *A escrita da história*. Trad. de Maria de Lourdes Menezes. 2ª ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- CHARTIER, Roger (1990). *A história cultural. Entre práticas e representações*. Trad. de Manuel Galhado. Lisboa, Difel; Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- DAVIS, Natalie Zemon (1990). *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna: oito ensaios*. Trad. de Mariza Corrêa. Rio de Janeiro, Paz e Terra, Coleção Oficinas da História.
- DESAN, Suzanne (1992). "Massas, comunidade e ritual na obra de E. P. Thompson e Natalie Davis". In: HUNT, Lynn (org.). *A nova história cultural*. Trad. de Jefferson Luiz de Camargo. São Paulo, Martins Fontes, p. 63-96.
- DOSSE, François (2003). *A história em migalhas: dos Annales à Nova História*. Trad. de Dulce Oliveira Amarante dos Santos. Bauru (SP), Edusc.
- GEERTZ, Clifford (1978). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.
- (1997). *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Trad. de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis (RJ), Vozes.
- HUNT, Lynn (1992). "História, cultura e texto". In: HUNT, Lynn (org.). *A nova história cultural*. Trad. de Jefferson Luiz de Camargo. São Paulo, Martins Fontes, p. 1-29.
- LEFEBVRE, Georges (1979). *O grande medo de 1789: os camponeses e a Revolução Francesa*. Trad. de Carlos Eduardo Castro Leal. Rio de Janeiro, Campus.
- SAHLINS, Marshall (1979). *Cultura e razão prática*. Tradução de Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.

História

- ALBUQUERQUE, Luís de (1991). "O descobrimento das ilhas de Cabo Verde". In: *História geral de Cabo Verde*. Coordenação de Luís de Albuquerque e Maria Emília Madeira Santos. Lisboa, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga e Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia, Direcção Geral do Patrimônio Cultural de Cabo Verde, v. I, p. 23-39.
- AMARAL, Ilídio do (1964). *Santiago de Cabo Verde: a terra e os homens*. Lisboa, Memórias da Junta de Investigação do Ultramar, n. 18.
- ANDRADE, Elisa Silva (1996). *As ilhas de Cabo Verde: da descoberta à independência nacional (1460-1975)*. Paris, Éditions L'Harmattan.
- BALENO, Ilídio Cabral (1991). "Povoamento e formação da sociedade". In: *História geral de Cabo Verde*. Coordenação de Luís de Albuquerque e Maria Emília Madeira Santos. Lisboa, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga e Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia, Direcção do Patrimônio Cultural de Cabo Verde, v. I., p. 125-77.
- BARCELLOS, Christianno José Senna (1899-1911). *Subsídios para a história de Cabo Verde e Guiné*, 5 partes. Lisboa.
- BRÁSIO, António Duarte (1968). *Monumenta missionaria africana, África Ocidental – 1600-1622*. Lisboa, Agência-Geral do Ultramar, 2ª Série, v. I-V.
- CAETANO, Marcello José das Neves Alves (1992). *História do direito português (Fontes – direito público: 1140-1495)*. 3ª ed. Lisboa, Ed. Verbo.
- CARREIRA, António (1972). *Cabo Verde: formação e extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878)*. Porto, Imprensa portuguesa.
- DOMINGUES, Ângela (1991). "Administração e instituições: transplante, adaptação, funcionamento". In: *História geral de Cabo Verde*. Coordenação de Luís de Albuquerque e Maria Emília Madeira Santos. Lisboa, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga e Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia, Direcção Geral do Patrimônio Cultural de Cabo Verde, v. I, p. 41-123.
- FURTADO, Cláudio Alves (1988). *Transformação das estruturas agrárias numa sociedade em mudança – Santiago, Cabo Verde*. São Paulo, 1988. Dissertação de mestrado em Sociologia. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite (2002). *Os filhos da terra do Sol: a formação do Estado-nação em Cabo Verde*. São Paulo, Summus.

- HESPAHNA, António Manuel (1982). *História das instituições: época medieval e moderna*. Coimbra, Livraria Almedina.
- NOVAES, Fernando A. (s/d), *Estrutura e dinâmica do sistema colonial*. 2ª ed. Lisboa.
- SEMEDO, José Maria e TURANO, Maria Rosário (1997). *Cabo Verde: ciclo ritual das festevidades da tabanca*. Praia, Spleen Edições.
- SILVA, António Leão Correia e (1991). "Espaço, ecologia e economia interna". In: *História geral de Cabo Verde*. Coordenação de Luís de Albuquerque e Maria Emília Madeira Santos. Lisboa, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga e Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia, Direcção Geral do Patrimônio Cultural de Cabo Verde, v. I, p. 179-236.
- (1995). "A sociedade agrária: gente das águas (senhores, escravos e forros)". In: *História geral de Cabo Verde*. Coord. Luís de Albuquerque e Maria Emília Madeira Santos. Lisboa, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga e Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia, Instituto Nacional da Cultura de Cabo Verde, v. II, p. 275-359.

Documentos pesquisados

Manuscritos

- *Arquivo Histórico de Cabo Verde (A.H.N.)* – Secretaria Geral do Governo (S.G.G.).
Caixas: nº 27 (M); 28; 33; 122; 290.
Livros: nº 96; 106; 115; 121; 393; 523; 568.
- *Arquivo Histórico Militar (A.H.M.)* – 2ª Divisão, 3ª Secção.
Caixa: nº 2.
- *Arquivo Histórico Ultramarino (A.H.U.)* – Cabo Verde – Conselho Ultramarino (C.U.).
Caixas: nº 49; 54; 55; 60; 61; 72; 77.

Legislação

- ORDENAÇÕES AFONSINAS. Reprodução fac-similada da edição da Universidade de Coimbra de 1792. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 5 v., 1984.

ORDENAÇÕES FILIPINAS. Reprodução fac-similada da edição de Candido Mendes de Almeida. Rio de Janeiro, 1870. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 3 v., 1984.

ORDENAÇÕES MANUELINAS. Reprodução fac-similada da edição da Universidade de Coimbra de 1797. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 5 v., 1984.

Estudos especiais sobre a propriedade da terra

CHELMICKI, José Conrado Carlos de (1841). *Corografia cabo-verdiana ou descrição geographico-historico da provincia das ilhas de Cabo-Verde e Guiné*. Lisboa, Typ. de L. C. da Cunha, t. I e II.

LOBÃO, Manuel de Almeida e Sousa [1841 (1814)]. *Tractado práctico dos morgados*. 2ª ed. Lisboa, Coleções da BUC.

M.A.C. da R. [Clérigo] (1836), *A questão entre os senhorios e os foreiros, ou espirito do decreto de 13 d'agosto de 1832*. Docente de Direito da Universidade de Coimbra. Coimbra, Imprensa da Universidade, Coleções da BNL



Reino de Gaza: o desafio português na ocupação do sul de Moçambique (1821-1897)*

*Gabriela Aparecida dos Santos***

RESUMO

Após a Conferência de Berlim (1884-1885), acirraram-se as disputas pelos territórios africanos, e a posse da província de Moçambique viu-se seriamente ameaçada pelo interesse britânico e por seu projeto expansionista de ligar o Cairo ao Cabo. Nesse contexto, o sul de Moçambique era particularmente importante como escoadouro natural de toda a produção da África do Sul, nessa época uma colônia inglesa. O anseio britânico em anexar essa região resultou no envio de representantes ao poder que parecia desafiar Portugal e sobrepor-se ao poder português na região – o do Reino de Gaza. Diante da ameaça crescente à posse da província, o governo português reuniu esforços concentrados, enviando as tropas encarregadas de subjugar o Reino de Gaza e garantir a ocupação efetiva

* Este trabalho é uma versão parcial da dissertação de mestrado "Reino de Gaza: o desafio português na ocupação do sul de Moçambique (1821-1897)", apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo em agosto de 2007 e financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e pela Cátedra Jaime Cortesão (USP) com o apoio do Instituto Camões.

** Graduada em História e mestre em História Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

desse território. A proposta deste artigo é analisar o desenvolvimento do colonialismo português no final do século XIX, com seus avanços e retrocessos, e entender como a formação de uma ordem política africana, centralizada e autônoma, se contrapôs às iniciativas efetivas de colonização portuguesa nessa região em 1895.

Palavras-chave: Reino de Gaza, Moçambique, ngunis, Gungunhana e resistência africana.

* * *

ABSTRACT

The Kingdom of Gaza: the Portuguese challenge in the occupation of the South of Mozambique (1821-1897)

After the Conference of Berlin (1884-1885), disputes for African territories were reinforced and the possession of the province of Mozambique was strongly threatened by the British interest of linking Cairo to Cape Town. In that specific context, the British longing to attach the south of Mozambique, "natural" outflow for the whole South African production, at that time, an English possession, had as a result the sending of representatives who seemed to match or even overcome their Portuguese counterparts in the region, that is to say, in the kingdom of Gaza. Facing the growing threat of losing their control over the area, the Portuguese government gathered their military resources, sending them in order to subjugate the kingdom of Gaza and guarantee the effective occupation of that area. This article proposes to analyze the development of the Portuguese colonialism and its advances and setbacks and to understand how the formation of a centralized and autonomous political order in Africa opposed to effective initiatives of the Portuguese colonization in the south of Mozambique in 1895.

Keywords: Kingdom of Gaza, Mozambique, ngunis, Gungunhana, African resistance.

* * *

RÉSUMÉ

Le Royaume de Gaza: le défi portugais dans la occupation du sud de Mozambique (1821-1897)

Après la Conférence de Berlin (1884-1885), les dispute pour les territoires africains se sont accrues et la possession de la province de Mozambique s'est vue

sérieusement menacée par l'intérêt britannique et par son projet expansionniste de lier le Caire au Cap. Dans ce contexte, le sud du Mozambique était particulièrement important en tant que voie d'écoulement naturelle de toute la production de l'Afrique du Sud, qui, à cette époque-là, était une colonie anglaise. La hâte britannique d'annexer cette région a abouti sur l'envoi de représentants au pouvoir qui semblait défier et se superposer à celui de Portugal dans la région – celui du Royaume de Gaza. Devant la croissante menace à la possession de la province, le gouvernement portugais a réuni des efforts concentrés en envoyant des troupes chargées de subjuguier le Royaume de Gaza et de garantir l'occupation effective de ce territoire. Cet article propose d'analyser le développement du colonialisme portugais à la fin du XIX^e siècle, avec ses avancées et ses replis, et comprendre de quelle manière la formation d'un ordre politique africain, centré et autonome, s'est contreposé aux initiatives effectives de colonisation portugaise dans cette région en 1895.

Mots-clef: Royaume de Gaza, Mozambique, ngunis, Gungunhana, résistance africaine.

Recebido em: 21/02/2008
Aprovado em: 20/03/2008



A ORIGEM do Reino de Gaza no sul de Moçambique nas duas primeiras décadas do século XIX está associada à migração dos ngunis, um grupo etnocultural filiado, de acordo com Roland Oliver e J. D. Fage, às “línguas bantas”.¹ De acordo com esses autores, a abrangência territorial desse grupo linguístico se devia à dispersão dos agricultores bantos no início da era cristã. Trabalhando constantemente em direção ao exterior a partir de uma área nuclear, localizada ao sul da floresta do Congo, eles chegaram à África do Sul entre os séculos I e IV (Fage e Oliver, 1980, p. 27).

A filiação entre os ngunis e os bantos aparece ainda em *Southern Africa since 1800*, em que o autor, Donald Denoon, se referiu ao deslocamento dos bantos em direção ao Sudeste da África do Sul, que se tornaram conhecidos como “ngunis”.² Assim, o nguni representava um dos grupos que compunham a família linguística banta e que incluía isizulu, também conhecido como ngonni, kingoni, zulu e zunda – Oliver e Fage referiram-se a essa associação através da expressão “o clã zulu de Nguni” (1980, p. 186).

A base fundamental da economia dos ngunis, que até a segunda metade do século XVIII se concentravam na região próxima à colônia inglesa de Natal, era a agricultura de cereais, principalmente mapira (grão de sorgo ou milho fino ou miúdo), acompanhada pela criação de gado e pela troca dos excedentes agrícolas, do artesanato, dos minérios e do marfim entre as diferentes unidades de produção ou com os comerciantes que aportavam no litoral (Newitt, 1997, p. 238). Organizavam-se de acordo com as linhagens, em pequenos grupos de parentes consanguíneos, definidos por via paterna e que descendiam de um antepassado comum; à frente de cada uma dessas linhagens estava

1. Por sul de Moçambique entende-se a região ao sul do Rio Save.

2. “The Bantu-speakers who moved furthest to the south-east have become known as ‘Nguni’. By the sixteenth century they had established themselves so securely the well-watered coastal belt that ship-wrecked white sailors sometimes chose to settle amongst them, in their peaceful and well-organised communities” (Denoon, 1972, p. 3).

uma autoridade que concentrava os poderes religioso, jurídico e político (Serra, 1982, p. 54).³

Na segunda metade do século XVIII, o modo de vida dos ngunis passou, no entanto, por uma profunda transformação, associada às mudanças que afetaram a região da colônia inglesa do Natal, onde até então se concentravam.⁴

Para o historiador inglês Malyn Newitt, as várias secas que se sucederam ao longo da década de 1790 conduziram a esforços econômicos concentrados no sentido de garantir o sustento da população:

o movimento tradicional das manadas, entre os pastos doces e secos, tornou-se algo de completamente impossível, ao mesmo tempo em que se intensificava a competição no que às terras melhor irrigadas se referia. (Newitt, 1997, p. 238.)

As disputas provocadas por essas sucessivas secas, que desestruturaram a economia local, se agravaram com o crescimento da atividade comercial na Baía de Lourenço Marques (onde os ngunis trocavam com os europeus gado e marfim por miçangas, lingotes de latão, braceletes e têxteis), gerando conflitos entre linhagens pelo controle das rotas ao longo do litoral e para o interior. Da mesma forma, os europeus que chegavam à baía exigiam gado e marfim em troca dos produtos que traziam, o que, em épocas de seca e de alterações ecológicas, tornava-se particularmente difícil de se obter (Newitt, 1997, p. 238).

Durante essas lutas pelo controle dos recursos naturais, o número de unidades políticas diminuiu e entre 1810 e 1815 formaram-se dois reinos principais: o de Nduandue, chefiado por Zuíde; e o de Mtetua, dirigido por Dingisuaio. Os outros se desintegraram pela fuga de seus habitantes, pela incorporação ou pela submissão aos reinos recém-formados (Toscano, 1930, p. 34-40; Serra, 1982, p. 108).

3. Por linhagem entende-se “um grupo sangüíneo de parentesco que inclui somente os indivíduos que descendem de um ancestral comum conhecido – o fundador – que tenha vivido pelo menos há cinco ou seis gerações” (Oliveira, 2002, p. 26).
4. A antiga colônia inglesa de Natal corresponde hoje, aproximadamente, a uma das províncias da África do Sul, chamada KwaZulu-Natal, da qual Pietermaritzburg é capital e Durban um dos centros principais. A província localiza-se na costa oriental e tem como fronteiras: a norte, Moçambique, Suazilândia e a província de Mpumalanga; a oeste, Lesoto e a província de Free State; e a sul a província do Cabo Oriental.

Oliver e Fage, no entanto, consideraram esse processo como decorrência de outro desenvolvimento – o da expansão dos bôeres.⁵ Segundo os autores, fugindo das restrições impostas pela Companhia Holandesa das Índias Orientais, sediada no Cabo desde 1652, os bôeres se deslocaram em direção ao leste, aproximando-se da região do Natal até encontrarem os bantos em 1779. O resultado mais importante dessa “colisão” entre o avanço dos bôeres e os bantos foi o aparecimento de consideráveis tensões entre “as tribos bantas”:

A grande maioria dos bantos tinha-se instalado durante muitos séculos nas planícies costeiras entre o Drakensberg e o mar. Esta região recebia as chuvas das monções do Oceano Índico e era, por conseguinte, muito mais fértil do que a savana seca do planalto interior, onde o povoamento banto, como mais tarde o dos bôeres, tinha necessariamente de ser muito menos denso. À medida que sua população e as manadas cresciam, os bantos puderam até então ocupar mais terra. [...] A chegada dos bôeres, porém, bloqueou esse caminho para o futuro. O resultado foi que as tribos com necessidade de alargar o seu território só o poderiam fazer à custa dos seus vizinhos. (Fage e Oliver, 1980, p. 186.)

As referências bibliográficas permitem, assim, identificar um processo de centralização política na região próximo à colônia inglesa de Natal nas duas últimas décadas do século XVIII, processo do qual surgiram os reinos de Nduandue e Mtetua. O caráter militarista que esteve na origem dessas formações influenciou uma organização social fortemente marcada por uma divisão em regimentos segundo a idade daqueles que os integravam. De acordo com Carlos Serra, essa era uma reapropriação de uma antiga forma de organizar os exércitos – o Butho ou “regimento por idade” –, fundamentais na incorporação e submissão das linhagens (Serra, 1982, p. 108).

A existência dessa feição militarista nos reinos gerou disputas sucessivas entre Nduandue e Mtetua. Numa das primeiras guerras, Dingisuaio, chefe de Mtetua, foi capturado e morto, mas um de seus chefes militares zulus, Chaka, sucedeu-o, assumindo o poder no reino. Após um novo confronto militar, o Reino Mtetua, agora chefiado por Chaka,

5. “Os bôeres descendem de colonos holandeses que, em meados do século XVII, habitavam um posto marítimo no Cabo destinado a fornecer carne e legumes aos navios que demandavam a Índia. Um pequeno grupo de huguenotes franceses os seguiu no decorrer do século XVIII” (Arendt, 1989, p. 221).

obteve vitória submetendo parte da população do Reino de Nduandue, enquanto outros se refugiavam, entre 1820 e 1821, nas terras fora do seu alcance imediato. Entre os emigrantes encontrava-se Manicusse, o futuro soberano nguni do Reino de Gaza, que caminhou em direção ao norte, acompanhado por parentes e por pessoas que lhe eram fiéis, e se aproximou da província de Moçambique (Ennes, 1898, p. 45).⁶

No início da década de 1820, os emigrantes de Nduandue, liderados por Manicusse, chegaram ao Rio Maputo, instalando-se, entre 1825 e 1827, perto da região de Moamba.⁷ Nos anos seguintes, foram se deslocando cada vez mais para o norte, não apenas para evitar os ataques dos regimentos do Reino Mtetua, enviados por Chaka em sua perseguição, mas também à procura de regiões mais favoráveis onde pudessem se estabelecer.

Assim, alcançaram as margens do Rio Limpopo, onde se fixaram durante alguns anos e enfrentaram, em 1828, a campanha que Chaka moveu antes de ser assassinado por dois de seus irmãos, por volta de 1830, numa disputa pelo poder. Desse ano em diante, Dingane, o sucessor de Chaka no poder de Nduandue, procurou aumentar sua influência na área entre os Rios Maputo e Incomati, o que fez com que Manicusse e seu grupo partissem novamente e se aproximassem da vila portuguesa de Inhambane em 1834 e atingissem o vale do Rio Zambeze em 1836 (Newitt, 1997, p. 242).

Ao percorrer a extensão entre os Rios Incomati e Zambeze na primeira metade do século XIX, Manicusse estendeu a sua autoridade sobre os distintos grupos etnoculturais que povoavam essa área. A migração, atrelada à progressiva expansão do seu poder, gerou uma série de conflitos com as populações dessas regiões, em particular porque a passagem dos ngunis pelas povoações era acompanhada muitas vezes pelo confisco do gado, que criavam, e dos cereais, que cultivavam. A resistência que esses

6. Zuangendaba, Nqaba Msane e Nguana Maseko, assim como Manicusse, partiram da região próxima à colônia de Natal, fugindo de Chaka. Como a pesquisa, no entanto, se propunha a analisar a origem do Reino de Gaza, o estudo se ateve a Manicusse.

7. Moamba é hoje um dos distritos da província de Maputo, no sul de Moçambique. É também o nome de um dos rios que compõem o estuário do Rio Espírito Santo.

grupos etnoculturais interpuseram às ações que visavam ao domínio gerou uma presença constante e significativa de cativos de guerra no Reino de Gaza.

O controle sobre regiões e grupos etnoculturais distintos e dispersos ao sul do Rio Zambeze exigiu uma administração capaz de garantir o poder soberano de Manicusse e sustentar mecanismos de dominação nguni. Nesse sentido, parentes mais próximos, como tios, filhos e irmãos, eram designados para governar, em seu nome e com relativa autonomia, determinadas áreas do reino, tal como os chefes das linhagens mais importantes. Da mesma forma, as cerimônias religiosas ligadas aos ciclos da agricultura e anualmente celebradas coroavam o *inkosi* como vértice da sociedade, ao mesmo tempo que reforçavam a lealdade e os vínculos entre Manicusse e os representantes mais distantes do Reino de Gaza.⁸

Assim, após alcançar o vale do Rio Zambeze, Manicusse deixou a região sob a responsabilidade de um dos seus filhos, Muzila, e voltou para as nascentes do Rio Búzi, onde permaneceu por dois ou três anos e fundou o que depois veio a ser o centro do Reino de Gaza, Mossurize.⁹ Entre 1838 e 1840, instalou-se na margem esquerda do Rio Limpopo, aí estabelecendo a segunda capital, Chaimite, onde morreu em 1858.

Contraposto à presença portuguesa, restrita ao litoral, escassa, frágil e cercada pela autoridade do soberano nguni, o Reino de Gaza se tornou, nesse período, o centro de irradiação de poder político na região. Os contatos com as autoridades que representavam o governo de Portugal se mantinham então esporádicos e marcados muitas vezes pelas ameaças de saque, como em 1821, quando o governador do distrito de Lourenço Marques, Caetano da Costa Matozo, ofertou um tributo como garantia de paz, na impossibilidade de se defender do ataque de Manicusse.

8. Por *inkosi* entende-se o mesmo que soberano nguni do Reino de Gaza.

9. Mossurize aparece no mapa "O Moçambique português (1854-1857)", à página 65, destacado por Pélissier como um dos centros do poder nguni em Gaza. Com relação ao termo "Gaza", de acordo com A. Rita-Ferreira, remete a um dos antepassados de Manicusse: "Da sua genealogia conhecem-se quatro antepassados: Mucachua, Mungua Gaza (origem do nome dado ao seu império), Ugagua Macuê e Segone" (Rita-Ferreira, 1982, p. 19).

A morte de Manicusse, em 1858, conduziu a um segundo momento na relação entre o Reino de Gaza e Portugal, marcado por uma disputa sucessória. Dois de seus filhos, Mawewe e Muzila, acreditavam-se igualmente herdeiros legítimos do poder, o que resultou num conflito que se estendeu entre os anos de 1858 e 1862. Após a morte de Manicusse, Mawewe assumiu o poder, mas Muzila, acreditando-se lesado pelo irmão, empreendeu esforços concentrados para depô-lo. Foi com esse objetivo que enviou representantes às autoridades portuguesas de Lourenço Marques com a missão de obter apoio na luta contra Mawewe pelo poder.

Diante das restrições que Mawewe impunha à presença portuguesa na região, como a cobrança de tributos daqueles que viajavam pelo interior e os ataques às expedições, Muzila tornou-se uma opção interessante para Portugal, em especial pela possibilidade de que a ajuda enviada resultasse em acordos e tratados com o candidato a soberano. Dessa forma, Muzila recebeu armamento nas sucessivas guerras empreendidas contra Mawewe, obtendo a vitória e assumindo o poder em 1862.

A princípio, a ajuda resultou na assinatura de um Tratado de Vassalagem com o rei de Portugal em 1862. Pelo tratado, Muzila comprometia-se a assegurar o livre acesso dos portugueses às suas terras, instalação de postos militares, cobrança de impostos e mesmo pagamento de um tributo ao rei de Portugal. Os deveres, no entender português, no entanto, não foram cumpridos e Muzila passou a ser caracterizado como “traidor e ingrato”. Assim, os registros desse período são marcados pelas constantes reclamações diante da desobediência e dos desmandos de Muzila, avesso à autoridade portuguesa.

Ao sucedê-lo em 1884, Gungunhana deu início a um terceiro momento na relação entre o Reino de Gaza e Portugal. Num contexto marcado pela Conferência de Berlim (1884-1885) e pelas crescentes disputas envolvendo os territórios africanos, a dificuldade em impor sua autoridade no sul de Moçambique, em função do poder nguni, tornou-se incomodativa a Portugal, ameaçado pelo expansionismo britânico e por seu projeto de ligar o Cairo à colônia do Cabo.

Em 12 de dezembro de 1884, o governador-geral de Moçambique, Agostinho Coelho, em carta ao ministro da Marinha e Ultramar, se referia às notícias que circulavam na província de que Muzila havia morrido naquele ano e encaminhava, como anexo, uma cópia do ofício enviado dias antes pelo encarregado do governo do distrito de Sofala,

Antonio Fortunato, e que confirmava os boatos sobre o “fallecimento do regulo Vatuva Muzila”:

[...] hoje porém creio estar confirmada a morte do mesmo regulo, já por serem unanimem e concordez as noticiaz, já pelo que na minha presença expuseram doiz vatuaz vindo daz terraz d'aquelle potentado, os quaez mandei chamar em companhia do Capitão-mor. [...] = O regulo Muzilla falleceu em agosto e só foi enterrado no principio d'este mez. A noticia do fallecimento foi dada peloz secretarioz noz finz do mez de outubro, tendo o cuidado de guardar segredo de tal acontecimento durante tão longo período. = A irmã do fallecido Muzilla, pela influencia que tem, entregou o governo ao seu sobrinho maiz velho, e ordenou que entre elle e o maiz novo não houvesse guerra de sucessão [...] = Entre outraz ordenz dadas pelo novo regulo Mondungaze =, de pouca ou nenhuma importância, havia uma bastante sensível e que de certo collocaria em tristez circunstanciaz os habitantes d'este districto; essa ordem era a de não se proceder a sementeira de qualidade alguma porém foi revogada desde o momento que o cadáver do regulo foi sepultado. = Depois do que acabo de informar resta me dizer a Vossa Excelência que há um ponto importante que me leva a crer não seja cumprido, e é elle o de não haver guerra. É certo que ella está há muito premeditada visto que os doiz filhoz que hoje existem, não são da mesma mulher e d'ahi a razão por que amboz dizem ter direito á sucessão do pai, por se considerarem primogenitoz; além disso é costume mandar o novo regulo uma espécie de embaixada a este governo do Districto, a qual é sempre acompanhada de algumaz pontaz de marfim, para o governo em tróca lhez dar fasendaz para o luto, dando por essa ocasião parte do fallecimento do seu chefe, o que ainda o novo regulo não fez, não obstante ter havido tempo maiz que sufficiente [...].¹⁰

Ao apresentar as fontes que serviam de comprovação às notícias de que Muzila estava realmente morto, no entanto, o documento apresentava indícios de que a notícia mantinha em sobressalto o governador do distrito de Sofala e, de certa forma, o próprio governador-geral da província, que decidiu encaminhar uma cópia ao ministro da Marinha e Ultramar em Lisboa. Pela influência que possuía, a irmã do soberano falecido havia confiado a sucessão ao irmão mais velho e ordenado que não houvesse guerra de sucessão, mas o medo se mantinha, em função da associação que as autoridades portuguesas estabeleciam com a disputa desencadeada pela morte de Manicusse em 1858.

10. Arquivo Histórico Ultramarino, Sala de Leitura Geral, Caixa SEMU, Direção Geral do Ultramar, 1ª Repartição, Moçambique, 1884, AHU-ACI-SEMU-DGU, nº de ordem: 1.327, Caixa 6.

Já em 1883, Antonio Maria Cardoso, chefe de uma expedição “às terras do regulo Muzila”, aventava essa possibilidade, apresentando, na ocasião, a irmã e o “Modongaze”, referidos por Antonio Fortunato:

Muzilla está velho e quasi que não governa, a pessoa importante hoje ali é o secretario Maquejana, que parece ter n'elle grande influencia. Antigamente quem também exercia sobre elle grande influencia era a sua irmã Tomboi, de quem era muito amigo, sendo seu juramento mais sagrado invocar o seu nome, mas essa hoje está afastada, ignorando-se quaes os motivos que a isso a levaram. A sucessão nas terras do Muzilla faz-se por eleição do reinante pouco antes de morrer, a qual é conservada em segredo pelos seus grandes até que se declare o seu fallecimento, que muitas vezes está encoberto um a dois annos. A sucessão ao throno do Muzilla vae, não em epocha muito remota, dar lugar a renhidas luctas entre os seus filhos Modongaze, Mafomane e Como-Como, por todos se julgarem com direito a ella, e ha de succeder o mesmo que em 1861 se deu entre o hoje reinante e seu irmão Maueva. Isto é inevitável e já esperado, chegando a dizer-se que o que tem mais probabilidades de vencer é Modangaze, que pela sua bondade tem sabido conquistar a affeição da parte mais poderosa dos súbditos de seu pae. (Cardoso, 1887, p. 184-5.)

A morte de Manicusse, as restrições impostas por Mawewe e as limitações geradas pela guerra sucessória perduravam na memória das autoridades portuguesas, que acompanhavam com apreensão a escolha do novo sucessor de Muzila, num contexto em que o Tratado de Vassalagem se mostrava incapaz de garantir uma relação com o Reino de Gaza livre de tensões e ataques. Assim, Antonio Fortunato destacava em outra passagem que a irmã de Muzila, em caso de desrespeito às suas orientações, determinava que “a guerra não se prolongasse até ao nosso domínio, poiz não desejava que os brancoz sofressem inclemências”, mas a prescrição produzia um efeito mínimo no ânimo do governador do distrito de Sofala, ainda que parecesse se confirmar, “poiz é certo que os negociantez que costumam ir para o interior não teêm sido maltratados”. Com a morte mantida em segredo, enquanto se cumpriam rituais que acompanhavam o sepultamento, como a proibição de sementeiras e a ausência de “uma espécie de embaixada a este governo do Districto”, essas inquietações se agravavam.

Simbolicamente, é possível que à ação de lançar sementes à terra se associasse a ideia da garantia de sobrevivência e, por extensão, abundância e fartura. Mas o soberano, que assegurava o sucesso dessa sementeira, pois conhecia e celebrava rigorosamente as cerimônias que apaziguavam

e satisfaziam os antepassados, havia morrido, rompendo esse fluxo e tornando interditos os novos ciclos. A sua retomada coincidia com o enterro – “[...] essa ordem porém foi revogada desde o momento que o cadáver do regulo foi sepultado” –, que selava a passagem do poder a “Modongaze” e restabelecia a ordem provisoriamente suspensa. Desse modo, a tristeza pela morte de Muzila se espalhava por todo o reino, representada pela ameaça de privação e escassez que “o não se proceder a sementeira de qualidade alguma” era capaz de gerar, mas superada pela continuidade garantida pela sucessão.

Também os portugueses estavam envoltos no significado que o cumprimento desses rituais comportava, pois o governador do distrito de Sofala se referia com apreensão à ausência de uma

[...] espécie de embaixada [...] sempre acompanhada de algumaz pontaz de marfim, para o governo em tróca lhez dar fasendaz para o luto, dando por essa ocasião parte do fallecimento do seu chefe [...] não obstante ter havido tempo maiz que sufficiente.

Era através dessa aproximação que as autoridades buscavam identificar a disposição do novo soberano em relação à presença portuguesa e, por isso, o não enviá-la gerava apreensão e dilatava as indefinições.

A “embaixada” foi enviada meses depois, como informava o governador-geral da província, Agostinho Coelho, ao ministro da Marinha e Ultramar em carta com data de 8 de fevereiro de 1885:

Por fallecimento do regulo Muzila de que já em seu tempo dei conhecimento a Vossa Excelência [...] Modungazi, seu successor, enviou ao governador de Sofala emissarios a dar a noticia e procurando conhecer as disposições do Governo.¹¹

11. Arquivo Histórico Ultramarino, Sala de Leitura Geral, Caixa SEMU, Direção Geral do Ultramar, 1ª Repartição, Moçambique, 1886, AHU-ACL-SEMU-DGU, nº de ordem: 1.329, Pasta 8. De acordo com Paiva de Andrada, “Mudungase” teria mandado matar “Mafumana”, com receio de que viesse a disputar a sucessão: “Antes, porém, de eu partir chegou á Gorongosa a noticia de que o Musila, que os landins tinham deixado de boa saude, morrerá quasi de repente. Esta circumstancia difficultava a viagem, por causa das guerras e estado de agitação que quasi sempre seguem á morte de um grande potentado africano. [...] Poucos dias depois de começada a viagem, soube que Mudungase, um dos filhos do Musila que os landins na Gorongosa indicavam como provavel successor, tinha effectivamente como tal sido reconhecido, e que elle, receiando que seu irmão Mafumana, o mais guerreiro e mais para temer dos filhos do Musila, não se conformasse com a opinião geral e

Com “Modungazi” no poder, as expectativas no sentido de que se renovasse e fizesse cumprir uma vassalagem que, apesar dos esforços, as autoridades portuguesas não conseguiram obter de Muzila foram restauradas:

A necessidade de manter a ordem no sertão e de conservar, se não na obediência, ao menos na amizade um regulo tão importante, aconselhava a enviar ás terras de Gasa um individuo que obtivesse para a Corôa portuguesa todas as vantagens que promette a situação. Suspeitozo Modungaziz das intenções do regulo Matabele Lobengula, seu cunhado; receiozo das manobras que possa intentar Mafumane seu irmão, que éra como elle aspirante á successão; não comprehendendo ainda bem os motivos do estabelecimento do Governo regular em Manica e Quiteve; necessitado talvez de protecção ou apoio extranho para sustentar-se, era esta a occasião propicia de obter alguma couza e assentar bem aquella vassalagem contrahida e mal sustentada por Muzila.¹²

Reunindo os elementos que, acreditava, faziam de “Modungaziz” um herdeiro ainda fragilizado e suscetível à aproximação portuguesa, Agostinho Coelho destacava também a necessidade de que fosse enviado um representante que conhecesse a região e que, de alguma forma, se mostrasse capaz de influir no ânimo do novo sucessor:

Se Diocleciano Fernandes das Neves fosse vivo, elle seria sem duvida o mais competente para desempenhar esta tão importante Commissão. Na sua falta, encarreguei-a ao director da extincta alfandega de Angoche J. Casaleiro d'Alegria Rodrigues, que, tendo vivido muito tempo em Sofala, percorrido as terras de Muzilla e tractado de perto com este potentado, é ainda hoje considerado pelos vatuas, a ponto de que os enviados de Mudungazi, depois de cumprimentar o Governador de Sofala, o procurarem logo a elle. Conhecedor do paiz, dedicado ao Governo da pátria de que espera todo o seu futuro, sem interesses de commercio ou de outros quaesquer no districto de Sofala, offerencia maiores garantias de bom

conspirasse para subir ao poder, o mandára matar, com a mulher e todos os filhos machos, e que, no mais, tudo e todos estavam e tinham estado no mais completo socego.” Arquivo Histórico Ultramarino, Sala de Leitura Geral, Caixa SEMU, Direção Geral do Ultramar, Subsecção: 2^a-3^a Repartição, Moçambique, 1881-1889, AHU-ACL-SEMU-DGU, Nv. 1.349, Expedições de Paiva de Andrade. Ver também Khosa (s/d, p. 23-6) e Rita-Ferreira (s/d, p. 315).

12. Arquivo Histórico Ultramarino, Sala de Leitura Geral, Caixa SEMU, Direção Geral do Ultramar, 1^a Repartição, Moçambique, 1886, AHU-ACL-SEMU-DGU, nº de ordem: 1.329, Pasta 8.

desempenho do que qualquer que eu pudesse escolher entre os officiaes da provincia ou entre os commerciantes que frequentam o sertão.¹³

Não era apenas a morte de Muzila, no entanto, que fazia do envio de Casaleiro d'Alegria uma decisão necessária e premente, mas também a atitude, tomada como ameaçadora, da Europa em relação às possessões portuguesas no Ultramar:

os presentes e o posto garantido a Mudungaziz parecem-me o meio de conseguir alguma cousa, e estou certo de que Vossa Excellência, tendo em vista a oppor-tunidade da occazião e a actividade que urge tenhamos em presença da attitude da Europa com relação ás nossas colonias, approvará a resolução que tomei no interesse da provincia confiada á minha administração.¹⁴

No trecho, o governador-geral não especifica o que esperava do encontro de Casaleiro d'Alegria com o novo soberano, mas se refere aos presentes – que em geral se ofereciam nos encontros como demonstração de respeito e de que se vinha em paz –, ao posto – possivelmente a de coronel de segunda linha, a ele atribuído pelo Tratado de Vassalagem em 12 de outubro de 1885 – e a “conseguir alguma cousa” num sentido

-
13. Arquivo Histórico Ultramarino, Sala de Leitura Geral, Caixa SEMU, Direção Geral do Ultramar, 1ª Repartição, Moçambique, 1886, AHU-ACL-SEMU-DGU, nº de ordem: 1.329, Pasta 8. De acordo com Ilídio Rocha, Diocleciano obteve de Muzila em 1878 uma concessão que lhe permitia se fixar e explorar uma área às margens do Rio Limpopo, na época conhecido como Bembe ou Inhampura: “O projecto que Diocleciano das Neves concebera baseava-se no conhecimento que tinha do Sul de Moçambique e na amizade de Muzila, reforçada com o apoio que lhe dera na reconquista do trono de Gaza. [...] A ideia era obter de Muzila uma concessão nas margens do rio Bembe e instalar ali uma grande exploração agrícola com o apoio das autoridades portuguesas que lá poriam alfândega. [...] Logo após a sua chegada a Lourenço Marques em 1878 mandou uma embaixada ao seu amigo Muzila pedindo-lhe o que assim descreve: ‘permissão para me estabelecer no rio Bembe ou Inhampura, e uma porção de terreno, para diversas cultivações e plantações, na margem que eu escolhesse e que chegasse desde a foz até à parte do rio onde a água doce na preia-mar das marés grandes, devendo ser quadrada a distância que se encontrar (calculo em 1600 quilómetros quadrados, ou hectares 160000 que pedi ao Muzila, por isso que a distância da foz até chegar à água doce deve regular por 40 quilómetros.’ A este pedido, respondeu Muzila afirmativamente, como Diocleciano esperava” (Neves e Rocha, s/d, p. 189-90).
14. Arquivo Histórico Ultramarino, Sala de Leitura Geral, Caixa SEMU, Direção Geral do Ultramar, 1ª Repartição, Moçambique, 1886, AHU-ACL-SEMU-DGU, nº de ordem: 1.329, Pasta 8.

muito próximo ao de “qualquer que fosse”, sugerindo que, à parte todos os esforços e para além do discurso, eram os portugueses que naquele momento se encontravam em posição frágil e, particularmente, suscetível. Isso porque a morte de Muzila e a ascensão de “Mudungaziz” como seu sucessor coincidiram com a Conferência de Berlim, que, entre novembro de 1884 e fevereiro de 1885, reuniu plenipotenciários de 14 países (Alemanha, Áustria, Bélgica, Dinamarca, Espanha, Estados Unidos da América, França, Grã-Bretanha, Itália, Países Baixos, Portugal, Rússia, Suécia e Turquia) numa discussão destinada a regular as formas de exercício do comércio em África, nomeadamente nas grandes vias fluviais, como o Congo e o Níger, e a definir os princípios a observar em novas ocupações territoriais. Dessa forma, procurava-se evitar que acordos provisórios, como o negociado em 1884 entre Portugal e a Inglaterra (que reconhecia a soberania portuguesa sobre as duas margens do Zaire), fossem firmados, ainda que a reação da Alemanha, França e Bélgica tivesse evitado a ratificação do tratado. Para resolver essa e outras questões que surgiam do interesse crescente pela África, Bismarck, chanceler alemão, decidiu convocar uma conferência internacional (Marques, 1986, p. 206).

De acordo com Valentim Alexandre, a notícia da convocação da conferência suscitou em Portugal reações que flutuavam entre o triunfalismo e a vitimização, como revelava um artigo do jornal *Diário de Notícias*, em outubro de 1884:

É de esperar que a conferência respeite os nossos direitos e reconheça a soberania de Portugal sobre os pontos reclamados. Se assim porém não sucedesse, nenhuma outra transacção entendemos que se poderia admitir, senão um solene protesto contra tão manifesta espoliação.

Mas, em novembro, constava já publicamente que no encontro se pretendiam estabelecer novos princípios de direito internacional para as colônias, pelos quais se fazia a “negação dos direitos anteriores, dando ao mais forte a posse de territórios que outras nações ocuparam, mas onde não instituíram imposto nem instalaram exército” (*Jornal do Comércio*, de 30.11.1884)” (Alexandre e Dias, 1998, p. 126).

Assinada em 26 de fevereiro de 1885, a ata final da Conferência de Berlim consagrava os princípios de livre navegação e livre comércio nas bacias dos Rios Níger e Congo, proibindo qualquer tratamento diferen-

ciado tanto em relação a navios como a mercadorias. Quanto às novas ocupações de territórios na África, passava-se a exigir, em substituição ao direito histórico, a sua posse efetiva – mas apenas em relação ao litoral, “não tendo a proposta inglesa de estender essa exigência ao interior obtido vencimento, ao contrário do que geralmente se supõe” (Alexandre e Dias, 1998, p. 126-7). Em relação a Portugal, reconhecia-se apenas a posse da margem esquerda do Rio Zaire, da foz até Noqui, e dos territórios de Cabinda e Molembo, a norte, frustrando as expectativas de expansão na região zairense e fazendo voltar a atenção para a ocupação da zona entre Angola e Moçambique, objetivo antigo que ganhava agora uma nova urgência face ao pronunciado interesse europeu por África, manifesto na Conferência de Berlim (Alexandre, 2000, p. 154).

Nesse contexto, era particularmente importante que o contato de Casaleiro d’Alegria com o sucessor de Muzila se revelasse promissor e capaz de garantir a afluência portuguesa nas terras de Gaza. Os primeiros desdobramentos desse encontro aparecem em carta de Augusto de Castilho, que havia substituído Agostinho Coelho como governador-geral da província de Moçambique, ao ministro da Marinha e Ultramar em 25 de julho de 1885, em que informava que “Jose Casaleiro d’Alegria Rodrigues, enviado pelo Excellentissimo Governador Geral meu predecessor, ás terras do sucessor do Musilla, chegou a este posto de volta da sua missão” e que seguia para Lisboa “acompanhado por dois enviados do regulo Gungoneana, que vão apresentar a Sua Magestade El-Rei o preito da sua vassalagem respeito e amizade”.¹⁵

15. Arquivo Histórico Ultramarino, Sala de Leitura Geral, Caixa SEMU, Direção Geral do Ultramar, 1ª Repartição, Moçambique, 1886, AHU-ACL-SEMU-DGU, nº de ordem: 1.329, Pasta 8. Antes chamado “Mondungaze” ou “Modungaziz”, o sucessor de Muzila passa então a ser referido por “Gungoneana”, com pequenas diferenças na escrita, tal como o nome anterior. De acordo com Maria da Conceição Vilhena, “O cognome de Gungunhana adoptado por Mundagaz, tem, para uns o significado de ‘terrível’ ou ‘invencível’. Para outros, terá uma relação com as grutas do mesmo nome, para onde eram atirados muitos dos condenados à morte, no tempo de Manicusse e de Muzila. Ficavam no Mossurize, nas fraldas das montanhas na Cherinda; e deviam ser grutas de exploração mineira, do tempo do Monomotapa. [...] Segundo José de Almeida, Gungunhana quer dizer ‘sou, contra a expectativa geral’, o que está de acordo com o facto de Mundagaz ter sido rei, apesar de não ser o primogénito, e de ter tido de eliminar os irmãos

Augusto de Castilho apresentava a viagem como particularmente oportuna, entre outros motivos, por permitir que Matanda-Encoce e Mapinda se convencessem por seus olhos “do que ainda somos, e do que podemos fazer n’uma eventualidade necessaria”.¹⁶ Se, por um lado, a argumentação permite inferir que, para o governador-geral, tal convencimento se atrelava à ida a Lisboa, como se a presença portuguesa e o aparato administrativo em Moçambique se mostrassem insuficientes de fazê-lo, por outro, em “somos” destaca-se um “nós”, portugueses, e uma necessidade de que, publicamente, se reconhecesse o valor que atribuía à sua própria nação. Nesse sentido, o “ainda” e o “que podemos fazer” sugerem que esse valor estava em prova, em teste e desafio, mas que se mantinha latente e capaz de se fazer sentir “n’uma eventualidade necessaria”, apesar de todas as dificuldades e desgastados por que haviam passado.

para tal conseguir. Outra hipótese é-nos dada por D. L. Wheeler. Segundo este historiador, o nome Gungunhana pode ser a corrupção do epíteto dado pelos swazis ao seu rei – ‘ingwenyan’, que quer dizer o ‘leão’; o que fundamentaria a expressão de ‘leão de Gaza’, com que frequentemente se designa este régulo, já no seu tempo” (Vilhena, 1996, p. 44). Versões semelhantes são encontradas também em Rita-Ferreira, *s/d*, p. 314. Mas, em relação às associações que expressões como “terrível” e “condenados à morte” permitem suscitar, é preciso cuidado. Por um lado, é possível que, baseando-se na história oral, fosse captado o medo gerado por muitas populações locais atacadas por ngunis e, que por isso, tendiam naturalmente a temer Gungunhana. Mas, por outro, podem remeter a fontes portuguesas que tenderam, ao longo do tempo, a associar Gungunhana a uma feição particularmente “selvagem” e a destacar a responsabilidade que possuíam de “salvar” essas populações desse domínio, justificando a própria intervenção portuguesa na região. De toda forma, o que se mantém é a ideia de que, ao assumir o poder, o sucessor de Muzila passou a nomear-se de outro modo, prática recorrente em Gaza, talvez para ressaltar a passagem da condição de herdeiro a soberano e para criar em torno de si um vínculo indissociável de poder.

16. “[...] Gungunhana enviou a Lisboa, dois súbditos seus, como embaixadores. Não se tratava de angunes, talvez por medo do mar, que era tabu, mas de angunizados. Um chamava-se Matanda-Encoce e teria à volta de 60 anos de idade; foi escolhido por falar bem o português, que aprendeu no convívio com Alexandre José Marques, capitão-mor das terras de Sofala, a cujo serviço estivera durante bastantes anos. O outro chamava-se Mapinda e teria entre 40 e 48 anos; vivia na corte do Gungunhana e era pessoa da confiança do régulo” (Vilhena, 1996, p. 38). Ver, também, Liesegang (*s/d*, p. 9).

É possível que a Conferência de Berlim, selando a primazia da posse efetiva em detrimento do direito histórico que Portugal reivindicava, influísse nesse estado de ânimo, ainda que não referida explicitamente. O contexto, no entanto, estava suficientemente marcado por referências que reconstituíam a aproximação de estrangeiros em relação a Muzila e a forma como ultimamente se mostrava ostensiva:

Estas diligencias britannicas, representadas mais accentuadamente pelo General Sir Charles Warren, que anda n'uma muito complexa missão no sertão de África Austral com um exército de 5000 homens, teem tomado uma feição de insistencia tão aparente que não devem passar sem o devido reparo. Por outro lado alguns dos boers do Transvaal, na sua irriquieta ambição de se expandirem pelo norte dentro, teem por varias vezes visitado o paiz dos landins em busca de novas pastagens para os seus gados, e sobretudo em busca de uma liberdade ilimitada e absoluta, sem sujeição e authoridades constituídas de espécie alguma.¹⁷

De acordo com Augusto de Castilho, para “se contrapôr a estas influencias, ou para melhor dizer – para se escudar contra o perigo d’essas diligencias extranhas”, Gungunhana teria decidido buscar “o nosso auxilio”, declarando-se vassalo, “para que nós, mediante umas determinadas estipulações lhe concedêssemos o nosso apoio moral e defendêssemos a integridade do seu território reconhecidamente portuguez”.¹⁸ Não é possível identificar se essa constituía a motivação principal que havia levado o sucessor de Muzila a designar Matanda-Enconce e Mapinda como seus emissários para que apresentassem “a Sua Magestade El-Rei o preito da sua vassalagem respeito e amizade”, pois o documento tendia naturalmente a privilegiar o entendimento que o próprio governador-geral possuía em relação a esse processo. Mas dessa interpretação é possível observar como procurava estabelecer entre Gungunhana e o governo português um vínculo que se mostrasse indissociável. Em 1861, Muzila havia recorrido à ajuda do governador do distrito de Lourenço Marques na luta contra Mawewe, mas em 1884 esse conflito não havia tomado

17. Arquivo Histórico Ultramarino, Sala de Leitura Geral, Caixa SEMU, Direção Geral do Ultramar, 1ª Repartição, Moçambique, 1886, AHU-ACL-SEMU-DGU, nº de ordem: 1.329, Pasta 8.

18. Arquivo Histórico Ultramarino, Sala de Leitura Geral, Caixa SEMU, Direção Geral do Ultramar, 1ª Repartição, Moçambique, 1886, AHU-ACL-SEMU-DGU, nº de ordem: 1.329, Pasta 8.

a proporção anterior, de modo que Gungunhana recorresse ao mesmo pedido e justificasse uma vassalagem “oferecida” em troca.

Ausente a guerra sucessória, Augusto de Castilho parecia recuperar outra razão que levasse o novo sucessor a depender formalmente da Coroa portuguesa, ainda que por “gratidão” – a pressão de britânicos e bôeres. Em função dessas “diligencias extranhas”, Gungunhana era então acondicionado em meio a uma fragilidade que o impedia de rechaçá-las, mas que oferecia a Portugal a ocasião de defender a “integridade do seu território” e de atrelá-lo ao “reconhecidamente portuguez”, que se comportava como anúncio público “do que ainda somos, e do que podemos fazer n'uma eventualidade necessaria” não apenas aos olhos de Matanda Encoce e Mapinda, mas de outras potências europeias que alimentavam um interesse pelas terras de Gaza.

Em anexo à carta, o governador-geral enviou ao ministro os “apontamentos para um projecto de tratado, ou antes alguns pontos já discutidos e assentes entre o regulo Gungoneana e o nosso emissário” que correspondiam, na verdade, às bases do “Tractato de Vassalagem, Amizade e Commercio, do regulo Gungunhana, sucessor do Musilla, com o governo portuguez”, firmado em 25 de julho de 1885 e apresentados por Casaleiro d'Alegria a Augusto de Castilho:

O regulo Gungunhana, reconhece a Portugal os direitos de soberania, ás terras que seu pae governava e que pelo seu fallecimento, elle, Gungunhana hoje governa; bem como concede á mesma nação portuguesa o direito de soberania a qualquer terreno que no futuro elle Gungunhana, conquiste ao gentio não avassalado. – As minas existentes em todo o território *pertencente* e governado pelo dito regulo, poderão ser exploradas, mediante contrato feito entre elle com assistencia do residente do governo portuguez – Junto ao regulo Gungunhana, haverá um residente, empregado do governo portuguez, afim de vigiar e fazer cumprir o presente tractado; assim como, haverá um outro residente no Bilene (para evitar a escravatura clandestina que os negociantes ali fazem) – Junto á residência do regulo, haverá uma eschola d'instrucção primaria do sexo masculino, e outra para o sexo feminino – Será livre o tranzito, pelas terras do regulo Gungunhana, a todos os subditos portugueses. Os estrangeiros que desejem tranzitar pelo dito território, serão abonados pelas autoridades portuguesas – A caça ao ellefante, só será concedida mediante contracto com o regulo Gungunhana – O regulo Gungunhana, não poderá declarar guerra a qualquer regulo, sem que precisamente obtenha autorisação do governo portuguez – As questões que se suscitarem com os subditos portugueses ou estrangeiros, serão resolvidas em presença do presidente do g.p.; e só quando as partes se não conformarem com as resoluções por estes tomadas,

poderão appellar para o governo geral, os subditos portuguezes, e para o governo da metrópole, os estrangeiros – O regulo promoverá pelos meios ao seu alcance, para que todos os seus súbditos se empreguem na agricultura e mais industrias do paiz – A todos os actos solemnes, assistirá o residente do g.p. – Quando qualquer nação estrangeira deseje tractar com o regulo Gungunhana o fará por entemedio do g.p. – (Actos ou concessões feitas por G. P.) As terras governadas directamente por autoridades p., não poderão ser invadidas pelas forças do regulo. – O governo p. receberá nas alfândegas da província, uma libra por cada subdito do regulo que venha do estrangeiro, que será entregue ao mesmo Gungunhana, de 6 em seis meses; podendo o governo p. augmentar esta contribuição com mais meia libra como remuneração do serviço pela cobrança do dito imposto. – Alem dos artigos a cima, poderão fazer-se os mais que se julgarem precisos para legalisar este tractado.¹⁹

O governador-geral enviou ao ministro da Marinha e Ultramar as bases apresentadas por Casaleiro d'Alegria, mas o Tratado de Vassalagem foi aprovado na seguinte versão:

Aos doze dias de outubro de mil oitocentos e cinco, n'uma das salas do ministerio da marinha e ultramar, se reuniram o coronel conselheiro Agostinho Coelho, chefe da quarta repartição da direcção geral do ultramar, José Casaleiro de Alegria Rodrigues, director da extincta alfandega de Angoche e enviado especial do regulo **Gungunhana**, filho e successor do fallecido regulo Muzilla, Matanda-Encoce e Mapinda, súbditos do mesmo regulo, e Caetano Xavier Diniz Junior, tenente do regimento de infantaria do ultramar, em serviço na repartição acima citada, servindo de secretario, a fim de se estipularem as bases em que deve se assentar o acto de vassalagem proposto pelo mesmo regulo **Gungunhana**. Pelo referido coronel conselheiro Agostinho Coelho foi apresentada e lida e a portaria régia de 9 do mez e anno acima referidos, pela qual Sua Magestade El-Rei houve por bem encarregal-o de redigir e formular as condições do alludido acto, e em seguida interrogou os mencionados súbditos do regulo **Gungunhana**, Matanda-Encoce e Mapinda acerca das intenções manifestadas por aquelle regulo no acto de os enviar a Portugal, ao que elles declararam que o sobredito regulo os enviára para prestarem testemunho de que transferira para José Casaleiro de Alegria Rodrigues todas as faculdades necessárias para apresentar, por si e seus successores, ao governo portuguez o seu pedido de vassalagem a Sua Magestade El-Rei de Portugal, sujeitando-se aos preceitos seguintes: 1º O regulo **Gungunhana**, por si e seus successores, faz acto de vassalagem ao Rei de Portugal e de obediencia ás leis e ordens que lhe forem transmitidas pelo governador geral da província de Moçambique, ou pelos agentes subordinados a esta auctoridade, compromettendo-se a não consentir em

19. Arquivo Histórico Ultramarino, Sala de Leitura Geral, Caixa SEMU, Direcção Geral do Ultramar, 1ª Repartição, Moçambique, 1886, AHU-ACL-SEMU-DGU, nº de ordem: 1.329, Pasta 8.

seu território o domínio de qualquer outra nação; 2º O territorio sobre que o regulo **Gungunhana** exerce jurisdicção é aquelle em que seu pae tinha domínio, e lhe havia sido garantido em 2 de dezembro de 1861; 3º Junto ao regulo **Gungunhana** haverá um delegado do governo portuguez, denominado residente-chefe, para o aconselhar na fôrma de administrar o paiz, e na resolução das questões que porventura se levantem entre a sua gente e os subditos portuguezes; 4º Nas povoações principaes do territorio em que o regulo **Gungunhana** exerce jurisdicção, e principalmente n'aquellas que confinam com os districtos de Lourenço Marques, Inhambane e Sofála, haverá residentes subordinados ao residente-chefe, para exercerem sobre as auctoridades locais, dependentes do referido regulo, a tutela a que se refere o artigo precedente; 5º Os residentes arvorarão a bandeira portugueza nas suas residencias, e terão para sua guarda a força militar que lhes for destinada; 6º Quando algum indigena dependente da jurisdicção do regulo **Gungunhana** praticar crime ou delicto em territorio sujeito á administração das auctoridades portuguezas, será julgado e sentenciado pela justiça portugueza; 7º Os individuos portuguezes que commetterem crime ou delicto nas terras sujeitas ao regulo **Gungunhana** serão entregues ao residente da localidade, ou ao mais proximo, para serem remettidos á auctoridade portugueza, que os fará julgar no seu districto; 8º Em todos os actos solemnes de successão de régulos será presente o residente chefe munido do acto de confirmação do successor passado pelo governador geral da provincia de Moçambique; 9º O regulo **Gungunhana** obrigará a sua gente a entregar-se á agricultura e ao aproveitamento de todos os productos indigenas que possam servir á industria ou ao commercio; 10º O regulo terá um séllo fornecido pelo governo portuguez, com o fim de tornar authentica qualquer ordem que expeça para os outros régulos ou qualquer communicação para as auctoridades portuguezas; 11º Todos os súbditos portuguezes transitarão livremente pelas terras do regulo **Gungunhana** e similhantemente todos os naturaes d'estas terras poderão transitar pelas terras dos districtos governados por auctoridades portuguezas; 12º Sómente aquelles individuos que se destinarem á caça dos elephants terão de obter previa licença das auctoridades dependentes do regulo **Gungunhana** e auctorisação do residente chefe; 13º O regulo **Gungunhana** permitirá a exploração de minas e de outros productos do paiz aos individuos que para esse fim tiverem obtido concessão do governo portuguez, e a elle se apresentarem com os presentes correspondentes e usuaes; 14º O regulo **Gungunhana** facilitará por todos os modos a exploração e estudo de todos os rios, montanhas e lagos que o governo portuguez julgar necessários para estudo chorographico do paiz; 15º Sendo o intuito principal d'este acto de vassalagem o chamar pouco a pouco á civilisação os povos sobre que tem jurisdicção o regulo **Gungunhana**, este fica obrigado a proteger a fundação das escolas e missões religiosas que o governo portuguez quizer estabelecer, fornecendo gente e materiaes para a construcção dos edificios que taes estabelecimentos reclamarem, mediante a respectiva remuneração; 16º O regulo **Gungunhana** terá a graduação, por decreto real, de coronel de segunda linha; 17º Por proposta do referido regulo, com intervenção do primeiro residente-chefe, poderá o governador geral da provincia de Moçambique conceder as honras de capitão de segunda linha

aos dois principaes secretarios do mencionado regulo, honras que perderão com a destituição do seu cargo.²⁰

Gerhard Liesegang fez uma leitura pormenorizada, em *Vassalagem ou Tratado de Amizade: história do Acto de Vassalagem de Ngungunya-ne nas relações externas de Gaza*, das bases apresentadas por Casaleiro d'Alegria e da versão final aprovada, comparando-os e concluindo que, em relação à proposta elaborada em Moçambique, o Ato de Vassalagem se mostrava acentuadamente desvantajoso para o Reino de Gaza (Liesegang, s/d, p. 18).

Ao retomar a redação dos títulos com que se iniciavam os documentos e os distinguiam, “Apontamento para as bases do tractado de vassalagem, amizade e commercio, do regulo Gungunhana, sucessor do Musilla, com o governo portugues” e “Condições do Acto de Vassalagem do Regulo Gungunhana á Coroa Portugueza”, o autor percebeu que, enquanto Casaleiro d'Alegria estabelecia as bases para um Tratado de Vassalagem, “Amizade e Comércio”, em Portugal, ao suprimir as duas últimas expressões, eliminava-se toda e qualquer interpretação voltada para a ideia de troca e reciprocidade, para reafirmá-lo como um ato, sobretudo, de sujeição, submissão e obediência (Liesegang, s/d, p. 16). E, avaliando a questão, dizia não acreditar que “tivesse havido uma tentativa premeditada de ‘enganar’, como num grande número de ‘vassalagens’ feitas na altura da corrida para África” (Liesegang, s/d, p. 26).

20. Arquivo Histórico Ultramarino, Sala de Leitura Geral, Caixa SEMU, Direção Geral do Ultramar, 1ª Repartição, Moçambique, 1886, AHU-ACL-SEMU-DGU, nº de ordem: 1.329, Pasta 8. De acordo com Maria da Conceição Vilhena, Matanda-Encoce e Mapinda “chegaram a Lisboa em setembro desse ano de 1885; e, a 18, o rei recebeu-os no Paço da Ajuda. A 12 de outubro, a embaixada é recebida no Ministério, onde se assina um Tratado de Vassalagem [...]” (Vilhena, 1999, p. 38). “[...] Agostinho Coelho foi encarregado, em Portaria de 9 de setembro [1885], de regular os termos e condições da renovação do tratado de vassalagem prestado pelo antecessor do Gungunhana em 2 de dezembro de 1861, figurando Alegria Rodrigues como delegado do regulo e os enviados como testemunhas da delegação de faculdades áquelle dadas pelo mesmo regulo para prestar vassalagem em seu nome” – Arquivo Histórico Ultramarino, Sala de Leitura Geral, Caixa SEMU, Direção Geral do Ultramar, 1ª Repartição, Moçambique, 1886, AHU-ACL-SEMU-DGU, nº de ordem: 1.329, Pasta 8.

A ideia de uma “tentativa premeditada de ‘enganar’” é questionável, pois supõe europeus “astutos” capazes de iludir africanos, suficientemente ingênuos, com falsas verdades. Mas a análise de Liesegang, de que dois textos completamente distintos foram elaborados permanece válida:

[...] em fevereiro de 1885, Casaleiro d’Alegria tinha sido enviado para negociar um tratado de “amizade e paz” mas, em Lisboa, redigiu-se um tratado modelado a partir de um documento de vassalagem de 1861, que tinha surgido em circunstâncias algo duvidosas e que, durante o reinado de Muzila, não gozava de aceitação geral e não tinha influência nas relações existentes. (Liesegang, s/d, p. 26.)

É a passagem seguinte, no entanto, que permite uma reflexão com base em novas considerações: “Casaleiro Rodrigues deve ter-se curvado face aos interesses do imperialismo, não tendo visto, talvez, outra alternativa para si, nem para as relações entre Gaza e Portugal.” Embora sem desenvolver a ideia, a referência de Liesegang aos “interesses do imperialismo” associava os apontamentos e o ato de vassalagem a um processo mais amplo de desenvolvimento do processo histórico em que ambos os documentos remetiam não apenas a duas versões de um mesmo projeto, mas a concepções distintas quanto à forma de se manter o contato entre as autoridades portuguesas e o soberano nguni e de se estabelecer um domínio sobre o Reino de Gaza.

No documento escrito por Casaleiro d’Alegria, o acento recaía sobre os direitos de soberania que Gungunhana reconhecia a Portugal (e concedia à “nação portuguesa”) das terras que seu pai governava, e que “ele [...] hoje governa”, assim como a qualquer terreno que no futuro viesse a “conquistar ao gentio não avassalado”. Nesse contexto, os apontamentos se fundavam sobre a concessão do direito de soberania, no sentido de dispor e conferir ao governo português o poder e a autoridade sobre o território do Reino de Gaza, de modo que Gungunhana passasse a gravitar no seu entorno, atuando a partir de autorizações prévias e de intermediários, ainda que mantido no governo das terras.

Como documento a servir de prova às demais nações europeias de que essa era uma posse portuguesa efetiva, no entanto, não eliminava de todo a figura representativa de Gungunhana como centro de poder em Gaza, nem sugeria um domínio completo de suas terras, uma vez que lhe reservava direitos tais como fazer guerra a povoações não avassaladas

e expandir seu território, ainda que Casaleiro marcasse no texto a necessária consulta ao governo português, e por pressupor, sobretudo, um Tratado de “Amizade e Comércio”. Nesse sentido, o “Acto de Vassalagem”, firmado em 12 de outubro de 1885, mostrava-se muito mais persuasivo e convincente em passagens que reduziam Gungunhana à obediência “às leis e ordens [...] transmitidas pelo Governo Geral da Província de Moçambique, ou pelos agentes subordinados a esta auctoridade” e o submetiam à tutela de “um delegado do governo portuguez, denominado residente-chefe”, que o aconselharia “na fôrma de administrar o paiz, e na resolução das questões que porventura se levantem entre a sua gente e os subditos portuguezes”.

Assim, os documentos seguiam caminhos distintos, ainda que buscassem alienar a soberania. É possível que nos apontamentos de Casaleiro d’Alegria influísse não apenas sua experiência como funcionário na alfândega de Angoche, mas também sua condição de comerciante que durante anos negociou nas terras de Muzila, de modo que, para garantir a viabilidade do tratado, admitisse a sobrevivência de práticas que, em Gaza, insinuavam um Gungunhana capaz de agregar forças e fazer obedecer, mas que, de toda forma, reconhecia a sua submissão ao rei de Portugal. Em Lisboa, por outro lado, o olhar voltava-se para a Europa e para a necessidade de se elaborar um documento que reafirmasse o poder português em submeter, em reduzir à obediência e de comprovar que aquela era uma posse efetiva e um domínio já formalizado.

Na bibliografia sobre o tema, o Ato de Vassalagem de 1885 é tratado, em geral, como evento isolado e documento meramente formal, só esporadicamente resgatado na memória dos anos pelas autoridades portuguesas. A interpretação mais recorrente e dominante atribui essa pouca (ou nenhuma) influência, por um lado, ao desrespeito sistemático de Gungunhana em relação ao compromisso assumido e, por outro, à pouca disposição de Portugal em fazê-lo cumprir. Mas, a documentação da época permite identificar outra dinâmica nos anos que se seguiram àquele outubro de 1885. Em particular, um relatório com data de 6 de junho de 1886.

Em 9 de outubro de 1885, ainda em Lisboa com a “embaixada”, Casaleiro d’Alegria foi nomeado “residente português em Gaza” pelo ministro da Marinha e Ultramar Manuel Pinheiro Chagas. De volta à província

de Moçambique, organizou uma expedição às terras de Gungunhana, acompanhado por José Joaquim d'Almeida, secretário-geral do Governo, que Augusto de Castilho, governador-geral em Moçambique, designou para dar-lhe posse do novo cargo e instar com o sucessor de Muzila o cumprimento do Ato de Vassalagem.

Os encontros aconteceram por volta do dia 20 de maio de 1886 na povoação de Gungunhana, Mossurize, que José d'Almeida narrou em relatório, com data de 6 de junho desse mesmo ano, ao governador-geral. De acordo com o autor, as duas primeiras reuniões foram dedicadas a explicar-lhe o tratado, mas o resultado era motivo de lástima, pois, se os sacrifícios não estavam todos perdidos, significava ao menos que só “com um trabalho lento, com uma evolução vagarosa e com o decorrer de muito tempo é que algumas das condições do tratado virão a ser cumpridas, tirando Portugal o devido proveito d'ellas”. Isso porque,

Por em quanto, nem um palmo de terra está disposto a ceder-nos o successor do Muzila e pelo contrario, insiste em affirmar que lhe pertencem os nossos prazos do Bangué, na foz do Pungué, e Chupanga, no Zambeze, cujo inteiro senhorio reclama; assim como a restituição do territorio do Binguana, regulo que ultimamente se nos foi avassallar a Inhambane e lhe era tributario até então. [...] A mais forte argumentação empregada para o convencer a desistir de taes pretensões tem sido infructifera, respondendo sempre, quando n'esto se lhe falta e se lhe diz que com ellas vae de encontro ao tratado = *tal papel não é boa couza se me quer pescar as terras* [...] Confessa estimar o Senhor Casaleiro, a quem chama pae, e certifica havel-o auctorisado a elaborar o tratado nos termos em que se encontra; mas diz positivamente que não nos pôde permittir a exploração das minas de Manica, porque receia que ahi nos estabeleçamos; que já no *Inhafôco* [Inhambane] lhe tiramos territorios depois de ter mandado a Lisboa fazer o contrato e por isso somos capazes de lhe fazer o mesmo n'aquella região [...]. A bandeira nacional ainda não foi tambem erguida na povoação do regulo, apesar de termos insistido, eu e o Residente, vigorosamente, para que o seja quanto antes [...]. O que tudo isto nos força a reconhecer é que elle ou não percebeu bem o valor das negociações em que entrou com o Senhor Casaleiro, ou não esperava que d'ellas lhe pedissem cumprimento, como succedeu a seu pae com o tratado de mil oitocentos sessenta e um. [...] Por agora, do tratado, o que os grandes acceitam sem difficuldade são as condições II.III.XIII.XVI. e XVII., havendo ainda muitos que nem a III. acceitam!!²¹

21. Arquivo Histórico Ultramarino, Sala de Leitura Geral, Caixa SEMU, Direção Geral do Ultramar, 1ª Repartição, Moçambique, 1886, AHU-ACL-SEMU-DGU, nº de ordem: 1.329, Pasta 8. O grifo aparece no documento original.

O documento é claramente dividido em duas partes. Na primeira, José d'Almeida descrevia todos os preparativos para a expedição “de oitocentos homens, coberta pela bandeira portugueza”, destacando as “melhores disposições d'animo” em que havia rompido a marcha e também as dificuldades que encontraram no caminho, geradas, inclusive, pelo “falso boato de que estávamos cercados por numerosa força vatua que, provavelmente nos atacaria sobre a madrugada”. Na segunda, o encontro ocupa todo o centro da narrativa, mas o trecho que marca a passagem entre esses dois momentos da viagem se refere à “explicação do tratado”, que teria conduzido em duas entrevistas, tendo sido a segunda aqui reproduzida.

Entre as várias possibilidades de emprego, “explicar” significa, sobretudo, “esclarecer”, “elucidar” uma questão que, por pressuposto, não está ou não foi suficientemente compreendida. Na introdução do “Acto”, a vassalagem é apresentada como sendo proposta “pelo mesmo regulo Gungunhana”, mas as bases, de acordo com o próprio texto, foram estipuladas por Agostinho Coelho, José Casaleiro de Alegria Rodrigues, Matanda-Encoce, Mapinda e Caetano Xavier Diniz Junior.

Assim, é possível que, com “explicar”, José d'Almeida se referisse à exposição pormenorizada dessas bases, que, a princípio, Gungunhana desconhecia em sua versão final, pois haviam sido negociadas pela “embaixada” que enviou para representá-lo em Lisboa “n'uma das salas do ministerio da marinha e ultramar”, em que não esteve. Nesse caso, a reação poderia ser de concordância, se as considerasse fiel ao sentido que atribuía à vassalagem, ou de desagrado, se a proposta e o documento final aprovado divergissem entre si, como parece ter ocorrido na passagem sobre o resultado das duas reuniões:

se elle não quer dizer que todos os sacrificios estão perdidos, significa, pelo menos, que só com um trabalho lento, com uma evolução vagarosa e com o decorrer de muito tempo é que algumas das condições do tratado virão a ser cumpridas [...]

No texto, José d'Almeida levantou hipóteses que explicariam o ânimo de Gungunhana em relação ao que lhe apresentava: ou “não percebeu bem o valor das negociações em que entrou com o Senhor Casaleiro, ou não esperava que d'ellas lhe pedissem cumprimento, como succedeu

a seu pae com o tratado de mil oitocentos sessenta e um”. Seguindo o mesmo raciocínio, no entanto, é possível inverter a leitura, concluindo que os portugueses não percebiam bem “o valor das negociações” com Gungunhana, inferindo que por vassalagem obteriam um controle efetivo de suas terras.

Nesse contexto, é particularmente significativa a resposta de que “*tal papel não é boa couza se me quer pescar as terras*”,²² pois sugere que, em momento algum nas negociações com Casaleiro d’Alegria, esteve disposto a cedê-las a Portugal, nem mesmo “um palmo”, como dizia José d’Almeida, e, por isso, a insistência não apenas em reclamar a posse dos “prazos do Bangué, na foz do Pungué, e Chupanga, no Zambeze” e a restituição “do territorio do Binguana, regulo que ultimamente se nos foi avassallar, a Inhambane e Ihe era tributario até então”, mas em se opor à exploração das minas de Manica, com receio de que “ahi nos estabelecamos”. A queixa de que “Ihe tiramos territorios depois de ter mandado a Lisboa fazer o contrato” reforça essa compreensão de vassalagem e influência sobre as terras do Reino de Gaza como práticas distintas e dissociadas, pois soa como se se percebesse traído e prejudicado por um acordo que havia negociado, mas que não esperava conduzir à perda de um território que considerava Ihe pertencer.

Em época marcada pelo acondicionar o africano em espaço resguardado pela barbárie, no entanto, a alegada falta de compromisso e palavra era considerada inata à sua índole e feição ardilosas, de modo que a segunda interpretação, a de que “não esperava que d’ellas Ihe pedissem cumprimento, como succedeu a seu pae com o tratado de mil oitocentos sessenta e um”, se manteve como a mais recorrente nos documentos escritos nos anos seguintes. A passagem denotava ainda não apenas uma intenção em fazer cumprir o Ato de Vassalagem, mas um sentido que resvalava em certo propósito de intimidar, apesar do verbo “pedir” envolvendo a ação, pois o texto estabelecia um vínculo que, ao mesmo tempo que aproximava, afastava os eventos de 1861 e o de 1885: lá, não “quisemos ou não soubemos fazer cumprir”, mas hoje, apesar de todas as expectativas em contrário, “levaremos a efeito”.

22. Ênfases no original.

Por enquanto, as “condições” conquistadas se limitavam à II, III, XIII, XVI e XVII, que, na prática, comportavam-se muito mais como “concessões” do que como exigências. Enquanto as duas últimas correspondiam à atribuição da patente de coronel de segunda linha a Gungunhana e de capitão de segunda linha a seus “dois principaes secretarios”, a décima terceira condicionava a exploração de minas, com exceção de Manica – o interesse português maior, mas vetada pelo sucessor de Muzila –, “e de outros productos do paiz” aos “presentes correspondentes e usuaes”.

A primeira tinha um efeito praticamente nulo, pois em nada alterava, correspondendo ao reconhecimento de que o território sobre o qual Gungunhana exercia jurisdição correspondia àquele sobre o qual seu pai tinha domínio, o que a sucessão por si só já se encarregara de fazer, embora o “garantido” reanimasse uma memória embotada pelo tempo, mas capaz de marcar simbolicamente aquela posse como assegurada (e dependente) com a ajuda portuguesa. A terceira era apresentada por José d’Almeida em meio ao exaspero com que concluía o relato sobre o encontro, em função das tantas e sucessivas negativas e restrições com que havia se deparado: “Por agora, do tratado, o que os grandes acceitam sem difficuldade são as condições II.III.XIII.XVI. e XVII., havendo ainda muitos que nem a III. acceitam!!” e que equivalia ao manifesto intento português em submeter ao controle e intervir nas terras de Gaza:

Junto ao regulo Gungunhana haverá um delegado do governo portuguez, denominado residente-chefe, para o aconselhar na fôrma de administrar o paiz, e na resolução das questões que porventura se levantem entre a sua gente e os subditos portuguezes.

Essa não era uma recusa menor ou sem importância, mas a expressão de que se rejeitava e se rechaçava o exercício de um poder estranho e a submissão a uma autoridade de fora, comprometendo todo o primeiro item, por sinal, ausente na relação de José d’Almeida daqueles que haviam sido aceitos – a de que

O regulo Gungunhana, por si e seus successores, faz acto de vassallagem ao Rei de Portugal e de obediencia ás leis e ordens que lhe forem transmitidas pelo governador geral da provincia de Moçambique, ou pelos agentes subordinados a esta auctoridade, compromettendo-se a não consentir em seu território o dominio de qualquer outra nação.

O domínio, portanto, não estava assente e a bandeira, com toda a sua força simbólica de união e comunhão de ideais e interesses, não pôde ser arvorada, como o autor informava com apreensão – “A bandeira nacional ainda não foi também erguida na povoação do regulo, apesar de termos insistido, eu e o Residente, vigorosamente, para que o seja quanto antes”.

Nos estudos sobre o Reino de Gaza, os Atos de Vassalagem de 1862 e 1885 ocupam posições periféricas na análise da relação entre os soberanos ngunis e as autoridades portuguesas na província de Moçambique, face à incapacidade que demonstraram em produzir os resultados pretendidos. As interpretações mais recorrentes atribuem essa falência à falta de palavra e compromisso de Muzila e Gungunhana, que, apesar da convenção firmada, se mantinham avessos aos itens e às condições formalmente aceites. Esse tipo de leitura, no entanto, franqueia o caminho para expressões como “traidor”, “ardil”, “ambicioso insaciável” e “intrigante matreiro” e conduzem à sobrevivência, no discurso, da crença na alegada inferioridade do africano.

A compreensão de que a vassalagem possuía significados distintos para os soberanos ngunis e para as autoridades portuguesas permite não apenas fugir à cobrança de compromissos que, na prática, não foram assumidos, mas reconhecer nos Atos de Vassalagem o domínio que se desejava, projetava e que o outro rechaçava em sua soberania. Assim, as palavras de José d’Almeida, em relatório ao governador-geral em 6 de junho de 1886 após os encontros com Gungunhana, de que “só com um trabalho lento, com uma evolução vagarosa e com o decorrer de muito tempo é que algumas das condições do tratado virão a ser cumpridas”, sugerem não apenas uma recusa prolongada pela indefinição do tempo, mas um desejo de subjugação asfixiado por uma autoridade africana que se impunha e que limitava as ações portuguesas.

Em meio ao crescente interesse europeu pela África, a soberania do Reino de Gaza soava particularmente ameaçadora e conduzia em Portugal à defesa da ideia, formalizada na “Campanha de 1895”, de que era preciso reagir e mobilizar tropas que garantissem o domínio e pusessem a salvo aquelas terras. Recuar no tempo e acompanhar a formação do Reino de Gaza permite, desse modo, entender que, mais do que a pretensa

capacidade de Portugal em reduzir os africanos à submissão, dependente apenas de uma vontade própria, foi a soberania nguni que se manteve por décadas na região, sufocando e se sobrepondo às aspirações portuguesas em Moçambique.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXANDRE, Valentim (2000). *Velho Brasil, novas Áfricas: Portugal e o Império (1808-1975)*. Porto, Edições Afrontamento.
- ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (1998). *Nova história da expansão portuguesa: o Império Africano (1825-1890)*. Lisboa, Editorial Estampa.
- ANDRADA, Paiva de (1882). "A Manica e o Musila". *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*. Lisboa, Imprensa Nacional, 3ª série, nº 1, p. 61.
- ARENDT, Hannah (1989). *Origens do totalitarismo*. São Paulo, Cia. das Letras.
- BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (1998). *História da expansão portuguesa*. Navarra, Círculo de Leitores.
- CARDOSO, Antonio Maria (1887). "Expedição às terras do Muzilla (1882)". *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*. Lisboa, Imprensa Nacional, 7ª série, nº 3, p. 153-240.
- DENOON, Donald (1972). *Southern Africa since 1800*. London, Longman.
- ENNES, Antonio (1898). *Guerra d'África em 1895: memórias*. Lisboa, Typographia do "Dia".
- FAGE, J. D. e OLIVER, Roland (1980). *Breve história de África*. Lisboa, Livraria Sá da Costa.
- KHOSA, Ungulani Ba Ka (s/d). *Ualalapi*. s/l, Associação dos Escritores Moçambicanos.

- KI-ZERBO, Joseph (1980). *História geral da África*. São Paulo, Ática-Unesco, vol. 7.
- LIESEGANG, Gerhard J. (s/d). *Ngungunyane: a figura de Ngungunyane Nqumayo, rei de Gaza 1884-1895 e o desaparecimento do seu Estado*. Maputo, Embondeiro.
- (1986). *Vassalagem ou Tratado de Amizade: história do Tratado de Vassalagem de Ngungunyane nas relações externas de Gaza*. Maputo, Arquivo Histórico Nacional-Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane, Coleção Estudos/Arquivo Histórico de Moçambique.
- MARQUES, A. H. (1986). *História de Portugal*. Lisboa, Palas Editores, vol. 3.
- MATOSO, José (s/d). *História de Portugal*. Lisboa, Ed. Estampa, vols. 5 e 6.
- NEVES, Diocleciano Fernandes das (1881). “África Oriental Portuguesa: exploração do rio Bembe”. *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*. Lisboa, Imprensa Nacional, 3ª série, nº 6, p. 336.
- NEVES, Diocleciano Fernandes das e ROCHA, Ilídio (s/d). *Das terras do Império vátua às praças da República Bôer*. Lisboa, D. Quixote.
- NEWITT, Malyn (1997). *História de Moçambique*. Lisboa, Europa-América.
- OLIVEIRA, Irene Dias de (2002). *Identidade negada e o rosto desfigurado do povo africano: os tsongas*. São Paulo, Annablume-Universidade Católica de Goiás.
- PÉLISSIER, René (1988). *História de Moçambique: formação e oposição (1854-1918)*. Lisboa, Estampa, 2 vols.
- RITA-FERREIRA, Antonio (1974). *Etno-história e cultura tradicional do grupo angune (nguni)*. Lourenço Marques, Memórias do Instituto de Investigações Científicas de Moçambique.
- (1982). *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*. Lisboa, Instituto de Investigação Científico-Tropical.
- (1982). *Presença luso-asiática e mutações culturais no sul de Moçambique até 1900*. Lisboa, Instituto de Investigação Científico-Tropical.
- (s/d). *Povos de Moçambique: história e cultura*. Porto, Afrontamento.
- SAID, Edward (1995). *Cultura e imperialismo*. São Paulo, Cia. das Letras.
- SANTOS, Maria Emília Madeira (1989). *I Reunião Internacional de História de África: relação Europa-África no 3º quartel do século XIX*. Lisboa, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, Instituto de Investigação Científica e Tropical.

- SERRA, Carlos (1982). *História de Moçambique*. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, Departamento de História, e Tempo Editorial, 2 vols.
- TENGARRINHA, José (2000). *História de Portugal*. Bauru (SP), Edusc; São Paulo, Unesp.
- TOSCANO, Francisco (1930). *A derrocada do império vátua e Mousinho d'Albuquerque*. Lisboa, Editora Portugal Ultramar.
- VILHENA, Maria da Conceição(1996). *Gungunhana no seu reino*. Lisboa, Edições Colibri.
- (1999). *Grandeza e decadência de um império africano*. Lisboa, Edições Colibri.

Olhares sobre a África: temas dos movimentos negros brasileiros sob vigilância do DEOPS-SP (1964-1983)*

Karin Sant'Anna Kössling**

RESUMO

O artigo trata dos debates construídos, entre 1964 a 1983, acerca da África sob os pontos de vista dos movimentos negros brasileiros e da comunidade de informação e segurança do regime militar do Brasil. Analisando os documentos pertencentes ao Fundo DEOPS-SP, foi possível captar as percepções desses diferentes segmentos sociais e como esse debate influenciou na visão dos aparatos repressivos na classificação dos movimentos negros como "subversivos".

Palavras-chave: África, movimentos negros, DEOPS-SP, polícia política, regime militar, repressão, censura, relações internacionais.

* * *

ABSTRACT

Views of Africa: themes of Brazilian black movements under the watchful eyes of DEOPS-SP (1964-1963)

The article treats of debates built, between 1964 and 1983, about Africa from the points of view of Brazilian Black Movements and Brazilian military

* Este texto faz parte da dissertação de mestrado "As lutas anti-racistas de afro-descendentes sob vigilância do DEOPS/SP (1964-1983)", defendida em 20-8-2007 na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), orientada pela profa. dra. Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez e financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

** Mestre em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Professora da rede pública estadual de São Paulo, é autora de artigos publicados em revistas especializadas em História como *Revista Histórica* e *Desvendando a História*. E-mail: karinsk@gmail.com.

regime information and security community. Analyzing the documents belonging to DEOPS/SP Foundation, it was possible to catch the perceptions about these social segments and how this debate have influenced the repressive display vision on the Black Movements classification as "subversive".

Key words: Africa, black movements, DEOPS-SP, political police, Brazilian military regime, repression, censure, international affairs.

* * *

RÉSUMÉ

Regards sur l'Afrique: Thèmes des mouvements noirs brésiliens sous la surveillance du DEOPS-SP (1964-1983)

L'article present et analyse les discussions établi, entre 1964 et 1983, concernant l'Afrique sous les points de vue des Mouvements Noirs Brésiliens et de la communauté d'informations et de sécurité du régime militaire brésilienne. En analysant les documents appartenant a la Fundation DEOPS/SP, ce a été possible de capter les perceptions de ces différents segments sociaux et comme ce discussions ont influencées la vision des organisation de repression sûr le classement des Mouvements Noirs comme "subversifs".

Mots-clef: Afrique, mouvements noirs, DEOPS-SP, police politique, régime militaire, répression, censure, relations internationales.

Recebido em: 21/02/2008

Aprovado em: 20/03/2008



AO PESQUISAR a vigilância e repressão da polícia política, o Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo (DEOPS-SP), aos movimentos negros no período do regime militar brasileiro, deparei com diversos documentos que faziam referência à África. Ao longo do século XX, os movimentos negros e os aparatos policiais e militares

voltaram seus olhares para a África e construíram análises sobre esse continente.

Este artigo busca esmiuçar essas duas perspectivas de olhares quanto à África entre 1964 e 1983. Num primeiro momento, destaco o olhar que os movimentos negros brasileiros desenvolveram em seus debates sobre a sua ancestralidade. Num segundo momento, apresento o olhar dos aparatos policiais e militares sobre esse debate desenvolvido pelos movimentos negros brasileiros, bem como as políticas adotadas com relação ao continente africano, que naquele momento passava por mudanças políticas e sociais profundas, em especial, relacionadas aos movimentos de independência e à constituição de Estados-nações com sistemas políticos de inspiração marxista-leninista. Justamente no período da Guerra Fria e diante das posturas anticomunistas adotadas pelo regime militar brasileiro, a África fez parte das preocupações da política externa no Brasil. A partir desses interesses, a polícia política também compôs uma visão específica acerca da África. Nessa segunda parte do artigo, destaco as relações internacionais entre Brasil e África que se refletiram no e influenciaram o olhar sobre a África ao longo dos governos militares brasileiros.

1. Olhar dos movimentos negros brasileiros

No processo de construção de uma “conscientização” étnica, os movimentos negros desenvolveram um intenso debate sobre sua ancestralidade. Como ressaltou Carlos Hasenbalg,

Há um persistente apelo à África, uma África mítica, outra histórica, bem como a contemporânea. Este apelo é usado para tentar construir uma nova identidade negra positiva, não estigmatizada. (Hasenbalg, 1991, p. 129.)

O interesse em debater a situação do afro-descendente na diáspora direcionava-se na busca por semelhanças e peculiaridades do racismo em cada país, visando pensar as possíveis estratégias de luta antirracista no Brasil. Assim, “referências políticas e culturais internacionais eram tomadas como paradigmas da luta anti-racista no país” (Cunha, 2000, p. 344). O movimento pelos direitos civis e os Panteras Negras nos Estados Unidos; o pan-africanismo; o movimento da negritude, na vertente de língua fran-

cesa; ou os clássicos como Alexander Crummell, William E. B. Du Bois, Edward W. Blyden ou Marcus Garvey, na vertente de língua inglesa; e as lutas pelas independências na África fizeram parte do repertório de debates, congressos, encontros e diferentes protestos no Brasil.

Florentina da Silva Souza, em seu estudo sobre as publicações *Cadernos Negros* e o *Jornal do MNU*,¹ afirma:

A influência exercida pelos fatos políticos ocorridos na África e na diáspora nos movimentos negros no Brasil pode ser comprovada pelas freqüentes referências, na produção textual dos grupos negros da década de setenta, às lutas e aos heróis africanos, assim como pelo uso constante de epígrafes e citações de autoria de intelectuais e personalidades africanas, ou membros do movimento da Negritude, presentes em muitos números das publicações aqui estudadas. (Souza, 2005, p. 39-40.)

A África tornava-se o *locus* privilegiado nesse debate, pois, na concepção dos militantes desse período, olhar para África era “voltar-se às raízes”.² Os debates dos movimentos negros apresentavam a

interação entre o contexto local e um circuito transatlântico de idéias, categorias, hierarquias e objetos negros; o de que as culturas negras desenvolveram-se em todas as etapas da modernidade; o de que os brasileiros de ascendência africana, em diferentes etapas e por uma variedade de meios, criaram sua própria “África” [...]. (Sansone, 2004, p. 248.)

A África foi (re)criada no âmbito de um processo de valorização de uma identidade negra engajada na luta antirracista. Sendo assim, exaltava-se a beleza das heranças africanas no Brasil, buscando signos, emblemas e marcas que demonstrassem a ancestralidade africana.

A circulação das ideias sobre a negritude tanto na América como na Europa e na África ressoou no Brasil, auxiliando na construção do pensamento afro-brasileiro sobre o “ser negro” no Brasil e no mundo. “Negritude” foi um dos termos recorrentes na militância afro-brasileira,

1. No período de que aqui tratamos, entre 1978 e 1981, o *Jornal do MNU* denominava-se *Nêgo*. Um exemplar desse jornal foi apreendido pelo DEOPS-SP numa reunião da SBPC (Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência) em 1982. Dossiê 20-C-44-28567, DEOPS-SP, DAESP.

2. *Jornegro*, nº 12, ano 4, 1981, p. 6. In: Dossiê 20-C-44-17284, DEOPS-SP, DAESP.

que buscou (re)compor valores da “civilização do mundo negro” e valorizar o afro-descendente, desenvolvendo-lhe o orgulho de ser negro (Munanga, 1990, p. 109 e 111). A negritude relaciona-se, ainda, com a “tomada de consciência de uma situação de dominação e de discriminação, e a conseqüente reação pela busca de uma identidade negra” (Bernd, 1988, p. 20).

As ideias próprias da negritude, de reivindicação de direitos sociais e emancipação, calaram fundo nas aspirações afro-brasileiras e fizeram parte de seu repertório de análise social. Houve, portanto, “usos” da negritude na escolha de estratégias de luta por parte da militância negra brasileira, visando resgatar elementos que afirmassem as ascendências africana e negra e, acima de tudo, (re)conquistar a autoestima e (re)afirmar sua humanidade (Sansone, 2004, p. 285).

O desejo de construir uma identidade relacionada com a ascendência africana não somente pelas características físicas, mas também pelo viés cultural, apresentava-se na seguinte poesia:

eu sou Negro
muito mais pelo que penso,
menos pela cor da pele
(ou traços que se revelem)
nesse país de tantos matizes.³

Essa apologia de um “pensamento negro” guardava aproximações com o movimento pan-africano e com o movimento da negritude, multiplicando as formas de pensar dos militantes, como descreve um trecho de poema de Oubi Inaê Kibuko:

trajando realidade sigo Zumbi
Agostinho Neto, Luther King, Mandela...
imortais guerreiros do meu povo.⁴

Ressaltando laços entre os negros da diáspora africana, esses versos apresentam algumas das alusões heróicas de lutas antirracistas que compõem um repertório de resistência e de valorização do negro. Essa perspectiva era compatível com o programa de ação do MNU (Mo-

3. *Cadernos Negros*, nº 19, p. 110, *apud* Souza (2005, p. 137).

4. *Cadernos Negros*, nº 13, p. 71, *apud* Souza (2005, p. 187).

vimento Negro Unificado), que já no final da década de 1970 e início da de 1980 propunha uma luta pela transformação dos conteúdos presentes no sistema educacional brasileiro, buscando valorizar o negro e sua história e incluindo a história da África nos currículos escolares: "A identidade cultural do negro e do índio não chega a se organizar completamente, pois desde criança sofrem a imposição de uma cultura branca que distorce todos os dados e manifestações de suas culturas."⁵ Dessa forma, inspirado pela negritude e pelo pan-africanismo, o MNU buscava (re)construir uma cultura negra.

O pan-africanismo era ressaltado como exemplo de luta para os afro-brasileiros. Segundo Abdias do Nascimento,

O negro brasileiro precisa informar-se sobre a luta pan-africana, pois, quando tiver acesso à representatividade e ao poder, este país será uma grande nação e significará a descolonização cultural total do homem brasileiro. O caminho para isso é retomar a inspiração africana e ver a nossa experiência histórica e cultural, dando a elas a dimensão das exigências contemporâneas.⁶

A obra de Henrique Alves é um exemplo do diálogo com a negritude, apresentando as ideias de Senghor, Aimé Césaire e Léon Damas. O referido autor teria, inclusive, dialogado com dois desses autores, por meio da Associação Cultural do Negro de São Paulo e na ocasião da visita de Senghor ao Brasil, na década de 1960 (Alves, 1965, p. 9). A circulação de ideias apresentou-se de forma importante na formação do pensamento da militância afro-brasileira:

É marcante a influência que os escritores negros no Brasil receberam das literaturas africanas escritas em língua portuguesa que chegavam ao Brasil por meio de jornais, revistas e livros, ou ainda a influência das traduções de Fanon e de textos de Garvey e Du Bois que circulavam no movimento negro no Brasil desde a década de trinta. (Souza, 2005, p. 162)

Poetas como Solano Trindade, Oswaldo de Camargo, Carlos de Assumpção, Eduardo de Oliveira e Madalena de Souza inspiraram-se na negritude e produziram uma literatura no formato desse movimento (Alves, 1965, p. 16). Por isso, a poesia apresentava-se como expressão de

5. Dossiê 20-C-44-17289, DEOPS-SP, DAESP.

6. "Nossos negros solitários", entrevista de Abdias do Nascimento à revista *Veja*, nº 512, de 28-6-1978. Dossiê 50-Z-0-145627, DEOPS-SP, DAESP.

uma arte engajada na luta antirracista: “Minha arte não é racista, nem discriminatória. É apenas o manifesto artístico das aspirações de uma raça que viveu e ainda vive na subexistência.”⁷

A produção de um discurso, seja poético ou político, sobre a valorização do “ser negro” trouxe ao debate essas questões e contemplou o protagonismo afro-descendente, ressaltando as diferenças sociais presentes na sociedade brasileira (Laranjeira, 1995, p. 17). Em decorrência, os impressos dos movimentos negros, de forma geral, divulgavam os parâmetros de “ser negro” que esses movimentos buscavam construir naquele período.

Nesse sentido, os militantes apropriaram-se da denominação “negritude” tanto em seus discursos quanto em suas produções literárias, mesmo os que não seguiam as formas apresentadas nos movimentos dos africanos em Paris ou nas Antilhas. A “negritude” no Brasil visava à (re)leitura das heranças culturais de origem africana e às qualificações sociopolíticas positivas de se assumir como afro-brasileiro.

O periódico *Árvore das Palavras*, por exemplo, apresentava a negritude como um sinônimo de identificação da ascendência africana e do orgulho de ser negro.⁸ Segundo consta na publicação *Cadernos Negros*, eles

corriam de mão em mão sem que se soubesse quem eram os responsáveis, um jornal que veiculava notícias de revoluções africanas nas então colônias portuguesas e trazia uma mensagem de consciência política do negro brasileiro. (Souza, 2005, p. 82)

Já o Grupo Negro da PUC-SP observava que a consciência racial se dava por meio da consciência dos valores de sua negritude, além dos seus direitos sociais. Dessa forma, a negritude constituía um instrumento primordial de mobilização para os movimentos negros. Nessa perspectiva, valorizavam-se não só as entidades político-sociais dos referidos movimentos, mas também as mobilizações culturais que pudessem auxiliar na

7. Aparecido Tadeu dos Santos, *Como se fosse pecado*, São Paulo, Edição do Autor, 1980, p. 22. Dossiê 20-C-44-17290, DEOPS-SP, DAESP. Coletado por ocasião do I Encontro em Defesa da Raça Negra, realizado em 23-5-1981, na PUC-SP. Relatório diário nº 1.505, entre 25 e 26-5-1981, da Divisão de Informações do DEOPS, fl. 2. Dossiê 21-Z-14-11366, DEOPS-SP, DAESP.

8. Dossiê 50-Z-138-806, DEOPS/SP, DAESP.

identificação da negritude em uma renovação cultural ligada à estética e à cultura africanas, como bailes, blocos, escolas de samba, capoeira e candomblé, entre outras manifestações. Mas, para tal, avaliavam como primordial a contestação da situação sociopolítica do negro no Brasil.⁹

A tomada de consciência do racismo e o voltar-se “às raízes” da cultura e da identidade afro-brasileiras eram pontos estratégicos para muitos militantes:

A explosão dessa negritude ativada pela população negra brasileira se não é hoje um dado de revolução cultural, é porque os meios de comunicação omitem sua difusão, e só o utilizam de forma isolada e com fins lucrativos.¹⁰

Os movimentos negros no Brasil inspiravam-se também no pensamento de Stokely Carmichael, que divulgava a ideia de que

Uma de nossas maiores batalhas é, portanto, fazer o expurgo dos corruptos valores ocidentais e nossa resistência não pode prevalecer sem que nossa integridade cultural seja restabelecida e mantida. É através das histórias de nossos povos que chegaremos à conclusão de que a nossa luta é a mesma.¹¹

Nesse sentido, a África foi (re)inventada pelos movimentos negros, visando (re)construir uma cultura própria afro-brasileira; por meio da negritude e do pan-africanismo, buscavam exaltar elementos culturais africanos, opondo-se aos valores ocidentais, identificados como opressores e racistas.

A construção da identidade afro-brasileira empreendida nesse período passou pela “invenção” de marcos e tradições da ancestralidade africana no Brasil. Em outras palavras, a reminiscência de uma tradição que se acreditava provinda da África reforçava a identidade afro-brasileira. A África emergia como marco simbólico de origem, com representações positivas do continente e dos afro-descendentes (Souza, 2005, p. 106). É possível considerar que desde a década de 1960 essa identidade afro-brasileira foi “inventada”, com a construção de heróis, datas significativas, celebrações

9. Boletim III do Grupo Negro da PUC-SP, p. 25. Pasta Movimento Negro, Cedic/PUC-SP.

10. Boletim III do Grupo Negro da PUC-SP, p. 33. Pasta Movimento Negro, Cedic/PUC-SP.

11. Programa do Oficina, *Poder Negro*. Pasta Movimento Negro, Cedic/PUC-SP.

públicas, costumes e tradições que remetessem à condição de afro-descendente. Por meio de uma revisão do passado histórico, foram construídos valores como “consciência étnica” e “solidariedade étnica”. Há que se destacar que as próprias identidades se formaram a partir da “invenção das tradições”, incluindo termos como “afro-descendente” ou “afro-brasileiro”, demarcando uma conexão entre a África e a sua diáspora:

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam incultar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (Hobsbawn e Ranger, 1997, p. 9.)

Assim, os militantes buscavam “nos contatos com as culturas de origem africana motivações para a criação de suas bases culturais e de seus perfis identitários de auto-afirmação” (Souza, 2005, p. 24). Era claro o propósito de estimular os negros e mestiços brasileiros a construírem uma identidade própria de afro-descendentes, a partir de uma ruptura com os estereótipos e estigmas produzidos pelo “racismo à brasileira”.

Desse modo, o contexto de emergência dos movimentos negros na década de 1970 esteve envolto no debate acerca dos principais fatos históricos na África e na diáspora. O olhar voltava-se à África, como apresenta a poesia “Nascença”, de Carlos Gabriel, e que foi publicada no periódico paulista *Jornegro*, exaltando o papel fundamental da ancestralidade africana:

Meus pés pisam o chão da América.
Minhas mãos fazem o pão da América.
Meus ouvidos ouvem o som da América.
Minha boca fala a língua da América.
Meus olhos enxergam as cores da América.
Minhas narinas respiram o ar da América.
Mas, pelas minhas artérias transita incessante o sangue do coração da África.¹²

12. *Jornegro*, nº 12, ano IV, 1981, p. 6. Dossiê 20-C-44-17284, DEOPS-SP, DAESP. Coletado por ocasião do I Encontro em Defesa da Raça Negra, realizado em 23-5-1981, na PUC-SP. Relatório diário nº 1.505, entre 25 e 26-5-1981, da Divisão de Informações do DEOPS, fl. 2. Dossiê 21-Z-14-11366, DEOPS-SP, DAESP.

A África foi a raiz a ser buscada. Traços tidos como africanos foram exaltados para a (re)criação do universo cultural afro-descendente, estimulado por um intercâmbio transatlântico. Assim, militantes voltavam o seu olhar para o que acontecia no continente africano. Voltar o olhar para a África não significou necessariamente um estabelecimento de laços com a “Mãe-África” por meio da adoção de comportamentos ou valores africanos, embora houvesse militantes que buscassem essa maneira de aproximação. Mas esses laços muitas vezes se realizaram com o debate da situação política e social desse continente, visando compreender suas possíveis heranças e as relações estabelecidas com o Brasil (Souza, 2005, p. 157).

O debate sobre a África nos movimentos negros brasileiros apresentava-se por meio de panfletos, congressos e reuniões, que foram realizados, por exemplo, pelo MNU, pelo Grupo Negro da PUC e pela Frenapo (Frente Negra de Ação Política de Oposição), entre outras associações. No seu conjunto, traziam na pauta de mobilização o apoio aos movimentos de independência africanos. Por exemplo, o jornal *Árvore das Palavras* publicou, no ano de 1975, o artigo “Guerra de Libertação”, que discutia a situação na Guiné-Bissau, em Moçambique e em Angola e anunciava que a África estava se libertando.¹³ Além disso, os movimentos negros solidarizavam-se com aqueles que sofriam com sistemas segregacionistas, como a África do Sul sob o regime do *apartheid*. Exemplo desse apoio encontra-se no panfleto “Fora ao Regime Racista da África do Sul.”¹⁴

O livreto *Angola*, recolhido por um agente infiltrado durante a reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, divulgava as poesias angolanas de Agostinho Neto, Costa Andrade, David Mestre, e seus organizadores explicavam que a escolha por Angola se devia ao fato de que

seus negros fizeram o Brasil. Deixaram suas marcas: o samba, a capoeira, lemanjá, tanto mais. Angola, terra de língua portuguesa, como a nossa. Mas não sabemos de Angola: de seus caminhos, suas angústias, horizontes. Não conhecemos sua arte, sua cultura, seu meio de vida. Divulguemos Angola!¹⁵

13. Jornal *Árvore das Palavras*, nº 12, sem data. Dossiê 50-Z-130-2270, DEOPS-SP, DAESP.

14. Dossiê 40-Z-10-1881, DEOPS-SP, DAESP.

15. Livreto *Angola*. Dossiê 50-L-1-11, DEOPS-SP, DAESP.

Desse modo, o debate sobre a África envolvia uma construção do conhecimento a respeito do continente que revelava uma busca dos afro-descendentes por sua origem.

As discussões acadêmicas também voltavam seu olhar para a África. O debate “África, ontem e hoje”, realizado em 1977, na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP), e promovido pelo Centro Acadêmico XI de Agosto e pelo Centro de Estudos Africanos dessa instituição, discutiu, entre outros, os temas do colonialismo, dos movimentos de independência, dos regimes políticos e do movimento da negritude. Esse evento contou, inclusive, com a presença de interlocutores africanos, como Kabengele Munanga.¹⁶ Do mesmo modo, o curso “África e sua herança no Brasil”, apresentado pelo Centro Afro-Brasileiro de Cultura Religiosa, em 1981, continha temas como a “independência dos países africanos” e a “África moderna”, buscando ampliar as análises sobre a África.

Nos impressos afro-brasileiros encontram-se diversas citações de personalidades e de movimentos africanos. Por exemplo, no boletim da Abrasso (Associação Brasileira de Solidariedade ao Povo Moçambicano), o artigo “O poder popular” tratava do processo de independência em Moçambique, apoiando a via da luta armada liderada pela Frelimo. Além disso, divulgava os resultados de um ato na Câmara Municipal de São Paulo, de 3 de setembro de 1990, realizado por um conjunto de movimentos, em especial pela Frenapo, tratando da luta anticolonial na África e pela passagem do 11º aniversário da morte de Agostinho Neto, líder do MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola) e primeiro presidente da República Popular de Angola.¹⁷

Por sua vez, o jornal *Árvore das Palavras* divulgava o poema “Onde te encontrar?”, de Samora Machel, líder da Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique) e primeiro presidente de Moçambique, que ressaltava a luta e a “revolução” nesse país africano. O referido jornal divulgava

16. Folheto de divulgação do debate “África, ontem e hoje” com a programação do evento. Dossiê 21-Z-14-2649, DEOPS-SP, DAESP.

17. Boletim da Abrasso, p. 15. Dossiê 20-C-44-24720, DEOPS-SP, DAESP.

também a “guerra de libertação” em Moçambique, com Samora Machel, e na Guiné Bissau, sob liderança de Amílcar Cabral.¹⁸

Esse olhar para a África apresentava-se também por meio de expressões culturais, como o grupo Ilê-Aiyê, bloco de carnaval baiano que desde 1974 apresentava como tema os diversos países da África, em especial, os de língua portuguesa.¹⁹

Mas, mesmo com toda essa busca por mais conhecimento do continente africano, muitas vezes a visão dos militantes sobre a África apresentava-se de forma idealizada: “Nós tínhamos cultura, pensamentos, comportamento e formas de vida bem mais coletivas e diferentes da atual, através da escravidão e do colonialismo isso foi roubado, mas nós podemos retomá-las.”²⁰ Nessa perspectiva, a África apresentava-se de forma harmônica e coesa, sendo destruída pelo tráfico Atlântico e, em fins do século XIX, pela presença do colonialismo. A África, no discurso dos movimentos negros, era a “mãe”,²¹ o epicentro da diáspora do povo negro e, portanto, para onde deveria estar voltado o olhar dos afro-descendentes, visando reconstruir o que foi “interrompido” pela invasão colonial europeia.

Essa África mítica apresentou-se de diversas formas no Brasil:

A África nos poemas brasileiros, incluindo os do Modernismo, não sugere quase nada da África real, de ontem ou de hoje. É eleita como símbolo ou ícone uma África ausente (imaginária e fantasiosa quando ultrapassa a mera nomeação) e o negro, porque mais próximo, encarna a representação que do continente imaginam os que nenhum conhecimento dele têm. (Laranjeira, 1995, p. 40.)

Nessa (re)construção da África, visava-se construir um “orgulho negro” com a absorção de “diversos símbolos associados a um grande ‘passado africano’” (Sansone, 2004, p. 99).

18. Dossiê 50-Z-130-2270, DEOPS-SP, DAESP.

19. Boletim III do Grupo Negro da PUC-SP, p. 39. Pasta Movimento Negro, Cedec/PUC-SP.

20. Periódico *Árvore das Palavras*, s/nº e s/d. Dossiê 50-Z-138-806, DEOPS-SP, DAESP.

21. Exemplo da percepção da África como mãe pode ser lido no Boletim III do Grupo Negro da PUC-SP, p. 35. Pasta Movimento Negro, Cedec/PUC-SP.

A partir dessa África mítica, a criação de um universo cultural afro-brasileiro pelos militantes desenvolveu-se numa dinâmica de diálogo entre elementos no Brasil e fora dele:

[A] África passou a significar cultura e tradição dentro da cultura negra. "Afro" é um termo que representa um estilo de vida, que incorpora elementos da "África" ou da cultura africana na formação da identidade negra e na vida cotidiana – o acréscimo de um toque africano à experiência da modernidade. (Sansone, 2004, p. 134.)

Na África buscava-se o resgate das "autênticas" raízes afro-brasileiras, mas, como o periódico *Sinba* ressaltava, era também necessário um conhecimento sobre a África daquele período, com o objetivo de romper estereótipos de identificação do negro apenas com a África ancestral e perceber os tempos do tráfico de escravos como a expressão mais perversa do racismo.

Caminhou, nesse sentido, o combate ao *apartheid* na África do Sul como uma das grandes bandeiras de luta dos movimentos negros no Brasil. Na luta contra a segregação racial, formou-se a Comissão Pró-Comitê Brasileiro Anti-*Apartheid*, que exigia do governo brasileiro a condenação de regimes de *apartheid* na África, sobretudo da África do Sul, reivindicando a ruptura das relações diplomáticas, a libertação dos presos políticos, como Nelson Mandela, e a condenação do racismo. Por fim, conclamava todas as entidades negras para a formação do comitê brasileiro anti-*apartheid*.²²

Em manifesto à população brasileira sobre a 1ª Convenção do Movimento Negro, envolvendo a coordenação estadual das entidades negras de São Paulo, a Associação Brasileira de Solidariedade ao Povo Moçambicano e o Instituto de Pesquisa e Estudos Afro-Brasileiros se posicionaram publicamente contrários ao regime do *apartheid* na África do Sul.²³

Em relatório da assembleia estadual do MNU de São Paulo, realizada em Campinas em 21 de setembro de 1980, registram-se contatos desenvolvidos com Angola visando preparar uma documentação da campanha anti-*apartheid*, com a qual se pretendia pressionar o Itamaraty para que

22. Panfleto da Comissão Pró-Comitê Brasileiro Anti-*Apartheid*. Ordem Política 1.079, Racismo, vol. 2, DEOPS-SP, DAESP.

23. OP 0989, Movimento Negro, vol. 2, DEOPS-SP, DAESP.

o Brasil rompesse relações com a África do Sul. Além disso, buscava-se auxiliar Angola na construção da nova nação, fornecendo trabalhadores que pudessem ir para lá construir o “socialismo”.²⁴

No I Encontro Estadual em Defesa da Raça Negra, realizado na PUC-SP, em 1981, apresentou-se um debate acerca da atuação das relações internacionais brasileiras diante da África do Sul e novamente exigiu-se o rompimento total das relações com esse país.²⁵

No III Congresso de Cultura Negra das Américas, realizado na PUC-SP, em 1982, e presidido por Abdias do Nascimento, foi criado o Comitê Brasileiro Anti-*Apartheid* e organizadas passeatas e protestos. A luta anti-*apartheid* internacional foi destaque também no III Congresso de Cultura Negra das Américas.

Na Informação Confidencial nº 940B/82, de 17 de junho de 1982, sobre o “Ato de solidariedade ao povo de Angola e a Nelson Mandela”, com difusão para a comunidade de informações, trazia em anexo cópia de relatório do Dops sobre o ato realizado em 16 de junho na PUC-SP, coordenado por Clóvis Moura. Em cartaz divulgando o ato, era apresentada a situação da África do Sul, visando a posicionamentos contrários ao *apartheid* por parte do governo brasileiro.

A Comissão de Negros do PT, em 1981, também se posicionava a favor de um rompimento das relações entre o governo brasileiro e a África do Sul, participando do debate anti-*apartheid*:

Os trabalhadores do mundo inteiro estão diretamente interessados na libertação de todos os oprimidos e na derrubada do regime racista na África do Sul. Isto é uma etapa crucial do combate pela libertação dos povos africanos da opressão colonial e imperialista.²⁶

24. Dossiê 50-Z-32-4599, DEOPS-SP, DAESP.

25. “I Encontro Estadual em Defesa da Raça Negra”, *Revista do MNU*, nº 4, julho e agosto de 1981, fl. 9. Sumário Semanal, nº 27, entre 18 e 24-9-1981, de 25-9-1981, do Codin/CONSEG da Coordenação de Informação da Secretaria de Estado da Segurança Pública de Minas Gerais, fl. 18. Dossiê 50-H-84-4848, DEOPS-SP, DAESP.

26. Proposta de ponto de luta da Comissão de Negros do PT, 9-12-1981. Dossiê 50-H-84-5505, DEOPS-SP, DAESP.

A luta contra o *apartheid* apresentava-se como mais uma esfera da luta antirracista, mobilizando diversos setores sociais em torno da condenação desse regime segregacionista.

No final da década de 1970 e início da de 1980, a diplomacia e a política externa brasileiras condenaram o *apartheid* e toda e qualquer forma de discriminação racial (Vizentini, 1998, p. 332). Porém, esse processo foi complexo e tenso, havendo grande pressão dos movimentos negros em diversas esferas de poder e por diversas formas – atos, debates, impressos e protestos. Essas ações ganharam, por vezes, proporções políticas que alcançaram alguma projeção. Por exemplo, o

Ato na Câmara Municipal de São Paulo, de condenação ao *apartheid*, onde se somou à decisão tomada em plenário de solicitação de ruptura das relações diplomáticas do governo brasileiro com aquele regime racista. Setembro foi marcado pela realização de debates sobre a luta anti-colonial, na África, pela passagem do 11º aniversário da morte de Agostinho Neto, 1º presidente do MPLA – Partido do Trabalho e 1º Presidente da República Popular de Angola. Este ato, realizado em conjunto com a FRENAPO – Frente Negra para a Ação Política de Oposição, contou com a presença dos professores Carlos Serrano – de Angola – e de Kabengele Mununga – do Zaire.²⁷

O debate sobre o *apartheid* na África do Sul era fomentado por textos como “Minoria branca x maioria negra na África do Sul”, apreendido pelo DEOPS.²⁸ Nesse texto há uma descrição de como funcionava o sistema segregacionista na África do Sul e seus mecanismos de controle da população, além de ressaltar a resposta dos negros por meio de mobilizações anti-*apartheid*. Por sua vez, o periódico *Sinba*, órgão de divulgação da Sociedade de Intercâmbio Brasil-África, divulgou o depoimento de um líder estudantil de Soweto:

A população negra sul-africana é constantemente submetida a uma repressão tão grande, que bastam poucas iniciativas para que se alcance certa prática política, passando à luta organizada, [a] ideologia política seguida pelos negros é na verdade traçada pelas atrocidades a que os brancos nos submeteram.²⁹

27. Boletim da Abrasso, p. 15. Dossiê 20-C-44-24720, DEOPS-SP, DAESP.

28. Informação Confidencial sobre o Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial. OS 1.157, p. 218-C, DEOPS-SP, DAESP.

29. *Sinba*, ano 1, nº 1, Rio de Janeiro, julho de 1977, p. 1. Dossiê 50-Z-130-5588, DEOPS-SP, DAESP.

Sob essa perspectiva, a luta contra o *apartheid* tornava-se exemplo de luta política para os movimentos negros, permitindo-lhes construir discursos similares para combater o racismo no Brasil. Porém, suas reivindicações eram constantemente vigiadas pela comunidade de segurança. Na pasta Ordem Política, em “Movimento Negro, vol. 2”, encontram-se diversos recortes de jornais referentes à atuação dos movimentos negros brasileiros. Alguns apresentam matérias diretamente relacionadas à África, como, por exemplo, o recorte “Negros contra segregação”, publicado na *Folha de S. Paulo*, de 27 de agosto de 1982. A reportagem relatava um protesto com 70 pessoas no Consulado da África do Sul e organizado por diversas entidades dos movimentos negros.³⁰ Essa manifestação foi acompanhada de perto por uma equipe de investigações da Divisão de Ordem Política do DEOPS-SP, dando origem ao relatório de 26 de agosto de 1982, no qual consta que

o assunto em pauta versou contra o regime racista de *Apartheid* e contra todas as formas de racismos a nível mundial. Entre os discursantes, o mais agressivo foi justamente o presidente da comunidade negra [...] dizendo entre outras coisas que é necessário o rompimento total das relações entre o governo Brasileiro com a África do Sul, bem como fazendo críticas à ação policial, alegando que a maioria dos crimes praticados por policiais são cometidos contra negros. Os demais oradores se limitaram a criticar o racismo e a política de *Apartheid*.³¹

2. Olhar policial

Os debates acerca das mobilizações na diáspora negra e na África levaram a comunidade de informações e segurança do regime militar a ter receio da influência internacional nos movimentos negros brasileiros. Em especial, pelo envolvimento com as ações de guerrilha por parte desses movimentos internacionais, o que levou a comunidade a classificar como “subversivos” os movimentos de independência africanos. Além disso, a mobilização dos afro-descendentes no Brasil, nos Estados Unidos ou na África era considerada pelas estruturas de repressão como diretamente ligada ao combate ao “comunismo internacional”. Assim, qualquer

30. OP 0989, Movimento Negro, vol. 2, DEOPS-SP, DAESP.

31. OP 0989, Movimento Negro, vol. 2, DEOPS-SP, DAESP.

proximidade com ideias “marxistas”, ou assim classificadas, justificava a vigilância e a repressão.

Ao mesmo tempo, os governos militares, na busca por homogeneidade social, desconsideravam a possibilidade da afirmação de uma identidade afro-brasileira. O “protesto negro”, nesse contexto político, trazia à tona a desigualdade racial, pondo em xeque a massificação presente nos projetos políticos dos órgãos governamentais. Assim, a denúncia do racismo era multiforme, compreendendo o gestual, a música, a religiosidade e o modo de se vestir como formas de representação próprias, ligadas à ascendência africana, o que levou à constituição de uma cultura de resistência fundada em signos e símbolos identitários afro-brasileiros e que ganhou ares subversivos para as autoridades policiais e militares.

Os impressos foram apreendidos pela polícia política, em geral, em eventos vigiados por seus agentes, que, muitas vezes, se apresentavam à paisana e coletavam esse “material subversivo” para identificar e conhecer os “inimigos da ordem”, construindo uma “narração” policial que definia os movimentos negros como “perniciosos à ordem pública”.

O jornal *Sinba*, lançado em 1977, em Niterói, pela Sociedade de Intercambio Brasil-África, foi, segundo a polícia, criado

como veículo de divulgação dos movimentos que lutam contra o racismo e o colonialismo, dando atenção ao noticiário sobre a realidade dos povos africanos que lutam na Rodésia, Namíbia e África do Sul, porém, até o momento, não se tem conhecimento de novas edições.³²

Por atentar contra a Lei de Segurança Nacional (LSN), a publicação foi classificada como nociva e passível de processo: “Todas as matérias veiculadas no referido periódico apresentam tópicos que incentivam o antagonismo racial, razão pela qual tal publicação configura-se contrária aos interesses nacionais.”³³ Portanto, contrariava as “aspirações nacionais”

32. Encaminhamento confidencial nº 0386-8-78 da Central de Informações do Departamento de Polícia Federal para difusão, agência SP SNI, II Ex., 4º Comar, DOPS-SP, com cópia xerox do informe nº 318-1-78, de avaliação A1, expedido em 14 de agosto de 1978, com o assunto “Movimento Nacional dos Blacks”. Dossiê 50-E-33-2150/2155, DEOPS-SP, DAESP.

33. Informe nº 318 confidencial do Centro de Informações da Polícia Federal sobre o “Movimento Nacional dos Blacks”, de 14-8-1978. Dossiê 50-E-33-2153, DEOPS-SP, DAESP.

de “harmonia racial” e constituindo, segundo a legislação da época, crime político.

Não é difícil entender por que os movimentos de independência em países africanos contra o jugo colonial, sobretudo os de colonização portuguesa, trouxeram aos movimentos negros brasileiros novos elementos para a discussão sobre a violência e o racismo, dos quais eram alvo os afro-descendentes, de forma geral, em todo o mundo. E colocava em pauta as assimetrias presentes na sociedade brasileira, aspecto a ser combatido na lógica desenvolvida pelo regime militar.

O terror “anticomunista” sustentado pelo governo militar acirrou ainda mais o controle, uma vez que os movimentos negros passaram a debater os modelos de desenvolvimento dos novos Estados-nações de tendência “marxista-leninista” na África, em especial, em Angola e em Moçambique. Como a polícia e os militares avaliavam os movimentos negros de forma duplamente preconceituosa, como desinformados e manipuláveis, os consideravam como “presas fáceis” dos “comunistas”. Exemplo dessa conduta é a análise policial da revista *Tiçãõ*, do Rio Grande do Sul, que anunciava o lançamento do livro de poemas do angolano Agostinho Neto, tornando-se altamente perigosa por exaltar a figura de um líder marxista à frente do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA).³⁴

Foi esse um dos motivos pelos quais o III Congresso de Cultura Negra das Américas, realizado na PUC-SP, em 1982, e presidido por Abdias do Nascimento, foi acompanhado de perto pelos agentes da polícia política. Em especial, por esse evento apresentar como pauta os temas das independências africanas e da construção de uma solidariedade entre os negros de todo o mundo. O debate acerca do racismo no mundo incentivava a reflexão sobre o racismo brasileiro, o que levou o III Congresso de Cultura Negra das Américas a denunciar a existência

34. Encaminhamento confidencial nº 0386/08/78 da Central de Informações do Departamento de Polícia Federal para difusão agência SP SNI, II Ex., 4º Comar. DOPS-SP, com cópia xerox do informe nº 318/01/78, de avaliação A1, expedido em 14 de agosto de 1978, com o assunto “Movimento Nacional dos Blacks”. Dossiê 50-E-33-2150/2155, DEOPS/SP, DAESP.

de uma discriminação oficializada no Brasil, um “racismo praticado pelo próprio governo”.³⁵

Na conjuntura dos anos de 1970 a 1980, a África foi o parâmetro comparativo para a situação racial brasileira, como se observa no panfleto “Dia nacional de denúncia contra o racismo”, que, entre outros dados, destacava que em “4 meses a polícia matou quase 150 pessoas, mais do que a racista polícia sul-africana mata por ano”.³⁶ O debate sobre o racismo no Brasil levou a comunidade de informações e segurança a dispensar uma redobrada vigilância.

No estudo *Sumário de Informações*, de setembro de 1970, de caráter reservado, distribuído pela Agência Central do Serviço Nacional de Informação (SNI) aos órgãos repressivos, com o título “Comunismo internacional”, havia um item reservado à África que, dos nove números dos *Sumários de Informações* consultados, aparece em sete. Especificamente sobre a situação política angolana, o *Sumário de Informações* fez um apanhado geral sobre as “organizações subversivas de libertação”, apontando os principais quadros, em Angola, do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), da Frente Democrática de Libertação de Angola (FDLA) e do Movimento Nacional de Angola (MNA). Também apontou o Movimento de Unidade Democrática Juvenil (MUD), em Portugal, como infiltrado de membros do Partido Comunista Português, em uma frente que contava com a presença de elementos das elites culturais africanas ligadas aos principais movimentos de libertação de seus países.³⁷

Além disso, os aspectos econômicos foram pontos importantes desse estudo, que constatou o aumento do comércio da África com o Leste Europeu e do crédito russo a países africanos. A revista *Mirovia Ekonomika Mezhdunav Ovie Otnoshenia*, especializada em assuntos econômicos internacionais, serviu de fonte para o SNI compreender as

35. Recorte do jornal *Folha de S. Paulo*, de 20-8-1982, p. 13. OP 0989, Movimento Negro, vol. 2, DEOPS-SP, DAESP.

36. Panfleto do Grupo Negro da PUC, do Movimento Negro Unificado e da Comissão de Negros do Partido dos Trabalhadores. OP 0989, Movimento Negro, vol 2, DEOPS-SP, DAESP.

37. “Comunismo Internacional”, *Sumário de Informações Reservado*, nº 9, de setembro de 1970. Dossiê 20-C-43-2489, DEOPS-SP, DAESP.

táticas do Kremlin na África, que, “não desprezando os textos ideológicos de Lenine, parece preferir uma forma de penetração mais prática, que consiste, sobretudo, na ajuda econômica e militar”. Concluía que as políticas soviéticas se consolidaram gradativamente na África, enquanto “o Ocidente se limita a uma ajuda econômica, em pura perda”.³⁸

Notamos que os interesses do governo militar brasileiro nesses estudos não se referiam apenas à “prevenção ao comunismo”, presente em suas estratégias militares,³⁹ mas também aos interesses econômicos e comerciais que possuíam em relação aos países africanos. Esses estudos integravam o projeto de hegemonia no Cone Sul, no intento de fazer do Brasil uma “grande potência mundial”.⁴⁰ Os militares entendiam ser necessário desenvolver a hegemonia brasileira, cumprindo o “destino de grandeza” do “Brasil potência”, capaz de um crescimento cada vez mais notório (Miyamoto e Gonçalves, 1991), de acordo com uma visão mítica que buscava desenvolver uma vocação “potencialmente existente para ocupar o lugar exato que lhe estava previamente atribuído no mapa mundo” (Girardet, 1987, p. 159). Essa questão fica mais evidente ao se constatar que o código de classificação da documentação do *Sumário de Informações* trata de dossiês do “código 20”, que significava “política nacional”. Um código que pode surpreender, mas que se revela aparente, uma vez que seu objetivo principal era combater o “comunismo internacional”, condição prévia para o projeto expansionista brasileiro (Leitão, 2000, p. 7).

Além da documentação policial, encontram-se publicações militares que também propunham analisar a situação política na África, como as revistas *A Defesa Nacional* e *Military Review*, de leitura corrente nas Forças Armadas e, por consequência, no meio político brasileiro daquele período.

38. “Comunismo Internacional”, Sumário de Informações Reservado, n° 9, de setembro de 1970. Dossiê 20-C-43-2489, DEOPS-SP, DAESP.

39. Parte da literatura militar brasileira entendia ser vital a segurança do Atlântico Sul para a conservação dos valores ocidentais e cristãos do mundo, impedindo o alastramento do “comunismo” (Miyamoto, 1987, p. 6-7)

40. Constantes dos estudos da Escola Superior de Guerra, no seu exemplo maior com Golbery do Couto e Silva, desenvolvendo planos de estratégia geopolítica no Cone Sul e no Atlântico Sul (Silva, 1967 e 1981).

A revista militar *A Defesa Nacional*, de 1973, apresentava um panorama dos conflitos armados no mundo, incluindo os da África, destacando suas localizações, as datas e os envolvidos.⁴¹ Em especial, os países africanos de antiga colonização portuguesa, como Angola e Moçambique, ganhavam destaque pelos interesses econômicos e estratégicos do Brasil no Atlântico Sul. No que se refere à revista *Military Review*, publicação do exército dos Estados Unidos⁴² (entre setembro de 1966 e março de 1974), esta também apresenta um interesse constante dos militares norte-americanos pela situação político-militar da África. A importância que as Forças Armadas brasileiras conferiam a essa revista, publicando-a traduzida, também aponta para o interesse em subsídios para o combate eficiente às guerrilhas no território nacional.⁴³

Cabe salientar que a expressão “libertação nacional”, presente em diversos artigos da publicação *Military Review*, era entendida pelos militares norte-americanos – e também pelos brasileiros – como um “jargão comunista”. Desse modo, as ações de “libertação nacional” eram entendidas como distúrbios sociais apoiados pela União Soviética ou pela China, no intento de “comunização” do mundo. Por trás, encontra-se a visão de que a União Soviética exploraria “o descontentamento popular (real ou imaginário) e a inquietação em todas as áreas fora da esfera soviética onde haja possibilidade de solapar o poder e o prestígio dos Estados Unidos” (Kauffman, 1968, p. 35).

3. Relações entre Brasil e África

A política externa brasileira para a África ao longo do regime militar desenvolveu-se priorizando a lógica de combate ao comunismo e, aos poucos, envolveu interesses econômicos que levaram a aproximações com a África.

41. *A Defesa Nacional*, ano 59, nº 647, jan-fev de 1973, p. 167-70.

42. Os articulistas eram de origens diversas, mas na maior parte das vezes ligados ao Exército dos Estados Unidos, ou então eram cientistas políticos de diferentes nacionalidades.

43. Entre o período de setembro de 1966 e março de 1974, encontramos nove artigos que tratam da política e dos militares na África.

No governo de Castelo Branco (1964-1967), articulava-se a ideia de formar uma “comunidade luso-brasileira” que incluiria as colônias africanas sob o domínio português, uma vez que os militares optaram por uma aproximação com o regime salazarista, somando esforços contra a instalação de regimes hostis ao “bloco capitalista” na África. Ao mesmo tempo, houve uma aproximação econômica com os países africanos, desde setembro de 1964, quando ocorreu a visita ao Brasil de Léopold Senghor, presidente do Senegal. Castelo Branco e Senghor assinaram uma declaração conjunta e diversos acordos que procuravam estreitar os laços, principalmente os econômicos (Vizentini, 1998, p. 65).

A relação próxima do regime militar brasileiro com Portugal fez com que as autoridades brasileiras vissem de forma negativa os debates dos movimentos negros sobre os movimentos de independência na África. Garrido Torres, em artigo na revista *Segurança e Desenvolvimento*, da Associação dos Diplomados da Escola Superior de Guerra, condenava: “Em nosso país, porém, um grupelho afro-asiático, alienado ideologicamente, incorrigivelmente romântico, ou simplesmente ignorante, bate palmas à propaganda anti-portuguesa, para vergonha nossa” (Torres, 1968, p. 126). As estreitas relações políticas com Portugal levavam à condenação dos que apoiavam a independência das suas colônias, como os movimentos negros.

A política para a África oscilava entre o interesse econômico e o receio político-ideológico:

No conhecido discurso de julho de 1964, aos jovens diplomatas, Castello Branco ao dizer que “a política externa não pode esquecer que fizemos uma opção básica que se traduz numa fidelidade cultural e política ao sistema democrático ocidental”, ressaltava que “dentro desse condicionante geral, a nossa independência se manifestará na aferição de cada problema específico, estritamente em termos de interesse nacional, com margem de aproximação comercial, técnica e financeira com países socialistas, desde que estes não procurem invalidar nossa opção básica”. (Miyamoto e Gonçalves, 1991a, p. 26.)

No governo de Arthur da Costa e Silva (1967-1969), ampliaram-se os crescentes interesses econômicos pelo continente africano, enfatizando o desenvolvimento do país por intermédio da ampliação dos mercados externos. No entanto, a política externa brasileira para a África manteve-

se aliada a Portugal, com acordos de apoio à repressão dos movimentos de independência nas colônias.

Pretendia-se transformar os incipientes canais de comércio com os países da faixa tropical em mercado de exportação, o que levou, em 1972, no governo de Emílio Garrastazu Médici (1969-1974), o ministro das Relações Exteriores Mário Gibson Barboza a empreender visitas a nove países africanos. Ao retornar de viagem à África, auxiliou na criação do Museu Afro-Brasileiro, em Salvador, e no Programa de Cooperação Cultural com a África, que fazia concessões de bolsas de formação e especialização para estudantes e técnicos africanos. No entanto, estudantes africanos da USP permaneciam com seus dados devidamente arquivados no DEOPS-SP, como outros estrangeiros, ampliando as informações preventivas da comunidade de segurança.⁴⁴

A ideia de formação de uma unidade entre os países de língua oficial portuguesa ganhava força com a perspectiva de “uma cultura sob ameaça”. Utilizando-se do pensamento de Gilberto Freyre sobre o “lusotropicalismo”, entendia-se que o português criou “sociedades multirraciais” com “valores comuns”. Assim, Portugal desempenharia uma “missão histórica” e uma “obra colonizadora” que fortaleceria o Ocidente (Torres, 1968, p. 124). Em apoio ao colonialismo português na África, o regime militar entendia que havia uma

relevância de uma geopolítica que, não só seja facilitada por meio de entendimento com Portugal, como por via de nossa mediação que as faça compreender a injustiça de sua atitude hostil e até irracional contra um povo e um país sem nenhum preconceito racial, que realiza pesados investimentos em suas Províncias para promover o desenvolvimento. (Torres, 1968, p. 127.)

Obviamente, esse interesse de aproximação com nações de língua portuguesa passava também pelos interesses econômicos, como podemos ver pelo item “Condicionamento econômico”, em artigo da revista *Segurança e Desenvolvimento*, na matéria “Condicionamentos da Comunidade Lusíada” (Torres, 1968, p. 128).

44. Por exemplo, ver o estudante Kazadi Wa Mukuna, Dossiê 50-K-104-1364 A, DEOPS-SP, DAESP. Também os “Bolsistas estrangeiros da USP em 1975”, Dossiê 50-K-104-2278 e 2273.

Ao mesmo tempo, o Brasil mantinha contatos com os órgãos policiais repressivos portugueses, trocando informações sobre os movimentos de independência africanos. O Serviço Nacional de Informações (SNI) remeteu ao DEOPS-SP relato, de 26 de maio de 1973, obtido por meio dos órgãos de segurança portugueses, que interceptaram e enviaram às autoridades brasileiras cartas enviadas do Centro de Informação e Documentação Anti-Colonial (Cidac) para o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA) e para José Maria Nunes Pereira da Conceição.⁴⁵ Essas cartas continham um manifesto em apoio ao MPLA e contra o imperialismo e o neocolonialismo. Constam, também, em anexo ao dossiê, trechos de conferência do comandante do MPLA, Neto Alves, de 8 de maio de 1975.

José Maria Nunes Pereira da Conceição teria, anteriormente, feito parte de um inquérito policial militar contra angolanos, por ações “subversivas” no Brasil. Segundo reportagem de *O Estado de São Paulo*, de 23 de setembro de 1964, foram “qualificados doze oficiais”, em que o referido nome aparece citado:

A Procuradoria Geral da Justiça da Guanabara encaminhou à Corregedoria, para distribuição a uma das Varas Criminais, o inquérito policial-militar incumbido de apurar as atividades do “grupo angolano”, constituído de portugueses que se arregimentaram no Brasil com a finalidade de acelerar a independência das colônias portuguesas em terras da África. O IPM foi presidido pelo general Panasco Alvim que, em seu relatório, afirma que o grupo angolano é de tendência comunista, e aponta como seus chefes José Lima Azevedo, José Manuel Gonçalves Rosa, José Maria Nunes Pereira da Conceição e Antonio Lauro.⁴⁶

O DEOPS-SP, ao analisar o periódico *Notícias de Portugal*, de Lisboa, de 8 de setembro de 1973, destacou a caneta a matéria “A África Austral sob a influência da Rússia ou da China significaria o fim da Europa”, na qual se afirmava que os “partidos comunistas interessam-se por tudo

45. Segundo a documentação, ele era casado com uma angolana, viveu grande parte da sua vida em Portugal e em alguns países de colonização portuguesa, esteve preso pela Pide (polícia política portuguesa) e voltou ao Brasil em 1962. Foi preso em 1964 no Rio de Janeiro por envolvimento com elementos da UNE. Em 1966 voltou a Lisboa. De 1967 a 1970 fez parte do Movimento de Libertação Nacional (Molina). Foi indiciado no IPM nº 405 (Angolanos/64) por atividades subversivas. Dossiê 50-E-29-s/n, DEOPS-SP, DAESP.

46. Dossiê 50-Z-9-1346, DEOPS-SP, DAESP.

o que possa enfraquecer o Ocidente”. Era como se considerava a guerra entre as Forças Armadas portuguesas e os movimentos de guerrilhas nos “territórios portugueses”.

Com o intuito de manter suas estruturas repressivas informadas sobre a “infiltração comunista” no contexto internacional, o Departamento de Polícia do Rio de Janeiro difundiu alguns dados colhidos no jornal *Tempo*, de 18 de setembro de 1975, sobre o MPLA. O informe classificava o movimento como “comunista” e ressaltava Agostinho Neto como um dos responsáveis. A União Nacional para a Independência Total de Angola (Unita) foi classificada como “socialista maoísta”, sendo apontados como seus principais líderes Jonas Malheiros Savimbi e Isaias Chitambi. Por sua vez, a FNLA, liderada por Holden Robert, ao lado de José Manoel Graça (que possuiria ligações com brasileiros) e Daniel Chipenda, era considerada como ideologicamente “capitalista” e teria o apoio do Zaire (antigo Congo Belga) e dos Estados Unidos.⁴⁷

Além dos estudos dos movimentos de independência africanos, diversas investigações foram procedidas sobre cidadãos provenientes das colônias portuguesas que pudessem ter alguma ligação com esses movimentos africanos. Foi expedido um pedido de busca, pelo Ministério do Exército, em 30 de julho de 1975, de suspeitos no Brasil. Entre eles figuravam os angolanos Saraiva de Oliveira e “Braz”, que teriam colaborado com Lúcio Lara, do MPLA. Esses elementos teriam trabalhado para o “governo esquerdista de Portugal”.⁴⁸ Em resposta a esse pedido de busca foi apurado: “o nome de Lucio Rodrigo Barreto de Lara figura na relação de membros do MPLA ‘Movimento Popular de Libertação de Angola’ com sede em Angola. Conforme informação – do Serviço Nacional de Informações – Agência São Paulo [...]”.⁴⁹

Em informação confidencial do Serviço de Informação, de 5 de fevereiro de 1975, sobre uma carta escrita no Rio de Janeiro por um residente na África com data de 18 de janeiro de 1975, era apresentado um estudo sobre a Frente de Libertação de Moçambique. Da carta a autoridade policial destacou expressões como: “apoio logístico da Rússia

47. Dossiê 50-E-29-126, DEOPS-SP, DAESP.

48. Dossiê 50-E-29-112, DEOPS-SP, DAESP.

49. Informação Reservada de 5-8-1975. Dossiê s/nº, DEOPS-SP, DAESP.

a FRELIMO”; “as fases do processo revolucionário”; “as contradições”; “O racismo é explorado até as últimas conseqüências”; “Agitação no meio operário”; “Greves”; “Falta de artigos de primeira necessidade”; “todos os meios são usados como divulgadores da FRELIMO”; “As mensagens divulgam o valor do comunismo”.⁵⁰ Esse conjunto de temas evidenciava o receio de que a expansão do comunismo pelo mundo dominasse as relações brasileiras.

As preocupações dos aparatos repressivos se relacionavam a possíveis contatos com militantes brasileiros. O serviço de informação da Aeronáutica considerava que o ativista afro-descendente Clóvis Moura era elemento de ligação entre o MPLA e o Partido Comunista Brasileiro (PCB) e, segundo dados apresentados entre os asilados políticos brasileiros em Portugal, manteria contatos com um funcionário do Consulado português em São Paulo. Em outro informe, também da Aeronáutica, constava que Clóvis trocava correspondências com o refugiado brasileiro Américo Orlando da Costa, que transitava de Luanda (Angola) para Portugal.⁵¹ Esse documento mostra a atenção constante em relação aos contatos efetivos entre as guerrilhas africanas e os militantes de movimentos sociais brasileiros. O simples contato com os movimentos de independência da África já era razão para ser observado pelas estruturas repressivas.

Os aparatos repressivos também estavam atentos à presença física de africanos ligados aos movimentos de independência no Brasil. Em relatório de 2 de fevereiro de 1976, da Divisão de Estrangeiros e Passaporte de Congonhas, o DEOPS era informado sobre as investigações efetivadas a partir da denúncia de que um cidadão da colônia portuguesa carregaria uma bomba no aeroporto. Ele teria sido localizado, por uma descrição física, no momento de seu embarque para Portugal. Era José Pereira e consigo não foi encontrada nenhuma bomba, mas documentos que chamaram a atenção das autoridades policiais: uma carteira de identificação da Unita⁵² e uma carta dirigida a Holden Robert, presidente da FNLA.

50. Dossiê 50-E-29-103, DEOPS-SP, DAESP.

51. Informação confidencial sobre Clóvis Moura, fl. 2. Dossiê 50-Z-0-14615, DEOPS-SP, DAESP.

52. Anexa cópia no Dossiê 50-E-29-154, DEOPS-SP, DAESP.

Interrogado, disse ser filiado da Unita, por ter residido em Angola na região de domínio desse movimento, e que em Angola era obrigatório portar identificação produzida por um dos três movimentos de libertação. Afirmou não possuir nenhuma ideologia política ou ter preferência por qualquer desses movimentos, fato que para o policial seria desmentido pelo conteúdo da carta que o investigado tinha consigo, na qual expressava o desejo de ver concretizado o “movimento de libertação” angolano para retornar a Angola, além de demonstrar o seu interesse na publicação no Brasil das ideias em favor da liberdade de Angola.⁵³

Por esses exemplos de documentos presentes nas pastas dos dossiês do DEOPS-SP, nota-se a preocupação da comunidade de informações e segurança em relação aos movimentos de independência na África e à questão ideológica, que abrangia a formação dos novos Estados-nações, embora, já no final de 1974, a diplomacia brasileira estivesse engajada no debate em torno da descolonização de Angola. E em 11 de novembro de 1975, quando as tropas portuguesas se retiraram de Angola, o Brasil reconheceu o governo do MPLA. Houve diversos conflitos entre os militares até a consolidação dessa nova posição, já que a política externa brasileira ao longo do regime militar estava intimamente ligada à “segurança nacional”, razão das constantes divergências entre os militares no que dizia respeito à política a ser adotada em relação aos movimentos de independência africanos (Miyamoto e Gonçalves, 1991a, p. 34).

O reconhecimento de Angola como Estado independente, em 1975, pelo Brasil não foi o primeiro caso na África, pois em 1974, mesmo antes de Portugal, o Brasil reconheceu a independência da Guiné-Bissau. Porém, foi o reconhecimento da conquista da soberania de Angola que gerou maior impacto político. Afinal, Angola encontrava-se com disputas internas pelo poder por parte dos três movimentos de “independência”, separados por diferentes opções ideológicas e que, com o Acordo de Alvor,⁵⁴ negociavam a independência angolana com Portugal. O go-

53. Dossiê 50-E-29-155, DEOPS-SP, DAESP.

54. O Acordo de Alvor, firmado entre o governo português, o MPLA, a FNLA e a Unita, resultou em um governo de transição entre 1974 e 1975. Após o período de transição, o MPLA, em 11 de novembro de 1975, depois de 14 anos de luta, proclamou a independência, que foi reconhecida pelo governo português (Hernandez, 2005, p. 582).

verno militar brasileiro depositou suas apostas na vitória do MPLA, movimento alinhado com a União Soviética, enquanto a maior parte dos Estados africanos apoiou o governo misto de Angola e os Estados Unidos apoiaram a FNLA.

Angola interessava ao Brasil economicamente, tanto pelas possibilidades de um mercado consumidor crescente como pelo seu território rico em matérias-primas vegetais e minerais, em particular, o petróleo.

Sobre o reconhecimento da independência de Angola, Geisel afirmou:

Quando eu fui reatar, logo no começo, as relações com Angola, do Brasil com Angola, a área militar ficou contra, foi contrária. Eu não atendi o ponto de vista militar. Argumentava que Angola era, em primeiro lugar, uma nação, um país de formação portuguesa. Portanto, de certa forma, vinculado a nós. Por tradição, pelo idioma etc. Segundo, é a nossa fronteira marítima. Em terceiro lugar, nós tínhamos interesses em Angola, inclusive na produção de petróleo. Havia todas as razões. Embora houvesse lá um regime comunista, não tinha importância. Não tinha influência nenhuma sobre a vida no Brasil. Eu fiz os acordos. Embora eles se manifestassem contrariamente, eu fiz a abertura. Fiz restabelecer as relações. (Memória Ernesto Geisel, *apud* Couto, 1999, p. 210-11.)

Suas palavras ilustram os intensos debates entre os militares para que fosse traçada a política brasileira para a África. Miyamoto e Gonçalves ressaltam que existiam divergências entre diplomatas e militares quanto à política externa, ao menos, para a África Austral (Miyamoto e Gonçalves, 1991a, p. 47). Esses autores concluíram que a política externa brasileira desde os anos 1970 foi dirigida por termos estratégicos e militares, mas também por fatores econômicos, pautados na Doutrina de Segurança e Desenvolvimento, estruturando as relações com outros países por meio de relações de poder que possibilitassem que o Brasil se afirmasse como "potência" econômica.

Entretanto, a questão do racismo, e sua possível ligação com os novos Estados africanos, não era sequer mencionada. O Brasil também não participava da campanha anti-*apartheid*. Por aparente paradoxo, constata-se que as esferas de poder do regime militar sustentavam o mito da "democracia racial" brasileira, enaltecendo o Brasil como país mestiço e harmônico e condenando a segregação da África do Sul: "O povo

brasileiro é completamente avesso ao racismo por sua própria formação e seus princípios morais”.⁵⁵

Assim, não foi por acaso que a política brasileira em relação à África do Sul despertou polêmica e pressões de diferentes setores à esquerda – “o governo era criticado por não ter rompido relações com aquele país” – e à direita – “havia pressão pela manutenção de laços comerciais, bem como de segurança” (Vizentini, 1998, p. 329). Ao mesmo tempo, líderes africanos pressionavam a chancelaria brasileira a apoiar a campanha anti-*apartheid* dos movimentos negros brasileiros, que se engajaram nessa luta organizando diversos atos públicos, manifestações e protestos.

Todavia, esse contexto de aproximações com a África também teve limites bem definidos, para evitar a propagação de ideias “indesejáveis” de países “comunistas”:

Desde 1981, havia regras rígidas para a aprovação de eventos culturais que, de algum modo, incluíssem os países comunistas, conforme estabelecia uma Exposição de Motivos aprovada pelo presidente da República em 6 de julho daquele ano. (Fico, 2001, p. 191.)

Se, por um lado, as relações diplomáticas e os acordos econômicos com os países africanos de linha política “marxista-leninista” aconteciam, por outro, os órgãos repressores permaneciam vigilantes quanto às posições ideológicas. Analisando a documentação do Fundo DEOPS-SP, apreende-se que havia uma rede de informações atenta às posturas políticas desses movimentos e de seus adeptos, em particular dos presentes no Brasil. Isso poderia, sob a lógica da desconfiança da polícia política, trazer instabilidade política ao Brasil, com a circulação de ideias “marxistas”. Dessa forma, cidadãos das ex-colônias portuguesas, tendo ou não relação com os movimentos de independência africanos, eram vigiados no Brasil pelos órgãos de repressão.⁵⁶

55 Discurso do chefe da delegação do Brasil à XXX Sessão da Assembleia Geral das Nações Unidas, embaixador Sérgio Corrêa da Costa, em 10-11-1975, sobre projetos de resolução à questão da Palestina, *apud* Miyamoto e Gonçalves, 1991a, p. 49.

56. Como exemplo, temos o caso dos estudantes Carlos Pacheco, de Angola, e Maria Aurora Fernandes Martins, de Cabo Verde. Relatório da Delegacia Especializada de Estrangeiros de 1-4-1975, Dossiê 50-F-29-95, DEOPS-SP, DAESP.

É necessário ressaltar que existia também o interesse pelas informações dos movimentos de independência africanos, no sentido de estudar a “guerra revolucionária” e o possível desenvolvimento desta no Brasil. Assim, como afirma o militar Enio dos Santos Pinheiro:

fui procurar um português que lutou em Angola, um professor que escreveu um livro sobre guerra revolucionária. Descobrimos e estudamos todos os tipos de guerra revolucionária que estavam se desenvolvendo pelo mundo. (Memória de Enio dos Santos Pinheiro *apud* Araújo, Soares e Castro, 1994, p. 139.)

Na base desse pensamento estava a ideia de que o comunismo era internacional, como afirmou o militar José Luiz Coelho Netto, em suas memórias acerca da seção de comunismo internacional no SNI: “Porque o comunismo veio de fora para cá, não foi? Então tínhamos que estar de olho” (Memória de José Luiz Coelho Netto *apud* Araújo, Soares e Castro, 1994, p. 230).

Afirmando que “Só os tolos desprezam a experiência alheia”, o artigo “Guerras revolucionárias e insurrecionais: breve história”, da *Revista Militar Brasileira*, procurava traçar um perfil das guerrilhas no mundo e formulava uma estratégia de “contenção” desses movimentos (Sanches, 1978, p. 83). O articulista destacou como causas das guerras insurrecionais os antagonismos políticos e sociais, religiosos e econômicos. Desse modo, entendia como necessário “o desenvolvimento militar em consonância com os objetivos nacionais de nosso país, tendo sempre em vista os perigos e as investidas do inimigo oculto que poderá estar ao nosso lado” (Sanches, 1978, p. 89). Ao mesmo tempo, destacava que a “Pátria é, antes de tudo, a paz social, a concórdia de todas as classes, a união total do Exército e da Nação” (*idem*). Desse modo, o estudo sobre as guerrilhas no mundo visava contê-las na “pátria brasileira”.

Também a preocupação com os movimentos de independência africanos derivava do pensamento da ESG de que a “guerra revolucionária era um “conflito, normalmente interno, estimulado ou auxiliado do exterior, inspirado geralmente em uma ideologia, e que visa à conquista do poder pelo controle progressivo da nação” (Alves, 1985, p. 37). Portanto, abrangeria toda iniciativa de oposição organizada com força suficiente para desafiar as políticas de Estado, reafirmando “a idéia de um estado

de guerra, também permanente, no País, de acordo com a hipótese de uma Guerra Total” (Rocha, 1996, p. 154).

Era também repetidamente clara a preocupação de que a guerrilha na África fosse “exportada” para o Brasil, como coloca o pedido de busca solicitando confirmação de dados passados em um informe que destacava que:

a. Estudantes brasileiros estariam sendo treinados em ação subversiva e operações de guerrilhas, em acampamentos permanentes de treinamento em ANGOLA, por instrutores cubanos que fazem parte das forças cubanas ali estacionadas.⁵⁷

A guerra experimentada por Portugal contra as guerrilhas em Angola, Moçambique e Guiné também compuseram esse quadro de análise sobre os conflitos no contexto mundial (Memória de Octávio Costa *apud* Araújo, Soares e Castro, 1994, p. 78).

Nota-se o receio do regime militar em relação aos debates e possíveis contatos dos movimentos negros brasileiros com os movimentos de independência africanos. Um constante estudo estratégico analisava a situação das guerrilhas, em especial nos países de colonização portuguesa, visando ampliar o conhecimento das estratégias guerrilheiras para contê-las no Brasil. Ao mesmo tempo, os aparatos repressivos entendiam que a denúncia do racismo pelos movimentos negros poderia ser utilizada para a arregimentação dos “comunistas”, e, portanto, assim como os movimentos de independência africanos, os movimentos negros brasileiros poderiam se “influenciar” pelos “comunistas”. Ayrton Baffa, ao analisar documentação do SNI, assinalou que um relatório do CIE de 10 de maio de 1976 declarava que “os soviéticos ultimavam preparativos para a difusão em toda África negra de uma versão marxista do cristianismo, objetivando a exploração do ódio racial, já desenvolvida na América Latina” (Baffa, 1989, p. 123). Desse modo, nota-se uma preocupação com a propagação de “ódio racial” e o “potencial de conflito” (atribuições do discurso policial-militar) nas lutas antirracistas.

57. Pedido de Busca Confidencial nº 364/76-BG, de 30-9-1976, do SNI/AC, para 11ª Bda. Inf. Bld., 12ª Bda. Inf., AD2, DOPS-SP, PMESP e IV Comar, assunto “Treinamento de guerrilheiros brasileiros em Angola”. Dossiê 50-Z-9-41257, DEOPS-SP, DAESP.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, H. L. (1965). *Diálogo da negritude*. Lorena, Centro de Estudos Históricos Gustavo Barroso, p. 9. Pasta Movimento Negro, Cedec/PUC-SP.
- ALVES, Maria Helena (1985). *Estado e oposição no Brasil (1964-1984)*. Petrópolis, Vozes.
- ARAÚJO, M.; SOARES, G.; e CASTRO, C. (1994). *Os anos de chumbo: a memória militar sobre a repressão*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- BAFFA, A. (1989). *Nos porões do SNI. O retrato do monstro de cabeça oca*. Rio de Janeiro, Editora Objetiva.
- BERND, Zilé (1988). *O que é negritude*. São Paulo, Brasiliense.
- COUTO, Ronaldo Costa (1999). *Memória viva do regime militar – Brasil: 1964-1985*. Rio de Janeiro, Record.
- CUNHA, O. (2000). "Depois da festa: movimentos negros e 'políticas de identidade' no Brasil". In: ALVAREZ, S; DAGNINO, E.; e ESCOBAR, A. *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- FICO, Carlos (2001). *Como eles agiam. Os subterrâneos da ditadura militar: espionagem e polícia política*. Rio de Janeiro, Record.
- GIRARDET, R. (1987). *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo, Companhia das Letras.
- HASENBALG, Carlos (1991). "O movimento negro". *Anais do seminário O Retorno do Ator*. São Paulo, FE-USP.
- HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite (2005). *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo, Selo Negro.
- HOBBSAWM, Eric e RANGER, T., orgs. (1997). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- KAUFFMAN, A. (1968). "Guerras de 'Libertação Nacional'". *Military Review*, vol. XLVIII, nº 10, outubro, p. 32-44.
- KÖSSLING, Karin (2007). "As lutas anti-racistas de afro-descendentes sob vigilância do DEOPS/SP (1964-1983)". Dissertação de mestrado em História, São Paulo, FFLCH-USP.
- LARANJEIRA, Pires (1995). *A negritude africana de língua portuguesa*. Porto, Afrontamento.

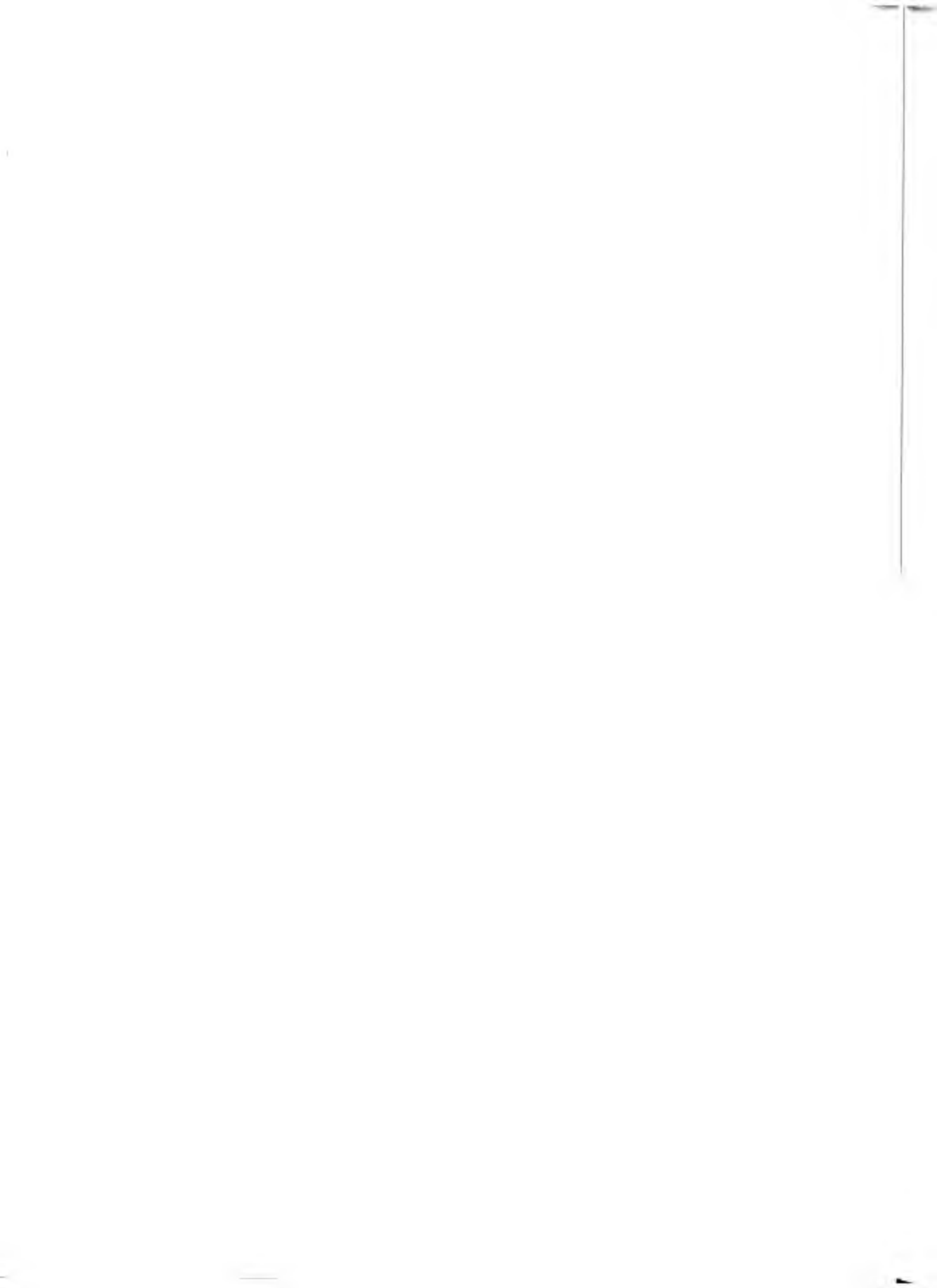
- LEITÃO, Alfredo (2000). "Estudo sobre os códigos da série Dossiês do Fundo DEOPS-SP". *Informativo Associação dos Arquivistas de São Paulo*. São Paulo, Arquivo do Estado, junho.
- MIYAMOTO, Shiguenoli (1987). *O Brasil e o Pacto do Atlântico Sul*. Marília, FEFCSD-Unesp.
- MIYAMOTO, Shiguenoli e GONÇALVES, W. (1991). *A política externa brasileira e o regime militar: 1964-1984*. Campinas, IFCH-Unicamp.
- (1991a). *Militares, diplomatas e política externa no Brasil pós-64*. Campinas, IFCH-Unicamp.
- MUNANGA, Kabengele (1990). "Negritude afro-brasileira: perspectivas e dificuldades". *Revista de Antropologia*, vol. 33, p. 109-17.
- ROCHA, Maria Selma de Moraes (1996). "A evolução dos conceitos da doutrina da Escola Superior de Guerra nos anos 70". Dissertação de mestrado em História, São Paulo, FFLCH-USP.
- SANCHES, A. (1978). "Guerras revolucionárias e insurrecionais. Breve história". *Revista Militar Brasileira*, ano LXIV, vol. CXII, janeiro-março, p. 83-90.
- SANSONE, Livio (2004). *Negritude sem etnicidade*. Rio de Janeiro, Pallas.
- SILVA, Golbery do Couto e (1967). *Geopolítica do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- (1981). *Conjuntura nacional – O Poder Executivo. Geopolítica do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- SOUZA, Florentina da Silva (2005). *Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU*. Belo Horizonte, Autêntica.
- TORRES, G. (1968). "Condicionamentos da comunidade lusíada". *Segurança e Desenvolvimento*, ano XVII, nº 131, p. 124-34.
- VIZENTINI, Paulo Fagundes (1998). *A política externa do regime militar brasileiro*. Porto Alegre, Ed. da UFRGS.

DOSSIÊ CRUZ E SOUSA

**TRAJETÓRIA DE UM
POETA NEGRO BRASILEIRO**

UELINTON FARIAS ALVES (Organização)





Nota Explicativa

Uelinton Farias Alves

A ideia da publicação deste dossiê sobre Cruz e Sousa teve a grata acolhida do professor Edson Borges, da Universidade Candido Mendes. Tão logo ele soube da realização do evento “Semana Cruz e Sousa”, organizado pela Fundação Biblioteca Nacional, pelo Instituto Êxitus e pela Secretaria Especial de Políticas da Igualdade Racial da Presidência da República (Seppir), propôs que se organizasse, sob a minha supervisão, uma série de artigos e trabalhos de cunho acadêmico que versassem sobre o poeta negro, principal figura do Simbolismo brasileiro e expoente do Abolicionismo e da República entre nós.

A “Semana Cruz e Sousa” transcorreu no Auditório Machado de Assis, da Biblioteca Nacional, com a abertura solene do professor Muniz Sodré, presidente da instituição, e do sr. Giovanni Harvey, então subsecretário Especial de Ações Afirmativas da Seppir, além de mim.

Fizeram parte do evento o lançamento do livro *Cruz e Sousa: Dante negro do Brasil*, de minha autoria, um seminário e a exposição de documentos e objetos intitulados “Cruz e Sousa: poesia e vida”, de que fui curador.

O “Dossiê Cruz e Sousa: trajetória de um poeta negro brasileiro” vem referendar aquela iniciativa, que congregou, de certa forma, a lembrança pela passagem do centenário de morte de Machado de Assis (1908-2008) e do nascimento de Solano Trindade (1908-2008). No seu *corpus* reunimos, para esta edição, importantes representantes da ensaística brasileira, além de representantes da cultura e da literatura, como poeta, historiadores e cineastas, cujos depoimentos estão agora registrados neste precioso volume.

Esperamos que a iniciativa que tomamos agrade fortemente aos que têm na obra do grande Cruz e Sousa, bem como na sua trajetória de vida, razões para revisitar os seus textos poéticos e em prosa e curtir um pouco do clima do final do século XIX, época na qual viveu e morreu.

Os textos presentes neste volume apresentam melhor quem foi e o que fez o poeta Cruz e Sousa nos seus curtos 36 anos de vida, o que se passou durante esse período de sua passagem na terra com sua família, dando-nos um panorama de uma quadra da vida brasileira crucial para o desenvolvimento do Brasil como nação.

Jornalista e escritor, homem antenado com o seu tempo, testemunha presencial das transformações da sociedade, como a abolição da escravidão e a queda da Monarquia, com o fim da Casa de Bragança entre nós, Cruz e Sousa é uma personagem apaixonante que merece que atentemos um pouco mais sobre tudo que a experiência de sua vida nos oferece.

Cruz e Sousa no cordel

*Gustavo Dourado**

João da Cruz e Sousa...
Lá em Floripa nasceu
Lá no antigo Desterro
Poeta se concebeu...
Filho de negros escravos
No sofrimento viveu...

Poeta incomensurável
Está pra lá de Baudelaire
Poeta além do infinito
À frente de Apollinaire...
De repente num relâmpago...
Poeta Negro além maré...

Ano 1861
A 24 de novembro
Nasce o grande bardo
Do planeta novo membro
Cruz e Sousa transcendeu
De janeiro a dezembro...

* Professor, poeta, cordelista e autor de 12 livros. Premiado na Áustria e recomendado pelo World Poetry Day e World Portal Libraries, ambos da Unesco. Sua obra de cordel foi inspiração de teses em várias universidades, entre as quais, a Sorbonne, na França. É presidente do Sindicato dos Escritores do Distrito Federal. Pós-graduado em Gestão Pública na Escola de Governo do Distrito Federal (em convênio com a ONU). E-mail: gustavodourado@yahoo.com.br.

Por sorte foi instruído
Teve boa educação
Amparado por fidalgos
Que lhe deram instrução...
Pra sobreviver num mundo
De ódio e escravidão...

Foi muito hostilizado
Humilhado e combatido...
Sempre de cabeça erguida
Altaneiro e destemido...
Homem sábio e criativo...
Em um mundo de bandido...

O nosso melhor Poeta,
Sílvia Romero destacou...
Um dos melhores do mundo:
Roger Bastide falou...
Cruz e Sousa do Infinito...
A Poesia extrapolou...

Desejo, dor e sonho...
Um vate extraordinário...
Um vulcão da Poesia
Foi além do dicionário
Um símbolo pra todos nós:
Vate Multiatitudinário...

Sincero e espontâneo
Nobreza de sentimento
Navegante das estrelas
Foi um ás no pensamento...
Que ilumina a Poesia
Com a luz do encantamento...

Poeta Negro messiânico
De ressonância imortal

Procurem em todo o Planeta
Não se encontra outro igual
Um gigante da Poesia:
Um destaque mundial...

Escreveu *Últimos Sonetos*,
Faróis, Broquéis... outros mais...
Nasceu em Santa Catarina
Morreu em Minas Gerais
Hoje vive no infinito...
Nas plagas universais...

Recebido em: 21/07/2008

Aprovado em: 27/08/2008

Um passado distante: Cruz e Sousa e as raízes africanas em Nossa Senhora do Desterro

Uelinton Farias Alves*

RESUMO

Este trabalho cumpre a finalidade de abordar referências e origens africanas no poeta Cruz e Sousa, numa tentativa de situá-lo no campo da questão racial, que tanto demarcou o processo evolutivo de sua obra literária e de sua militância política abolicionista.

Palavras-chave: Cruz e Sousa, luta abolicionista, literatura afro-brasileira.

* * *

ABSTRACT

A remote past: Cruz e Sousa and African roots in Nossa Senhora do Desterro (Our Lady of Exile)

This study meets the purpose of address references and sources in African poet Cruz e Sousa, in an attempt to situate it in the field of the racial issue

* Jornalista e professor de Literatura Brasileira. É autor de seis livros, dentre os quais *O abolicionista Cruz e Sousa* (1987), *Reencontro com Cruz e Sousa* (1990) e o recém-lançado *Cruz e Sousa: Dante negro do Brasil* (Pallas, 2008). Recebeu o honrado prêmio Silvío Romero de Crítica e História Literária, da Academia Brasileira de Letras (1991), e a Medalha de Honra ao Mérito do Governo de Santa Catarina, em 1998. Atualmente exerce a crítica literária, escrevendo para o Caderno Ideias, do *Jornal do Brasil*, entre outros. É também contista e romancista, tendo publicado *Os crimes do Rio Vermelho*, romance policial saído em 2001. E-mail: uelintonalves@yahoo.com.br.

that both demarcated the evolutionary process of its literary and its political militancy abolitionist.

Keyword: Cruz e Sousa, fight abolitionist, African-Brazilian literature.

* * *

RÉSUMÉ

Un passé lointain: Cruz e Souza et les racines africaines à Nossa Senhora do Desterro (Notre Dame de l'exile)

Cette étude répond à l'objectif de traiter les références et les sources dans les pays d'Afrique et poète Cruz e Sousa, dans une tentative de le situer dans le domaine de la question raciale que les deux délimité le processus d'évolution de ses œuvres littéraires et son militantisme politique abolitionniste.

Mots-cléf: Cruz e Sousa, lutte abolitionniste, littérature afro-brésilienne.

Recebido em: 21/07/2008

Aprovado em: 27/08/2008



I – Os primeiros tempos

Os primeiros homens a pisarem em terra catarinense, na contagem linear do tempo, chegaram nela pelos primórdios do Descobrimento do Brasil, aí nos idos do ano de 1500. Nessa bela terra aportaram, por exemplo, o português Henrique de Montes e o castelhano Melchior Ramirez, que sobreviveram à expedição do navegador espanhol João Dias de Solis, entre 1515 e 1516 (Várzea, 1985, p. 5). A esse propósito se refere, textualmente, o escritor Virgílio Várzea, em sua obra a respeito de sua terra natal:

Descoberta em 1515 por João Dias de Solis, navegante espanhol, em viagem pelo sul do Brasil, a Yjuriré-mirim [em guarani, “boca pequena d’água”] dos selvagens foi visitada ainda por outros pilotos dessa nação, ou que navegavam debaixo da sua bandeira: Sebastião Caboto, em 1525; Diogo Garcia, em 1527; e Álvaro Nunes Cabeza de Vaca, em 1540. Alguns anos depois, em 1554, abordou-a também outra frota castelhana que ia para o Prata, e que, forçada por um temporal, ali arribara para refrescar. (Várzea, 1985, p. 5.)

De alguma forma, não eram homens comuns, tinham conhecimento, ou seja, eram homens “letrados”, pois, de acordo com os testemunhos, “sabiam ler, escrever e contar” (Mazzolli, 1949). Isso não quer dizer, todavia, que por ela, pela ilha de Nossa Senhora do Desterro, anos antes, não tenham passado outros navegadores, talvez mesmo espanhóis.¹

Mesmo em 1538, estiveram, de passagem, também por ela, os frades franciscanos Bernardo de Armenda e Afonso Lebron (assim, com “r”), estabelecendo-se na região conhecida como Porto dos Patos, em um sítio denominado Ibiaçá, por cerca de três meses, praticando a catequese junto aos habitantes locais, no caso, os indígenas.²

De acordo com a estudiosa Olívia da Maia Mazzolli, entre 1553 e 1597, a ilha pode ter recebido mais alguns sacerdotes: os padres Leonardo Nunes (Aba-ré-hebê, ou seja, o “padre que voa”, na língua nativa), com o propósito de “recolher algumas senhoras castelhanas” da expedição de João Salazar, Agostinho de Mattos e Custódio Pires.³ Além deles,

1. Virgílio Várzea, em nota à página 7 do seu citado livro, diz: “Há dúvidas sobre a origem desta denominação dada à Ilha e às terras do continente a que pertence. Almeida Coelho, no seu *Memória*, bem como outras crônicas são concordes em afirmar que a Ilha recebeu o nome depois de erecta a ermida sob a invocação citada; por sua vez ocorrera a Velho Monteiro [Francisco Dias Velho] por se chamar Catarina, a filha de sua predileção. Mas, não há sobre o fato o menor documento. Depois, existe a versão de que esse nome fora dado à Ilha por Gonçalo Coelho (ou Cristóvão Jacques) em 1501 ou 1502, na sua viagem de exploração pelas costas do Brasil, pois que esse navegante, aos pontos da costa visitados, ia dando o nome do santo ou santa a quem era consagrado o dia em que a frota avistava ou abordava esses pontos. Essa versão parece-nos a mais provável. Em todo o caso, nada há até hoje de definitivo a respeito.”
2. Lucas Alexandre Boiteux, “Instrução Pública em Santa Catarina”, *Jornal do Commercio*, março de 1944.
3. *Ementário da Legislação do Ensino do Estado de Santa Catarina, 1835 a 1979*, Florianópolis, IOEESC, 1980, p. 10.

nesse mesmo período, Santa Catarina pode ter recebido ainda os irmãos Pedro Corrêa, João de Sousa e Fabiano Lucena, cuja ação “teria sido violentamente combatida pelos caçadores de escravos vermelhos” (Mazzolli, 1949).

Em todos os tempos, a Igreja Católica, através de seus missionários, é que assume a missão de tentar povoar a terra inóspita e praticamente sem habitação do homem branco, a não ser um e outro desembarcado ou abandonado em terra à própria sorte, ou seja, naufragos, deserdados, que viviam ao léu, sem destino. Contudo, vindo de Roma, por meados do século XVII, no entanto, o padre Fernão Cardin buscou esse objetivo, envidando esforços para cumprir resolução superior, que era a de criar “missões” e, se possível, “fundar residência na região dos Patos”.

Até essa época e um pouco mais adiante, não há registro de escravos africanos em terras catarinenses. Pelo menos que o saibamos. Conforme citam os fatos históricos, ainda não havia registro nessa época, pois não se estabelecera qualquer tipo de tráfico com a costa da África; o que havia eram indígenas reduzidos a essa condição “pelos santistas e vicentistas, que eram os maiores escravocratas da costa brasileira” (Cabral, 1979, vol. II, p. 379). E mesmo depois, passado algum tempo, ou seja, ainda pelo século XVII, com efeito, de que é exemplo a pequena colônia fundada pelo bandeirante Francisco Dias Velho, que veio aportar à ilha por volta de 1651, em companhia da mulher, dos cinco filhos e de cerca de 500 índios, já totalmente adaptados à convivência com os brancos. Virgílio Várzea (1985, p. 7) e outros historiadores de sua época dizem ainda que o corajoso colono trouxe também “dois padres da Companhia de Jesus e um agregado de nome José Tinoco, cuja família se compunha de um filho e duas filhas”. Não há citação de escravos negros ou africanos. Não obstante, é mais do que provável a existência de escravos negros africanos ou traficados de outras regiões para Santa Catarina, acreditamos nós, desde os primórdios do Descobrimento. Mesmo Dias Velho, segundo Fernando Henrique Cardoso (2000, p. 46), citando Afonso d’E. Taunay, “deixou na sua herança 25 escravos pretos”, de acordo com o que se infere do seu inventário.⁴ Versões dão conta de que Francisco Dias Velho, ao

4. Não há certeza se o sobrenome Velho, de forte estirpe paulista, venha do parentesco de Domingos Jorge Velho, o bandeirante que passou à história como o assassino de Zumbi, o líder negro do Quilombo dos Palmares, em 1695.

contrário do que afirma Virgílio Várzea, só estivera na ilha anos depois de 1651. Então, vejamos:

Finalmente, coube a Francisco Dias Velho fixar-se na Ilha, fundando nela uma póvoa.

Francisco Dias Velho, paulista, de ilustre prosápia e que, na sua mocidade, acompanhara o pai em incursões feitas ao gentio dos Patos, recebeu-a. Havia sido ele Alaceide e juiz ordinário na sua vila natal, onde se casou com Maria Pires Fernandes, da poderosa família dos Pires e de cujo matrimônio teve doze filhos. Em 1678, o paulista requereu ao Governador da Capitania duas léguas em quatro de terras na Ilha de Santa Catarina, onde já tinha igreja de Nossa Senhora do Desterro e culturas, além de outras mais em terra firme, sendo, assim, provável que, antes dessa data, possivelmente em 1675, já tivesse fixado moradia na Ilha, para a qual se transferira com a família, agregados e escravos, época em que teria dado início a todos aqueles trabalhos que alegou para obter a doação. (Cabral, 1979, vol. II, p. 41.)

A existência de uma população escrava no Desterro, de acordo com Oswaldo Rodrigues Cabral, “data dos dias do seu fundador”, ou seja, Francisco Dias Velho. Mas esse historiador trata ainda de escravos vermelhos. Em outra parte do seu volumoso trabalho, diz textualmente: “Nos começos do século XVIII, é provável que já houvesse um ou outro negro, mas sem a condição de escravo” (Cabral, 1979, vol. II, p. 379).

Logo a seguir, nesse mesmo capítulo, diz Oswaldo Rodrigues Cabral que

Frezier viu no Desterro, em 1713, alguns homens de cor e assinala que eram livres. Em 1763, Dom Pernetty, da expedição de Baugainville, confirma a existência de escravos. Dizia ele que os escravos viviam *seminus*, na sua maioria cobertos com um simples chalé em torno dos ombros, sendo raros os que usavam camisa e vestia, já as mulheres, andavam também nuas, a não ser quanto a uma espécie de faixa larga, que lhes ia da cinta ao joelho. (Cabral, 1979, vol. II, p. 379.)

O historiador nos informa que, pelos relatos do desbravador Langsdorff, já nos começos do século XIX, sobre os negros que encontrou em sua passagem pela ilha, estes se encontravam *seminus* ou inteiramente nus, deitados no chão, pelas travessas e ruas do seu depósito, à espera dos compradores. Segundo a mesma fonte, mal cobriam “as vergonhas” com trapos de zuarte. Procediam dos mercados do Rio de Janeiro, pois não havia comércio de escravos, diretamente, da costa da África com Santa Catarina.

Ao findar do século XVIII, mais precisamente em 1796, de acordo ainda com dados fornecidos pelo historiador Oswaldo Rodrigues Cabral,

o quadro populacional da Vila do Desterro, segundo estatística levantada pelo Governador João Alberto Miranda Ribeiro, somava uma população branca de 2.652 indivíduos de ambos os sexos e de todas as idades, aos quais se ajuntavam forros, 75 pardos e 35 pretos; os escravos eram 206 pardos, de ambos os sexos, e 789 negros, homens e mulheres. Em resumo, 3757 pessoas, das quais 995 eram escravos, formam aproximadamente 26,5%, mais de um quarto da população.

No Livro de Registro de Óbitos de Escravos da Matriz de Nossa Senhora do Desterro, havia a indicação de 776 falecimentos de escravos, entre 1779 e 1811, provando dessa forma o grande povoamento dessa população em substituição à indígena e a elevada mortandade desses indivíduos, sendo a maioria dos negros cativos do grupo banto, como no resto do país, das nações cabinda, congo, moçambique, caçanje, benguela; já do grupo sudanês, estes mais raros, achavam-se na Ilha do Desterro minas, que eram nagôs, cabo verdes e songas.

Pela valiosa pesquisa de Oswaldo Rodrigues Cabral, temos as seguintes informações:

Em 1811, encontrei um Manoel Cabo-Verde, que foi vendido no Desterro e, em 1817, uma Balbina, da mesma nação, que obteve o preço de 153 mil réis, mais do que o soldo anual de um Coronel. Dos Minas, encontrei mais duas ou três vendas anuais, cinco em 1810, variando o preço entre 102 e 192 mil réis, exceto um deles, arrematado em praça por 54 mil réis. Dos Songas, em 1811, outra Balbina e o seu filho, crioulo, de nome Gabriel, foram vendidos por 166 mil réis; por um Antônio se pagou apenas 85, mas, em 1820, por um Dogo houve quem desse 224 mil réis. Mas, o número de peças de tais nações foi sempre pequeno.

Já não acontecia assim com os do grupo Banto, mais numerosos. Os Benguela eram bem corados, em 1810, valendo de 150 a 200 mil réis. Eram os mais numerosos, não só aqui como no Rio de Janeiro, seguidos dos Congos, cujo valor oscilava entre 130 e 140 mil réis, mas muitas vezes, o seu preço elevava-se, mesmo, a 200 mil réis – preço que também chegava a ser pago pelos Angolas, igualmente numerosos. Em 1815 surgem compras de Cabindas e Monjolos, valendo estes mais do que aqueles. Em menor número seguiam-se os Quissamás, os Camundongos e os Moçambiques. (Cabral, 1979, vol. II, p. 381.)

Por esse período, 1817, já trafegava pelas ruas esburacadas da pequena cidadezinha a carruagem que pertencia à elegante mulata do governador dom Luís Maurício da Silveira (Cabral, 1979, vol. I, p. 163) (1805-1817), um fidalgo que tinha a patente de tenente do Regimento de Vieira Teles,

de Lisboa (Cabral, 1987, p. 99).⁵ Ela era uma espécie de Chica da Silva do Desterro e ele, um João Fernandes, a gozarem da delícia do amor e da intriga da população recatada e preconceituosa da época. A cidade que se povoava era, ao mesmo tempo, ocupada pelos escravos, cada vez mais numerosos.

Na verdade, pelos números censitários, os primeiros registros da população de escravos se dão a partir de 1803, quando se localizam cerca de 4.215 indivíduos, para uma população de “brancos e libertos” de cerca de 13.628, ou seja, os escravos representavam, àquela época, 23,5% do total da população. O primeiro censo populacional se deu de fato em 1712, aferindo-se uma população de 500 pessoas, mas sem qualquer referência sobre “brancos e libertos” ou “escravos” ou sobre a porcentagem desse grupo étnico. Portanto, naquele ano, não podíamos assegurar se já havia negros em Santa Catarina (embora acreditemos que sim), muito menos na cidade do Desterro. Mas, de acordo com o historiador Walter Piazza, um profundo conhecedor da história de Santa Catarina, entre 1750 e 1780, cerca de 326 escravos foram batizados ou tiveram óbitos na cidade, enquanto esse número, entre 1781 e 1800, era de 837, entre 1801 e 1830, de 2.240, entre 1831 e 1850, de 1.394, e entre 1851 e 1880, de 1.212. Isso, apenas no Desterro. Os escravos, segundo Piazza, chegavam por “vias indiretas”, isto é, vindos dos portos do Maranhão, Recife e Olinda, Salvador e Rio de Janeiro, ou “por via direta”, ou seja, dos portos de Angola ou de Moçambique, “como se pode constatar em pesquisas arquivais” (Piazza, 1999, p. 11, e 1975, p. 36-9).

De fato, o período colonial, pelo menos em Santa Catarina, é um dos mais pobres em dados estatísticos sobre o número de escravos, mesmo nos arquivos paroquiais, o que só vai ter uma sensível mudança com a chegada da Família Real, a partir de 1808, que aporta no Rio de Janeiro vinda de Portugal.

De certa forma, só após esse período é que os mercadores de escravos catarinenses começam a intensificar, pelo que parece, os seus pedidos de mão de obra escrava, numa clara percepção dos benefícios pecuniários

5. Uma aquarela da coleção do professor Newton Carneiro, do Paraná, adquirida em Lisboa, reproduzida no livro *Nossa Senhora do Desterro*, vol. I, p. 163, dá uma idéia dessa mulata andando numa carruagem pela cidade.

advindos dessa forma de exploração humana. Na província, mesmo no período colonial (até por volta de 1800), o uso de escravos era direcionado, em geral, para as áreas de pesca ou para os serviços das embarcações. Piazza assinala que, no período colonial, a província “possuía pequeno número de propriedades agrícolas de grande extensão”, o que, de certo modo, estimulava “o processo de recompra de escravos para as áreas do país de economia de exportação, desenvolvendo-se, então, um comércio interprovincial de escravos” (Piazza, 1999, p. 14). Afora o trabalho de embarcação, sobretudo na pesca da baleia, o escravo era usado para a faina dos serviços domésticos. As mulheres se prestavam a tarefas de engomadeira, doceiras, amas-secas ou amas de leite, enquanto os homens, além da atividade de pesca, ou das atividades da construção civil, como pedreiros, exerciam outros ofícios manuais, como tanoeiros, marceneiros, vendedores ambulantes, carpinteiros, estivadores, lavadores de vidros e artífices de um modo geral.

II – Resistências escravas

Não se pode dizer que a escravidão em Santa Catarina foi branda, como desejam alguns historiadores respeitados. Raimundo Magalhães Jr. cita em seu livro sobre Cruz e Sousa passagem do texto de Oswaldo Rodrigues Cabral que diz que os escravos catarinenses ou em Santa Catarina “em geral eram bem tratados” e só “excepcionalmente castigados com vigor ou desumanidade” (Magalhães Jr., 1975, p. 2). O biógrafo lembra ainda o historiador catarinense quando este diz que “quase todas as classes possuía escravos, inclusive as irmandades religiosas, e o hospital local, para os seus serviços mais pesados e humildes”. Em um texto intitulado “O padre”, publicado no livro *Tropos e fantasias* (1885), Cruz e Souza (2008, vol. II, p. 26) fala de um padre escravocrata, chamando-o de “o abutre de batina”, numa referência às crueldades praticadas pela Igreja no período da escravidão.

Oswaldo Rodrigues Cabral diz, textualmente:

Em geral, por morte dos senhores eram distribuídos aos seus filhos aos quais fossem mais afeiçoados, ou então libertos. Todavia como tal condição, em geral, lhe acarretaria uma situação de miséria se deixassem a casa do senhor, nelas continuavam como domésticos, mesmo sem ganho algum, salvo o alimento, a

roupa escassa e o teto, sendo poucos os que iam tentar a vida fora (Cabral, 1987, p. 168).

Walter Piazza, em livro já referido (1999, p. 19), parece não corroborar com as informações de que a escravidão em terra catarinense era suave, o que, em tese, seria uma contradição, pois a escravidão, por si só, já é uma violação, um roubo, uma violência. De acordo com Piazza, existem dados nos arquivos catarinenses comprovando fugas de escravos desde 1769, com a consequente instrução régia a ser dada aos capitães do mato para que estes prendessem os fugitivos ou mesmo matassem os negros que resistissem ou insistissem na fuga. O historiador esclarece que também encontrou documentos “sobre a formação de quilombos”, quer na Ilha de Santa Catarina, ou seja, em Desterro, na região hoje conhecida como Lagoa da Conceição, quer no continente, na área da Freguesia de Nossa Senhora do Rosário de Enseada de Brito (Piazza, 1975, p. 113-23).

Numa correspondência datada de 2 de setembro de 1769, enviada do Rio de Janeiro, o conde de Azambuja, então vice-rei do Brasil, se dirigia ao juiz ordinário e demais membros da Câmara do Desterro dando uma ordem “a respeito dos negros fugidos nos seguintes termos:

(...) aprovo a providência que vossas mercês deram aos “Capitães-do-Mato” os quais e todas as mais pessoas mandadas legitimamente a essas diligências, resistindo-lhes os negros, os podem matar sem nisso incorrerem em crime, porque assim determina em geral a Ordenação a respeito de todos os criminosos, e pelo que toca aos negros fugidos.”

Os quilombos, mesmo com toda a repressão, continuariam a se proliferar em Santa Catarina, sobretudo na cidade do Desterro, onde no ano da Independência, em 1822, registra-se um na Lagoa e outro na Enseada do Brito. Outras freguesias também farão suas queixas sobre a formação de quilombos, como Canasvieiras, Santo Antônio, Rio Vermelho e São José. Alguns capitães do mato se tornam conhecidos nessa época, por nomeação oficial, como Francisco Joaquim Fumaça e Jerônimo Lopes de Carvalho.

6. Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Núcleo de Ouvidoria Geral de Santa Catarina, Livro 2 do Registro Geral da Ouvidoria de Santa Catarina, 1767-1792, folhas 60.

Data desse período, talvez, a grande aceleração do comércio de escravos para Santa Catarina, possivelmente com grande entrada para Desterro, visto que a cidade começava a se tornar o centro propulsor de toda a província, corporificando-se em sua capital, como é até o presente momento. A ascensão do número de cativos na província, no entanto, se deve, segundo Oswaldo Rodrigues Cabral (1979, vol. II, p. 383), à “evidente melhoria das condições econômicas dos moradores”. Mais tarde, por volta de 1831, com a abolição do tráfico de escravos, comunicado por um aviso imperial datado de 17 de janeiro, a situação não mudaria, porque Santa Catarina não recebia “escravos de fora”, diretamente das fontes exportadoras, “sempre os obteve no mercado interno”, o que não provocou nenhuma alteração no quadro vigente na província. Pelo contrário, o aviso imperial apenas fez elevarem-se os preços dos escravos, sem diminuir a demanda. Esse mesmo historiador relata que, coincidentemente, o que as estatísticas revelam é um aumento no número da entrada de escravos na região, sendo que em 1840 esse número atinge a casa de 12.511; em 1844, ele chega a 14.382; em 1853, alcança 15.025; em 1857, totaliza 18.187. Após esse período, essas porcentagens vão se reduzindo drasticamente, mas por uma razão bastante peculiar, como assinala em seu trabalho Oswaldo Rodrigues Cabral:

Desse ano em diante, inicia-se o decréscimo, devido, principalmente, à venda de cativos para fora da Província, conseqüência não só da extinção do tráfico, inicialmente burlada mas depois energeticamente fiscalizada e mantida pelos navios ingleses, como da maior procura de peças, no mercado interno, para suprir as necessidades da lavoura, em expansão, nas grandes províncias, como para os trabalhos domésticos nas grandes cidades. Os pequenos centros foram sendo paulatinamente esvaziados. (Cabral, 1979, vol. II, p. 383.)

Diz mais adiante o historiador que Santa Catarina procuraria obstar a saída de escravos para fora dos seus limites, ainda que muito pouco pudessem representar para a sua economia esses indivíduos, como fatores de produção, dada a exiguidade do seu número com dedicação nas fainas agrícolas, então ainda muito pouco desenvolvidas, estando a maioria aplicada aos trabalhos pertinentes à navegação e, principalmente, aos serviços domésticos e urbanos. Entre os anos de 1852 e 1859, saíram da província, talvez por meio ilegal, cerca de 1.071 escravos.

O século XIX foi, certamente, o que mais contou com a mão de obra escrava em terras catarinenses, substituindo, de uma vez por todas, a mão de obra indígena, que era bastante numerosa nos primeiros tempos, conforme já vimos.

De certa forma, não foi nada fácil tal convivência. As condições difíceis, as doenças, os maus-tratos, o clima frio (inóspito, sobretudo, para quem vinha chegado da costa da África ou dos centros urbanos quentes como o Rio de Janeiro), a pobreza, a falta de convívio com filhos ou parentes, separados pelas circunstâncias da vida, tudo isso tornava a existência pesada e bastante custosa, provocando não só desânimo, mas uma ansiedade de querer sempre revoltar-se, rebelar-se, dos escravos. Mesmo os pretos livres, que conquistaram a custo suas alforrias, mesmo eles sofriam a discriminação pela cor da pele, que os estigmatizava pela vida afora, sem direitos, sem cidadania, sem méritos e sempre vistos com desconfiança.

Mesmo os libertos eram proibidos de frequentar as escolas, conforme um dos decretos da época.⁷ Quando isso não acontecia, o preconceito não permitia o seu ingresso, ou as famílias brancas não queriam que seus filhos habitassem os mesmos espaços dos negros. Um despacho chegado ao governo da província e provindo do Ministério da Agricultura, que ficava na Corte, solicitava informações se havia em Santa Catarina “estabelecimentos ou associações apropriadas à educação dos filhos livres de mulheres escravas” (Cabral, 1979, vol. II, p. 408). Em resposta ao Ministério da Agricultura, talvez diretamente ao seu ministro da época, a Câmara do Desterro disse, textualmente:

(...) infelizmente, nenhum estabelecimento existe no Município, nem lhe consta que os hajam em toda a Província, em condições de prestar-se à educação daqueles ingênuos, nem lhe parece provável que, por iniciativa particular se consiga a fundação deles, ou de associações de semelhante ordem, atendendo à falta de elementos para levá-los a efeito.

Ora, se não os havia para os brancos, por uma falta absoluta de preocupação com o ensino da prole, muito menos com os negros, fossem escravos ou forros. E essa era uma realidade que mais facilmente podia

7. Art. 12, § 1º e 2º, da Lei nº 716, de 22 de abril de 1874, a mesma que mandara restaurar o educandário Ateneu Provincial.

existir no Rio de Janeiro ou em outra região também desenvolvida do país, como São Paulo, Bahia ou Pernambuco.⁸

Assim se daria a vida escrava e dos escravos até, pelo menos, 13 de maio de 1888, com a abolição oficial da escravatura no país.

III – As origens de Cruz e Sousa

As bases da origem africana do poeta Cruz e Sousa, no Desterro, se estabelecem entre o final do século XVIII, pela década de 1790, ou talvez pelo início do século XIX, entre 1800 e 1810. De certo modo, é um período de franca ascensão do número de escravos na província, que passam a servir, sobretudo, às irmandades religiosas e aos hospitais de caridade, para os serviços mais ordinários. São trabalhos que instituem também uma nova hierarquia profissional entre essa população. Os que trabalhavam nos centros urbanos – fosse nas embarcações de pescadores, fosse na lavoura, fosse no comércio dos seus senhores, na forma de negro de ganho – eram vistos de maneira diferente dos outros negros que trabalhavam no âmbito doméstico, em termos de relacionamentos amorosos.

Numa passagem do seu livro, Oswaldo Rodrigues Cabral relata que, até certo ponto, “as crioulas nem sempre se derretiam para os machos da casa”. Segundo ele, quando amavam,

era quase sempre algum cabra de boa figura, lustroso nos músculos, alvo nos dentes, bem encarapinhado, forte, com bodum penetrante a acender-lhes o cio, negro que passava sorrindo sob um fardo de carne seca, ou outro gênero qualquer, e não o pobre crioulo que via sair de casa, debaixo do barril de titica, à noite, para ir levá-lo à praia. (Cabral, 1979, vol. II, p. 407.)

Cruz e Sousa nasceu no dia 24 de novembro de 1861, na cidade do Desterro. A data antecipava-se em dez anos à promulgação da Lei do Ventre Livre (1871), em 14 anos à da Lei dos Sexagenários (1875) e em 27 anos à da Lei Áurea (1888), que decretou a abolição da escravatura no Brasil. Seus pais viviam sob o jugo do coronel Guilherme Xavier de Sousa,

8. No Rio de Janeiro, em 1853, por exemplo, existe a experiência do professor Pretextato, que abriu em sua casa uma escola destinada a meninos pretos e pardos (ver Silva, 2000).

soldado valoroso que em várias ocasiões serviu o Império do Brasil nas mais distantes regiões do território nacional. Quando o poeta nasceu – em plena vigência do regime escravista –, o pai, conhecido como mestre Guilherme, era escravo do coronel e trabalhava como pedreiro; a mãe, Carolina Eva da Conceição, era alforriada e convivia na casa-grande, onde trabalhava certamente nos serviços domésticos, lavando e cozinhando para a família dos senhores do marido, com quem ainda não era casada oficialmente, ou seja, no papel, no religioso, o que só irá acontecer em 1871, estranhamente, após a morte do militar. Pela ascendência paterna, o poeta era neto de João, “escravo que foi do finado Francisco de Sousa Fagundes”, e de Luiza Rosa da Conceição, que era “natural e batizada na Matriz desta Paróquia”, e do lado materno, era neto de Eva, sendo a genitora do poeta também “natural e batizada na Matriz desta cidade”.⁹ Por falta de outras informações não contidas na certidão de casamento dos pais de Cruz e Sousa, não ficamos sabendo quando eles nasceram, ou igualmente quanto a João, Luiza e Eva.¹⁰ Este seria um dado importante para estabelecermos uma data cronológica para uma leitura do tempo de vida e época de cada um, em especial.

Mas os documentos nos dão uma certeza: os pais do poeta já nasceram no Desterro, o que nos induz a pensar que, pelo menos, eles não foram trazidos de nenhuma outra região do país, como o Rio de Janeiro ou mesmo da Costa da África, como talvez os avós do poeta. Outra certeza é que não passaram pelo processo de vendagem ou de transferência de cidade, como era costume da época. Francisco de Sousa Fagundes era da família da esposa do coronel, Clara Fagundes Xavier de Sousa, talvez seu pai. Com a morte dele, em 1861 (aliás, no mesmo ano do nascimento do poeta), já octagenário, pode ser que seus escravos tenham sido transferidos, por testamento, aos herdeiros, talvez seus filhos ou irmão.

Sobre Francisco de Sousa Fagundes consta que, pelo final do século XVIII, a pedido do governador Silva Paes, teria recebido a incumbência

9. Certidão de casamento de Guilherme e Carolina, Arquidiocese de Florianópolis, Arquivo da Cúria Metropolitana, Paróquia de Nossa Senhora do Desterro, Livro 18, folhas 26, de 16 de agosto de 1871 (*apud* Soares 1988, p. 69).

10. Paschoal Apóstolo Prisca (1997, p. 185) diz que Cruz e Sousa poderia ter tido um tio, de nome José, alfaiate de profissão.

de transportar açorianos para Santa Catarina, em substituição ao antigo transportador, que, no transporte feito, levou quase à morte toda a tripulação e passageiros, fazendo com que muitos desistissem da viagem, temendo a morte, que era quase certa, em troca do povoamento da província, de acordo com o que determinavam as instruções reais. Não sabemos se Francisco de Sousa Fagundes era do ramo de transporte, pois, de qualquer forma, era preciso ter experiência para cruzar o Atlântico numa viagem que podia durar até três meses. O que de fato conhecemos dele é que fora músico notável, discípulo de José de Almeida Moura, o primeiro a ensinar música em Santa Catarina, tendo ficado conhecido, sobremaneira, por ter aperfeiçoado “a arte musical em Santa Catarina” (Cabral, 1987, p. 180), superando o seu mestre com “a aplicação de regras ignoradas até então”. Da sua geração, ficaram Luís e Antonio de Sousa. Em 1850, mantinha um colégio no qual ensinava piano e canto e que ficava no largo que, mais tarde, recebeu o nome de Brigadeiro Fagundes, em homenagem ao seu irmão João de Sousa Fagundes, herói da Guerra do Paraguai, que apesar de perder um braço no campo de batalha, em função dos ferimentos recebidos, retornou à atividade militar (Cabral, 1987, p. 57).

Como ditam os documentos, nada muito certo sobre o estabelecimento da origem do poeta, mas Santa Catarina, sobretudo a cidade do Desterro, era o ponto de confluência para a convivência de sua família, ligada, a princípio, à família Fagundes de Sousa, antes do que, nos parece, da ligação com o coronel Xavier de Sousa. De qualquer maneira, o pedreiro Guilherme continuaria sendo, mesmo após o nascimento do filho João da Cruz, escravo no solar do local que passou a ser conhecido como Chácara do Espanha, residência do militar. Na condição de escravo, teve dois filhos – o outro era Norberto da Conceição, nascido no ano de 1864.¹¹ Filho de escravo era certamente escravo, embora a mãe fosse forra, ou liberta, de acordo com as informações vigentes, o que não garante que ela proviesse do mesmo grupo de escravos de Francisco de Sousa Fagundes.

11. Era afilhado de Henrique Schutel, grande animador musical do Desterro e também grande músico, ligado a Francisco de Sousa Fagundes, cuja casa Cruz e Sousa frequentaria na juventude, sobretudo para mostrar seus versos.

De qualquer maneira, mestre Guilherme só alcançaria a condição de liberto após a morte de Guilherme Xavier de Sousa, já nessa época marechal de campo, patente conquistada pelos seus feitos na Guerra do Paraguai, de onde veio bastante doente, falecendo no ano de 1870. Antes disso, com testamento ou não, deve ter alforriado o seu escravo. Só assim Guilherme pôde finalmente se casar, direito conferido aos ex-escravos ou por autorização do seu senhor ou por ordem da Igreja.¹²

Tanto é verdade que mestre Guilherme fora libertado com a morte do marechal de campo Guilherme Xavier de Sousa, pois ao falecer sua viúva em 1875, Clara Fagundes Xavier de Sousa, ela ainda possuía nove escravos, os quais possivelmente lhe servissem de empregados na grande chácara. Numa nota ao pé de página, Raimundo Magalhães Jr. nos informa que poucos

haveres deve ter deixado o marechal, pois a 23/5/1871 um decreto atribuía à viúva pensão mensal de cento e oitenta mil-réis, "sem prejuízo do meio soldo"; acrescentaria outro decreto, a 8/7/1871 pela Regente, D. Isabel, e o Ministro do Império, João Alfredo. D. Clarinda pouco proveito tirou dessa pensão, pois morreu em 1875, tendo, em testamento, libertado os nove últimos escravos que lhe restavam. (Magalhães Jr., 1975, p. 7)

O poeta, nessa época, tinha 15 anos de idade. Estudava no Ateneu Provincial Catarinense, instituição de ensino onde cursava Humanidades, ao lado do irmão, Norberto da Conceição Sousa. É provável que Guilherme de Sousa e Carolina, sua esposa, tenham permanecido ao lado da viúva do militar, mas também podemos deduzir que eles tenham mudado de residência em algum momento desse período, embora essa hipótese seja pouco viável. Data dessa época, no entanto, o início do relacionamento de Cruz e Sousa e a jovem Pedra Antioquia da Silva, a quem dedica poemas e a quem endereçou, alguns anos depois, uma poesia intitulada "Amor", que tinha estas estrofes iniciais:

Amor, meu anjo, é sagrada chama
Que o peito inflama na voraz paixão,

12. Com o casamento, ocorrido em agosto de 1871, foi feito um apontamento na certidão de batismo do filho João da Cruz: "Pai Guilherme Sousa, por subseqüente matrimônio", que até então não tinha, conforme regulamento da época.

Amo-te muito eu t'ô juro ainda
Deidade linda que não tem senão!

Em entrevista a um jornalista carioca, Mário Hora,¹³ Pedra disse que conheceu Cruz e Sousa quando ele morava na parte térrea do sobrado do marechal Guilherme Xavier de Sousa e ela, mocinha, era empregada de uma casa em frente à dele, residência do professor Anfilóquio Nunes Pires, que dava aulas no Ateneu Provincial e conhecia bem o poeta e seus familiares. Ele, nascido em 1861; ela, então, em 1862.

Não existem grandes informações sobre o relacionamento dos pais do poeta com os seus senhores. Boa parte dos biógrafos tem asseverado que todos conviviam pacificamente, sem sobressaltos. Depoimentos de alguns amigos de Cruz e Sousa – como Virgílio Várzea, por exemplo – atestam que a família do poeta sempre foi bem tratada pelos seus senhores. Quando o marechal Guilherme retorna da Guerra do Paraguai, no final de 1869 ou início de 1870, já doente, combalido, relatam os biógrafos que o menino, de oito anos, o recebera vivamente, lendo-lhe alguns versos de sua própria lavra. O militar, espantado, criva o moleque de perguntas, que são respondidas com todo o acerto. Foi aí, então, que profere uma frase que tem sido repetida com bastante frequência e retórica: “Tens inteligência, crioulo!”, para logo depois refletir: “Ora, para que havia de dar esse crioulo!”

Essa história foi divulgada pela primeira vez pelo biógrafo Abelardo F. Montenegro, em livro publicado em 1954 (Montenegro, 1998, p. 30).¹⁴ O historiador conta também que a esposa do marechal Guilherme foi quem ensinou as primeiras letras ao futuro poeta e que “lhe tomava as lições na mesa do jantar”. Em seguida, diz que a esposa do militar matriculara o menino na escola primária. Pode ser que sim, pois a família de dona Clara Fagundes Xavier de Sousa possuía uma pequena escola, na qual também se ensinava música e canto, muito embora o poeta Araújo Figueredo, em suas memórias ainda inéditas, intituladas *No caminho do destino*, diz que viu o poeta negro pela primeira vez, quando menino, exatamente numa sala de aula. Relata ele:

13. “A noiva de Cruz e Sousa”, *A Noite*, 7 de setembro de 1915.

14. De acordo com o autor, a revelação foi feita por dona Emília Schutel.

Conheci Cruz e Sousa quando eu tinha seis anos e ele oito, e estudava as primeiras letras em casa da professora Camila, à Rua dos Ilhéus, hoje Visconde de Ouro Preto, ao lado esquerdo de quem sobe. A professora era comadre de minha mãe e morava numa casa de nossa propriedade. Um dia em que lá chegamos, encontramos, sentado, em companhia de outros rapazes e raparigas, numa esteira ao meio da sala, um crioulinho muito simpático, de testa espaçosa, olhos vivos e atraentes, lábios grossos e dentes de uma alvura de marfim brunido. Soaram as doze badaladas do meio-dia; e ele e todos os seus camaradas levantaram-se um a um, deram suas lições, rezaram em coro um Pai Nosso e saíram, para voltarem de novo às duas horas.¹⁵

Logo em seguida, continua o memorialista, citando uma fala da professora: “Viu comadre Bela aquele crioulinho de olhos muito vivos, que acabou de sair?” E, diante do espanto da comadre, emendou: “Pois é o mais estudioso dos discípulos e o mais obediente.” Araújo Figueredo, que seria um dos mais dedicados amigos do poeta negro, relata a seguir que a mãe não imaginava o quanto ia adiantada a educação daquele menino, “não tardando muito a retirar-se da escola por não ter a sua professora mais o que lhe ensinar”.

Como já aludimos, não acreditamos que houvesse uma relação desencontrada entre os escravos e seus senhores. Mas, muitas informações prestadas pelo historiador Abelardo F. Montenegro requerem ser avaliadas. É verdade que documentos sobre a educação de Cruz e Sousa praticamente não existem. Tudo que se sabe, pelo relato do seu livro, no geral, foram baseados em depoimentos, quando muito de pessoas já idosas, cuja memória podia mesmo falhar. Assim é também a história da herança deixada pelo marechal Guilherme, que faleceria a 20 de dezembro de 1870, menos de um ano depois de sua volta da guerra, em que chegou a substituir Caxias no comando do Exército brasileiro. Não cremos ser verdadeira a história da herança, tendo em vista a situação financeira da viúva.

São muitas as histórias que requereriam mais tempo para ser explicadas e esclarecidas. De qualquer maneira, do nascimento do poeta e até a sua fase adulta, é bem provável que muita gente tenha concorrido

15. O manuscrito dessas memórias, que estavam sob a guarda da filha do poeta, Isabel de Araújo Figueredo, moradora dos Coqueiros, hoje falecida, estão depositadas no Setor de Manuscritos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, desde o início da década de 1990.

para tornar a sua vida mais amena, coadjuvando os esforços dos pais, que muito se sacrificaram pela sua educação e vida profissional. Ao tempo de sua entrada para o Ateneu Provincial Catarinense, em 1874, não antes,¹⁶ notamos os esforços do pai, através de um documento que ficou durante muito tempo esquecido nos arquivos do governo do Estado de Santa Catarina. Nesse documento, é visível que mestre Guilherme intercede legalmente por uma matrícula no educandário para os seus filhos menores. Eis o documento, assinado pelo diretor do Ateneu, Jacinto Furtado de Mendonça Paes Leme, que já conhecia cada um dos filhos do solicitante, que não sabia ler nem escrever:

Directoria do Atheneo Provincial / Desterro 17 de junho de 1874 / Ilmo. Rm^o Snr. / Em cumprimento ao que V. Rm^a de mim exige em Ofício de hontem datado acompanhado as petições (que ora devolvo) de D. Genoveva Maria Capistrano, Emilio Caetano Marques Aleixo e Guilherme de Sousa, passo a expor a V. Rm^a o meo juízo a respeito. O menor José Francisco da Paz de que trata a petição de D. Genoveva Maria Capistrano, foi um dos melhores alunos do Collegio da Conceição, não só pela sua inteligência e aplicação como pelo exemplar comportamento e bons costumes de que deo sempre exuberantes provas, e por isso julgo-o, mais do que nenhum outro no caso de merecer todo o favor concedido pelo Artigo 13 do acto de 23 de Maio ultimo, acrescendo mais que é órfão de Máí e Pai tendo este, falecido na Campanha do Paraguai.

Os menores de nome João e Norberto filhos de Guilherme de Sousa, são dous meninos muito aproveitaveis, este, pela sua vivacidade, e aquele pela aplicação; ambos forão alumnos do Collegio da Conceição aonde sempre estudarão com aproveitamento e por isso, sabendo mais do que o pai, pobre jornaleiro, tudo sacrifica pela educação desses dous meninos, julgo-os no caso de serem favorecidos. / Quanto à petição de Emilio Caetano Marques Aleixo, apenas posso afirmar que conheço-o como empregado provincial, há muitos annos, pobre e chefe de numerosa família. – nada podendo diser sobre seo filho Athanasio porque apenas o conheço de vista. / Deus guarde a V. Rm^a / Ilmo Rm^o Snr Cônego Joaquim Eloy de Medeiros / Jacinto Furtado de Mendça. Paes Leme / Director do Atheneo Proval.

A transcrição do documento é longa, mas necessária, pois foi uma oportunidade não desperdiçada pelo pai do poeta, “pobre jornaleiro”, muito menos pelo próprio poeta, que foi um dos alunos mais brilha-

16. Abelardo F. Montenegro diz, erradamente, à página 30 do seu livro: “É provável que, notando a ineficiência do ensino primário, dona Clarinda – a viúva do Marechal Guilherme – matriculasse o negrinho no Ateneu.”

tes. Sobre sua fase de estudante, depõe Firmino Costa, condiscípulo do poeta no Ateneu, quando o recém-empossado presidente da província, João Capistrano Bandeira de Melo, resolve, como é de praxe, arguir os alunos na presença dos professores e talvez do próprio reitor da escola. Após algum tempo, ao término dos exames escritos, o presidente verifica que o aluno negro João da Cruz e Sousa era o que melhor havia se apresentado nas respostas. Não acreditando no que presenciara, recomendou ao examinador da turma a autorização necessária para fazer, no exame oral, algumas perguntas ao estudante. Narra, então, o jornalista:

As perguntas feitas pelo presidente foram todas respondidas com acerto. Não contendo o entusiasmo, o chefe do Poder Executivo Catarinense levantou-se da cadeira em que se achava para abraçar o estudante negro, e, dirigindo-se depois disso ao presidente da banca examinadora, recomendou, com a necessária reserva, que desse a tão aplicado estudante a nota de distinção e aos demais a de reprovação. E assim foi feito. (Costa, 1919.)

O pesquisador Iaponan Soares, que estudou o período, diz que falhou a memória do velho jornalista. Ele apurou que na edição do jornal *O Conservador* de 26 de novembro de 1875, além de Cruz e Sousa, foram aprovados os estudantes Carlos Augusto Pereira Guimarães e Francisco Agostinho de Sousa e Mello. Como reconhece o pesquisador, a educação do poeta e do irmão foi uma difícil conquista pessoal do pai, “um escravo que teve sensibilidade suficiente para não querer para os filhos o caminho incerto dos que não tinham instrução”. Portanto, se o marechal Guilherme Xavier de Sousa e sua esposa contribuíram para essa educação, isso se deu só na fase de alfabetização do pequeno João da Cruz.

Com uma educação esmerada, e aproveitando dela da melhor maneira possível, para orgulho do velho Guilherme e da mãe Carolina, que chegara a ouvir improperios nas ruas e a perder o serviço de algumas senhoras, a carreira do filho ia de vento em popa. O certo é que das salas do Ateneu Provincial, após terminar o curso de Humanidades, passou a ministrar aulas, tanto em sua casa, como quer Abelardo F. Montenegro (1998, p. 32), quanto no Centro da cidade.¹⁷

17. D. Machado, em artigo intitulado “Reminiscências”, publicado no jornal *República* de 18 de abril de 1923, diz que nesse tempo Cruz e Sousa dava aulas noturnas

Dos bancos escolares para a cátedra, foi um pulo; daí para as páginas dos jornais, são outras histórias.

III – A militância estética e abolicionista

O poeta deu uma grande guinada em sua vida após a saída do Ateneu Provincial Catarinense. Sob a influência dos amigos e sob o efeito dos ótimos resultados escolares obtidos, destacou-se nos eventos realizados na cidade, ora como orador, ora como declamador das suas próprias composições. Era como se precisasse aparecer, marcar presença, dizer que existia. Era preciso mostrar para o povo da cidade que o filho de um pedreiro humilde podia se diferenciar da casta seleta que há tantos anos dominava o cenário da ilha, em termos políticos e intelectuais. No seu depoimento à imprensa, para falar do poeta, Pedra Antioquia da Silva afirmou que o então noivo Cruz e Sousa chegou a declarar, quando estava ao seu lado, que um dia iria governar Santa Catarina e que também haveria de morrer, mas iria deixar nome.

A consciência intelectual de Cruz e Sousa começa, sem dúvida, nos bancos escolares, na fase acadêmica do Ateneu Provincial Catarinense. Talvez de tanto ver seu nome publicado nos jornais, na divulgação das notas que recebia nas disciplinas, tomou gosto pelo jornalismo. Essa é uma hipótese. Outra, é pela convivência. No Ateneu foi colega de Oscar Rosas, José Artur Boiteux, Hercílio Luz, Firmino Costa, entre tantos outros que passariam à história ou como grandes jornalistas ou como políticos.

Em um dos seus primeiros textos, um sonetinho, publicado em 1879, o nascente poeta faz um lamento da vida (em terceira pessoa, mas poderia ser a dele mesmo), em que diz que andava cansado da “mundana lida”, e que tinha a “lira toda espedaçada / A alma de suspiro retalhada”. Em outra passagem, ele grita: “Ai! Que viver mais desgraçado!...”, para dizer que “Quem assim tem a vida amargurada / Antes já morrer, ser sepultado”. O poeta fala de “feras dores”, que se encontra envolvido “no

na Rua do Ouvidor, hoje Deodoro, “cujos alunos pagavam ao abalizado mestre uma ninharia mensal”.

véu dos dissabores”, fechando o soneto com este terceto, igualmente desesperador:

Oh! Cristo eu não sei se só a mim
Deste essa vida d'amargores,
Pois que é demais sofrer-se assim!

Falando ou não de si, Cruz e Sousa marca a sua estreia literária na imprensa (esse é, na verdade, o seu segundo texto publicado), destacando-se por um alto grau de simbolismo e uma forte dose de amargura, talvez advinda pela constatação dolorosa da grande carga do conhecimento, que não acompanha, no seu caso, os progressos sociais da sua vida e dos seus pais, ou diante do esclarecimento que o saber ou a ciência tenha lhe trazido após passar pelos bancos escolares.

Seja em um caso ou em outro, Cruz e Sousa, a partir desse momento de sua vida, será cada vez mais contundente nas suas críticas sociais, no seu modo de ver o mundo, bem como no seu posicionamento perante os poderosos do Desterro.

Militante da imprensa, não deixa de lado suas raízes africanas, e é por causa dela, sobretudo, que se lança ao ardente fogaréu abolicionista, travando na trincheira de combate a luta aguerrida pelo seu fim, consequentemente, com a liberdade dos seus irmãos de cor (para não dizer de raça, coerente com as contradições do seu novo conceito). As ruas e as redações dos jornais são o seu palco, da mesma forma que os palcos dos teatros e as tribunas armadas para tal fim específico. Usa do poder de sua palavra e da força de sua pena para dizer o que pensa sobre o regime que escraviza seres humanos, como até pouco tempo antes escravizara os seus pais, seus avós e outros parentes seus.

Nos seus versos prega a redenção de sua gente, apelando até mesmo para as situações miraculosas, como se lê no trecho da poesia “Entre luz e sombra”, publicada em setembro de 1882:

Lançai a luz nesses crânios
Que vão nas trevas tombando
E ide assim preparando
Uns homens mais p'ro porvir!
Fazei dos pobres aflitos
crenças lares, proscritos,

Uns entes puros, benditos
Que saibam ver e sentir!...

No jornalismo, será uma espécie de arauto: não dará trégua aos poderosos, que quase sempre estão ligados à empresa da escravidão. Cada vez mais agressivo, cada vez mais tomado pela emoção, pelo deboche, pela ironia. O sistema escravista vai ter nele um fiel inimigo, que não dá descanso aos próceres escravocratas. Tem consciência plena do seu papel social e sabe que a sociedade, hipócrita como é, o esmagará assim que tiver condições. Para evitar isso, tenta se adiantar, apelando para as consciências, como um bom brasileiro:

Esperemos, tudo embora!...
Pois que a sã locomotiva,
progresso imagem viva
se fez a um sopro vão!...
Aguardemos o momento
Das mais altas epopeias,
Quando o gládio das idéias
Empunhar toda a nação!...

(“Sete de Setembro”, *A Regeneração*, in Cruz e Souza, 1995, p. 336.)

Em textos em prosa, denuncia os escravocratas da capital de sua província, que trabalham unidos para manter o nefando comércio de gente. A um determinado senhor de escravos, um tal de Estevão Brocardo, que preferia maltratar o seu escravo a libertá-lo, contrariando a opinião geral, disse ele, textualmente, com coragem: “O sr. Estevão Brocardo tem um escravo que debaixo do ódio, vermelho e terrível do seu senhor, do seu dono, tem suportado as calamidades atrozes da dor, do desespero e da perseguição.” Não querendo vender o escravo, o seu senhor mantinha-o sob o látigo e o eito:

S.s.s.s. deveriam saber que antes do mais estava a justiça e a verdade, desde que o escravo encontrou quem o abonasse, o sr. Brocardo e os dignos britadores do erro, ao menos para alardear magnanimidade a crença abolicionista, deviam consentir nesse abono, precisamente; e ainda isso, dentro da circunstância precisa da particularidade especial, do mau trato que recebe o escravo. (*O Moleque*, 3 de maio de 1885.)

Não satisfeito, o poeta finaliza o texto falando do “fato tremendo e repugnante”, lamentando não poder “dar um pontapé vigoroso na

alma pequenina do Sr. Estevão Brocardo”, mas resolvia bater “palmas por lhe darmos hoje no seu vulto de escravocrata essa bonita e franca bofetada.... de luz”.

Nem mesmo os chefes de polícia e outras autoridades policiais, a quem ele dizia estarem irmanados “nessa grande opereta canalha do deboche social” (*O Moleque*, 3 de maio de 1885), passavam ilesos à sua mordente pena:

Triolé fura essa pança
Do Delegado – és um russo;
Revolução nessa dança...
Triolé fura essa pança,
Fura, fura como a lança
Ou como no boi um chuço;
Triolé fura essa pança
Do Delegado – és um russo.
(*O Moleque*, 10 de maio de 1885.)

Com essa pena desabrida, Cruz e Sousa, editor de *O Moleque*, passa a ser visado pela burguesia local. Num banquete realizado na ilha pela colônia francesa, que acontecia no Grande Hotel, toda a imprensa foi convidada, juntamente com seus respectivos editores, menos o editor de *O Moleque*. A reação de Cruz e Sousa não deixou *recado* para ninguém:

Uma vez que *O Moleque* não é um trapo sujo do monturo, um caráter enlulado com sífilis moral por dentro, um pasquim ordinário e safado, um bêbado de todas as esquinas ou um leproso de todas as lamas, havia obrigação [...] de ser *O Moleque* considerado como gente [...]. Só não se distribuiu convite para *O Moleque* é porque o seu redator-chefe é um crioulo e é preciso saber que esse crioulo não é um imbecil. (*O Moleque*, 12 de julho de 1885.)

Em outra passagem, Cruz e Sousa mantém o seu tom de reprovação ante a atitude da sociedade catarinense com sua pessoa:

O Moleque não é o esfola-cara das ruas, na frase de Valentim Magalhães, nem o abocanhador peralta e atrevido que salta à noite os muros altos para lançar a prostituição no seio das famílias, não é o garoto das praças públicas, o gamin das latrinas sociais, o tartufo ensacado e enlulado que arrasta a sua imbecilidade córnea pelos clubes, pelos teatros, pelas reuniões, pelos passeios. É um jornal moço; moço quer dizer nervoso; moço quer dizer sanguíneo, cheio de pulso forte, vibrante, evolucionista, adiantado.

Mesmo não sendo chamado para solenidades, mesmo criticado e chamado nas ruas de “neguinho mau rimador” ou “pretinho de água

doce” (Montenegro, 1998). Pelas colunas dos jornais, apelidavam-no de “Costada” ou “Cruz da Ideia”, patrono, com Virgílio Várzea e Santos Lostada, dos “micróbios da terra, satélites do sol presidencial” (numa referência a Gama Rosa, presidente da província, entre 1883-1884), “pobres meninos ou tristes águas condoreiras”. Levar um editor negro a sério era algo bastante difícil de suportar. Mas o poeta não esmorece, continuando no seu périplo contra os escravocratas e os poderosos da terra. Numa página ainda desconhecida do poeta negro, intitulada “O abolicionismo” (*A Regeneração*, 22 de junho de 1887), Cruz e Sousa amplia sua crítica, num texto que é bem significativo de sua produção nesse período, condenando a empresa da escravidão. Diz ele:

A onda negra dos escravocratas tem de ceder lugar à onda branca, à onda de luz que vem descendo, descendo, como caradupa de sol, dos altos cumes da ideia, propagando a pátria para uma organização futura mais real e menos vergonhosa. Porque é preciso saber-se, em antes de se ter uma razão errada das coisas, que o abolicionismo não discute pessoas, não discute indivíduos nem interesse; discute princípios, discute coletividade, discute fins gerais.

Num outro trecho, continua o poeta negro:

Não se liberta o escravo por pose, por chiquismo, para que pareça a gente brasileira elegante e graciosa ante as nações disciplinadas e cultas. Não se compreende, nem se adaptando ao meio humanista, a palavra “escravo”, não se adapta nem se compreende da mesma forma a palavra “senhor”.

Para o poeta, a humanidade do passado, por uma falsa compreensão dos direitos lógicos e naturais, “considerou que podia apoderar-se de um indivíduo qualquer e escravizá-lo”, ao mesmo tempo que via como única maneira de eliminar esse sistema a conscientização de todos no objetivo de fazer “desaparecer esse erro, esse absurdo, esse crime”. Para ele, militante ardoroso, colaborador da Sociedade Carnavalesca Diabo a Quatro, entidade de luta pela abolição da escravatura, dirigida pelo sapateiro Manuel Joaquim da Silveira Bittencourt, também conhecido como Artista Bittencourt, o desfecho estava próximo:

A Escravidão recua, o Abolicionismo avança, mas avança seguro, convicto, como uma ideia, como um princípio, como uma utilidade. Até agora o maior poder do Brasil tem sido o braço escravo: dele é que parte a manutenção e a sustentação dos indivíduos de pais dinheirosos; com o suor escravo é que se fazem deputados,

conselheiros, ministros, chefes de Estado. Por isso no país não há indústria, não há índole de vida prática social, não há artes.

Como não mede palavras, a sua “pena deslustrada”, como ele mesmo gostava de dizer, ia fundo na raiz do problema, atingindo de cheio o alvo de suas críticas:

Os senhores filhos de fazendeiros não querem ser lavradores, nem artífices, nem operários, nem músicos, nem pintores, nem escultores, nem botânicos, nem floricultores, nem desenhistas, nem arquitetos, nem construtores, porque estão na vida farta e fácil, sustentada e amparada pelo escravo dos pais, que lhes enche a bolsa, que os manda para as escolas e para as academias.

De sorte que, se muitas vezes esses filhos têm vocação para uma arte que lhes seja nobre, que os engrandeça mais do que um diploma oficial, são obrigados a doutorarem-se porque se lhes diz que isso não custa e que poderão, tendo o título, ganhar mais facilmente e até sem merecimento, posições muito elevadas, e mesmo porque, ser artista, ser arquiteto, ser industrial, etc., é uma coisa que, no pensar acanhado dos escravocratas, dos retrógrados e dos egoístas, não fica bem a um nhonhô nascido e criado no conforto, no bem-estar, no gozo material da moeda dada pelo braço escravo.

Das contribuições desse período, essa é uma das mais representativas e críticas extraídas de suas páginas jornalísticas. Quem mais sofreu cargas fortes devido às fortes contribuições literárias de Cruz e Sousa na imprensa desterrense, por incrível que pareça, foi a mãe do poeta, Carolina Sousa, “grande e muscular, lavadeira-engomadeira que também fazia comida pra fora”.¹⁸ Há registros de que muitas senhoras da cidade deixaram de lhe dar serviços em suas casas por causa da petulância do filho, que queria escrever nos jornais, como os brancos.

De qualquer maneira, não pararia mais de alfinetar os poderosos, sua altivez cada vez mais aumentava, na medida em que era desafiado para novos embates. Cruz e Sousa sabia que, com o passar dos anos, sua situação na província iria ficar mais insustentável. Tentou sair algumas vezes, empregando-se numa companhia de teatro, viajando o país, com pousos em diversas províncias do Império, angariando simpatias literárias, mas nada além disso. De certa forma, era reconhecido como um autêntico abolicionista, como um homem ligado às causas humanitárias, socialistas, verdadeiro homem de letras e poeta. Sua produção fala dos

18. Affonso Várzea. “Paixões de Cruz e Sousa”, *O Jornal*, 5 de fevereiro de 1956.

pobres, dos miseráveis, dos rotos, que, àquela época, semelhavam “a flores dos esgotos”. Na capital da Bahia, onde estive de passagem, chegou a ser ovacionado publicamente pelos clubes abolicionistas Libertadora Baiana e Luís Gama. Em um dos seus discursos, na ocasião, teve grande concorrência e repercussão, a ponto de um homem do povo se oferecer para destinar tudo o que tinha em dinheiro em troca de sua alforria. Em sua fala, da tribuna, dizia sob os aplausos da grande assistência:

A Abolição, a grande obra do progresso, é uma torrente que se despenca; não há mais pôr-lhe embaraços à sua carreira vertiginosa. As consciências compenetraram-se dos seus altos deveres e caminham pela vereda da luz, pela vereda da Liberdade, Igualdade e Fraternidade, essa trilogia enorme, pregada pelo filósofo do Cristianismo e ampliada pelo autor das – Châtiments – o velho Hugo. Já é tempo, cidadãos, de empunharmos o archote incendiário das revoluções da ideia, e lançarmos a luz onde houver treva, o riso onde houver pranto, e abundância onde houver fome.

No texto desse mesmo discurso, divulgado por *O Moleque*, em 1885, a mira de Cruz e Sousa também atinge os monarcas, pregando, com isso, a redenção da República no Brasil, no lugar da perpétua Monarquia:

É aí que desaparecem, na noite da história, os Carlos I e Luis XVI, as Maria Antonieta e Rainha Isabel, é aí que desaparece o cetro, para dar lugar à República, a única forma de governo compatível com a dignidade humana, na frase de Assis Brasil, no seu belo livro República Federal.

Infelizmente, só a primeira parte do discurso foi publicada na imprensa, no caso, o jornal *O Moleque*, que deixou de circular logo em seguida. Mas a mensagem, mesmo que fragmentada, dá uma ideia do pensamento adiantado do poeta negro Cruz e Sousa para a época.

IV – Tópicos finais

Seria extensivo continuar propalando a militância de Cruz e Sousa no campo da luta antirracista, antipreconceituosa, antiescravagista do final do século XIX, sobretudo na branca e praticamente europeia província de Santa Catarina.

Com familiares fortes, com respeito às raízes africanas, sobretudo na figura do pai e da mãe, Cruz e Sousa galgou as escadarias do mundo do saber, do conhecimento, sem perder a sua essência. Sua obra completa pode ser cotejada para afirmar esse propósito; em suas páginas estão im-

pressos os versos, poesias, sonetos, os textos em prosa, que demonstram o papel desempenhado pelo poeta negro com relação à sua participação nesse importante processo político de nossa história.

É preciso lê-lo para julgá-lo melhor. Os paradigmas do passado precisam ser derrubados, para dar lugar a novas análises, à luz dos novos documentos que surgiram nos últimos anos. Visões inovadoras precisam obter a chance de ser mostradas, para também elas terem a oportunidade do julgamento dos leitores.

Não podíamos fechar este rápido estudo sem mencionar um trabalho curioso, porém com alguns pontos de confluência com relação à origem africana do poeta, sobretudo no que diz respeito ao cafre banto. Joaquim Ribeiro, um professor de grandes méritos, em um estudo pouco divulgado e conhecido dos biógrafos de Cruz e Sousa, faz um levantamento da linguagem usada na obra do poeta negro catarinense. Para ele, há um parentesco que liga Cruz e Sousa às suas origens africanas. Diz ele que o uso de aliterações é um fator, antes de mais, de aproximação de Cruz e Sousa com o falar dos negros bantos, citando diversos exemplos nesse sentido.

Joaquim Ribeiro diz, logo a princípio, que não “é possível separar Cruz e Sousa de sua herança étnica”. Para ele, em Cruz e Sousa o estilo do poeta pode ter confluência com a sua raça. “Estilo é raça”, diz o estudioso. Ele sabia acertadamente que Cruz e Sousa, por ser negro, “devia trair, na sua linguagem, algo de sua ascendência racial”. Em outro tópico, ele assevera que, se procurarmos essa conexão entre a raça do poeta e o seu estilo, “vamos encontrar a ‘chave’ de uma das mais predominantes características do estilo de Cruz e Sousa”. As aliterações, para Joaquim Ribeiro, é a chave dessas aproximações e o caminho para interpretar Cruz e Sousa pelo seu lado racial. De acordo com o estudioso, os negros bantos da África, na sua incipiente gramática, conhecem a concordância aliterada, que é, aliás, um fator capital de sua estrutura fraseológica. Daí ele passa a enxergar “vestígios” na obra de Cruz e Sousa dessa linguagem ou do falar banto. Cita, para exemplificar, um ilustre africanólogo, de nome Bently, através dessa frase: “O matadi mama mampembe mampewa i man mama twamwene.” Para ele, o prefixo *ma*, que aparece no substantivo *matadi*, vem obrigatoriamente nos adjetivos, verbos e pronomes que ao substantivo se referem: *mama*, *mampembe*. Num outro exemplo, tirado

de uma referência fornecida pelo professor João Ribeiro, ele confirma o que vem falando: “Z’êre z’mandou z’dizê.” Ou seja, “ele mandou dizer”. Em seguida, destaca diversos trechos da obra de Cruz e Sousa para mostrar a força da aliteração e confirmar os tais “vestígios” da cultura banto na obra do poeta negro brasileiro. São exemplos as estrofes famosas do poema “Violões que choram...”:

Vozes veladas, veludasas vozes,
dos violões, vozes veladas,
nos velhos vórtices velozes
Dos ventos vivas, vãs, vulcanizadas...
*
ricos e raros resplandecem...
*
tentálicas tentações de seus braços tentaculosos
*
pomos pomposos de pasmos sensibilizantes
*
finos frascos facetados
*
força fina e fria
*
velho vento vagabundo
*
leva ao longe este lamento
*
frusco e bronco biombo
*
soberbos e solenes soberanos
*
languie lesma
*
raras rosas

São inúmeros os exemplos que poderiam ser pinçados da obra de Cruz e Sousa, como um reflexo da língua negro-africana “apenas filtrado através do estilo literário do poeta negro”.¹⁹ Cruz e Sousa, sem dúvida, era um negro autêntico, sem mescla de sangue europeu. Talvez seja o

19. Joaquim Ribeiro, “Vestígio da concordância banto no estilo de Cruz e Sousa”, Autores & Livros, Suplemento Literário de *A Manhã*, Rio de Janeiro, 16 de janeiro de 1947.

caso mais proeminente de um negro cujos pais tenham saído da senzala e que tenha alcançado o mais alto domínio do idioma e se elevado por meio dele.

Logicamente, sua vida e sua obra ainda necessitam de estudos mais condizentes com o papel histórico de sua luta e de sua militância abolicionista, política e republicana. Vamos esperar que tais estudos, afinal, apareçam.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUENO, Alexei (1998). *Catálogo da Exposição – 100 anos de morte*. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional.
- CABRAL, Oswaldo Rodrigues (1979). *Nossa Senhora do Desterro*. Volumes I: *Notícia*; e II: *Memória*. Florianópolis, Lunardelli.
- (1987). *História de Santa Catarina*. Florianópolis, Lunardelli, 3ª edição.
- CARDOSO, Fernando Henrique (2000). *Negros em Florianópolis – Relações sociais e econômicas*. Florianópolis, Ed. Insular.
- COSTA, Firmino (1919). “Cruz e Sousa”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina*, n. 17-8.
- COUTINHO, Afrânio (1979). *Cruz e Sousa. Fortuna crítica*. Seleção de textos de Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira-MEC.
- CRUZ E SOUSA, João da (1995). *Obra completa*. Organização, introdução, notas e bibliografias por Andrade Muricy (1961), atualizada por Alexei Bueno. Rio de Janeiro, Nova Aguilar.
- (2008). *Obra completa*. Organização, atualização e introdução de Lauro Junkes. Florianópolis, Academia Catarinense de Letras-Fundação Catarinense de Cultura.
- FARIAS ALVES, Uelinton (2008). *Cruz e Sousa: Dante negro do Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas Editora.

- MAGALHÃES JR., Raimundo (1975). *Poesia e vida de Cruz e Sousa*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira-MEC, 3ª edição.
- MAZZOLLI, Olívia da Maia (1949). "O ensino em Santa Catarina, de 1515 a 1834". In: *Revista Atualidades*, jan.-fev.
- (1980). "O ensino em Santa Catarina, de 1515 a 1834". In: *Ementário da Legislação do Ensino do Estado de Santa Catarina (1835-1979)*. Florianópolis, Imprensa Oficial do Estado de Santa Catarina.
- MONTENEGRO, Abelardo F. (1998). *Cruz e Sousa e o movimento simbolista no Brasil*. Florianópolis, Fundação Franklin Cascaes-UFC Edições, 3ª edição.
- MUZART, Zahidé Lupinacci (1998). "Papel branco, tinta negra: Cruz e Sousa, jornalista". In: *Continente Sul Sur, Revista do Instituto Estadual do Livro*. Porto Alegre, Instituto Estadual do Livro.
- PIAZZA, Walter F. (1975). *O escravo numa economia minifundiária*. São Paulo, Resenha Universitária
- (1999). *A escravidão negra numa província periférica*. Florianópolis, Garapuvu-Unisul.
- PTISICA, Paschoal Apóstolo (1997). *Numa fonte cristalina*. Florianópolis, Ed. Papa-Livro.
- RABELLO, Ivone Daré (2006). *Um canto à margem (uma leitura poética de Cruz e Sousa)*. São Paulo, Edusp-Nankin Editorial.
- SILVA, Adriana Maria P. da (2000). *Aprender com perfeição e sem coação*. Rio de Janeiro, Plano Editora.
- SOARES, Iaponan (1988). *Ao redor de Cruz e Sousa*. Florianópolis, UFSC.
- VÁRZEA, Virgílio (1985). *Santa Catarina – A Ilha*. Florianópolis, Lunardelli.

O léxico neológico de Cruz e Sousa: um levantamento parcelar*

*Eric Teixeira Silva***

*Evandro Silva Martins****

RESUMO

Este artigo objetiva apresentar o resultado final de nossa pesquisa, que teve como foco principal o levantamento dos neologismos literários criados por Cruz e Sousa em sua obra *O livro derradeiro*. Para tanto, utilizamo-nos do *software* Folio Views, que sistematiza o levantamento de unidades lexicais, possibilitando a organização de um *corpus* de pesquisa.

Após a consulta a dicionários, foi possível confirmar a hipótese inicial de que haveria um número considerável de construções neológicas na obra literária em análise. Baseando-nos em estudos na área da Lexicologia e da Lexicografia, e no resultado desta pesquisa, elaboramos um protótipo de glossário. Além

* Os autores agradecem à Universidade Federal de Uberlândia, ao Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica e ao CNPq pela oportunidade de realizar este trabalho. Ao Instituto de Letras e Linguística pela colaboração e aos colegas do Curso de Letras pelo apoio, sugestões e paciência em ouvir e ler as constatações. Ao professor Evandro Silva Martins pelas necessárias orientações e ensinamentos acerca de uma área de pesquisa na qual inicio meus primeiros passos.

** Professor do Curso de Letras da Universidade Federal de Uberlândia e bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (PIBIC-CNPq), 2005-2006.

*** Professor do Instituto de Letras e Linguística da Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: esmartins@uol.com.br.

do levantamento, também analisamos a função dos neologismos nos textos de Cruz e Sousa e nos textos literários em geral.

Palavras-chave: Lexicologia, Lexicografia, glossário, neologismo, Cruz e Sousa.

* * *

ABSTRACT

The neologico lexicon of Cruz e Sousa: a survey to parcel out

This article aims at presenting the final result of our research that had as its main focus the survey of the literary neologisms created by Cruz e Sousa in his book *O livro derradeiro*. In order to get our goal, we used the software Folio Views, because it systematizes the survey of the lexical units, so as to compound the research corpus. After checking at some dictionaries, it was possible to confirm the initial hypotheses that it would have a considerable number of neologisms in the literary book analyzed. Based on lexicological and lexicographical studies and on the result of this study, we elaborated a prototype of glossary.

Beyond the survey, we also analyzed the function of the neologisms in Cruz e Sousas's texts and in the literary texts in general.

Keywords: Lexicology, Lexicography, glossary, neologisms, Cruz e Sousa.

* * *

RÉSUMÉ

Le lexique neologique de Cruz e Sousa: une enquête parcelliser

Cet article présente les résultats de notre recherche a porté sur une enquête aupies des néologismes littéraire créé par Cruz e Sousa dans son livre *O livro derradeiro*. À cette fin, nous utilisons le logiciel Folio Views, qui articulent la levée des unités lexicales, permettant l'organisation d'un ensemble de recherches. Après avoir consulté le dictionnaire, il a été possible de confirmer l'hypothèse initiale selon laquelle il y aurait un nombre considérable de travaux de bâtiments néologie littéraires en vertu de discussion. Basé sur des études dans le domaine de la lexicologie et la lexicographie, et les résultats

de cette recherche, nous avons développé un prototype d'un glossaire. Dans l'enquête, nous avons également analysé la fonction de néologismes dans le texte de Cruz e Sousa et textes littéraires en général.

Mots-clef: Lexicologie, Lexicographie, glossaire, néologisme, Cruz e Sousa.

Recebido em: 21/07/2008

Aprovado em: 27/08/2008



1. Introdução

O presente texto visa relatar as atividades realizadas e os resultados finais obtidos na pesquisa intitulada “O léxico neológico de Cruz e Sousa: um levantamento parcelar”, que objetivou averiguar a existência de neologismos em uma obra poética de Cruz e Sousa, a fim de se construir com eles um protótipo de glossário. Neologismo é o nome dado a uma nova palavra que surge no léxico de uma língua.

Fazendo parte do projeto maior “Observatório dos Neologismos Literários do Português do Brasil”, que objetiva elaborar glossários e dicionários de neologismos literários, buscando a sua perenização, esta pesquisa, inserida no subprojeto “Para um Glossário Neológico da Obra Poética de Cruz e Sousa: o Artesão de Símbolos”, escolheu Cruz e Sousa porque esse autor muito valorizou e cultivou o trabalho com a língua e a linguagem poética, nas suas diferentes possibilidades, extrapolando os limites da forma e dos sentidos de vocábulos dicionarizados.

Desse modo, pareceu-nos que Cruz e Sousa não menosprezaria o fenômeno da neologia, por ser ela um dos mais importantes e eficazes recursos para a renovação e incorporação de inovações lexicais em um texto, em especial, o do tipo literário. A escola literária a que Cruz e Sousa se vinculou (e inaugurou, no Brasil) foi o Simbolismo, cujas principais propostas de expressão literária estão vinculadas ao trabalho incessante

com a “palavra”, por meio da recriação e renovação de sentidos. Porém, não raro, a palavra dicionarizada, mesmo com alterações semânticas, será incapaz de representar todo o universo de sentimentos, sensações, experimentações e cogitações que vigoram na mente do poeta simbolista, necessitando ele de criar novas palavras e/ou interferir na estrutura das palavras já existentes.

Daí a presença tão marcante de formas neológicas nas obras literárias do movimento simbolista, tornando-se, assim, necessária a realização de um levantamento do léxico neológico presente na obra de um dos seus maiores representantes no Brasil: Cruz e Souza. Dessa forma, conforme os objetivos e propostas arrolados no projeto de pesquisa “Observatório dos Neologismos Literários do Português do Brasil” e em nosso plano de atividades, esta pesquisa realizou um levantamento parcelar dos neologismos que figuram em sua obra *O livro derradeiro*.

2. Material e métodos

O *corpus* de nossa pesquisa foi constituído por textos poéticos que configuram a obra *O livro derradeiro*, de Cruz e Sousa. Para a extração dos vocábulos presentes na referida obra, utilizamos o *software* Folio Views, com o qual organizamos a base de dados (vocábulos) por ordem alfabética e, após o levantamento dos neologismos, situamos a abonação/ contexto em que cada forma neológica figurou. Após a coleta do *corpus*, iniciamos a consulta ao *Dicionário de língua portuguesa*, de Antônio Moraes Silva, datado de 1813, e ao *Novo Aurélio do século XXI*, datado de 1999, que funcionam como dicionários de exclusão, de modo a constatar se os itens lexicais extraídos constavam ou não dos referidos produtos lexicográficos. A coleta de dados foi feita por meio de textos digitalizados disponíveis no *site* da Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro, da Universidade de São Paulo.

2.1. A lexicografia

Antes de apresentarmos os neologismos encontrados durante a realização de nossa pesquisa, faremos, neste e nos tópicos subsequentes, um pequeno estudo sobre a Lexicografia e sobre assuntos relacionados à

Lexicologia (estudo científico do léxico), cujas informações estão baseadas principalmente nos estudos teóricos de Welker (2005), autor que realizou uma ampla pesquisa bibliográfica e apresentou a síntese dessa pesquisa no seu *Dicionário – uma pequena introdução à lexicografia*. Segundo o referido autor, é possível entender o termo “Lexicografia” em dois sentidos: Lexicografia prática – que é o fazer dicionarístico propriamente dito, ou seja, a ciência, a técnica e a prática de elaborar dicionários; e a Lexicografia teórica, ou metalexigrafia, que abarca o estudo de questões sobre a construção de dicionários, análise crítica ou descritiva da mesma, a pesquisa do uso de dicionários e da história da Lexicografia.

2.2. Léxico, lexema e lexia

A definição de léxico aqui adotada é a de Rey (1997, *apud* Welker, 2005). Na prática,

o léxico é freqüentemente considerado como conjunto de palavras com função não “gramatical”, isto é, dos nomes, verbos, adjetivos e da maioria dos advérbios; estão excluídos os morfemas presos [...] e as chamadas palavras “gramaticais”, sendo que a fronteira é muito vaga. (Rey, 1997, *apud* Welker, 2005, p. 15.)

Outro termo que é necessário definir é *lexema*. Welker (2005, p. 20) afirma que diversos lexicólogos entendem por lexema uma “palavra ou parte de palavra que tem um significado próprio”, por isso mesmo chamadas de palavras autosemânticas. Os lexemas se diferem dos *gramemas*, que são as palavras *sinsemânticas*, ou seja, que não apresentam significação própria, como os artigos. Os gramemas compõem um sistema fechado de elementos, enquanto o sistema de lexemas apresenta um inventário aberto. Pottier (1974, *apud* Welker, 2005) utiliza o termo *lexia* para se referir a um lexema, um gramema ou um lexema com um ou mais gramemas, como é o caso das palavras flexionadas *casa* e *casas*, *dormir* e *dormiu* etc. Welker (2005) esclarece que existem lexias simples (*pedra*, *pedras*, *ventilar*); lexias compostas, que compreendem as palavras compostas (por exemplo, *peixe-espada*), e palavras derivadas (por exemplo, *traduzível*); lexias *complexas*, que abarcam as seqüências de palavras em vias de lexicalização, como é o caso de *guerra de nervos*;

e lexias textuais, que dizem respeito a lexias complexas que atingiram o *status* de enunciado ou de texto. É o caso dos provérbios.

2.3. Dicionário, vocabulário, glossário e levantamento

Barbosa (1995, apud Welker, 2005) é a autora que, a nosso ver, melhor distingue dicionário, vocabulário e glossário. Segundo ela, cabe ao *dicionário* reunir o maior número possível dos lexemas de uma língua e defini-los. O *vocabulário* procura representar o conjunto de lexemas de um determinado tipo de discurso (político, geográfico, religioso). É o caso dos vocabulários técnico-científicos e especializados.

O *glossário* objetiva esclarecer o contexto lexical de um único texto/obra manifestado. É comum ser encontrado na parte final de livros. O que estamos realizando em nossa pesquisa se insere mais apropriadamente na noção de glossário, pois restringimos nosso objeto de estudo a um determinado autor, a um determinado gênero literário e também a uma obra específica. Contudo, como a nossa intenção é a de apenas listar os neologismos encontrados e, no presente momento, não realizar as suas definições, cremos que devemos falar em *levantamento* – tal como está presente no título de nossa pesquisa – ou em *protótipo de glossário*, ou ainda em *listagem*. Posteriormente, em outra oportunidade de pesquisa, pretendemos colaborar para a realização de um glossário do léxico neológico de Cruz e Sousa, apresentando as definições de cada neologismo e os seus efeitos de sentido nos textos a que se vinculam.

2.4. O corpus e a obra em análise

Neste tópico, comentamos mais detalhadamente o procedimento por nós adotado para realizar o levantamento dos neologismos e apresentamos algumas informações sobre o nosso objeto de análise: a obra *O livro derradeiro*, de Cruz e Sousa. A primeira etapa da pesquisa foi realizar o *download* dessa obra, sob a forma do programa de leitura Adobe Reader (arquivo com extensão “pdf”). Posteriormente, o referido arquivo foi inserido em um outro programa gerenciador de informações textuais denominado Folio Views. Esse *software* constrói *infobases* – base de textos – a partir de textos-fontes (no caso, a referida obra de Cruz e

Sousa no formato “pdf”). Esse programa possibilita a localização de uma informação na *Infobase* criada, facilitando a consulta aos lexemas e ou aos afixos desejados. Em nossa pesquisa, realizamos o levantamento em ordem alfabética de todos os lexemas da obra em análise. A fase seguinte foi a consulta a dicionários, visando à constatação das unidades lexicais que apresentam o *status* de neologismo. Foram analisados os substantivos, adjetivos, verbos e advérbios que figuram nos textos literários. A obra *O livro derradeiro* é composta por cinco partes, cada uma delas contendo determinado número de poemas. São elas: “Cambiantes” (11 poemas), “Outros sonetos” (132 poemas), “Campeãs” (10 poemas), “Dispersas” (86 poemas) e “Julietta dos Anjos” (10 poemas), compondo um total de 249 textos poéticos. Note-se que o levantamento e a constatação dos neologismos obedeceram à ordem alfabética da língua portuguesa.

2.5. A organização dos neologismos encontrados: macro e microestrutura

Neste tópico, apresentamos a forma de organização convencional para a macroestrutura e a microestrutura da lista (protótipo de glossário) que contém as formas neológicas encontradas. Por macroestrutura pode-se entender o conjunto das entradas (ou *lemas*) propriamente ditas ou a forma como o corpo do dicionário (no nosso caso, da listagem) é organizado (Welker, 2005). Considerando a segunda acepção do termo, informamos que a macroestrutura do levantamento dos neologismos apresenta a seguinte sistematização: quanto ao arranjo das entradas, elas serão do tipo alfabético-linear, segundo as distinções apresentadas por Wiegand (1983, *apud* Welker, 2005). Quanto à entrada ou palavra-entrada, utilizamos a convenção presente nas principais obras lexicográficas brasileiras, como é o caso do *Dicionário Aurélio*: os verbos na sua forma infinitiva e os substantivos e adjetivos no número singular e no gênero masculino. Tal convenção é o que se chama de forma gramatical básica das palavras da língua portuguesa. Béjoint (2000, *apud* Welker, 2005, p. 91) esclarece que “não há motivo lingüístico para mudar [essas] as regras de lematização”. Resta ainda ressaltar que cada verbete foi separado do seguinte mediante um espaço do tipo “1,5”. Todas as convenções de espaço e fonte estão aqui descritas com base nas configurações e recursos disponíveis no editor eletrônico de textos Microsoft Word, versão 2003. A microestrutura cor-

responde ao “conjunto das informações ordenadas de cada verbete após a entrada” (Rey-Debove, 1971, *apud* Welker, p. 107). Por verbete entende-se, segundo Barbosa (1996, *apud* Welker, p. 107), o conjunto de entrada mais o enunciado lexicográfico.

Após analisar algumas sugestões de lexicógrafos, Welker (2005, p. 109) reconhece que, a partir do momento em que o lexicógrafo estabelece um tipo de convenção-padrão, é permitido que ele construa qualquer tipo de microestrutura. Para a cabeça do verbete – que é a palavra-entrada propriamente dita (Welker, 2005, p. 110), e, no nosso caso, a entrada neológica –, convencionamos o corpo da letra de número 12 e em negrito.

À frente da entrada, entre parênteses, abreviada, também com corpo 12 e não negrito, informaremos a classificação gramatical, de acordo com as seguintes siglas: v. (verbo); adj. (adjetivo); adv. (advérbio) e s. (substantivo). Abaixo da entrada, em espaço simples e corpo menor (11) inserimos a abonação (contexto em que o neologismo se insere), com o vocábulo neológico destacado em itálico. Na linha posterior à abonação, entre parênteses e corpo 11, informamos em qual poema e em qual página da obra em estudo o neologismo figurou.*

3. Resultados

Expomos, a seguir, os neologismos encontrados durante a realização da pesquisa.

Dividimos o conjunto de neologismos em duas partes: a primeira é referente aos itens lexicais que são neológicos segundo o referencial do *Dicionário Aurélio* (Ferreira, 1999) e do dicionário de Antônio de Moraes Silva (Silva, 1813). Nesse grupo estão presentes 23 neologismos.

O segundo bloco diz respeito àqueles itens lexicais considerados neologismos apenas segundo o *Dicionário de língua portuguesa*, de Antônio Moraes Silva (Silva, 1813). Esse grupo compreende 50 vocábulos.

* N.E.: Os dados de formatação referidos pelo autor nesta subseção dizem respeito apenas à configuração do levantamento neológico no editor de textos Microsoft Word. Evidentemente, em *Estudos Afro-Asiáticos*, são outros os critérios usados.

3.1. *Neologismos autorizados pelo dicionário de Moraes Silva e pelo 'Dicionário Aurélio'*

Adamastórico (adj.)

“Eu quero em rude verso altivo *adamastórico*,
[...]

Castrar-vos como um touro – ouvindo-vos urrar!”
(in “Escravocratas”, p. 8).

Altanoso (adj.)

“Toda esta pompa e gala principescas
Destas searas, destes *altanosos*”
(in “Estas risadas”, p. 26).

Árdido (adj.)

“Dá-me *árdidos* corcéis fogosos e frementes
Para atrelar, jungir ao carro destes versos”
(in “Desmoronamento”, p. 155).

Auriazul (adj.)

“Com as asas *auriazuis*”
(in “Sete de Setembro”, p. 96).

Auri-sidério (adj.)

“Aves azuis do manto *auri-sidério...*”
(in “Soneto”, p. 176).

Avérnico (adj.)

“A peregrina carnação das formas
[...]
Tinham esse quê de *avérnico* e de morno”
(in “Dormindo”, p. 7).

Bajulante (adj.)

“Não temais os insanos,
Insensatos humanos
Bajulantes e maus!”
(in “Versos”, p. 92).

Brasíleo (adj.)

“Fazes-te esperança da *brasílea* gente!”
(in “Soneto”, p. 15).

“Eia, que sempre na *brasílea* história”
(in “Avante”, p. 83).

“O belo vate *brasíleo*
Pendeu a fronte imortal!”
(in “Ao decênio de Castro Alves”, p. 93).

“Eram só cinéreas nuvens
Os *brasíleos* horizontes!”
(in “Entre luz e sombra”, p. 94).

“Assim, *brasílea* coorte,
Falange excelsa de obreiros”
(in “Entre luz e sombra”, p. 95).

Cantantemente (adv.)

“E como uma nova infância
Cantantemente irrequieta.”
(in “Os risonhos”, p. 79).

Capróide (s.)

“Este *capróide* genuíno,
Verde, verde, morde, morde, Fatal”
(in “Besouros”, p. 73).

Claridão (s.)

“Sempre embebendo os límpidos olhares
Na *claridão* dos humildes luars”
(in “Sempre e... sempre”, p. 21).

“Fecundos germens racionais produzam
Nessas cabeças, *claridões* de maios...”
(in “Grito de guerra”, p. 106).

Coaxador (adj.)

“Não és o sapo atroz, *coaxador*, visguento”
(in “Sapo humano”, p. 148).

Dardânico (adj.)

“É um pensar *flamejador*, dardânico
Uma explosão de rápidas ideias”
(in “Soneto”, p. 17).

Ensanguinado (adj.)

“Aurora acesa em cor de púrpura de cravos
Opulentos, febris, *ensanguinados*, bravos”
(in “Marche aux flambeaux”, I, p. 165).

Esmagante (adj.)

“Trazes a pata *esmagante*”
(in “Sganarelo”, p. 153).

“Cuja pata *esmagante* a presa aos antros leva;
Ó ventrudos judeus, opíparos, obesos”
(in “Marche aux flambeaux”, III, p. 167).

Esterlinado (adj.)

“Ó bonzos do deboche e cínicos esgares,
Que sois o único sol *esterlinado* e louro”
(in “Marche aux flambeaux”, III, p. 167)

Evigorado (adj.)

“Alegre num clarim d’ação vibrante
De alacridade moça e *evigorada*”
(in “O duque”, p. 142).

Gargalhador (adj.)

“O clown *gargalhador* das charnecas rasteiras,
Que ri-se para o sol com riso ironizante”
(in “Sapo humano”, p. 148).

Hostial (adj.)

“Na candidez *hostial* das formas impecáveis,
Fica parado no ar, levemente suspenso”
(in “Anjo Gabriel”, p. 160).

Medievaresco (adj.)

“Nas fúrias negras, dantescas,
Torturas *medievarescas*”
(in “Velho vento!”, p. 165).

Musicalizar (v.)

“O mesmo diapasão *musicaliza*
Os seres de nos dois – um sol irisa”
(in “Anda-me a alma”, p. 20).

Pompadouresco (adj.)

“[...] ó flor *pompadouresca*! Que és, para
mim, no mundo, a trágica e dantesca
Imperatriz da Dor, entre as imperatrizes!”
(in “Boca imortal”, p. 56).

Primoral (adj.)

“Alcovas de damasco e torreões marmóreos,
Volutas *primorais* de arquitetura jônia”
(in “Na mazurka”, p. 15).

**3.2. Neologismos autorizados pelo dicionário de Moraes Silva,
mas não autorizados pelo ‘Dicionário Aurélio’**

Ao observar os vocábulos a seguir, devemos nos atentar para o fato de que não há como ter certeza do *status* de neologismo dos mesmos, tendo em vista que:

1) o dicionário de referência é uma obra editada cerca de 80 anos antes da publicação da primeira obra de Cruz e Sousa;

2) como muitos dos itens lexicais que serão a seguir apresentados já se tornaram institucionalizados pelos usuários da língua, perdeu-se neles o caráter de “originalidade” e “imprevisibilidade” – traços esses que auxiliam não só o linguista, mas qualquer falante da língua, na constatação da existência de um item neológico;

3) a cronologia da atividade lexicográfica portuguesa e brasileira, como se pode perceber no quadro elaborado por Welker (2005, p. 56-61), nos informa que o dicionário de Moraes Silva é a primeira obra monolíngue portuguesa (os dicionários anteriores a ele são do tipo bilíngue), o que nos impele a considerar a possibilidade de, até à época da escrita de Cruz e Sousa, outros vocábulos já terem sido criados por outros usuários da língua e entrado em processo de institucionalização;

4) a referida obra de Moraes Silva (1813), mesmo estando em sua terceira edição, não deixa de ser apenas um trabalho inicial de uma ainda necessária grande atividade dicionarística da língua portuguesa; e

5) por fim, temos de considerar o fato de que o nosso conhecimento sobre a língua e sobre as coisas, e a nossa experiência de mundo, nos fazem refutar a probabilidade de alguns dos vocábulos a seguir serem neologismos.

Creemos que um dos fatos que explicam essa espécie de intuição linguística é a nossa ciência sobre o caráter de “originalidade” e ou de “desvio” e a sensação de “imprevisibilidade” e ou de “estranhamento” que o neologismo literário denota em um texto. Parece-nos que esses quatro caracteres (originalidade, desvio, imprevisibilidade e estranhamento) são aspectos que não devemos desconsiderar quando da necessidade de constatação de um neologismo literário. Enfatizamos isso porque a neologia na literatura, diferentemente da neologia em outros campos, quase sempre é um recurso estilístico e, por isso mesmo, é utilizado como instrumento de originalidade, não raro apresentando construções de lexemas nunca antes imaginados pelo falante comum da língua.

Tendo feito essas ressalvas, reafirmamos a necessidade de considerar os próximos vocábulos apresentados apenas como possíveis e ou supostos neologismos.

Adamascado (adj.)

“Fantasia, ó fantasia, tropo ardente
Da aurora alegre undiflavando as bandas
Do *adamascado* e rúbido oriente”
(in “Risadas”, p. 38).

Aflorar (v.)

“Enquanto o seu olhar de mágico diamante
Aflora em plenilúnio através da pupila”
(in “Anjo Gabriel”, p. 160).

Aguerrido (adj.)

“Vão desfilando como azuis coortes
[...]
Os *aguerridos* batalhões das almas”
(in “Grito de guerra”, p. 105).

Aleia (s.)

“E rumorejam no enxame
Pelas floridas *aleias*
Onde um prado se derrame”
(in “Abelhas”, p. 72).

Alvinitente (adj.)

“E o fresco penteador *alvinitente*”
(in “Após o noivado”, p. 6).

“Frio, porém, ó gota *alvinitente*”
(in “Frutas de maio”, p. 37).

“Nas longas praias
Alvinitentes, mádidas, sem raias”
(in “A ideia ao infinito”, p. 171).

Amedrontador (adj.)

“Capra figura profunda,
Atroz e *amedrontadora*”
(in “Sganarelo”, p. 152).

Apalpar (v.)

“Descortinar os crimes do passado
E *apalpar* as gerações dos Gracos”
(in “A ideia ao infinito”, p. 172).

Apostrofar (v.)

“Julgo que tudo me escarnece, apoda,
Ri, me *apostrofa*”
(in “Escárnio perfumado”, p. 10).

Arruivado (adj.)

“Rubras como gauleses *arruivados*”
(in “Glórias antigas”, p. 53).

Arrular (v.)

“A pomba ideal dos *Ángelus arrula...*”
(in “Violinos”, p. 66).

Astral (adj.)

“Nas nevroses *astrais* dos sóis surpreso
Das trevas deslumbrando o caos escuro”
(in “O anjo da redenção”, p. 65).

Aterrador (adj.)

“Do crime *aterrador*, do tenebroso vício”
(in “Sapo humano”, p. 148).

“O dia do remorso, *aterrador*, incerto”
(in “Marche aux flambeaux”, III, p. 169).

Aveludado (adj.)

“E a negra coma *aveludada* e basta”
(in “Dormindo”, p. 7).

Avigorar (v.)

“Cai, gota a gota, o orvalho que *avigora*
A imaculada e cândida açucena.”
(in “Irradiações”, p. 23).

Avigorado (adj.)

“No ar uma harmonia *avigorada* e casta”
(in “O botão de rosa”, p. 108).

Azinhavrado (adj.)

“O vício *azinhavrado* e os cérebros raquíticos”
(in “À revolta”, p. 10).

Baixeza (s.)

“Da miséria, do vício, das *baixezas*,
Não denegriram essas consciências”
(in “Frêmitos”, p. 124).

Báquico (adj.)

“Da vida aurora rica do seu sangue
Flameja a carne em *báquicas* vertigens!”
(in “Nos campos”, p. 69).

“Exerceu sobre tudo o *báquico* domínio,
Não era raro ver nos gozos do triclínio”
(in “Roma pagã”, p. 45).

Bipartir (v.)

“Os grilhões *biparti* de atroz moleza!”
(in “Soneto”, p. 14).

Borboletear (v.)

“*Borboleteio*, a rir, por entre os sons e as flores,
Como um pássaro azul de uma plumagem linda”
(in “Desmoronamento”, p. 155).

Brancura (s.)

“Pela *brancura* de um luar de agosto”
(in “Celeste”, p. 25).

Brumoso (adj.)

“Hinos nevoentos, neblinosos hinos
Das *brumosas* igrejas luteranas”
(in “Soneto”, p. 65).

“Não és inglesa, és *brumosa*”
(in “Brumosa”, p. 151).

“Nos crepúsculos *brumosos*”
(in “Mendigos”, p. 158).

Bufante (adj.)

“Que lembras dragões convulsos,
Bufantes, aéreos, soltos”
(in “Velho vento”, p. 164).

Calcáreo (adj.)

“Do orbe imenso nos *calcáreos* ombros,
Rola um dilúvio, um grande mar de estrelas”
(in “A ideia ao infinito”, p. 171).

Candidez (s.)

“Os céus abertos, claros, luminosos
Lembram a *candidez* branda das virgens.”
(in “A borboleta azul”, p. 69).

“Passam entre as *candidezas*
Das estrelas fugitivas”
(in “Os risonhos”, p. 79).

“Alvos pães de áureos altares,
De mais *candidez* que as neves”
(in “Os risonhos”, p. 80).

“Os céus abertos, claros, luminosos
Lembram a *candidez* branda das virgens”
(in “Naufrágios”, V, p. 134).

“Transfigurado, excelso, agigantado, imenso,
Na *candidez* hostial das formas impecáveis”
(in “Anjo Gabriel”, p. 160).

Carnação (s.)

“A peregrina *carnação* das formas”
(in “Dormindo”, p. 7).

Cascadeado (adj.)

“Entrava a flux – *cascadeado* – branco!!...”
(in “Dormindo”, p. 7).

Celestemente (adv.)

“Cantando *celestemente*”
(in “Mendigos”, p. 157).

“No triunfal esplendor *celestemente* raro”
(in “Anjo Gabriel”, p. 159).

Cinério (adj.)

“Há um estranho amalgamar de cousas
Como os segredos funerais das lousas
Ou o rebentar de artérias –
Ou o esgarçar de brumas, Negras, *cinérias* –
Ou o referver de espumas”
(in “A ideia ao infinito”, p. 171).

“Eram só *cinéreas* nuvens
Os brasíleos horizontes!”
(in “Entre luz e sombra”, p. 94).

Clorótico (adj.)

“Pálida, bela, escultural, *clorótica*
Sobre o divã suavíssimo deitada”
(in “Dormindo”, p. 7).

Coloração (s.)

“Teus olhos belos por dentro
De grandes *colorações*”
(in “Olhares”, p. 106).

Crepuscular (adj.)

“Até virem caindo os véus *crepusculares*”
(in “Asas perdidas”, p. 159).

Dadivoso (adj.)

“Sente-se neles noites de castelos
Gozadas em amores *dadivosos*”
(in “A espada”, p. 142).

“Pão ázimo das Páscoas afetivas,
Simples, tranquila, *dadivosa*, franca”
(in “Vozinha”, p. 60).

Declívio (s.)

“Aos báratros, às brenhas, ao *declívio*
Deste caminho de ânsias e ataúdes...”
(in “Aleluia!, Aleluia!”, p. 59).

Delubro (adj.)

“Inda não ri esse teu lábio rubro
Hoje – inda n’alma, nesse azul *delubro*
Não fulge o brilho que as paixões enastra”
(in “Noiva e triste”, p. 21).

Dulçuroso (adj.)

“Em vão do Cristo aos olhos *dulçurosos*
Onde há o sol do bem e da verdade”
(in “Alma que chora”, p. 30).

“Tens um olhar cintilante,
Tens uma voz *dulçurosa*”
(in “Adalziza”, p. 107).

“Diziam de entre os primores
De estrofes mais *dulçurosas*”
(in “Rosa”, p. 118).

Enflorescido (adj.)

“Vens com uns tons de searas,
De prados *enflorescidos*”
(in “Lirial”, p. 43).

Entrenublado (adj.)

“Deixai que as pobres rimas, uns nada poeirentos
Eu possa transudar da mente *entrenublada!*...”
(in “Soneto”, p. 14).

Esbeltez (adj.)

“Corpo de eflúvios de rosa
Com *esbeltez* de palmeira.”
(in “Papoula”, p. 73).

Espelhante (adj.)

“História curta, mas interessante
Duma *espelhante* lâmina timbrada”
(in “A espada”, p. 144).

Gordalhudo (adj.)

“Animais e truões de catadura suína
Gordalhudos heróis da infâmia e da maldade”
(in “Marche aux flambeaux”, III, p. 168).

Imperscrutável (adj.)

“Como um arcano
Imperscrutável, horrído, terrível!...”
(in “Julieta dos Santos”, p. 178).

Madrigalesco (adj.)

“O céu inteiro gorjeia
Idílios *madrigalescos*”
(in “Os risinhos”, p. 79).

Martirizante (adj.)

“Teu coração de espadas lacerado,
Sangrando sangue e fel *martirizante*”
(in “Salve! Rainha!”, p. 65).

Murmuroso (adj.)

“Mergulhas, como um pássaro rosado,
Nas cristalinas águas *murmurosas*”
(in “Pássaro marinho”, p. 54).

“Abrem, cheias de angélicas purezas,
As cristalinas fontes *murmurosas*”
(in “Nos campos”, p. 69).

“E nas ondas *murmurosas*
Dos peregrinos adejos”
(in “Abelhas”, p. 72).

Murúrio (adj.)

“Que vagalhões de assombros palpitantes
Não me viriam perpassar, faiscantes,
Dentro do ser, nuns doutros *murúrios*”
(in “O sonho do astrólogo”, p. 36).

Neblinoso (adj.)

“Hinos nevoentos, *neblinosos* hinos
Das brumosas igrejas luteranas”
(in “Soneto”, p. 66).

Ofuscador (adj.)

“Na *ofuscadora* auréola do proscênio
Não sei se és astro, se és Esfinge ou mito”
(in “A ideia ao infinito”, p. 172).

Planturoso (adj.)

“Onde a matéria se transforma e urge
Exuberar na *planturosa* leiva”
(in “Aos mortos”, p. 26).

Rainúnculo (adj.)

“E quando nos saraus, assim como um *rainúnculo*,
O lábio lhe tremia e o olhar, vivo carbúnculo”
(in “Na mazurka”, p. 15).

4. Discussão

O conjunto de palavras que formam o léxico de uma língua não compreende, sem dúvida, um acervo estanque e limitado. O homem necessitou e continua tendo a necessidade de criar e recriar novas palavras para conceituar tudo o que ele (re)constrói ou (re)descobre no mundo em que vive. Desse modo, o processo de renovação lexical é um fenômeno não apenas linguístico, mas sobretudo social e cultural, pois se encontra na dependência da necessidade e vontade do ser humano em ampliar o seu acervo vocabular. Com raciocínio similar, Biderman afirma: “O léxico de qualquer língua constitui um vasto universo de limites imprecisos e indefinidos. Abrange todo o universo conceptual dessa língua” (Biderman, 2001, p. 179).

O léxico é um universo impreciso e indefinido porque não nos é possível prever, com exatidão, o momento em que uma palavra será criada ou entrará em desuso em nossa língua, nem estabelecer a quantidade de vocábulos que surgem ou são marginalizados a cada momento. O processo de elaboração de novas palavras a que nos referimos é denominado de *neologia* e o seu produto é nomeado de *neologismo* (Alves, 2004, p. 5).

É importante ressaltar que a criação de neologismos não viola o sistema linguístico, mas se utiliza de suas estruturas em potencial para construir novas palavras. A título de exemplificação, temos que a palavra *pureza* não é estranha a nenhum falante da língua, mas se alguém se deparar com a frase: “Ele é uma pessoa cheia de bondade, seriedade e *puredade*”, sem dúvida o último termo causaria certa estranheza ao leitor ou ouvinte, pois, provavelmente, nenhum falante, em nenhum momento de sua vida, ouviu ou leu tal palavra. Contudo, embora a palavra *puredade* possa contrariar a norma lexical (aquela que abrange as palavras já institucionalizadas e ou dicionarizadas), visto já existir um vocábulo com o mesmo valor conceptual dicionarizado, ela não viola o sistema linguístico, pois se utiliza de regras e recursos de formação de palavras permitidos pela língua portuguesa (Rocha, 1999, p. 40).

Puredade seria um neologismo formado pela união da base *puro* mais o sufixo *-(e)dade*, sufixo esse formador de palavras substantivas derivadas de adjetivos (Bechara, 2003, p. 359), da mesma forma que o sufixo *-eza*, em *pureza*. Inseridos na base em análise (*puro*), ambas os sufixos denotam a mesma realidade significativa (conceito). O exemplo que formulamos (*puredade*) dificilmente se tornaria um vocábulo recorrente em nossa língua, visto ser bloqueado pela palavra já dicionarizada *pureza*. Porém, esse suposto neologismo poderia representar forte valor estilístico, poético e ou enfático, em contextos específicos, principalmente em textos literários, como veremos nos tópicos a seguir. É preciso ressaltar – e sobre isso comentaremos mais à frente – que nem todos os neologismos encontram unidades léxicas similares em dicionários. Tais unidades neológicas se tornam, a princípio, mais propensas a ser incorporadas pelos falantes da língua e ou pelo dicionarista.

4.1. O surgimento de um neologismo

Rocha (1999, p. 79) esclarece que são três os possíveis fatores que determinam a formação de novas palavras, ou seja, o surgimento de neologismos. O primeiro é a necessidade de se empregar uma palavra de uma determinada classe gramatical em outra. Visando à economia linguística, ao invés de criar uma nova base lexical, o falante da língua modifica e adapta a base, valendo-se, por exemplo, e principalmente, do

concurso de sufixos que atuam como modificadores de classes gramaticais. É o caso, por exemplo, de *adamastórico* (neologismo, como vimos, criado por Cruz e Sousa), em que o sufixo *-ico* forma um novo adjetivo a partir da palavra substantiva *Adamastor*. O segundo fator compreende a necessidade que o sujeito-falante sente em avaliar expressivamente alguém ou algo. Atuam nesse processo os sufixos afetivos, enfáticos e intensificadores. É o que ocorre em “*filhinho*, o jantar já está pronto”. Note-se que o valor expressivo e afetivo do vocábulo *filhinho* é patente, visto que a terminação sufixal “-inho” não denota, no caso em análise, o significado de alguém de estatura baixa, mas representa uma forma carinhosa de uma mãe chamar o seu filho. O terceiro e último fator apresentado pelo referido autor está na necessidade de rotulação, ou seja, no fato de o homem precisar sempre nomear/classificar os objetos que ele (re)cria, as ações que realiza, os lugares que constrói, os acontecimentos que surgem, as suas formas de sentir e perceber o mundo, as pessoas e a si próprio etc. Exemplos desse tipo de formação são: *malufar*, *doleiro*, *sacoleiro*, *secretária-eletrônica*, *livro-texto* etc. Mister se faz acrescentar a esses três fatores propostos por Rocha (1999) a intenção poética de se criar novas palavras. Dedicamos o próximo item deste artigo a esse assunto.

4.2. Neologismos literários

Pode-se afirmar que o léxico de uma língua possui estruturas (sufixos, prefixos etc.) que se encontram virtualmente em latência no sistema linguístico, esperando apenas que os seus usuários acionem o mecanismo de formação de novas palavras, ou, segundo Rocha (1999), as RFPs (Regras de Formação de Palavras), no nosso caso, da língua portuguesa. Alguns casos de neologismos, como o que adrede construímos, a título de exemplo, *puredade*, tendem a sofrer restrições na comunicação formal/denotativa/objetiva, pois o seu conteúdo (significado) já se encontra inserido em uma outra forma (significante): *pureza*, como bem atestam os dicionários de língua portuguesa. Utilizando-se de outro exemplo, Rocha (1999) assim explica esse fenômeno: (?) *Violineiro*, por exemplo, não é um produto real, porque a casa lexical correspondente ao agentivo relacionado a *violino* já está ocupada pela formação institucionalizada *violinista* (Rocha, 1999, p. 136). A conclusão a que o referido autor chega é a de que “[...] a existência de produtos consagrados, que se formaram

com base em outras relações paradigmáticas [...], bloqueia o surgimento de produtos da regra em questão”. No caso de *violineiro*, a regra em questão é a formação de substantivo pelo sufixo *-eiro*, e no nosso caso a regra é a formação de substantivo pela inserção do sufixo *-eza*. Dessa forma, a palavra *pureza* (já dicionarizada) bloqueia o uso da forma *puredade*, devido, entre outros motivos, à economia linguística e à não necessidade de outra palavra para significar o mesmo conteúdo lexical.

Porém, a linguagem literária, por sua natureza conotativa/subjectiva, permite ao escritor, mediante o que se chama de *licença poética*, valer-se da construção de formas neológicas potencialmente aptas a serem bloqueadas na linguagem denotativa/objetiva. A utilização do recurso de criação de neologismos contribuirá, assim, especialmente no texto literário poético, para a exposição da imagem poética pretendida, constituindo, por consequência, um dos instrumentos de consagração do estilo de um autor. Daí a necessidade de fazermos uma ressalva na referida afirmação de Rocha (1999) de que palavras como *violineiro* não é uma forma real. Ora, para uma palavra tornar-se real basta que se concretize em um determinado texto, saindo da virtualidade lexical de nossa língua. Como vimos, o texto literário é uma prova de que nem todos os gêneros de texto apresentam bloqueio para a criação de neologismos que se confrontam com formas já dicionarizadas.

De outra maneira, também é possível que o escritor literário construa novas palavras que não encontram restrições paradigmáticas no léxico português existente. Nesses casos, além da necessidade de expressão literária/poética, também pode haver maior ou menor intenção de institucionalização de novos vocábulos.

4.3. *Neologismos literários e as formações esporádicas e institucionalizadas*

Um neologismo literário pode permanecer como uma formação esporádica ou pode se tornar uma palavra institucionalizada. Formação esporádica é definida por Bauer (1989, *apud* Rocha, 1999) como “[...] uma palavra complexa nova, criada pelo falante/escritor, sob o impulso do momento, para satisfazer alguma necessidade imediata”. No caso do neologismo literário, essa *necessidade imediata* seria a do autor em determi-

nado contexto de seu texto poético. Contudo, uma formação esporádica, seja ela literária ou não, pode se tornar uma palavra institucionalizada. Um item lexical institucionalizado é aquele que se tornou aceito como *palavra* pelos falantes de uma determinada língua. São quatro os fatores que Rocha (1999, p. 83) expõe como determinantes para a institucionalização de uma palavra.

O primeiro motivo está no *prestígio* do criador do neologismo, de modo que qualquer personalidade de prestígio é alguém em potencial para transformar uma formação esporádica em uma formação institucional. Em segundo lugar, o autor cita o *poder da mídia*. Sem dúvida, a mídia (de qualquer natureza) se torna um agente que atua na disseminação de determinados vocábulos. O terceiro motivo está no fato de que algumas construções neológicas são mais chamativas do que outras. É o caso de *fumódromo* em relação a *sala de fumantes* e *carreata* em relação a *desfile de carros*. O quarto e último motivo citado está nas necessidades várias do homem em nomear e classificar o mundo objetivo e subjetivo, em determinado momento histórico, cultural, social, econômico, político e científico. É o caso de formações como *para-brisa*, *salário-desemprego* etc.

Como já dissemos, um neologismo literário pode, da mesma forma que outros tipos de neologismos, ser institucionalizado e dicionarizado, embora, por se vincular, não raro, a uma manifestação subjetiva, a um rompimento com a norma lexical e a um valor estilístico dependente do contexto em que figura, ele sofra maiores restrições para o seu processo de inserção em dicionários.

Como vimos, é possível que um neologismo literário seja institucionalizado e, posteriormente, dicionarizado. Na literatura brasileira tivemos vários desses casos, destacando-se os neologismos criados por José de Alencar. O referido autor foi criador no Romantismo brasileiro de inúmeras construções neológicas que hoje pertencem ao léxico português brasileiro dicionarizado. Em seu livro *Diva* (Alencar, 2002) encontramos, no final do romance, uma parte intitulada "Notas do autor", em que ele expõe, sucintamente, o motivo que o levou a formar novas palavras, bem como o modo pelo qual operou na construção de algumas delas. O autor cita como criações neológicas suas, dentre outras, as palavras *rutilo*, *aflar* e *rubescência*. Interessante citar a seguinte afirmação de José de Alencar, no fim do pós-escrito do seu já citado livro, em que ele apre-

senta uma fala que comprova a sua notória consciência e propósito na formação de novos neologismos: “Não quero que me sejam elas [as suas inovações lexicais] relevadas a pretexto de erros tipográficos; cometi-as muito *intencionalmente*” (Alencar, 2002, p. 134; grifo nosso).

4.4. O papel dos neologismos literários

De modo geral, podemos dizer que os neologismos literários constituem importantes recursos estéticos que os autores utilizam para expressar de forma mais exata e mais fiel o seu universo imaginário. Além disso, as construções neológicas conseguem também auxiliar na consolidação de um estilo particular e peculiar a cada autor. A respeito desse *estilo*, Sandmann (1992, p. 74) lembra que as restrições de regras de formação de palavras somente são violadas dentro de certas limitações e ressalta que até para contrariar certas regras há também determinadas regras. Daí não serem, em geral, ininteligíveis as construções neológicas. Por mais “estranhas” e inusitadas que elas possam parecer, sua formação não altera o sistema linguístico, mas sim resulta de combinações de elementos linguísticos e bases lexicais já existentes. O referido autor ainda cita o seguinte comentário de Câmara Júnior (1997, *apud* Sandmann, 1992, p. 75): “[...] não podemos deixar de reconhecer que palavras produzidas de acordo com modelos improdutivos ou pouco produtivos ou mais à margem da regularidade têm função precipuamente estilística”. Um possível exemplo para o exposto acima é o neologismo *brazíleo* – encontrado em nossa pesquisa – pois, para sua formação, Cruz e Sousa utilizou-se de um sufixo (-eo) que, atualmente, compõe um modelo de formação pouco produtivo e/ou à margem da regularidade, restringindo-se, em geral, à terminologia científica (Ferreira, 1999).

4.5. Cruz e Sousa e a lapidação da palavra

Cruz e Sousa foi o inaugurador do movimento simbolista no Brasil, ao publicar suas obras *Missal* e *Broquéis*, no ano de 1893. *Missal* é um livro escrito em prosa e *Broquéis* em verso. Considerado um verdadeiro artesão de símbolos, Cruz e Sousa, de fato, cultivou, dentre os recursos de expressão poética, a neologia. A própria escola literária por ele seguida (e consagrada no Brasil) propiciou o desenvolvimento de novas

formas lexicais. Para o poeta simbolista, é necessário construir-se uma nova linguagem que consiga representar e interpretar todo o universo obscuro e escondido do ser humano, do mundo natural e transcendental, sem, contudo, pelo uso dessa própria linguagem, deturpar o significado do que o poeta sente, percebe e vislumbra. Diante dessa tendência na motivação poética simbolista, a criação de neologismos se apresenta como importante recurso quando da transposição de intensas e inefáveis formulações mentais do poeta para o papel. O próprio Cruz e Sousa, no seu poema intitulado “Arte”, admite esse fato:

Busca palavras límpidas e castas,
Novas e raras, de clarões radiosos
[...]
Busca também palavras velhas, busca,
Limpa-as, dá-lhes o brilho necessário
E então verás que cada qual corusca
Com dobrado fulgor extraordinário.
(Cruz e Sousa, 1993, p. 138.)

Desse modo, o simbolista questiona e procura desbravar o universo interior da personalidade e da individualidade, adentrando nos arcanos mais profundos do ser: uma verdadeira viagem do consciente ao inconsciente humano. O resultado dessa postura é, dentre outros, uma poesia com teor transcendental, espiritual, metafísico e, não raro, religioso. O poeta simbolista versará, dessa forma, sobre o sofrimento e a angústia do ser humano na busca de sua própria realidade e identidade; o modo de atingir a sublimação do espírito etc.

Quanto aos aspectos formais, a escola do Simbolismo caracteriza-se, dentre outros, pela recorrência de consoantes e vogais em um mesmo verso ou estrofe, metáforas, apelos sensoriais, sinestesia (misturas de sensações e atos de sentir, como *beber o azul do mar*) etc. Nesse contexto literário, o fenômeno da neologia figura como importantíssimo recurso para decodificar, traduzir e transmitir para o papel o que está ocorrendo no mundo íntimo do autor. Moisés (2004) ressalta que o Simbolismo defendia a necessidade de se criar uma nova linguagem baseada numa gramática psicológica e num campo lexical equivalente. Nesse sentido, foi muito utilizado o recurso de formação de neologismos e de inesperadas combinações vocabulares.

Desse modo, Cruz e Sousa vislumbrou, nas construções de neologismos, a possibilidade de criar palavras que pudessem se apresentar o mais fiel e eficiente possível ao seu fazer poético.

5. Conclusão

Esta pesquisa conseguiu realizar o levantamento dos neologismos na obra *O livro derradeiro*, de Cruz e Sousa, auxiliando a consecução do projeto “Observatório dos Neologismos Literários” e, por consequência, contribuindo para a sistematização do estudo de itens lexicais novos oriundos da criatividade de autores brasileiros. Além do levantamento de unidades neológicas, também investigamos e estudamos a definição, o papel e a contribuição dos neologismos para o léxico e a literatura de uma língua. Em suma, pode-se dizer que, se a literatura brasileira sempre se preocupou em explorar os recursos da língua e da linguagem, apresentando em maior ou menor grau uma tentativa de inovar a língua portuguesa, os neologismos muito contribuíram (e continuam contribuindo) para a renovação lexical da língua no Brasil e para a consagração do estilo particular de um autor, como foi o caso de Cruz e Sousa.

Oportunamente, pretendemos continuar esta pesquisa, realizando um trabalho de definição e análise dos neologismos encontrados, visando à construção de um glossário do léxico neológico de Cruz e Sousa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCAR, José de (2002). *Diva*. São Paulo, Martin Claret.
- ALVES, Ieda Maria (2004). *Neologismo – Criação lexical*. 2ª ed. São Paulo, Ática.
- BECHARA, Evanildo (2003). *Moderna gramática portuguesa*. Rio de Janeiro, Lucerna.

- BIDERMAN, Maria Tereza (2001). *Teoria lingüística*. 2ª ed. São Paulo, Martins Fontes.
- Cruz e SOUSA (1993). *O livro derradeiro*. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura/Fundação Banco do Brasil. Disponível: <<http://www.bibvirt.futuro.usp.br>>. Acesso em: 2 de setembro de 2005.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda (1999). *Novo dicionário Aurélio do século XXI*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- MOISÉS, Massaud (2004). *História da literatura brasileira – Realismo e Simbolismo*. São Paulo, Martins Fontes.
- ROCHA, Luiz Carlos de Assis (1999). *Estruturas morfológicas do português*. 1ª ed. Belo Horizonte, UFMG Editora.
- SANDMANN, Antônio (1992). *Morfologia lexical*. 1ª ed. São Paulo, Contexto.
- SILVA, Antônio Moraes (1813). *Dicionário de língua portuguesa*. 2ª ed. In: FREIRE, Laudelino (1922). *Fac-símile da edição de 1813 de Dicionário de língua portuguesa*. 1ª ed. Rio de Janeiro, Oficinas da S.A Litho-Tipografia fluminense.
- WELKER, Herbert Andreas (2005). *Dicionários – Uma pequena introdução à lexicografia*. 2ª ed. Brasília, Thesaurus.

Parte II



Capa do livro *Missal*, lançado em fevereiro de 1893, no Rio de Janeiro, responsável por inaugurar o Simbolismo no Brasil.

Contra a vida danificada

*Ivone Daré Rabello**

RESUMO

Esta leitura de “A janela”, de *Missal*, pretende contribuir para as investigações sobre o poeta Cruz, e Sousa, que, em sua produção, dá testemunho poético do enclausuramento a que a rítmica urbana constringe a imaginação.

Palavras-chave: Literatura brasileira, Cruz e Sousa, poema em prosa, forma literária e processo social.

* * *

ABSTRACT

Against the damaged life

This reading of “A janela”, from *Missal*, intends to contribute to the study of Cruz e Sousa, a poet who gives in his work a poetical testimony of the closure to which imagination is constrained by urban rhythm.

Keywords: Brazilian literature, Cruz e Sousa, prose poem, literary form, and social process.

* * *

* Professora aposentada do Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Entre outras publicações, é autora dos livros *A caminho do encontro. Uma leitura de 'Contos Novos'* (São Paulo, Ateliê, 1999) e *Um canto à margem: uma leitura da poética de Cruz e Sousa* (São Paulo, Nankin-Edusp, 2006). E-mail: ivonedare@uol.com.br.

RÉSUMÉ

Contre la vie préjudiciable

Cette lecture de "A janela" du *Missal*, contribue à la recherche sur le poète Cruz e Sousa que dans leur production, donne le témoignage d'encapsulation de rythme poétique qui limitent l'imagination urbaine.

Mots-clef: Littérature brésilienne, Cruz e Sousa, poème en prose, forme littéraire et processus social.

Recebido em: 21/07/2008

Aprovado em: 27/08/2008



*Quem não vê nem possui nenhuma outra coisa para amar,
acaba amando muralhas de pedra e janelas com grades.
(Adorno, *Minima moralia*.)*

CENTO e dez anos após a morte de Cruz e Sousa, sua obra permanece à margem, a despeito dos esforços de muitos pesquisadores. Há decerto estudos significativos que, desde Nestor Vitor ao menos, revelaram a força, desigual é verdade, dessa produção; de algum modo, porém, a canonização do nome do poeta como um dos representantes mais significativos do Simbolismo brasileiro, efetivada a partir de meados do século XX, teve como efeito perverso a neutralização do pensamento crítico sobre a obra: incluída nas histórias literárias, relativamente consagrada, continuou, porém, a não ser lida, exceto em alguns círculos. Diversa do que constituía o padrão dominante em final do século XIX, embora afeita ao pequeno grupo dos simbolistas, ela continua a exigir um olhar *do presente* capaz de apreender o que ali se figurava como incompreensível, excêntrico, fora de lugar.

Os estudos mais recentes sobre a obra têm se voltado, alguns, para a figuração do poeta negro e os impasses que resultavam da problemática inserção do negro na sociedade brasileira pós-Abolição; outros, para as contradições de nossa entrada na modernidade, constituída, como se sabe, pela articulação de atraso e progresso; outros, ainda, para a força de revelação da obra, que, ao trazer à frente a vontade de atualização poética, tinha de se haver com materiais que documentavam a face perversa e bárbara de nossa vida social e cultural, o que, à revelia do projeto autoral, soava por vezes a imitação canhestra. Tal produção – entre dependência e originalidade – trazia para dentro dela as marcas do desajuste, o que sempre provoca interesse e necessidade de ponderação.

Desse ponto de vista, um dos centros formais de *Missal* – a série de tentativas, nos poemas em prosa, de apreender a pulsação urbana que ali se figura – é testemunho e palco de contradições das mais interessantes. Leitor atualizado dos franceses, Cruz e Sousa admirava a produção de Baudelaire e aprendeu com ele que o ritmo da cidade cosmopolita exigia novas formas de representação capazes de captar nos recortes temáticos e na cadência estilística os movimentos urbanos e seus antagonismos, bem como nova figuração do lugar da subjetividade.¹ Talvez Cruz e Sousa apreendesse, em *Le spleen de Paris*, apenas as representações do novo lugar da arte – sem dar-se conta, ao menos no início dos anos 1890, do que ocorrera em outros campos, de luta mais renhida,² embora com alguma

1. Vale lembrar que na carta a Arsène Houssaye, na abertura de *Le spleen de Paris*, Baudelaire pergunta-se: “Qual de nós, em seus dias de ambição, não sonhou com o milagre de uma prosa poética, musical sem ritmo e sem rima, bastante maleável e bastante rica de contrastes para se adaptar aos movimentos líricos da alma, às ondulações do devaneio, aos sobressaltos da consciência?

É sobretudo da freqüentação das grandes cidades, é do cruzamento de suas inúmeras relações que nasce esse ideal obsessivo” (cito pela tradução de Aurélio Buarque de Hollanda à edição de *Pequenos poemas em prosa*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1950, p. 8).

2. A transformação dos ideais em *ideologia* burguesa, após o massacre de 1848, em Paris, trouxe a Baudelaire a compreensão da lógica burguesa da dominação *também discursiva*, da qual “Espanquem os pobres!” é apenas um dos exemplos mais contundentes. O lugar “aurático” do discurso artístico também será objeto da glosa paródica do autor, em “Perda de auréola”, outro dos mais famosos poemas em prosa de *Le spleen de Paris*. Sobre a estratégia autoral de Baudelaire, vejam-se *Quadros parisienses. Estética antiburguesa em Baudelaire, Daumier e Heine* (tradução

percepção de que, em quadros históricos desiguais mas combinados, havia proximidades e semelhanças.

Não parece casual que, ao se tornar possível editar parte de sua produção (por iniciativa do livreiro Domingos de Magalhães), Cruz e Sousa tenha escolhido pôr em circulação o que lhe parecia mais ousado e, assim, capaz de causar algum impacto. Num momento histórico em que também os bens culturais – embora de circulação restrita – determinavam possibilidades de inserção na sociedade intelectualizada do tempo, o poeta de Desterro parecia visar ao reconhecimento da novidade pelo viés da *crítica ao acanhamento do cenário cultural* do Rio de Janeiro e pela *afirmação de que a arte deve se constituir como esfera afastada dos “clamores do mundo”*, totalmente avessos ao espírito que dominava a produção artística mais avançada, que, assim, respondia e se recusava à falsa positividade.

A posição de Cruz e Sousa, como se pode depreender, supõe contradições, quando não impasses. Para inserir-se no mundo das letras, era preciso denunciar a instrumentalização da literatura e afirmar sua autonomia, com uma nova forma de “religião”; a arte seria ao mesmo tempo o novo deus e a nova mística, capaz de enfrentar a ordem burguesa, que redundara na alienação e na mediação universal das mercadorias, bem como na subserviência da arte ao mercado – este, sim, a nova divindade que tudo e todos submete.³

Em cenário local, porém, mesmo se considerarmos que o Rio de Janeiro de finais do XIX protagonizava projetos de modernização urbana que, segundo seus ideólogos, nos colocariam finalmente à altura dos centros ocidentais, a questão ganhava contornos específicos. O fato mais

de José Marcos Macedo e Samuel Titan Jr., São Paulo, Companhia das Letras, 1997) e *O velho mundo desce aos infernos. Auto-análise da modernidade após o trauma de junho de 1848 em Paris* (tradução de José Marcos Macedo, São Paulo, Companhia das Letras, 1999), ambos de Dolf Oehler.

3. A contradição, sem superação, parece ser o nervo do que posteriormente estará dado para as vanguardas do começo do século XX, que, no caminho oposto, desejavam transformar o território da arte em território da vida. Para Peter Bürger, de cujos argumentos me utilizo aqui, haveria uma relação indissociável entre a estética da autonomia, cujo auge seria o esteticismo francês do final do século XIX, e o anseio vanguardista de reconduzir a arte para a práxis (cf. Peter Bürger, *Teoria da vanguarda*, tradução de José Pedro Antunes, São Paulo, Cosac Naify, 2008).

óbvio era o das condições histórico-sociais dessa modernização, muito diversas das do centro europeu. A cidade crescia, sem dúvida, e vastos setores da população a ela afluíam para reproduzir a miséria em nova aparência, uma vez que não havia campo de trabalho suficiente para a maior parte, pois o vasto legado da escravidão trouxera como uma de suas consequências a estreiteza do mercado de trabalho. Eram ainda as instituições do Estado que ofereciam a possibilidade de ingressar na vida profissional – possibilidade, porém, restrita a alguns.

Além disso, a diferenciação social, pouco acentuada no Brasil, não tornava *necessária* historicamente a especialização no tratamento literário de temas; em vez disso, no campo da cultura e da produção artística a questão era ainda a valorização *local* sob a ótica da classe hegemônica, para quem a problemática central da cultura nacional era a de nos tornarmos compatíveis com os países centrais e com a autoestima própria à nossa burguesia, deixando intocadas as mazelas do passado recente e as que permaneciam insepultas. Tratava-se de dar vigor ao esforço empenhado de constituir de vez nosso sistema artístico, valorizando agremiações, crítica literária, circulação de obras, reconhecimento de autores, desde que em consonância com o “instinto de nacionalidade” – pedra de toque para nossos críticos e que, como sabemos, Machado de Assis conseguiu afastar de seu caminho para promover outra configuração de nossa especificidade. Em suma, estávamos muito distantes das bases materiais que, na França, implicavam denúncias contra a mercantilização da arte. Mesmo assim, e em círculos restritos, havia quem ousasse romper os pactos convencionados e tentar algo que já estava dado no horizonte de uma arte que servia a públicos pouco refinados e, além do mais, desafeitos a refletir sobre velhas e novas barbáries.

Sabemos que o resultado da tentativa de Cruz e Sousa rendeu-lhe a estigmatização⁴ e a reafirmação do que nossa crítica considerava neces-

4. Sem que seja preciso insistir, o estigma de “maravilhado” e principalmente os argumentos que levaram Araripe Júnior a perceber em Cruz e Sousa antes um caso de bovarismo que de poesia são bastante conhecidos. A opinião de Araripe Júnior teve continuadores, com nuances diversas, em José Veríssimo e Sílvio Romero, os grandes críticos do século XIX e começo do XX. Mais do que criticar anacronicamente aqueles comentários, importa ressaltar que eles são a sedimentação de uma leitura daquele tempo, seja sobre o esteticismo francês, sobre a inadequação

sário ao país, invalidando, de saída, o que ali ficava inscrito. Sabemos também que tal tentativa é irregular e, em seu desejo de atualizar-se, várias leituras mal digeridas, quando aplicadas ao cenário local, resultam estranhamente inadequadas (é o caso, por exemplo, das impressões causadas por “A uma passante”, de Baudelaire, que produziu “Emoção”, e por *Às avessas*, de Huysmans, de que se pode ver alguma tentativa de imitação em “Sabor”).

Nem poderia ser diverso, talvez, já que o esforço de apreender a dinâmica artística e a dinâmica social era dado pelo viés de quem buscava *diferenciar-se*, embora a experiência de ser negro e pobre na sociedade brasileira é que fundamentasse o desejo de ter de se afirmar *pela diferença*, incluída aí a ambivalente negação da negritude, que se pode ler na produção inicial do poeta.⁵ Roger Bastide tratou pioneiramente da questão na obra poética e na dominância das alusões ao “branco” como imagem; por mais que possamos discordar de suas conclusões, o fato é indiscutível e não comporta explicações simples. Ser negro na sociedade brasileira do XIX, antes ou depois da Abolição, impunha uma barreira social que Cruz e Sousa buscou ultrapassar pela carreira artística, que, ao mesmo tempo, o *distinguia* dos que execravam todos que não fossem

do Simbolismo no Brasil e, especialmente, sobre nosso desenvolvimento social e cultural, que parecia estar, para a inteligência local, a um passo de superar as mazelas acumuladas. Para verificar a primeira crítica a *Missal*, sempre vale a pena reler “Movimento literário de 1893” (*in*: Afrânio Coutinho, org., *Obra crítica de Araripe Jr.*, Rio de Janeiro, MEC-Casa de Rui Barbosa, 1963, vol. III).

5. Mesmo em páginas abolicionistas, em que a questão do negro está diretamente colocada, o que muitas vezes fica ambivalente é o lugar de onde fala o narrador ou o sujeito lírico, e com qual tonalidade. Não são poucos os textos em que há no mínimo ambivalência. Certa fascinação pelas mulheres loiras, visível até no poema em prosa “Núbia”, de *Missal*, também permite constatar o ambíguo obscurecimento *literário* da negritude do autor. Penso que, além de vários poemas especialmente da fase inicial (anteriores a *Broquéis*), as *Histórias simples* talvez sejam material contundente a respeito da ambiguidade da voz, que parece imitar o discurso de um branco progressista, para quem a escravidão traz o mal para dentro das famílias – e assim arme-se autoralmente com a estratégia da ironia –, ainda que na apresentação o narrador afirme tratar-se de um “cortejo de *bênçãos* e de ironias, picantes e *dóceis*” (J. Cruz e Sousa. *Obra completa*, org. de Andrade Murici, atualização e notas de Alexei Bueno, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1995, p. 793-808, grifos meus).

conformes com o padrão, especial mas não exclusivamente os negros, e, assim, *repunha* a exclusão, dessa vez pelo modelo literário.

Advogar, então, a esfera da autonomia da arte num momento histórico-cultural em que a arte, especialmente a literatura, ocupava função social decisiva para a constituição da nacionalidade, implicava, de antemão, *produzir contra* aquelas determinações. Ocorre, porém, que o esforço constitutivo da nacionalidade, por parte da crítica finissecular (não apenas da literatura), também implicava esquecer, ou ainda tornar obscuro, tudo aquilo que destoasse. Cruz e Sousa e o Simbolismo nascente criavam dissonância; também o Naturalismo desafiava – e ambos eram considerados subprodutos imitados da cultura europeia decadentista.

São conhecidos os poemas em prosa de *Missal* em que a subjetividade lírica retorna a casa e trata do mundo literário amesquinhado do Centro do Rio de Janeiro:

Lá fora a noite é estrelada e quente.

Chego da rua. A vida ferve ainda nos cafés, com intensidade. No Londres, uns imbecis dourados de popularidade fácil, saudaram-me, e, nessa saudação, senti o ar episcopal das proteções baratas que os conselheiros costumam dar aos jovens esperançosos.

Eu percebi o conselheirismo e tive uma careta, uma *grimace* diabólica de ironia... (“Ritmos da noite”)

Tu, quem quer que sejas, obscuro para muitos, embora, tens um grande espírito sugestivo.

Os jornais andam cantando a tua verve flamejante, pertences a uma seita de princípios transcendentais.

Na tua terra os cretinos gritam, vociferam.

Não sabem o que tu escreves. Não entendem aquilo... Palavras, palavras, dizem. (“Sugestão”)

Parece haver, aí, um muro que separa o poeta de seus contemporâneos literatos e impede a eles a visão de uma obra que se quer singular. Como se depreende, o tema do enclausuramento, formalizado com grande força em “Emparedado”, de *Evocações*, também por nomear o bloqueio causado pela cor do poeta no mundo dos brancos, é motivo decisivo que se refrata em subtemas, os quais indicam modos de compreender a dinâmica da vida urbana e, ao mesmo tempo, funcionam como alegoria do lugar da poesia. Desse ponto de vista, meu interesse aqui é comentar, mesmo que rapidamente, o poema em prosa “A janela”, de *Missal*, na intenção de

articular os fios do argumento inicial com a leitura do movimento da composição e, assim, de seus sentidos.

Escrito um ano após a chegada de Cruz e Sousa ao Rio de Janeiro, quando se instalou definitivamente na Corte, “A janela” está organizado em dois tempos: o de um passado relativamente próximo, não identificado, e o de “agora”. No plano das primeiras significações, a estruturação dual corresponde a dois momentos da cidade e da relação da subjetividade lírica com ela.

No primeiro momento, a “larga janela verde” abre-se para a natureza e com ela se mistura, uma vez que se descerra para as “águas também verdes” do mar e se mescla à vegetação, que então passa a enquadrá-la:

Dum lado e doutro da janela, subindo-a, galgando-a festivamente em caracóis negligentes, a expansão, a nevrose vegetal da folhagem trepadeira que busca em ânsias o ar...

*Rosas vermelhas e rosas jaldes alastravam numa primavera e casta alegria de Via-Láctea, o quadrado verde da janela, enquanto amorosamente um jasmineiro florido, entrelaçado às rosas, com flores alvas e cheirosas desabrochadas em forma de pequeninas estrelas, punha um encanto romântico e noival de janela de Julieta na larga janela verde que dava para o mar.*⁶

A apresentação, concentrada na descrição em que a janela é enquadramento e também quadro para a Natureza, ganha força simbólica à medida que avançam os elementos que caracterizam o olhar *por e para* ela. O sujeito lírico, ao olhar para a “larga janela verde”, também se coloca na posição de quem olha para fora dela e devaneia por meio do recorte que ela propicia. Tudo se passa como se um elemento da cultura urbana – que isola os homens uns dos outros, encapsulando-os em suas casas – ainda permitisse a cumplicidade com o mundo da Natureza a ser conquistada e com o mundo das aventuras, o que traz, à imaginação do contemplador, o anseio pela viagem e pela ampliação dos horizontes. Mesmo circunscritos, num primeiro sentido, ao espaço limitado do recorte, tais horizontes não foram domesticados, também pelo vigor da atividade da fantasia numa ambiência histórica que traz, ainda atuais,

6. Cito pela edição das *Obras completas* de 1961, com organização, introdução, notas, cronologia e bibliografia de Andrade Murici (Rio de Janeiro, José Aguilar, p. 435-8).

as marcas catastróficas do que se chama progresso e, justamente por isso mesmo, fazem ansiar o ideal.⁷

Na tópica do anseio pela aventura, os motivos recorrentes na obra de Cruz e Sousa são, como se sabe, o mar e o céu. Em “A janela”, circunscrevendo dois espaços grandiosos, o olhar entrevê céu e mar, e será este último a ocupar o lugar privilegiado do devaneio. Mas trata-se de um mar *povoado*, por assim dizer, por “velas saudosas de navios”, “mas-treações (...) misteriosamente interrogando o céu”, que se abrem, como figurações e fulgurações da memória *das coisas*, ao devaneio da viagem que rompesse as amarras da vida cotidiana. São os próprios artefatos da cultura que, carregados com a história dos homens, realizam os desejos imaginários de quem os contempla.

Nesse enquadramento, a fantasia de quem olha através da janela subitamente é rompida e surge a visão duplicada: a subjetividade lírica contempla a mulher, que, por sua vez, entrevê – naquele espaço limitado – sonhos e anseios que ali têm ocasião para a expansão.

Um estado do desenvolvimento da cidade corresponde, neste primeiro momento do texto, a uma espécie de multiplicação e de sondagem dos desejos do ideal: os do sujeito lírico e os da mulher,

uma bela mulher, forte, alta, loura, de flavos cabelos, talhada num golpe numa quente e perfumosa massa de luz e de sangue, clara da epiderme macia e clara dos rendados vestidos bem fofos e folhos que lhe afogavam soberbamente a garganta bourbônica, arrematados por fitas de azul leve e doce graciosamente enlaçarotadas sobre o sedoso colo oválico.

Pela janela, o sujeito lírico, que se projeta nos correlativos objetivos das embarcações, anseia lançar-se não apenas aos espaços vastos que o subtraem da estreiteza da vida possível, mas também às aventuras da poesia na contemplação da mulher – inacessível –, que solitariamente tece seus devaneios desde o amanhecer até a noite. É na descrição da mulher que o exercício com palavras e imagens parece se deter mais amorosamente,

7. A respeito da crítica à modernidade, no que ela provoca de revolta e de melancolia, Michel Löwy e Robert Sayre discutem suas diversificadas manifestações (*Revolta e melancolia. O romantismo na contramão da modernidade*, tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira, Petrópolis, Vozes, 1995, especialmente Capítulos I e II).

quase como se nela se depositasse a possibilidade de o voo da linguagem alçar-se para os espaços vastos da poesia. Isso porque, se nos trechos anteriores buscava-se apreender a totalidade descritivo-simbólica na rítmica da frase e nos movimentos amplos de apreensão do conjunto, aqui o detalhe e a minúcia se expandem para captar os movimentos próprios das palavras que se movem, como o mar, em aliterações, assonâncias, paronomásias, como marulhos desassossegados.

Mar e mulher – é na camada das palavras que as associações se dão, criando vínculos simbólicos na direção dos lances aventureiros que subtraem o sujeito do emparedamento na cidade. Na fantasia da contemplação se engendra a representação simbólica, cujos conteúdos não se detêm no que é visto e se ampliam com associações, projeções simbólicas, mesclas de temporalidades diversas – enfim, com a suspensão da ordem racionalista e instrumental no plano do discurso. De algum modo, a fantasia é aqui o substrato último do lugar do desejo e também o substrato formal da composição, que, querendo-se musical, parece governar-se pelo princípio da improvisação. A poesia simbolista, querendo-se música, almeja sua própria dissolução e a dissolvência do eu em outro.

Mas este, dizíamos, é apenas um momento da organização textual, já tensionado por uma antecipação: “Em frente à janela eram terrenos desapropriados e planos, que um rente folhedo luxuriosamente cobria.” A percepção e a representação do dado da “realidade” objetiva, porém, não interrompem o fluxo da fantasia: “Depois era o mar, sempre o mar, todos os dias, a toda hora, a todo o instante, cortando, no entanto, com a monotonia do seu aspecto, a agreste monotonia daqueles sítios suaves.” Não é casual que, então, a própria ordem do tempo – estruturante da composição – fique suspensa, alongue-se: os pretéritos imperfeitos, da épica, anunciam o tempo que não terminaria jamais ou que deveria se inscrever como o de um passado exemplar, porque menos opressivo. O que foi vivido anteriormente paira como duração que congrega toda a temporalidade das coisas – barcos e marés, flores e janelas – e dos indivíduos que ainda podem contemplar – o poeta, a mulher. Capturados pelo movimento incessante do mar, todos (coisas e homens, repito) aceitam o chamamento do Absoluto, que se inscreve na fantasia que os anima.

É assim que o início do segundo fragmento – “Agora um muro enrijecido e alto (...)” – obsta o olhar e cerceia a ânsia pelo Ideal. Ainda que a Natureza pareça resistir e instale ali seus domínios (posto que no muro “o musgo e o limo maciamente vestem de um veludoso verde escuro de tapeçaria”), ainda que a linguagem procure mimetizá-la expressivamente, mesmo assim o muro está lá, suspendendo a mescla dos tempos – rompendo-se, assim, a duração do evento – e lançando para a memória o que já não se pode ver *senão como lembrança*. O muro – diz o poeta – é como um “gigantesco protesto” da pedra ao mar, “um brusco e bronco biombo de treva à livre expansão da luz”. Esse muro, ditado pelo interesse material, é o corte do Absoluto inscrito pelos homens no templo da Natureza.

A presença súbita do motivo do muro coordena as duas partes da composição num movimento de contraste e de diferença. Ao alongamento do primeiro fragmento – em que associações, duplicações, expansão do movimento imaginativo dão a tônica – sucede o segundo, mais curto, quase explicativo:

Austeros homens egoístas, no intuito de edificar, apropriaram-se dos terrenos e para ali ergueram, dividindo-os, semelhante à rija muralha de imperecível fortaleza, esse imenso muro empedernido, rochoso, como que feito de um só bloco inteiriço de calcária matéria rude.

Altera-se a livre associação que configurava a composição. A parataxe, mais liberta, sofre agora o constrangimento da hipotaxe. Antes e depois – os tempos da “realidade” urbana cindem a ligação entre homem e natureza, entre observação e fantasia, entre a poesia que se quer aberta a todos e o mundo poético de poucos. Sob a ordem racional da cidade, a natureza, separada dos homens, paira como obsessão apenas na mente do poeta, que faz falar o que já não há:

Então, *sem* a perspectiva da alacridade vitoriosa e bizarra das ondas, *sem* aquela vastidão consoladora, salutar, das águas salgadas e *sem* a visão branca dessa mulher, vive agora quase sempre fechada, triste e feia, a reluzente vidraça clara eternamente descida, na meia sombra crepuscular da persiana, a idealizada janela verde – a florejante janela que abria, como um desejo vago, para o Mar infinito.... (Grifos meus.)

Como numa composição musical – a fantasia da subjetividade lírica arma-se, assim, com a forma *aparente* das livres associações sonoras e harmônicas, para criar uma estruturação literária *coesa* e significativa em seus detalhes. É do que subsiste na memória e na lembrança que o poeta faz da perda o ganho da poesia.

Talvez não seja abusivo, assim, compreender a “janela verde”, explicitada no trecho final como “idealizada”, “florejante”, aberta, “como um desejo vago, para o Mar infinito”, o símbolo da poesia simbolista – ela própria aspiração máxima à figuração, entre a música e a pintura – daquilo que se apreende como tempo ruinoso e contra ele se interpõe.

Na lógica da cidade moderna – e em cenário acanhado do ponto de vista da racionalidade instrumental que se imporia nos decênios seguintes –, Cruz e Sousa captou o emparedamento da fantasia e da imaginação, que limitou o anseio pelo Absoluto e o estigmatizou como forma regressiva. Constrangidos pela vida banal, os homens comuns foram expulsos da contemplação e do devaneio: ergueram-se muros *para se construir ruínas e o arruinamento* da vida que se queria plena. Com orgulho e a aura de *maldito* (que em nosso território, à sua época, foi nomeada como aura de *incapaz*), o poeta – expulso dos círculos mais amplos do reconhecimento – ergueu, ele também, um muro que, renitentemente, aproximava-o dos seus desejos por uma vida, enfim, menos mutilada. Esse outro muro é o da poesia, tal como a concebia Cruz e Sousa.

Ainda que nas ruas do Rio de Janeiro de finais do século XIX avançasse a olhos vistos o que se acreditava ser progresso, a arte, em sua luta contra o que oprimia os homens, lutava por seu direito à existência e ao direito de todos por uma vida menos danificada. À margem, antes e ainda agora – mas sempre figurando um tempo em que a fantasia sonha um projeto de futuro, a obra de Cruz e Sousa continua a exigir indagações sobre a medida de seu valor, problematizado por antagonismos e incompreensões *estéticos* que ela própria não resolveu *literariamente*, também por motivos históricos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Literárias

CRUZ E SOUSA, João da (1961). *Obra completa*. Organização, introdução, notas, cronologia e bibliografia de Andrade Murici. Rio de Janeiro, José Aguilar. (Valho-me, também, da edição atualizada e anotada por Alexei Bueno: Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1995.)

BAUDELAIRE, Charles (1950). *Pequenos poemas em prosa*. Tradução de Aurélio Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro, José Olympio.

Estudos sobre o Simbolismo e sobre Cruz e Sousa

ALVES, Uelinton Farias (1990). *Reencontro com Cruz e Sousa*. Florianópolis, Papa-Livro.

ARARIPE JR. (1963). "Movimento literário do ano de 1893" e "O crepúsculo dos povos". In: COUTINHO, Afrânio (org.). *Obra crítica de Araripe Jr.* Rio de Janeiro, MEC-Casa de Rui Barbosa, vol. III.

COUTINHO, Afrânio, org. (1979). *Cruz e Sousa*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira; Brasília, INL, Coleção Fortuna Crítica.

Teoria literária

BÜRGER, Peter (2008). *Teoria da vanguarda*. Tradução de José Pedro Antunes. São Paulo, Cosac Naify.

LÖWY, Michel e SAYRE, Robert (1995). *Revolta e melancolia. O romantismo na contramão da modernidade*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, Vozes.

OEHLER, Dolf (1997). *Quadros parisienses. Estética antiburguesa em Baudelaire, Daumier e Heine*. Tradução de José Marcos Macedo e Samuel Titan Jr. São Paulo, Companhia das Letras.

——— (1999). *O velho mundo desce aos infernos. Auto-análise da modernidade após o trauma de junho de 1848 em Paris*. Tradução de José Marcos Macedo. São Paulo, Companhia das Letras.

Cruz e Sousa: uma breve releitura

*Bárbara Poli Uliano**

RESUMO

Este estudo analisa algumas poesias de Cruz e Sousa retiradas de *Faróis*, considerada uma das obras amadurecidas do autor. Com base na crítica pós-colonialista, objetiva-se, através da *releitura*, levantar as denúncias dos castigos, sinais de alteridade e reversão de valores. A análise observa que esses mecanismos funcionam em prol da paridade de direitos humanos.

Palavras-chave: Pós-colonialismo, alteridade, igualdade dos direitos humanos.

* * *

ABSTRACT

Cruz e Sousa: one soon reading

This study analyses some poetry from *Faróis*, Cruz e Sousa's book, one of his mature written. Based on post-colonialism theory, by "re-reading" technical, focus on suffering, as well Cruz e Sousa alterity position, change of values, all favoring equality human rights.

Keywords: Post-colonialism, alterity, equality human rights.

* * *

* Mestre em Estudos Literários pela Universidade Estadual de Londrina e bolsista da Fundação Araucária. Desenvolve pesquisa sobre a poética de Marly de Oliveira e a filosofia do trágico. E-mail: barbaraulino@gmail.com.

RESUMÉ

Cruz e Sousa: une courte lecture

Cette étude analyse la poésie de certains *Faróis*, Cruz e Sousa du livre, l'un de ses écrits mature. Sur la base de la rhéorie post-colonialisme, par la "nouvelle lecture" technique, l'accent sur la souffrance, ainsi Cruz e Sousa position de l'altérité, le changement de valeurs, de tous en favorisant l'égalité des droits de l'homme.

Mots-cléf: Post-colonialisme, de l'altérité, de l'égalité des droits de l'homme.

Recebido em: 21/07/2008

Aprovado em: 27/08/2008



Não se trata de libertar a verdade de todo sistema de poder – o que seria quimérico na medida em que a própria verdade é poder – mas de desvincular o poder da verdade das formas de hegemonia (sociais, econômicas, culturais) no interior das quais ela funciona no momento.
(Michel Foucault.)

1. Introdução

O pós-colonialismo aborda os produtos do sistema colonial, como a literatura de países subjugados. Examinar uma obra literária pela ótica pós-colonialista significa garimpar, nos detalhes, os resquícios coloniais ou a maneira como são subvertidos os símbolos desse sistema.

A literatura afro-brasileira é duplamente marginalizada: por ser constituída pela cultura do subjugado, o escravo, e por constituir a literatura

brasileira, que, por sua vez, é considerada marginalizada por ser fruto de uma ex-colônia. Dessa produção afro, ainda em vias de ordenação, recortou-se a produção de Cruz e Sousa em uma de suas obras mais maduras: *Faróis*.

Cruz e Sousa constitui ícone nacional e mundial simbolista. Por trás de toda a maestria no que se refere à estética do Simbolismo, há o sofrimento do poeta negro, marcado pelo descaso e preconceito. Assim, este estudo pretende, através da *releitura*, ressaltar em sua obra a preocupação com o padecimento pelas dores do negro e seu olhar da diferença, marcada pela paridade: a espécie humana, ou seja, todos os humanos possuem o mesmo direito.

Em primeira instância, esboçam-se algumas considerações acerca da teoria pós-colonialista e da literatura afro-brasileira. Em seguida, faz-se um breve comentário sobre o autor. Ao final, apresenta-se a análise de alguns poemas que demonstram o incômodo, o sofrimento para com a situação negra e a releitura de símbolos que rebaixam o negro.

2. Pós-colonialismo e literatura afro-brasileira

A teoria pós-colonialista abarca a literatura e a cultura dos marginalizados, a partir do ponto de vista político (econômico, social e pela ótica do gênero). Desmistificam-se os mecanismos de opressão por parte do colonizador (sujeito, outro, centro, dono da voz), que submete o colonizado (objeto, outro, margem, silenciado). Segundo Bonnici (2005, p. 232),

a crítica pós-colonial, portanto, abrange a cultura e a literatura, ocupando-se de perscrutá-la durante e após a dominação imperial europeia, de modo a desnudar seus efeitos sobre as literaturas contemporâneas.

Analisar algo a partir da perspectiva pós-colonialista requer entendimento acerca da amplitude de poder que o discurso “verdadeiro” exerce. Para Foucault (1992, p. 13):

Há um combate “pela verdade” ou, ao menos, “em torno da verdade” – entendendo-se, mais uma vez, que por verdade não quero dizer “o conjunto das coisas verdadeiras a descobrir ou a fazer aceitar”, mas “o conjunto das regras segundo as quais se distingue verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder”; entendendo-se também que não se trata de um combate “em favor” da verdade, mas em torno do estatuto e do papel econômico-político que ela desempenha.

O discurso propicia situações em que a “verdade” dependerá da posição de quem fala. Significa que a verdade atende às necessidades do dono do discurso. Ou seja, não há verdade absoluta: a “verdade” está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder, o que ela induz e que a reproduzem (Foucault, 1992, p. 14).

Por isso, o apagamento da tradição da história afro-brasileira, o não aparecimento de escritores negros, bem como de escritores de gênero feminino. O silêncio destes se constitui de vozes abafadas clamantes por liberdade, por ter seu direito reconhecido. Através de seu mutismo literário, explica-se a questão do cânone:

Eles [determinados textos literários] se tornam canônicos, quando respondem positivamente a esse desiderato ideológico, amarrando as pontas da construção social, para criar a impressão de unidade. Assim, se o cenário imaginário que não se realizou até hoje [se] concretizar nos próximos anos, podemos supor que aquela narrativa emergirá, circulando com legitimidade no âmbito do ensino da literatura e consolidando-se integralmente ao contar com a anuência tácita de seus usuários. (Zilberman, 2001, p. 37.)

A gradativa abertura do cânone deu-se com o advento das literaturas pós-coloniais. Acerca desse vocábulo, há controvérsias quanto à sua real definição. Alguns defendem que pós-colonial seja o período pós-independência, outros que compreende a pré e a pós-independência, outros ainda englobam no vocábulo países que estão sob pressão colonialista (Bonnici, 2005). Dessas reflexões importa compreender que o pós-colonialismo se refere aos que foram subjugados ao poder colonizador.

Assim, a literatura pós-colonialista provém de vozes até então abafadas. Apoia-se, basicamente em dois pilares: a conscientização da nacionalidade e a divergência com a literatura do colonizador. Essa literatura passou por fases, já que os primeiros escritos foram feitos pelos colonizadores, depois por híbridos – desvirtuados no que compete, na ideologia do centro (a metrópole), ser, fazer parte do “centro” –, consequentemente, suas produções eram supervisionadas. Por fim, a ruptura com o gradativo aumento de diferenciação dos padrões metropolitanos (Bonnici, 2005). Citem-se, no pretérito mais próximo, Guimarães Rosa e Mario Vargas Llosa.

Todavia, no momento de ruptura, há, também, o maior óbice para essas literaturas. Como se afirmar como “ser”, “existir”, se houve o apa-

gamento do que foram e o presente significa figurar como o colonizador quis e impôs.

Partindo desse questionamento crucial, surgiram mecanismos, meios de rebater a opressão. Literariamente, a mais importante, porque lida com o saber do povo, a linguagem, justamente, o primeiro sinal de um povo, de uma cultura que não mais figura como tal. Sendo assim, além de conquistar um lugar no cânone ocidental, branco, masculino... busca estratégias de subversão do discurso, como a "releitura", a "reescrita", a "apropriação". Detém-se um pouco mais na questão da releitura, porque parece essa ser primordial no processo de subserviência, ao qual se condicionam as produções colonizadoras. Segundo Bonnici (2005, p. 234),

A "releitura" é uma estratégia para ler textos literários ou não-literários e, dessa maneira, garimpar suas implicações imperialistas e trazer à tona o processo colonial. A releitura do texto faz emergir as nuances coloniais que ele mesmo esconde. [...] A reinterpretção é, portanto, uma maneira de reler os textos oriundos das culturas da metrópole e da colônia para focalizar os efeitos incisivos da colonização [...] é a desconstrução das obras dos colonizadores, de nativos a serviço dos colonizadores e de escritores nacionais.

De qualquer forma, todos os mecanismos que transformam as nuances coloniais figuram como artífices em busca da consolidação dessa outra forma de percepção de mundo que é, por exemplo, a literatura afro-brasileira.

Relegada ao limbo, por ser a cultura do excluído, o conceito de literatura afro-brasileira está em construção. Mesmo assim, integra a literatura brasileira:

No alvorecer do século XXI, a literatura afro-brasileira passa por um momento extremamente rico em realizações e descobertas, que propiciam a ampliação de seu "corpus", tanto na prosa quanto na poesia, paralelamente ao debate em prol de sua consolidação acadêmica enquanto campo específico de produção literária – distinto, porém em permanente diálogo com a literatura brasileira "tout court". (Duarte, 2006, p. 1.)

O discurso dessa literatura pauta-se na diferença, na alteridade. Há diferenças entre as etnias – brancos, negros e pardos –, mas não só no quesito pele, como também, principalmente, na concepção de mundo. O legado literário afro-descendente apresenta-se rodeado pelo misticismo das entidades religiosas e pela musicalidade provinda dos atabaques.

Implica dizer que “é uma literatura brasileira com especificidade afro”.¹ Usa os modelos canônicos, tacitamente aceitos, subvertendo-os aos interesses literários afro. Ressalte-se que o modo como a literatura afro faz uso da alteridade diverge do que o “colonizador” promove: a outremização, ou seja, o aniquilar do colonizado:

ao superar o discurso do colonizador em seus matizes passados e presentes, a perspectiva da negritude configura-se enquanto “discurso da diferença” e atua como elo importante dessa cadeia discursiva que irá configurar a afro-descendência na literatura brasileira. (Duarte, 2006, p. 7.)

O caráter dessa literatura, dentre outras características, constitui-se em recuperar a identidade afro, em retirar os resquícios da opressão sofrida e absorvida, na qual o colonizado internaliza as diminuições, aceitando tacitamente a condição de subalterno. E também em lembrar sempre que a espécie humana pauta-se na semelhança, o que significa direitos iguais. Isso se promove através da subversão do discurso, transformando signos de repressão e tortura em símbolos de liberdade e motivação:

Puxaram o corpo cá pra longe
mas a alma espichou
e as raízes crispavam-se lá
e o caule é este tambor
e a seiva, este som de cratera
que a gente vai fundo buscar.
(“Batuque”, de Oliveira Silveira.)

3. Cruz e Sousa

Maior simbolista das letras nacionais e um dos melhores do mundo, Cruz e Sousa retrata em suas obras, pela já consagrada ótica, o amadurecimento romântico, o afrouxamento na “profissão de fé” parnasiana e o grande número de vocábulos sugestivos envoltos pela musicalidade.

Entretanto, suas obras não foram bem recebidas, como demonstra este comentário de José Veríssimo:

[Missal] é um amontoado de palavras, que dir-se-iam tiradas ao acaso, como papelinhos de sorte, e colocadas umas após outras na ordem em que vão saindo,

1. Essa definição surgiu em uma conversa entre mim e o professor doutor Sérgio Paulo Adolfo, numa conversa pelo *Messenger* em 26 de janeiro de 2007.

com raro desdém da língua, da gramática e superabundante uso de maiúsculas. Uma ingênua presunção, nenhum pudor em elogiar-se, e, sobretudo, nenhuma compreensão, ou sequer intuição do movimento artístico que pretende seguir, completam a impressão que deixa este livro em que as palavras servem para não dizer nada. (*Apud* Hansen, *id.*)

Denegado a todo instante declaradamente pelo motivo da cor, João da Cruz e Sousa pôde publicar poucos livros com suas poesias. Estas, no fim da vida, vieram-lhe a ajudar a manter os filhos e a si. Por isso, de *Broquéis* (1893) a *Faróis* (1900) e *Últimos sonetos* (1905), percebe-se a mudança de temas escolhidos pelo poeta.

Especialmente em *Faróis*, recorte deste trabalho, percebe-se a morte, a dor e a revolta com o preconceito e o sofrimento do povo negro: “nos poemas coligidos por Nestor Vitor nos *Faróis*, já figuram algumas páginas em que Cruz e Sousa faz direto e vigoroso o tratamento da matéria biográfica” (Bosi, 2003, p. 275), ou seja, principalmente, o sofrimento ligado à cor. Basta lembrar que o poeta fora recusado no cargo de promotor de Laguna (SC), devido à cor negra.

Após sua morte, sua obra alcançou o prestígio com que sonhara, mas não pôde presenciar. Seu nome ficou assinalado no firmamento do orgulho e da dor negra, mas nem por isso menos resplandecente: “Através de teu luto as estrelas meditam” (“Monja negra”).²

4. O poético canto da dor em busca da igualdade humana

Apesar de muitos autores apontarem controvérsias a respeito da poética militante de Cruz e Sousa, como Domicio Proença Filho (2004) – “No plano da ação, assume a luta contra a opressão racial [...] deixa nove poemas e dois textos em prosa comprometidos com a causa abolicionista. Sua obra literária, entretanto, evidencia uma posição dividida e conflirada” –, outros relatam que a alvura que permeia seus textos são meramente ligações à estética simbolista.

Todavia, uma leitura guiada pela ótica pós-colonialista pode revelar divergências em torno das asserções acima. Segundo Bonnici (2005,

2. Todas as citações das poesias de Cruz e Sousa referem-se ao livro *Faróis*, disponível em: <http://br.geocities.com/corupasc/FaroisIntegral.htm>.

p. 235), "as estratégias subversivas revelam a forma da dominação e a resposta criativa a esse fato". No caso dos vocábulos referentes à alvura, é inegável a ligação de Cruz e Sousa com a estética simbolista. Muito sugestiva e mística, alcança através da cor branca um grau maior de indefinição e mistério (bruma, eburneo, pálido), apontando para o transcendental. Entretanto, em alguns poemas, pode-se perceber que, sutilmente, o poeta planta a semente da alteridade.

Delicadamente sugere-se, bem ao estilo do Simbolismo, essa diferenciação de cultura e paridade no quesito humano. Refletindo acerca do século XIX e das regras de conduta moral, o discurso, principalmente literário, abertamente militante, não se cristalizaria. Na verdade, havia uma recém-nascida ideia de nação, de povo, no sentido de Brasil como país, mas era ainda muito latente a ideia de colônia. O que dizer da identidade negra e afro-descendente se até hoje há dificuldade em se afirmar negro ou em se consolidar uma verdadeira identidade negra?

Cruz e Sousa pode não ter assumido ação explicitamente militante no campo literário, como o fez no texto jornalístico, por compreender que a literatura panfletária reflete o furor do momento, conseqüentemente, não se perpetua. Talvez, essa a real intenção do autor: como forma de constante alerta, através dos "faróis", buscou iluminar, deixar uma luz-guia, um caminho em busca da identidade e da revalorização negra, ideais esses envoltos pela paridade: a igualdade de direitos humanos, fundada não pela pigmentação da pele, mas pelo estado de espécie humana.

Assim, no que compete à cor branca, vê-se em algumas poesias a questão da alteridade e da paridade, permeada pela morte, pelo mistério, do qual essa cor se tornou representante:

Eu imagino que és uma princesa
Morta na flor da castidade branca...
Que teu cortejo sepulcral arranca
Por tanta pompa espasmos de surpresa.

[...]

Como que foram feitos de luxúria
E gozo ideal teus funerais luxuosos
Para que os vermes, pouco escrupulosos,
Não te devorem com plebeia fúria.

[...]

Mas ah! quanta ironia atroz, funérea,
Imaginária e cândida Princesa:
És igual a uma simples camponesa
Nos apodrecimentos da Matéria!
("Ironia dos vermes"; grifos nossos.)

Na brancura das ossadas
Gemem as almas penadas
("Pressago"; *idem.*)

A partir desses excertos, percebe-se o discurso da alteridade: há diferença cultural, econômica, de pele, mas o que prepondera é a paridade, ou seja, no quesito humano não importa a tonalidade da pele, porque, no que compete aos ossos e à putrefação da matéria, do corpo e sua cor, não há diferenças. Os vermes abarcarão a todos sem olhar a cor ou a classe social. Principalmente no primeiro poema, "Ironia dos vermes", um tom satírico perpassa os versos. O eu lírico mantém fina ironia até a penúltima estrofe, ao relatar as pompas fúnebres, a luxúria da despedida. Na última estrofe, declara quão vã é a ação dos "nobres", que ignoram a corrupção do seu ser, mesmo antes de finir-se.

De uma forma menos sutil, o padecimento do negro e o que diz respeito à população negra e afro constituíram a poética de Cruz e Sousa. Como, por exemplo, em "Pandemonium", "onde a angústia do escravo se projeta em repetições alucinatórias" (Bosi, 2003, p. 275). No poema, não só a angústia, mas o castigo físico, a imagem do negro no tronco, é sugerida nos dísticos:

Com os olhos vesgos, a flutuar de esquelha,
Segue-te atrás uma visão vermelha.

Uma visão gerada do teu sangue
Quando no Horror te debateste exangue,

Uma visão que é tua sombra pura
rodando na mais trágica tortura.

[...]

E o teu perfil oscila, treme, ondula,
Pelos abismos eternos circula...

Circula e vai gemendo e vai gemendo
E suspirando outro suspiro horrendo.

E a sombra rubra que te vai seguindo
Também parece ir soluçando e rindo.

Na composição poética, em uma das mais famosas senão a mais – “Violões que choram” –, percebem-se os castigos infligidos aos negros atrás do gemer das cordas do violão. Os marginalizados, sobretudo os negros, são acolhidos pela melodia do instrumento:

Todas as ironias suspirantes
Que ondulam no ridículo das vidas,
Caricaturas rétricas e errantes
Dos malditos, dos réus, dos suicidas;

Toda a mórbida música plebeia
De **requebros** de faunos e ondas lascivas;
A langue, mole e morna melopeia
Das valsas alanceadas, convulsivas;

Tudo isso, num grotesco desconforme,
Em ais de dor, em contorções de açoites,
Revive nos violões, acorda e dorme
Através do luar das meias noites!
 (“Violões que choram”; grifos nossos.)

Todos são abrigados pela melodia do violão, todos aqueles de “ironias suspirantes” (os marginalizados). Assim, há alusão a “requebros faunos”, marginais, já que estão fora do que se figuraria uma dança prestigiada pela classe nobre do século XIX. Pode-se inferir que esses requebros representem, por exemplo, a dança africana.

Entretanto, toda manifestação marginal, a alegria da margem, incomoda e representa perigo, porque significa sair do controle. Por isso, é reprimida e, por extensão, cada vez mais marginalizada. Assim, os requebros passam a “valsas alanceadas, convulsivas”. Cruz e Sousa constrói uma belíssima metáfora para falar da dor, do açoitamento: os movimentos convulsivos e os “ais de dor” se combinam com o toque, o dedilhar na corda do violão. O toque do dedo na corda é o “toque” sentido pela pele do negro quando o açoite a machuca.

Em uma série de sonetos dedicados a partes do corpo, o poeta coloca o cabelo do negro. Sempre tido como estigma de inferioridade e, por isso, justificativa à dominação, o poeta reverte o símbolo na poesia “Cabelos”:

Cabelos! Quantas sensações ao vê-los!
Cabelos negros, do esplendor sombrio,
Por onde corre o fluido vago e frio
Dos brumosos e longos pesadelos...

Sonhos, mistérios, ansiedades, zelos,
Tudo que lembra as convulsões de um rio
Passa na noite cálida, no estio
Da noite tropical dos teus cabelos.

Passa através dos teus cabelos quentes,
Pela chama dos beijos inclementes,
Das dolências fatais, da nostalgia...

Auréola negra, majestosa, ondeada,
Alma da treva, densa e perfumada,
Lânguida Noite da melancolia!

É bastante provável que ele seja o primeiro a se ocupar do símbolo do cabelo. Entende-se a conotação de cabelo do negro por alguns indícios, precisamente dois: “esplendor sombrio” e “ondeada”. Torna-se ao problema de não se poder falar abertamente. O negro ainda sente a prisão, sente-se colônia. Interessante ressaltar que *Faróis* veio a público 12 anos após a abolição da escravatura. Tem-se a impressão de que se perpetuou na atualidade: a escravidão acabara, segundo a lei, mas os resquícios que ela plantou eram ainda latentes. Segundo Bonnici (2005, p. 233),

Embora muitos dos temas [...] abordados por esses autores estivessem carregados de subversão, sem dúvida os autores não podiam ou não queriam perceber essa potencialidade. Além disso, a manutenção da ordem e as restrições impostas pela potência imperial não permitiam nenhuma manifestação que pudesse mostrar algo diferente dos critérios canônicos ou políticos.

Dessa forma, a sugestão formou união perfeita entre a habilidade poética e o desejo de reconhecimento ao povo negro como ser humano. Por isso, sob a ótica eleita para este estudo, o poeta não só modifica a conotação do cabelo, que, tido como ruim, agora é “Auréola negra, majestosa, ondeada”, como também transmite as sensações ao ver os cabelos negros, pois lembram trabalho e sofrimento do povo afro submisso: “Sonhos, mistérios, ansiedades, zelos / brumosos e longos pesadelos...” Sofrimento esse que parece não ter fim: “Lânguida Noite da melancolia!”

Outra questão encarada sob uma nova ótica – a reversão de valores – é a da mulher. Ao contrário das brancas envoltas em véu de castidade, vistas como modelo da Virgem Maria e criadas para serem esposas e mães castas, as negras eram sempre tidas como objetos sexuais, obrigadas a serem iniciadoras dos filhos dos senhores e amantes destes.

Sem dúvida, o caso do gênero feminino, em todo o processo colonial, configurou-se bastante triste (e permanece). Ainda mais se, além de mulher, fosse negra. A ciência, num passado não tão distante, se visualizava a mulher branca como “raça inferior do gênero”, a negra e a parda, então, nem apareciam:

As raças inferiores representavam o tipo “feminino” das espécies humanas, e as mulheres representavam a “raça inferior de gênero”. [...] Analogicamente às raças inferiores, a mulher, o desviante sexual, o criminoso, os pobres das cidades e os insanos eram, de um modo ou de outro, considerados “raças à parte”, cujas semelhanças entre si e as diferenças com o homem branco “explicavam” suas posições inferiores e diferentes na hierarquia social. (Stepan, 1994, p. 75.)

Tome-se como exemplo a literatura. Antes do advento do movimento em prol da população afro-descendente, as negras figuraram sempre como criadas e, se enamoradas, amantes. Perscrutando-se algumas obras canônicas, nenhuma delas trará uma negra desprovida de extrema sensualidade, casada e principalmente com filhos.

Cruz e Sousa subverte esse símbolo. Em “Corpo”, delega à mulher branca a sensualidade, a libido e o desejo sexual, carnal, bem como as volúpias do ato há muito “apagadas”:

Pompas e pompas, pompas soberanas
Majestade serena da escultura
A chama da suprema formosura,
A opulência das púrpuras romanas.

As formas imortais, claras e ufanas,
Da graça grega, da beleza pura,
Resplendem na arcangélica brancura
Desse teu corpo de emoções profanas.

Cantam as infinitas nostalgias,
Os mistérios do Amor, melancolias,
Todo o perfume de eras apagadas...

E as águias da paixão, brancas, radiantes,
Voam, revoam, de asas palpitantes,
No esplendor do teu corpo arrebatadas!
("Corpo"; grifos nossos.)

A mulher possui a brancura angelical, mas o corpo sente as emoções próprias da carne. Tira-se a figura do anjo do altar, da distância, e dá-se a ela o perfume do desejo. Por outro lado, em "Divina", a mulher negra é invocada pelo eu lírico com a máxima candura:

Eu não busco saber o inevitável
Das espirais da tua vã matéria.
Não quero cogitar da paz funérea
Que envolve todo o ser inconsolável.

Bem sei que no teu círculo maleável
De vida transitória e mágoa séria
Há manchas dessa orgânica miséria
Do mundo contingente, imponderável.

Mas o que eu amo no teu ser obscuro
É o evangélico mistério puro
Do sacrifício que te torna heroína.

São certos raios da tua alma ansiosa
E certa luz misericordiosa,
E certa auréola que te fez divina!

Mantendo o doce tom do começo ao fim do soneto, Cruz e Sousa enaltece os sacrifícios que essa negra (a população negra) faz com forças celestiais, apesar das "manchas dessa orgânica miséria", a ambição, a pretensa superioridade de etnias. Relega a ela o caráter de ser iluminado, de pessoa. Pelo esforço, merece ser tida como "heroína", "divina"

O poeta reverte os valores no que se refere à mulher branca e negra e sugere, mais uma vez, a semelhança. Como ele mesmo diz: "Eu não busco saber o inevitável / Das espirais da tua vã matéria." Não importa a coloração da epiderme, ambas são mulheres, mas são seres humanos e, como tais, sentem emoções castas e profanas.

5. Comentários finais

Embora este artigo efetue uma breve análise pautada em alguns poemas de *Faróis*, percebe-se, presentes no legado literário do poeta, as

marcas da alteridade, da reversão de significados e da busca pela igualdade humana. Valores esses que fundamentam o discurso da literatura afro-brasileira. Há muito o que se examinar, principalmente nas últimas obras do autor e, em especial, pela ótica pós-colonial.

Apesar da forma sutil, da linguagem e das estruturas canônicas, a produção de Cruz e Sousa pode ser enquadrada como afro-descendente não só por causa do tom de pele, mas pelos temas e pontos de vista dos quais o poeta se utilizou.

Subverteu os valores de signos, símbolos discriminatórios da população afro-descendente. Apesar de sentir diretamente o peso do preconceito – esse que o fez perder o cargo de promotor em Laguna (SC) –, sem ofensas diretas e numa linguagem pomposa, Cruz e Sousa se utilizou dos veículos do colonizador (a língua, a literatura, o soneto) para enviar sua mensagem de diferença baseada na semelhança, que constitui a espécie humana.

Outrossim, o alerta a um constante refletir por subjugadores e subjugados sobre o que é ser negro e se afirmar como tal. Nas palavras de Duarte (2004), “tais anotações, ainda distantes e de qualquer conclusão, ressaltam a necessidade de permanentemente se visitar e desconstruir a narrativa de nossa história literária”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BONNICI, T. (2005). “Teoria e crítica pós-colonialistas”. In: BONNICI, Thomas e ZOLIN, Lúcia Osana, orgs. *Teoria literária: uma abordagem e tendências contemporâneas*. 2ª ed. rev. e ampl. Maringá, Eduem, p. 223-40.
- BOSI, A. (2003). *História concisa da literatura brasileira*. 41ª ed. São Paulo, Cultrix.
- CRUZ e SOUSA, João da (2007). *Faróis*. Disponível em: <http://br.geocities.com/corupasc/FaroisIntegrat.htm>. Acessado em: 19 de janeiro de 2007.

- DUARTE, E. A. (2004). "Literatura e afro-descendência". Disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/frame.htm>. Acessado em 20 de janeiro de 2007.
- (2006). "Literatura afro-brasileira: um conceito em construção". Disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/frame.html>.
- FOUCAULT, M. (1992). "Verdade e poder". In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Tradução e organização de Roberto Machado. 10ª ed. Rio de Janeiro, Graal, p. 1-14.
- HANSEN, M. S. (s/d). "Cruz e Sousa". Disponível em: http://www.vidaslusofonas.pt/cruz_e_sousa.htm. Acessado em 27 de janeiro de 2007.
- PROENÇA FILHO, Domício (2004). "A trajetória do negro na literatura brasileira". *Estudos Avançados*, v. 18, n. 50. São Paulo, Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100017&lng=en&nrm=iso. Acessado em: 28 de janeiro de 2007. doi: 10.1590/S0103-40142004000100017.
- STEPAN, N. L. (1994). "Raça e gênero: papel da analogia na ciência". In: HOLLANDA, H. B. de (org.). *Tendências e impasses – o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro, Rocco.
- ZILBERMAN, Regina (2001). "Cânone literário e história da literatura". In: *Organon*, v. 15, n. 30-1. Porto Alegre, Faculdade de Filosofia, p. 33-9.

Cruz e Sousa: o poeta assinalado

*Solange Rebuzzi**

RESUMO

O poeta simbolista Cruz e Sousa deixou-nos um poderoso testemunho em versos. Ele também contribuiu para os estudos da língua e da poesia, que denuncia o moderno e tendenciosas cenas da grande cidade, durante o seu tempo. Ele morreu muito jovem, no interior de Minas Gerais. O seu corpo de trabalho confere o infortúnio do poeta, dando à personagem do poema “O assinalado” um estatuto de “cisne negro”.

Palavras-chave: Assinalado, “cisne-negro”, loucura, desventura.

* * *

ABSTRACT

Cruz e Sousa: the designated poet

The poet symbolist Cruz e Sousa left us a powerful testimony in verses. He also contributed to the studies of the language and poetry denouncing the modern and biased scene of the big city during his time. He died young in the interior of Minas Gerais, his body of work confers the misfortune of the

* Escritora e psicanalista. Mestre em Estudos Literários pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ) e doutora em Literatura Brasileira pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Publicou os livros de poesia *Contornos* (1991), *Canto de sombras* (1997), *Pó de borboleta* (2002) e *Leblon, voz e chão* (2004). Os textos *Leminski, guerreiro da linguagem* (2003) e *O idioma pedra. João Cabral* (no prelo) são trabalhos ensaísticos. Traduziu poemas esparsos de Francis Ponge, Henri Deluy, Laure Limongi e Jean-Marie Gleize. O livro *A cabra. Francis Ponge*, de que fez a tradução, o posfácio e as notas, está no prelo. Coordena o Seminário de Literatura e Psicanálise na Escola Letra Freudiana, no Rio de Janeiro. E-mail: solrebuzzi@uol.com.br.

poet, giving to the operatic *character* in the poem “O assinalado”, a status of a “black swan”.

Keywords: Noted, “cisne negro”, madness, loss.

* * *

RESUMÉ

Cruz e Sousa: le poète signalé

Le poète symboliste Cruz e Sousa nous a laissé un témoignage dans les versets. Il a également contribué à l'étude de la langue et la poésie en dénonçant le moderne et partiale de la scène de la grande ville au cours de votre temps. Il est mort jeune, à l'intérieur de Minas Gerais, l'ensemble de son travail donne le malheur du poète, en donnant le caractère d'opéra dans le poème “O Assinalado”, un statut de “Cisne negro”.

Mots-clef: A noté, “Cisne negro”, la folie, de la perte.

Recebido em: 21/07/2008
Aprovado em: 27/08/2008



1. Cruz e Sousa, o poeta

João da Cruz e Sousa, brasileiro, nascido em 24 de novembro de 1861, filho do escravo Guilherme Sousa e de Carolina Eva da Conceição, carrega no nome próprio a marca de sua trajetória. O sobrenome lhe foi doado pelo “pai branco”, acoplado ao nome de seu pai, como era o costume da época, na qual os escravos não tinham reconhecimento como

cidadãos. Cruz e Sousa, marcado, portanto, pela luta escrava, vai depois ser reconhecido como “cisne negro” e vai percorrer de forma singular seu vôo poético *solo*.

O poeta nasceu na cidade de Nossa Senhora do Desterro, atual Florianópolis. O brilho de sua inteligência foi percebido logo cedo pelo “casal de senhores brancos sem filhos” (Rabello, 1997, p. 55), que, provendo os seus estudos desde os quatro anos, ajudaram-no a mover-se em um caminho definitivo no desejo de ler e escrever.

O início de sua caminhada em versos está documentado. Aos 17 anos publica poemas em jornais locais. São versos com gosto de época que afirmam o trabalho com a palavra: “É assim – trabalhando / sempre e sempre estudando / que se alcança mais luz!” Cruz e Sousa foi definindo seu lugar de escritor, projetando-se aos poucos no cenário nacional, escrevendo versos e textos em prosa que sustentam a luta pela libertação do negro na sociedade do século XIX.

Entre 1881 e 1883, viajando como ponto teatral da Companhia Dramática Julieta dos Santos, Cruz e Sousa contribuiu atuando no jornalismo de outras cidades. Dessa época, versos e textos defendem a libertação do negro. Era o início da República, quando ele consegue colocação como noticiarista da revista *A Cidade do Rio de Janeiro*, de José do Patrocínio, com minguado salário de 500 mil réis.

Já no final do século – em 1897, com a fundação da Academia Brasileira de Letras por Machado de Assis –, a literatura e o escritor passam a ter lugar respeitável na nossa sociedade. Nesse ano, os textos em prosa poética de *Evocações* estão prontos para o prelo. Brito Broca conta que, no reconhecimento do homem de literatura, “a presença hegemônica é do homem branco” (Rabello, 1997, p. 51), e o poeta Cruz e Sousa atuava no meio cultural desejando transpor as barreiras de cor.

2. O poeta assinalado

O assinalado

Tu és o louco da imortal loucura,
O louco da loucura mais suprema,
A terra é sempre a tua negra algema,
Prende-te nela a extrema Desventura.

Mas essa mesma algema de amargura,
Mas essa mesma Desventura extrema
Faz que tu alma suplicando gema
E rebente em estrelas de ternura.

Tu és o Poeta, o grande Assinalado
Que povoas o mundo despovoado.
De belezas eternas, pouco a pouco.

Na Natureza prodigiosa e rica
Toda a audácia dos nervos justifica
Os teus espasmos imortais de louco!

O importante poema de *Últimos sonetos*, publicado postumamente em 1905, foi escrito entoando a ode ao herói que se desdobra no “tu” – sujeito léxico nomeado como “o assinalado”. Há um sujeito lírico que se debate. No primeiro quarteto do soneto, podemos ler a aproximação do poeta ao louco. Assim, assinalado, Cruz e Sousa insiste em seu percurso com a palavra. Repete-a quatro vezes: louco... loucura, louco... loucura, apurando-a na sonoridade das vogais que ecoam.

Há respingos das leituras filosóficas de Schopenhauer, a que se acostumara desde menino, e com versos que causaram incômodo na época – porque principalmente na cidade do Rio de Janeiro “a promessa de futuro coincidia com a modernização das instituições e das cidades, em pleno andamento” (Rabello, 1997, p. 173) – o poeta fala da dor, em tom maior:

A Tu/ és/ o/ lou/co/ da i/mor/tal/ lou/cu/ra,
B O/ lou/co/ da/ lou/cu/ra/ mais/ su/pre/ma,
B A/ te/rra/ é/ sem/pre a/ tua/ ne/gra al/ge/ma.
A Pren/de/-te/ ne/la a ex/tre/ma/ Des/ven/tu/ra.

Em versos de dez sílabas e rimas ABBA, Cruz e Sousa constrói seu soneto causando estranheza e revela-se poeta-louco, revelando também a sua genialidade. Parece mesmo estar “possuído” na loucura da escrita. As palavras avançam e retornam e, em suas repetições, realizam o trabalho de construção do verso:

Tu és o louco da imortal loucura
O louco da loucura mais suprema.

Poema que ecoa o mito prometeico na leitura de Ivone Daré Rabello: daquele que “conhece os segredos mais altos, possuído pelo delírio divino” (Rabello, 1997, p. 84), pois, acorrentado à terra, sua morada é prisão. Cruz e Sousa assinala seu desejo de escrever com o fogo divino, mas, impossibilitado, se mostra preso ao chão. A luta parece ser entre o carnal e o espiritual.

A sonoridade do quarto verso, em encontros consonantais e na aliteração de “t” e “d” – “prende-te nela a extrema Desventura” –, leva o leitor a experimentar esse lugar – prisão – de um vaivém da letra que o verso transcreve, (trans)bordando a própria questão do poeta. “Cruz sintetizou a experiência poética e a loucura, o desvario, num só momento” (Leminski, 1990, p. 62), pois, marcado por algum sinal, afirmava sua visão, o que Paulo Leminski reconhece como “sinal para ver mais longe” (*idem*, p. 63) mas também para sofrer mais. É também Leminski quem nos dá a chave dessa leitura, dizendo que “essa “algema”, que anagramatiza, rima em: “tua AL-ma suplicando GEMA” (*ibidem*), abre-se em estrelas “seus R-T-TR-TR, um dos mais belos versos da língua” (*ibidem*). São versos que nos levam a visualizar um céu que pipoca sonoridades – estrelas. O poeta busca superar com ambiguidade o sofrimento e evoca o passo ao indizível – ao que não é dito completamente – porque está para além da palavra.

Enquanto marca do movimento simbolista, Cruz e Sousa mostra-se atingido pelo espírito desse final de século cheio de inquietações. E, melancolicamente, trata o tema da imortalidade – um desdobramento da questão da morte –, que faz parte do cenário simbolista. No entanto, nesse cenário tropical, muito diferente em altura e em significado da “torre de marfim” dos poetas franceses, a resposta é mais chã, contra o domínio da corte literária e burguesa dessa época.

No primeiro terceto, “o Poeta, o grande Assinalado”, insinua a ironia trágica: um poeta que é capaz de ter visões e revelações. Em um Brasil que se inicia moderno, o poeta parece responder à crítica, que se mostrava investida “ainda” da aura do isolamento romanesco. Cruz e Sousa, na vertente “neo-romântica de inspiração verlaineana” (Teixeira, 1998, p. XV), experimenta o agudo senso do valor da repetição no verso como elemento de surpresa poética.

O soneto, no entanto, não se junta à “Canção da torre mais alta”, da lírica de Rimbaud. Parece mais buscar a forma afirmativa na força da criação, embora evocando o estado da loucura, que é próximo ao indizível, ao obscuro. O poeta, cansado das lides do corpo, e não querendo a glória na “torre de marfim”, consegue com a força de seu verso fazer sonhar e ainda fazer sofrer. O poema foi, provavelmente, escrito a partir do sofrimento e da loucura de Gavita Rosa, sua mulher, “que ele cuidou, desveladamente, até a recuperação” (Leminski, 1990, p. 62), após a morte de dois de seus filhos.

No plano do sublime, “o eco sonoro e a similaridade semântica de ‘suprema’ e ‘extrema’, na referência à ‘loucura’” (Rabello, 1997, p. 85) e à “Desventura”, atam de forma sutil reminiscências e desejos. Considerando, pois, que o poeta age sua *impulsão lírica*, ele transporta imagens de insatisfações, em jogo com as palavras.

O mito de Prometeu, aquele que conhece os segredos mais altos e está acorrentado na terra-cárcere, apresenta-se assinalado na imagem-símbolo do poema. Mas a “Desventura” que prende parece ser a que move o passo do poeta: a alma em ritmo de sonoridade onomatopéica apresenta a saída no aparente insolúvel:

Faz que tu alma suplicando gema
E rebente em estrelas de ternura.

3. O pensamento por imagens em Cruz e Sousa

Em um Brasil que lia as obras trazidas de Paris, capital cultural do mundo, a palavra, fruto do trabalho poético de um poeta que labuta o verso atento ao som e à letra, realiza a música de sílabas, de vogais e consoantes, enquanto constrói ritmos que são frutos dessa musicalidade, seguindo caminho inusitado. Os simbolistas anunciam os modernos.

No primeiro terceto, a presença do “Tu” nomeando um “Poeta”, o grande assinalado, nos evoca o lugar ausente do escritor. Do eu ao tu, o poeta desterrado mostra sua ironia trágica. O Assinalado passeia um “mundo despovoado / de belezas eternas”. Podemos ler o “descrente” Cruz e Sousa buscando alguma saída para os sofrimentos vividos. Talvez, denunciando a máscara da sociedade brasileira mergulhada no

imaginário, que tentava fixar a cidade grande como cenário nacional de *glamour* moderno.

A estrofe final do soneto, de feição onírica freudiana – “espasmos imortais” –, comparece com “imagens que podem estar representando lampejos do inconsciente” (Teixeira, 1998, p. XXI). São formas nebulosas que sinalizam o funcionamento do inconsciente, que se abre e se fecha em um piscar de palavras. Cruz e Sousa consegue sintetizar a experiência poética e a loucura, nesse instante, em relâmpago-verso de sons contundentes, especialmente de imagens desconcertantes.

O livro *Últimos sonetos*, do qual este poema participa, havia sido escrito e entregue a Nestor Vitor quando a morte já o assombrava. O poeta, então tuberculoso, precisou partir com a mulher Gavita para Sítio, próximo à cidade de Barbacena, interior de Minas Gerais. Nesse lugar faleceu, três dias depois, aos 37 anos.

A morte comparece no poema em sinal de triunfo. A lírica ganha força, sugerindo a aproximação entre poetar e morrer. Henriqueta Lisboa reconheceu nesse poema a “verdadeira *via crucis*” (Rabello, 1997, p. 183) de Cruz e Sousa.

A sensibilidade sublime do poeta alcança no caos do mundo o mais estranho e vai além, pois caminha na noite escura dando luz à palavra, que abre o pensamento do leitor em movimentos e sentidos inesperados, na plasticidade das imagens. São paisagens que transportam o nosso pensamento com valor realista e simbólico, ao mesmo tempo, e trafegam no espaço do indizível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARRIGUCCI JR., Davi (1999). “A noite de Cruz e Sousa”. In: *Outros achados e perdidos*. São Paulo, Cia. das Letras.
- CRUZ E SOUSA, João da (s/n). *Poemas-Broquéis*. Belo Horizonte, Livraria Eldorado.

- LEMINSKI, Paulo (1990). "Cruz e Sousa, o negro branco". In: *Vida*. Porto Alegre, Editora Sulina.
- (2001). "Significado do símbolo". In: *Anseios crípticos 2*. Curitiba, Criar Edições.
- PEIXOTO, Sérgio Alves (1999). *A consciência criadora na poesia brasileira do barroco ao simbolismo*. São Paulo, Anna Blume.
- RABELLO, Ivone Daré (1997). "Um canto à margem. Uma leitura da poética de Cruz e Sousa". Tese de doutorado. São Paulo, USP.
- RIMBAUD, Arthur (1995). *Arthur Rimbaud*. Rio de Janeiro, Topbooks.
- TEIXEIRA, Ivan (1998). "Cem anos de simbolismo: 'Broquéis' e alguns fatores de sua modernidade". In: *Missal. Broquéis*. São Paulo, Ed. Martins Fontes.

Velho vento, velhos temas*

*Zahidé Lupinacci Muzart***

RESUMO

Neste artigo, comento o resgate de poemas esparsos de Cruz e Sousa para a edição de sua poesia completa em 1993 e analiso o processo da repetição como dominante em sua poesia.

Palavras-chave: Cruz e Sousa, poética, repetição, Simbolismo.

* * *

ABSTRACT

Old wind, old subjects

In this article, I comment about the ransom of dispersed poems written by Cruz e Sousa to be published in poesia completa, in 1993, and I also analyse the repetition process as being dominant in his poetry.

Keywords: Cruz e Sousa, poetics, repetition, Symbolism.

* * *

* Este artigo é reformulação de outros publicados na imprensa.

** Professora titular da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atua no curso de Pós-Graduação em Literatura dessa universidade. É pesquisadora do CNPq e trabalha nas linhas de pesquisa sobre literatura, mulher e Simbolismo. Publicou diversos artigos em revistas especializadas. Coordenou trabalho de resgate com pesquisadoras de várias universidades brasileiras que resultou nos livros *Escritoras brasileiras do século XIX*, volumes I e II. Dentre suas publicações, destacam-se os livros *Cruz e Sousa. Poesia completa*, *Cartas de Cruz e Sousa*, *Júlia da Costa: poesia*, *Mariana Coelho: a evolução do feminismo*, *Tempo e andanças de Harry Laus*, *Refazendo nós: ensaios sobre mulher e literatura* (com Izabel Brandão). Coordena a Editora Mulheres, em Florianópolis. E-mail: zahide@floripa.com.br.

RÉSUMÉ

Vieux vent, vieux thèmes

Dans cet article, un commentaire sur le sauvetage des poèmes épars Cruz e Sousa pour l'édition pleine de poésie en 1993 et d'analyser le processus de répétition comme dominante dans leur poesia.

Mots-clef: Cruz e Sousa, la poésie, la répétition, le symbolisme.

Recebido em: 21/07/2008

Aprovado em: 27/08/2008



ESTAMOS trabalhando na área de resgate de textos do século XIX há alguns anos, seja em nossas pesquisas pessoais, seja na sugestão de temas para dissertações e teses na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). No presente artigo, rememoro alguns caminhos trilhados para a edição das poesias completas de Cruz e Sousa.

Para celebrar o centenário de publicação de *Broquéis e Missal*, a Fundação Catarinense de Cultura, na época dirigida por Iaponan Soares, fiel e apaixonado leitor do poeta desterrado, pediu-me que organizasse a reedição da *Poesia completa*, livro que a Fundação tinha publicado em 1982, com magnífica introdução da professora Maria Helena Camargo Régis. Ao aceitar essa tarefa, não imaginava que o trabalho se avolumaria por causa da recolha de esparsos e da revisão e comparação com as edições anteriores, sobretudo a de 1961, organizada por Andrade Muricy, na qual nos baseamos. Na verdade, o que se me acenava era corrigir as gralhas da edição de 1982, fazer uma introdução e só. Mas o pesquisador, embora deva, não se coloca limites, e, ao mergulhar no trabalho, dei-me conta de sua complexidade e amplitude.

Tendo estudado o semanário *O Moleque*, com apoio do CNPq, aproveitei para acrescentar todos os poemas nele publicados sob pseudônimo e que, após análise, havíamos deduzido serem de Cruz e Sousa. Aproveitei, igualmente, para acrescentar o que vários pesquisadores tinham publicado dos esparsos do poeta em periódicos. Para isso, conseguimos microfimes na Biblioteca Nacional e cópias dos jornais em que tais textos tinham sido publicados pela primeira vez, para cotejá-los com as transcrições. Assim, transcrevemos poemas descobertos pelo estudioso americano Gerald Moser, pelo professor Henrique Fontes, da UFSC, pelo professor Guilhermino César, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), pelo pesquisador Ubiratan Machado, incansável descobridor de preciosidades, pelo bibliófilo e pesquisador Iaponan Soares e, sobretudo, por Raimundo Magalhães Jr., que, na terceira edição de um livro-marco na bibliografia do poeta, *Poesia e vida de Cruz e Sousa*, transcreveu uma quantidade apreciável de inéditos. De minha parte, além dos triolés de *O Moleque*, acrescentei também alguns sonetos que havia encontrado.

Além da farta colheita de 89 novas composições do poeta, aproveitamos a oportunidade para revisar alguns equívocos da edição do centenário de nascimento de Cruz e Sousa, organizada por Andrade Muricy, eliminando um poema, que era de Santos Lostada e não de Cruz e Sousa, assinalado pelo próprio Muricy, e conservando as maiúsculas no início de todos os versos, tal como havia sido feito na primeira edição de *Broquéis*, publicada em vida de Cruz e Sousa.

Além dos acréscimos de poemas, a edição introduziu um novo índice e uma bibliografia. O índice, tal como o havia feito Andrade Muricy, traz não só os títulos dos poemas mas também os primeiros versos, o que facilita a procura de poemas de mesmo nome, como, por exemplo, "Soneto", de que há 22 poemas. Procuramos apresentar uma bibliografia bastante completa, pois já dispúnhamos de cópia de todos os artigos do acervo do poeta depositado no Arquivo-Museu de Literatura Brasileira da Fundação Casa de Rui Barbosa.

Embora tais poemas sejam todos da juventude do poeta e, segundo alguns leitores, não deveriam ser publicados para não "empanar-lhe a glória", julgamos importante mostrar o longo caminho da criação do poeta desterrense, em que vai transparecer o trabalho da arte: escrever, corrigir,

reescrever, eliminar palavras, burilar... Tudo isso pode ser comprovado nos poemas de juventude. Essa é uma razão importante do resgate. E outra, podemos comprovar na poética de Cruz e Sousa que a repetição lhe foi uma constante: algumas imagens vão acompanhá-lo vida afora. É o que tentaremos ver a seguir.

No estudo da poética de Cruz e Sousa, encontramos várias facetas e não podemos apreciá-lo somente dentro do Simbolismo, pois, no seu percurso, atravessa várias fases: dos inícios românticos e combativos do semanário *O Moleque* e dos jornais da província, da revelação da *Idéia Nova* (Parnasianismo) até a eclosão em *Faróis*, do mais puro Simbolismo.

A poesia de Cruz e Sousa é uma poesia de defesa e luta (Muzart, 1991, p. 3-10), apesar de filiar-se mais ao Simbolismo, no qual o maior empenho está na busca da vagueza. Escondido atrás de broquéis, o poeta defendia-se de uma sociedade hostil e escravocrata com versos que conseguiram ultrapassar as barreiras da indiferença, do racismo e, sobretudo, do esquecimento, vencendo o tempo e consagrando-o como "o mais admirável cantor de seu povo" (Bastide, 1979, p. 157-89) e um dos melhores poetas brasileiros de todos os tempos, segundo vários críticos.

Cruz e Sousa foi um poeta do trabalho da arte. Isso pode ser analisado ao longo de todo o seu laborioso percurso. Para ele, como esgrimista da palavra, a arte é fruto de esforço e dedicação.

Há dois poemas que são profissões de fé, ou melhor, expressam a concepção de arte poética para Cruz e Sousa. São "Antífona", poema que abre a coletânea de *Broquéis*, e "Arte", recolhido por Andrade Muricy em *O livro derradeiro* e publicado pela primeira vez no *Novidades* (1-1-1891). Nesse poema, a ligação com os parnasianos é muito grande, notadamente com o poeta Olavo Bilac (ver "Profissão de fé"), afastando-se, porém, da concepção parnasiana ao apresentar, entrelaçada ao culto da forma, diferente proposta: a aliança da pesquisa estética com a inspiração e a sensibilidade. Nesse poema, é importante notar as ligações de Cruz e Sousa com algumas proposições defendidas pelos simbolistas franceses, como a primeira e mais conhecida, que é a busca da palavra diferente das "palavras da tribo", o que seria alcançado por meio de estranhamento: "Busca também palavras velhas, busca, / limpa-as, dá-lhes o brilho necessário / e então verás que cada qual corusca / com dobrado fulgor

extraordinário” (“Arte”, v. 21-24). Esse “estranhar” a palavra está também na base da estética parnasiana.

Enquanto “Arte” tem objetivos de “profissão de fé” poética e, por isso mesmo, torna-se talvez menos poesia, “Antífona” apresenta a concepção de arte poética de maneira diferente, dentro de uma séria busca do fazer poético. Para um parnasiano, a poesia não poderia oferecer nem o eco das preocupações de seu tempo, nem diretivas à sua época, mas deveria, igualmente, fugir das emoções íntimas do poeta. Como o afirmou Leconte de Lisle, no prefácio aos *Poèmes antiques*,

Se bem que a arte possa dar, de uma certa forma, um caráter de generalidade a tudo aquilo que ela toca, há na confissão das angústias do coração [...] uma vaidade e uma profanação não menos gratuitas... O tema pessoal e suas variações por demais repetidas esgotaram a atenção, a indiferença seguiu-se a isto, e bem a propósito. (*Apud*, Van Tieghen, 1931.)

É terminada a época dos efeitos fáceis sobre a sensibilidade do leitor e inaugurado o tempo da arte-luxo, da poesia na qual a beleza e não a utilidade (e daí o repúdio ao engajamento) é o mais importante e a palavra, o mais alto valor a ser buscado.

Há em Cruz e Sousa uma tendência a conservar os ideais parnasianos mais de acordo com sua sensibilidade, como o culto à forma. Por isso, sua arte também busca o luxo: explosão verbal, efeitos sonoros causados pela repetição, o que lhe foi censuradíssimo pelos parnasianos, sendo a procura de musicalidade orquestral o traço marcante. O poeta renuncia a agradar ao grande público e vai buscar a beleza da poesia sem preocupação com a utilidade, encontrando, na prática, as idéias de Théophile Gautier: “Em geral, quando uma coisa se torna útil, ela cessa de ser bela” (prefácio a *Poésies*, 1832) e “Não há nada realmente belo senão aquilo que não pode servir para nada”. Para atingir a beleza, só haveria o trabalho da palavra, o trabalho da arte. Inimigo da facilidade na poesia da maturidade, vemos em Cruz e Sousa esse laborioso caminho do poeta-trabalhador-operário da palavra.

Como foi esse exercício? Desde os tempos da juventude, no Desterro, encontramos a mesma maneira de “trabalhar”, que é a de perseguir uma imagem até cristalizá-la no poema. Uma mesma idéia aparece burilada de várias maneiras, surgindo-lhe até em editoriais, como nos de *O Moleque*, onde podemos detectar imagens e metáforas que figurariam mais tarde

em versos. Por exemplo, acrobata, uma metáfora até nucleadora da poesia de Cruz e Sousa, vai aparecer em *O Moleque*, num texto em prosa (OM 17-5-1885): “Vamos, Moleque, retesa os músculos e embora pareça que ri sempre como o Gwimplaine sombrio, nas eternas cabriolas da dor...” e, mais tarde, no poema “Acrobata da dor”, de *Broquéis*: “Vamos! retesa os músculos, retesa / Nessas macabras piroetas d’ação...” A repetição é, pois, a marca dominante de Cruz e Sousa. Isso lhe foi, como dissemos anteriormente, muito censurado pelos parnasianos e pelos críticos da época. Desde os tempos de juventude, Cruz e Sousa conserva imagens que lhe são caras e que usará repetidas vezes, fazendo aquilo que preconizava em “Arte”. Esse processo vai caracterizar um poeta de obsessões. Daí por que o branco, cor privilegiada pelos simbolistas, vai aparecer muitas vezes em sua poesia, mas não para configurar uma “nostalgia do branco”, como o disse Bastide em suas brilhantes análises. Tanto o branco como o negro são constantes na obra do poeta desterrense, como já foi analisado por vários críticos.

Em “Arte”, encontramos o embrião de “Antífona”. O que mudou de um poema para outro? São várias coisas e, ao mesmo tempo, bem poucas. As palavras são quase as mesmas, o metro é o mesmo, decassílabo, os acentos métricos (6-10), os mesmos, alguns versos são quase idênticos. Porém, de um poema para o outro, transparece o desejo de síntese e, nessa busca da síntese, estará um dos processos composicionais mais importantes de Cruz e Sousa nos poemas da maturidade. Maior densidade de imagens, metáforas mais obscuras, contrastes maiores. Em “Arte”, ainda o culto da forma é predominante, e é fundamental a presença de um eu poético que fala ao artista, ao futuro artista, fazendo com que esse poema torne-se uma arte poética normativa: “Como eu vibro este verso, esgrimo e torço / Tu, Artista sereno, esgrime e torce.”

Tudo o que o poeta vai preconizar em “Arte”, podemos dizer que vai aplicá-lo em “Antífona”. O próprio título é muito mais criativo (apesar de que o glossário da poesia da época adorava os termos litúrgicos): a “antífona” vai anunciar o “salmo”. O poeta será o oficiante desse culto estranho, e que se queria hermético, da Poesia.

O poema “Antífona” é muito mais vago e fluido, com seus quadros puramente nominais. Este me parece um dos traços marcantes na comparação dos dois poemas. Enquanto os verbos aparecem em todas as

estrofes de “Arte” e, imperativamente (busca, faz, enche, derrama, canta, vibra), em “Antífona”, poema sem destinatário e no qual o eu poético parece ausente, os verbos são mais raros e vamos ter quatro estrofes sem verbo. Quadros com sucessão de imagens que criam atmosferas e onde a vagueza e o mistério são leis. Dessa perspectiva, o poema “Antífona” é mais um poema simbolista do que “Arte”. Este é bem mais uma “filosofia da composição” do próprio poema “Antífona”. E, importante, na passagem de um a outro, teremos uma busca de síntese que está também na extensão (“Antífona” tem 11 estrofes e “Arte”, 18). Tudo no poema aspira à síntese, o que vai, seguramente, conferir maior hermetismo ao poema menor.

O que se vê, tomando “Antífona” como um poema-marco, um poema fulcral na obra de Cruz e Sousa, é uma experiência espiritual intensa e, numa tentativa de análise alquímica, toda uma transformação se realizando que vai da obra em branco de “Ó Formas alvas, brancas, Formas claras” para a obra em negro de “Flores negras do tédio” até o “Tropel cabalístico da Morte”.

Há três graus de perfeição (três obras) na Obra, que correspondem às cores principais: Negro, Branco e Vermelho; as operações de umas apresentam inúmeras relações com as outras nas operações alquímicas. (Rola, 1974, p. 17.)

O labor de Cruz e Sousa assemelha-se ao do alquimista: constância, paciência, refazendo a experiência, usando da fórmula “*solve et coagula*”. Os poemas de Cruz e Sousa, toda a sua obra é uma busca espiritual intensa e, nessa busca, como num ritual iniciático, o poeta/poesia se vai transformando. Toda a sua poesia denota labor e a reiteração é a sua marca, pois, nesse processo, vai o poeta “estranhando” palavras, versos inteiros, imagens gastas e transformando o branco em negro, sendo que é na poesia “em negro”, na poesia noturna que se encontram seus acentos mais pessoais e mais expressivos. Numa alquimia da dor, uma alquimia verbal, vamos encontrar em Cruz e Sousa, seguindo os passos de Baudelaire, uma beleza moderna. É uma verdadeira “senda dos ocultistas” o caminho poético de Cruz e Sousa, que, pelo sofrimento e pela experimentação poética, chegará à poesia madura de *Faróis*, verdadeiros quadros de obsessões onde se vai constatar a ausência de uma lírica do

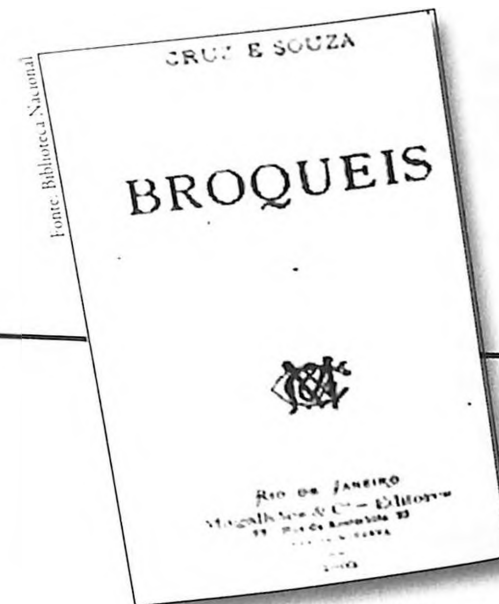
sentimento e da inspiração. Em *Faróis*, predomina o trabalho da arte, sendo que a busca do insólito, num trabalho de estranhamento de palavras e imagens, é dominante nos processos composicionais. A poesia moderna começa com os simbolistas e, podemos dizer, no Brasil, com Cruz e Sousa, quando a poesia se tornará muito mais autoconsciente.

Cruz e Sousa, produtor de signos literários, foi um autor que não se encaixava numa só corrente ou movimento literário. Há vários poemas que nos permitem vê-lo como um dos precursores do Modernismo. Como o disse Franklin de Oliveira, "Cruz e Sousa reuniu as qualidades ideais para ser poeta revolucionário, pois como negro, filho de escravos alforriados, não se transforma em cidadão: o *Emparedado* é dantesco testemunho."

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BASTIDE, Roger (1979). "A nostalgia do branco". In: COUTINHO, Afrânio (org.). *Cruz e Sousa*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira-MEC, Col. Fortuna Crítica.
- MUZART, Zahide Lupinacci (1991). "Defesa e luta: a poesia de Cruz e Sousa". In: SOARES, Iaponan e CARDOZO, Flávio José. *Cruz e Sousa — Antologia*. Florianópolis, FCC, p. 3-10.
- ROLA, Stanislas Klossowski de (1974). *Alchimie*. Paris, Editions du Seuil.
- VAN TIEGHEM, Paul (1931). *La littérature comparée*. Paris, Armand Colin.

Parte III



Capa do livro *Broquês*, lançado em agosto de 1893, no Rio de Janeiro, consolidador do Simbolismo.

Cruz e Sousa

*Alexei Bueno**

RESUMO

Este texto tem por objetivo propor uma discussão em torno do poeta Cruz e Sousa, sob a análise de sua vida e de sua obra, com foco na escola simbolista e na revolução implementada por sua estética no campo da literatura do final de século XIX no Brasil, mas influenciada pela poesia europeia, sobretudo francesa.

Palavras-chave: Literatura simbolista, poeta negro, estética e perfeição.

* * *

ABSTRACT

Cruz e Sousa

This paper aims to propose a discussion on the throne of the poet Cruz e Sousa, under the analysis of his life and his work, focusing on School Symbolist revolution and implemented by its aesthetics of literature of late 19th century in Brazil but poetry influenced by European, especially French.

Keywords: Symbolist literature, black poet, and esthetic perfection.

* * *

* Colabora em diversos órgãos de imprensa no Brasil e no exterior; é membro do PEN Clube do Brasil; foi, de 1999 a 2002, diretor do Instituto Estadual do Patrimônio Cultural do Rio de Janeiro (Inepac); é membro do Conselho Estadual de Tombamento. É detentor de vários prêmios literários, entre os quais, o Jabuti. E-mail: alexei@academia.com.br.

RÉSUMÉ

Cruz e Sousa

Ce document vise à proposer une discussion sur le trône du poète Cruz e Sousa, selon l'analyse de sa vie et son œuvre, en mettant l'accent sur la révolution de l'école symboliste et mis en œuvre par son esthétique de la littérature de la fin du 19^e siècle au Brésil mais la poésie influencée par les européens, notamment français.

Mots-clef: La littérature symboliste, poète noir, et la perfection esthétique.

Recebido em: 21/07/2008

Aprovado em: 27/08/2008



JOÃO DA CRUZ E SOUSA nasceu em Desterro, capital da província de Santa Catarina, a atual Florianópolis, em 24 de novembro de 1861. Havendo nascido no dia de São João da Cruz, recebeu o nome do grande místico espanhol, e o sobrenome Sousa, do senhor de seu pai, o escravo Guilherme, mestre-pedreiro. Seu nome real era, portanto, João da Cruz Sousa, ao qual o acréscimo do *e* retirou parte da banalidade. Sua mãe se chamava Carolina Eva da Conceição, escrava lavadeira, alforriada quando de seu casamento. Cruz e Sousa era negro puro, de ascendência absolutamente africana, e, diz a tradição, foi criado desde o nascimento quase como filho adotivo dos senhores de seu pai, o marechal de campo Guilherme Xavier de Sousa e sua esposa, dona Clarinda Fagundes de Sousa. Essa quase adoção informal, ao lado de um admirável esforço dos pais pela educação dos dois filhos – o poeta tinha um irmão –, possibilitou que não se perdesse na indigência social, por natural carência de educação, um dos maiores poetas brasileiros de qualquer época.

Após receber as primeiras letras de sua mãe adotiva, estudou na escola do irmão de dona Clarinda, começando muito cedo a escrever e recitar versos. De 1871 a 1876, cursou o Ateneu de sua cidade natal, onde foi aluno do grande naturalista alemão Fritz Muller, que muito se impressionou com a inteligência desse melhor dos seus alunos, considerando-o mesmo uma prova viva da falácia das doutrinas racistas sobre a inferioridade da raça negra, *à la* Gobineau, então, e ainda por muitas décadas, universalmente acatadas. Deixando o Ateneu, passa a dar aulas particulares e a publicar versos na imprensa. Em 1881, une-se à Companhia Dramática Julieta dos Santos, menina-prodígio que fazia furor na época, com a qual viaja longamente pelo Brasil. Em 1883, publica a sua primeira obra, um opúsculo justamente intitulado *Julieta dos Santos*, polianteia lírica escrita em colaboração com Virgílio Várzea e Santos Lostada. Nomeado promotor da cidade de Laguna pelo novo presidente da província, Gama Rosa, o ato de nomeação é impugnado por pressão das oligarquias locais. No ano seguinte, em 1885, publica *Tropos e fantasias*, escrito em parceria com Virgílio Várzea. Dirige também um jornal ilustrado com o título provocador de *O Moleque*. Depois de muitas viagens e retornos, em busca de uma colocação, acaba por transferir-se definitivamente para o Rio de Janeiro, em novembro de 1890. Chega à Corte, para trabalhar na imprensa, fortemente familiarizado com as últimas novidades da literatura francesa e europeia, especialmente, para não falar das figuras tutelares de Baudelaire e Verlaine, com nomes célebres do que se desenhava como uma reação antimaterialista e antinaturalista na literatura, como Barbey D'Aurevilly, Huysmans, Villiers de L'Isle Adam, Péladan, entre outros. Iniciava-se, assim, o Simbolismo no Brasil.

Os primeiros poemas escritos por Cruz e Sousa, da adolescência até os 20 e poucos anos, reencontrados e publicados muito depois da sua morte, jamais permitiriam imaginar o grande poeta em que se transformaria. De início, seguindo fielmente a forma e o tom condoreiro, como um epígono muito fraco de Castro Alves – cujo influxo é no seu caso mais do que compreensível, tendo em vista a atividade abolicionista que sempre exerceu, até o 13 de Maio –, depois passando para um tom mais pessoal nos poemas sobre Julieta dos Santos, a verdade é que o seu domínio da forma era fraquíssimo, pleno de erros de métrica, de acentuação, de elisões romanas, de toda a ausência de artesanato imaginável.

Logo nele, que seria, na maturidade, um dos poetas formalmente mais perfeitos da poesia brasileira, nada devendo, muito ao contrário, a todos os parnasianos coevos, os grandes propugnadores da perfeição formal. Após as singelas prosas de *Tropos e fantasias*, passam-se oito anos até 1893, data em que publica *Missal*, livro de poemas em prosa, em fevereiro, e *Broquéis*, de versos, em agosto. Na esteira do *Gaspard de la nuit*, de Aloysius Bertrand, e do *Spleen de Paris*, de Baudelaire, as prosas de *Missal*, em que pese certo verbalismo excessivo na prosa pela musicalidade sugestiva, pela magia encantatória do verbo, pela presença do autor, de que só se livrou nos maiores momentos de *Evocações*, já propunha à literatura brasileira várias das características marcantes daquilo que o Simbolismo buscava, inconsciente na gênese da arte, a muita distância da fábrica pensada, calculada e fria dos parnasianos menos inspirados, que determinavam o estilo de época do momento. Mas é nos versos de *Broquéis*, e, sobretudo, nos dois livros de poemas que se seguirão, que a escola inicia o seu triunfo estético no Brasil, o qual virá acompanhado pela mais perfeita derrota social, num dos episódios mais curiosos da história da poesia entre nós.

Broquéis tinha por epígrafe a muito célebre frase de Baudelaire:

Seigneur mon Dieu! accordez-moi la grâce de produire quelques beaux vers qui me prouvent à moi-même que je ne suis pas le dernier des hommes, que je ne suis pas inférieur à ceux que je méprise!

No caso de Cruz e Sousa, essa epígrafe vinha a significar algo de quase programático. Sabendo-se e sentindo-se agredido por uma sociedade que havia apenas cinco anos extinguido a escravidão, trazendo em si a explosiva união de uma pobreza completa com o fato de ser um negro puro – os mulatos claros, por motivos óbvios, sempre foram poupados de maiores preconceitos no Brasil – e, além de tudo, poeta, e poeta de uma escola com sensibilidade reconhecidamente aristocrática, já desde esse livro, com sua epígrafe e com seu título, *Broquéis*, ou seja, escudos, ele assumia a posição de guerreiro da arte, posição que ao fim dos cinco anos que lhe restavam de vida seria tragicamente trocada pela de mártir.

Iniciava-se o livro por um poema de intensa beleza, “Antífona”, de uma beleza completamente estranha à poesia praticada na época, e na qual a obsessão pelo branco viria a dar vazão a todas as analogias pseu-

dopsicanalíticas por causa da cor do poeta, como se a obsessão de outros tantos poetas por cores outras – a lista seria vasta – pudesse justificar-se de forma tão primária:

Ô Formas alvas, brancas, Formas claras
De luares, de neves, de neblinas!...
Ô Formas vagas, fluidas, cristalinas...
Incensos dos turíbulos das aras...

Formas do Amor, consteladamente puras,
De Virgens e de Santas vaporosas...
Brilhos errantes, mádidas frescuras
E dolências de lírios e de rosas ...

Indefiníveis músicas supremas,
Harmonias da Cor e do Perfume...
Horas do Ocaso, trêmulas, extremas,
Réquiem do Sol que a Dor da Luz resume...

Visões, salmos e cânticos serenos,
Surdinas de órgãos flébeis, soluçantes...
Dormências de volúpicos venenos
Sutis e suaves, mórbidos, radiantes ...

.....
Tudo! vivo e nervoso e quente e forte,
Nos turbilhões quiméricos do Sonho,
Passe, cantando, ante o perfil medonho
E o tropel cabalístico da Morte...

Composto, sobretudo, de sonetos e de alguns poemas maiores, todo o livro seguia quase ortodoxamente o programa da nova sensibilidade que aparecia entre nós, e isso de maneira autêntica, jamais por uma adesão procurada, *voulue*, do poeta. De fato, logo após abandonar seus inícios como epígono condoreiro, já nos versos ainda hesitantes de *Julieta dos Santos* sente-se claramente uma tendência ao vago, à embriaguez verbal, ao verso conduzido por associações sonoras que reencontramos em *Broquéis*, às vezes, de forma excessiva ou prejudicial em determinados poemas, tendência que desapareceria em *Faróis* e, sobretudo, nos *Últimos sonetos*, assim como em algumas obras-primas da última fase, recolhidas por Nestor Vitor no *Livro derradeiro*. Cruz e Sousa, sem dúvida alguma, foi o poeta que mais evoluiu esteticamente na poesia brasileira, partindo

de um estado muito canhestro até atingir, numa linha reta, as alturas mais rarefeitas. Formalmente, como dissemos, os versos de *Broquéis* são o que há de mais perfeito, característica que manterá em toda a sua poesia por vir, e aspecto sob o qual, ao menos este, não lhe poderiam lançar um único senão. Para além de uma sensualidade marcada, carnal, que se sente quase fisicamente nos versos, apesar do imponderável, do misticismo e da presença constante da idéia da morte, havia certa força cáustica e sarcástica em Cruz e Sousa, como sentimos neste soneto que se tornou célebre:

Acrobata da dor

Gargalha, ri, num riso de tormenta,
Como um palhaço, que desengonçado,
Nervoso, ri, num riso absurdo, inflado
De uma ironia e de uma dor violenta.

Da gargalhada atroz, sanguinolenta,
Agita os guizos, e convulsionado
Salta, gatroche, salta, *clown*, varado
Pelo estertor dessa agonia lenta...

Pedem-te bis e um bis não se despreza!
Vamos! retesa os músculos, retesa
Nessas macabras piruetas d' aço...

E embora caias sobre o chão, fremente,
Afogado em teu sangue estuoso e quente,
Ri! Coração, tristíssimo palhaço.

Os poemas de sua fase seguinte, publicados na época na imprensa, só seriam reunidos em livro postumamente, em *Faróis*, de 1900, um dos livros mais decisivos da poesia brasileira. Composto, primordialmente, de poemas longos, entre eles se contam alguns dos mais impressionantes da nossa literatura, ascendentes, em tom muito diverso dos poemas longos de Augusto dos Anjos. A sensação da fragilidade da vida, a da pobreza como gêmea da loucura, a busca discretamente desesperada de uma salvação, algo de duradouro na impermanência geral, dominam os poemas de *Faróis*. "Pandemonium", terrível poema em dísticos de decassílabos, escrito em memória de sua mãe, dá, logo de início, uma amostra da força apocalíptica das obras dessa fase:

Em fundo de tristeza e de agonia
O teu perfil passa-me noite e dia.

Aflito, aflito, amargamente aflito,
Num gesto estranho que parece um grito.

E ondula e ondula e palpitando vaga,
Como profunda, como velha chaga.

E paira sobre ergástulos e abismos
Que abrem as bocas cheias de exorcismos.

Com os olhos vesgos, a flutuar de esguelha,
Segue-te atrás uma visão vermelha.

Uma visão gerada do teu sangue
Quando no Horror te debateste exangue.

Uma visão que é tua sombra pura
Rodando na mais trágica tortura.

A sombra dos supremos sofrimentos
Que te abalaram como negros ventos.

E a sombra as tuas voltas acompanha
Sangrenta, horrível, assombrosa, estranha.

E o teu perfil no vácuo perpassando
Vê rubros caracteres flamejando.

Vê rubros caracteres singulares
De todos os festins de Baltazares.

Por toda a parte escrito em fogo eterno:
Inferno! Inferno! Inferno! Inferno! Inferno!

.....
Mas, de repente, eis que te reconheço,
Sinto da tua vida o amargo preço.

Eis que te reconheço escravizada,
Divina Mãe, na Dor acorrentada.

Que reconheço a tua boca presa
Pela mordação de uma sede acesa.

Preso, fechada pela atroz mordação
Dos fundos desesperos da Desgraça.

Eis que lembro os teus olhos visionários
Cheios do fel de bárbaros Calvários.

.....

Em sentido oposto à força dantesca, ao verbo barroco dos poemas longos de *Faróis*, os sonetos do livro se revelam mais plácidos, mais clássicos, diríamos, que os de *Broquéis*, abrindo caminho à rematada arte dos *Últimos sonetos*. Tema recorrente, a salvação pela arte, já simbolizada pela epígrafe de Baudelaire na abertura do livro anterior, encontra uma de suas melhores expressões em algumas quadras de “Esquecimento”, outra obra-prima:

.....

Ó rio roxo e triste, ó rio morto,
Ó rio roxo, amargo...
Rio de vãs melancolias de Horto
Caídas do céu largo!

Rio do esquecimento tenebroso,
Amargamente frio,
Amargamente sepulcral, lutuoso,
Amargamente rio!

Quanta dor nessas ondas que tu levas,
Nessas ondas que arrastas,
Quanto suplício nessas tuas trevas,
Quantas lágrimas castas!

Ó meu verso, ó meu verso, ó meu orgulho,
Meu tormento e meu vinho,
Minha sagrada embriaguez e arrulho
De aves formando ninho.

Verso que me acompanhas no Perigo
Como lança preclara,
Que este peito defende do inimigo
Por estrada tão rara!

O meu verso, ó meu verso soluçante,
Meu segredo e meu guia,
Tem dó de mim lá no supremo instante
Da suprema agonia.

Não te esqueças de mim, meu verso insano,
Meu verso solitário,
Minha terra, meu céu, meu vasto oceano,
Meu templo, meu sacrário.

Embora o esquecimento vão dissolva
Tudo, sempre, no mundo,
Verso! que ao menos o meu ser se envolva
No teu amor profundo!

.....

Nas duas primeiras estrofes de “Esquecimento”, podemos perceber os impressionantes efeitos alcançados por Cruz e Sousa através da reiteração de palavras, tão diversos dos conseguidos por um Raimundo Correia, que muito comumente, mas em forma de todo diversa, lançava mão do mesmo recurso. Entre os poemas de *Faróis* que alcançaram grande repercussão, é preciso lembrar “Violões que choram”, espécie de monumento ortodoxo do nosso Simbolismo, como “Ode parnasiana”, do recém-lembrado Raimundo Correia, também o seria, sem tratar-se de um grande poema, para o Parnasianismo. No caso de “Violões que choram”, o que atingiu, na verdade, a memória popular foi uma estrofe fortemente aliterada, isso provavelmente pelo caráter mnemônico e atrativo de toda a aliteração, assim como pela novidade do uso:

Vozes veladas, veludasas vozes,
Volúpias dos violões, vozes veladas
Vagam nos velhos vórtices velozes
Dos ventos, vivas, vãs, vulcanizadas.

A consciência de sua fragilidade social – financeira, para não usarmos eufemismos –, sua e de sua família, não abandona, no entanto, o poeta, mesmo nesses momentos em que alcança alturas metafísicas inéditas na poesia brasileira. O nascimento de um filho lhe dá ensejo ao magnífico poema em quadras de decassílabos intitulado, justamente, “Meu filho”, resultado do choque entre o seu natural transbordamento afetivo por esse advento e a preocupação amarga, e na verdade profética, pelo seu futuro. Com suas ressonâncias shakespearianas, é o maior poema que o Brasil produziu sobre tal tema, depois de “O cântico do Calvário” de Fagundes Varela:

.....
Ah! Vida! Vida! Vida! Incendiada tragédia,
Transfigurado Horror, Sonho transfigurado,
Macabras contorções de lúgubre comédia
Que um cérebro de louco houvesse imaginado!

Meu filho que eu adoro e cubro de carinhos,
Que do mundo vilão ternamente defendo,
Há de mais tarde errar por tremedais e espinhos
Sem que o possa acudir no suplício tremendo.

Que eu vagarei por fim nos mundos invisíveis,
Nas diluentes visões dos largos Infinitos,
Sem nunca mais ouvir os clamores horríveis,
A mágoa dos seus ais e os ecos dos seus gritos.

Vendo-o no berço assim, sinto muda agonia,
Um misto de ansiedade, um misto de tortura.
Subo e paio dos céus na estrelada harmonia
E desço e entro do Inferno a furna hórrida, escura.

E sinto sede intensa e intensa febre, tanto,
Tanto Azul, tanto abismo atroz que me deslumbra.
Velha saudade ideal, monja de amargo Encanto,
Desce por sobre mim sua estranha penumbra.

Tu não sabes, jamais, tu nada sabes, filho,
Do tormentoso Horror, tu nada sabes, nada...
O teu caminho é claro, é matinal, de brilho,
Não conheces a sombra e os golpes da emboscada.

Nesse ambiente de amor onde dormes teu sono
Não sentes nem sequer o mais ligeiro espectro...
Mas, ah! eu vejo bem, sinistra, sobre o trono,
A Dor, a eterna Dor, agitando o seu cetro!

Previsões todas que tragicamente se cumpriram, desde a ausência do poeta, já morto, para acompanhar o futuro do filho, até a miséria que encarniadamente lhe seguiu a descendência. Funcionário subalterno da Estrada de Ferro Central do Brasil, após o fracasso de sua atividade no jornalismo, perseguido na repartição por um chefe boçal, Cruz e Sousa se casara, entretanto, com uma bela negra chamada Gavita, que conhecera um dia no Cemitério do Catumbi, no Rio de Janeiro. O consórcio geraria quatro filhos, que inexoravelmente morreriam todos tuberculosos, como

o pai e a mãe, união provável da má nutrição com o contágio doméstico, além de, talvez, alguma predisposição particular. O último filho, nascido já após a morte do poeta, deixaria grávida, quando de sua morte aos dezessete anos, uma adolescente de quinze, que, por sua vez, dois anos após o nascimento desse único descendente de Cruz e Sousa e Gavita, póstumo como o pai, morreria atropelada. Desse único neto veio a vasta descendência do poeta ainda existente no Rio de Janeiro, descendência física, duplamente sem contato espiritual por criação. Trata-se, de fato, da vida mais trágica da literatura brasileira, seguida de perto pelas de Euclides da Cunha e Raul Pompeia, os três, aliás, da mesmíssima geração. Em certo momento desse matrimônio de privações, Gavita chegaria mesmo a enlouquecer, ao que tudo indica por aguda subnutrição. Após seis meses de tratamento, a esposa do poeta recuperou-se plenamente, propiciando a Cruz e Sousa compor o poema “Ressurreição”, o mais jubiloso de *Faróis* e, talvez, de toda a sua obra:

Alma! Que tu não chores e não gemas,
Teu amor voltou agora.
Ei-lo que chega das mansões extremas,
Lá onde a loucura mora!

Após o monumental poema “Luar de lágrimas”, a mais impressionante das indagações de Cruz e Sousa sobre a morte, sobre o destino dos “mortos meus, meus desabados mortos”, outra obra sem similar na poesia brasileira, *Faróis* se encerra com um dos poemas milírios da história do nosso lirismo, “Êbrios e cegos”, peça expressionista *avant la lettre*, quase pré-surrealista, em que a miséria da nacionalidade, miséria orgânica, física, moral, como depois a mostrariam Euclides da Cunha e Augusto dos Anjos, é proclamada pela primeira vez entre nós. A descrição terrível de dois cegos totalmente embriagados, amparando-se mutuamente, digna de um Brueghel, de um Bosch ou de um Goya, representa praticamente o ato de nascença da poesia moderna no Brasil:

.....
Lá iam, juntas, bambas,
– Acorrentadas convulsões atrozes –,
Ambas as vidas, ambas
Já meio alucinadas e ferozes.

E entre a chuva e entre a lama
 E soluços e lágrimas secretas,
 Presas na mesma trama,
 Turvas, flutuavam, trêmulas, inquietas.

Mas ah! torpe matéria!
 Se as atritassem, como pedras brutas,
 Que chispas de miséria
 Romperiam de tais almas corruptas!

Tão grande, tanta treva,
 Tão terrível, tão trágica, tão triste,
 Os sentidos subleva,
 Cava outro horror, fora do horror que existe.

Pois do sinistro sonho
 Da embriaguez e da cegueira enorme,
 Erguia-se, medonho,
 Da loucura o fantasma desconforme.

A imediata sequência de *Faróis*, como já dissemos, encontra-se não nos *Últimos sonetos*, livro final do poeta, mas em alguns poemas extraordinários postumamente recolhidos no *Livro derradeiro*, em tudo da mesma família dos poemas de *Faróis*, como “Crianças negras”, “Velho vento”, “Sapo humano”, entre outros. De fato, depois do período dos grandes poemas indagadores e arrebatados de *Faróis*, a insuperável série de sonetos publicados por Nestor Vitor, em 1905, representa o testamento de Cruz e Sousa, o poeta em sua máscara final, a de poeta-mártir, morto e salvo pela poesia, papel que ele próprio previra para si e que com espantoso estoicismo cumpriu.

Qualquer tentativa de antologiar os *Últimos sonetos* se revela extremamente complexa, tal a unidade essencial e qualitativa do conjunto. São os grandes sonetos do Simbolismo brasileiro, ao lado dos de Alphonse de Guimaraens, verdadeiras sacralizações do papel do poeta, como em “Caminho da glória”:

Este caminho é cor-de-rosa e é de ouro,
 Estranhos roseirais nele florescem,
 Folhas augustas, nobres reverdecem
 De acanto, mirto e sempiterno louro.

Neste caminho encontra-se o tesouro
 Pelo qual tantas almas estremecem;

É por aqui que tantas almas descem
Ao divino e fremente sorvedouro.

É por aqui que passam meditando,
Que cruzam, descem, trêmulos, sonhando,
Neste celeste, límpido caminho.

Os seres virginais que vêm da Terra
Ensanguentados da tremenda guerra,
Embebedados do sinistro vinho...

ou no extraordinário “Supremo verbo”:

– Vai, Peregrino do caminho santo,
Faz da tu'alma lâmpada do cego,
Iluminando, pego sobre pego,
As invisíveis amplidões do Pranto.

Ei-lo, do Amor o Cálix sacrossanto!
Bebe-o, feliz, nas tuas mãos o entrego...
És o filho leal, que eu não renego,
Que defendo nas dobras do meu manto.

Assim ao Poeta a Natureza fala!
Enquanto ele estremece ao escutá-la,
Transfigurado de emoção, sorrindo...

Sorrindo a céus que vão se desvendando,
A mundos que vão se multiplicando,
A portas de ouro que vão se abrindo!

Até manifestações de profunda piedade, na verdade, pessoal empatia
de igual vítima do desconcerto do mundo, pelo sofrimento humano:

Vida obscura

Ninguém sentiu o teu espasmo obscuro
Ó ser humilde entre os humildes seres
Embriagado, tonto dos prazeres
O mundo para ti foi negro e duro.

Atravessaste num silêncio escuro
A vida presa a trágicos deveres
E chegaste ao saber de altos saberes
Tornando-te mais simples e mais puro.

Ninguém te viu o sentimento inquieto,
Magoado, oculto e aterrador, secreto,
Que o coração te apunhalou no mundo.

Mas eu que sempre te segui os passos
Sei que cruz infernal prendeu-te os braços
E o teu suspiro como foi profundo!

Poema escrito para um modestíssimo funcionário da mesma repartição, na qual o grande poeta sorvia o fel de sua humilhação diária. E as obras-primas se seguem umas às outras: “Piedade”, “A perfeição”, “Madona da Tristeza”, “Ironia de lágrimas”, “Grandeza oculta”, “Imortal atitude”, “Cárcere das Almas”, “Único remédio”, “Cruzada nova”, “Mundo inacessível”, “Consolo amargo”, “Perante a Morte”, “Velho”, “Invulnerável”, “Ódio sagrado” – poema no qual descreve genialmente a revolta oriunda de seu senso ferido de justiça –, “Sentimento esquisito”, “Clamor supremo”, “A Morte”, “Êxtase búdico”, “Assim seja!”, “Renascimento”, vários e vários dos maiores sonetos escritos em língua portuguesa, em alguns momentos demonstrando certa afinidade com os de Antero de Quental, como no verso final do já mencionado “Êxtase búdico”: “Larga e búdica Noite redentora”, verso que poderia perfeitamente ter sido escrito pelo grande poeta português, o Antero leitor de Schopenhauer, o autor do “Hino da Manhã”. Obra de altíssima espiritualidade, quase um tratado sapiencial em versos, *Último sonetos* representa a cristalização do triunfo anímico do poeta, engastado no contraste violento de sua derrota biográfica. Três dias antes de morrer, aos 36 anos de idade, na cidade mineira de Sítio, atual Antônio Carlos, na mais perfeita miséria, escreveu Cruz e Sousa o seu último poema, de placidez quase milagrosa, exemplo sem igual, nas nossas letras, de superação espiritual de uma situação concreta, apesar disso categoricamente mencionada na metáfora bíblica:

Sorriso interior

O ser que é ser e que jamais vacila
Nas guerras imortais entra sem susto,
Leva consigo esse brasão augusto
Do grande amor, da nobre fé tranquila.

Os abismos carnavais da triste argila
Ele os vence sem ânsias e sem custo...

Fica sereno, num sorriso justo,
Enquanto tudo em derredor oscila.

Ondas interiores de grandeza
Dão-lhe essa glória em frente à Natureza,
Esse esplendor, todo esse largo eflúvio.

O ser que é ser transforma tudo em flores...
E para ironizar as próprias dores
Canta por entre as águas do Dilúvio!

A morte de Cruz e Sousa repercutiu como um terrível golpe no pequeno círculo de seus fiéis admiradores, quase uma igreja, minúscula seita estética capitaneada pelo dedicadíssimo Nestor Vitor – a quem ele dedicara o belíssimo tríptico “Pacto de almas”, que fecha os *Ultimo sonetos* –, da qual faziam parte Maurício Jobim, Tibúrcio de Freitas, Saturnino de Meireles, Carlos Dias Fernandes, Virgílio Várzea, união daqueles poucos que em vida conseguiram compreender a sua grandeza. Morria assim, naquele 19 de março de 1898, o maior poeta vivo do Brasil, em situação de penúria que ficará sempre como uma vergonha nacional no campo das artes. Um ano antes, de fato, fundara-se a Academia Brasileira de Letras, e entre os 40 fundadores – onde, entre grandes homens e algumas mediocridades existia mesmo um sem qualquer obra publicada, Graça Aranha – não se encontrou um lugar para nenhum simbolista, muito menos para o paupérrimo Poeta Negro, como passaria a ser cognominado. Seu corpo foi trazido até o Rio de Janeiro em um vagão de cavalos, por favor, da mesma Rede Ferroviária de que era funcionário. Concretizava-se, sem eufemismos, a maldição do puro africano tomado por absurdos ideais de artista, genialmente sintetizada na prosa de “Emparedado”, o ponto mais alto de *Evocações*. No seu túmulo, que seria luxuosamente reerguido quatro décadas depois de sua morte, pelo governo de Santa Catarina, no Cemitério de São Francisco Xavier, no Rio de Janeiro – e do qual seus restos foram, o que é lamentável, exumados em 2007, para retornarem ao seu estado natal –, foram inscritos em bronze os dois versos finais do soneto extraordinário que lhe resume a vida com perfeição:

Triunfo supremo

Quem anda pelas lágrimas perdido,
Sonâmbulo dos trágicos flagelos,
É quem deixou para sempre esquecido
O mundo e os fúteis europeus mais belos!

É quem ficou do mundo redimido,
Expurgado dos vícios mais singelos
E disse a tudo o adeus indefinido
E desprende-se dos carnisais anelos!

É quem entrou por todas as batalhas
As mãos e os pés e o flanco ensanguentando,
Amortalhado em todas as mortalhas.

Quem florestas e mares foi rasgando
E entre raios, pedradas e metralhas,
Ficou gemendo mas ficou sonhando!

Cruz e Sousa – Poeta de alma negra

*Selma Maria da Silva**

RESUMO

Este texto propõe-se realizar uma breve reflexão sobre a obra poética de Cruz e Sousa. A leitura foi direcionada para o poema “Meu filho”, uma escolha, neste momento em particular, como um referencial estético da práxis literária desse mestre do Simbolismo, cujos procedimentos estéticos e éticos promovem o diálogo íntimo entre a biografia e a bibliografia do poeta e jornalista de alma negra.

Palavras-chave: Literatura brasileira, escola, racismo, africanidade.

* * *

ABSTRACT

Cruz e Sousa – The black poet of soul

This text has the purpose to accomplish a brief reflection about the literary composition of Cruz e Sousa. It's analysis is focused on the poem “Meu filho” (“My son”), a choice in this particular moment, like an aesthetic literary reference of the opus from this master of symbolism, witch aesthetic and ethnic procedures promote a intimate dialogue between the biography and bibliography about the poet and journalist owner of a black soul.

Keywords: Brazilian literature, school, racism, africanidade.

* * *

* Mestre em Educação pelo Proped-Uerj; especialista em Educação pelo Penesb-UFF; especialista em Literatura Brasileira pela UFF; membro do Núcleo de Estudos Étnico-Raciais e Ações Afirmativas (Neera-Faetec); membro efetivo do Cedine-RJ; professora do Colégio Estadual João Alfredo-Seeduc. E-mail: selmaria@gmail.com.

RÉSUMÉ

Cruz e Sousa – Le poète d'âme noire

Ce texte propose de mener une brève réflexion sur l'oeuvre poétique de Cruz e Sousa. La lecture a été dirigée vers le poème "Meu filho", un choix à ce moment-là en particulier, comme une référence de l'esthétique de la praxis littéraire maître du symbolisme, de l'esthétique et l'éthique des procédures de promouvoir le dialogue entre l'intime, la biographie et la bibliographie du poète et journaliste de l'âme noire.

Mots-cléf: Littérature brésilienne, l'école, le racisme, l'Afrique.

Recebido em: 21/07/2008

Aprovado em: 27/08/2008



NA ESCOLA aprendi a ler Cruz e Sousa como o homem sofrido, perseguido em sua curta existência por uma sociedade escravocrata, preconceituosa e racista. Quando o poeta nasceu em 24 de novembro de 1861, na cidade de Nossa Senhora do Desterro, hoje Florianópolis, estávamos no período do Segundo Império e éramos politicamente uma nação autônoma, isto é, uma nação independente, porém escravocrata. Alguns atores sociais já respiravam ares de liberdade, mas para outros as condições sociais e políticas permaneciam as mesmas. Dentre esses grupos estavam os escravos, os alforriados, majoritariamente, descendentes de africanos, portanto, uma das justificativas para a ideologia escravocrata. Esse quadro político e social, mesmo pós-abolição da escravatura, permaneceu inalterado, e Cruz e Sousa por sua ousadia estética e ética sofreu as agruras políticas e culturais de um país escravocrata. Um exemplo cabal desse fato foram as circunstâncias objetivas que ocasionaram seu falecimento e as condições desumanas dadas ao traslado de seus restos mortais.

Apesar do reconhecimento dado hoje à bibliografia do poeta, ainda enfrentamos nos espaços de formação afirmações sobre as particularidades identitárias do poeta que denotam leituras descuidadas e afirmações redutoras, como as feitas a partir da leitura do poema “Antífona”, de inegável beleza. Portanto, já ciente de que a obra de Cruz e Souza é interpretada muitas vezes tendenciosamente, de forma preconceituosa e superficial, não pretendemos abarcar toda a obra do poeta apenas pela leitura do poema “Meu filho” e assim cairmos na mesma armadilha daqueles que reduziram a bibliografia do poeta a um único texto. Optamos por abordar esse poema tão somente a fim promover uma reflexão da práxis poética sob uma ótica diferenciada, isto é, a práxis da africanidade na literatura brasileira.

Nos bancos escolares, fui obrigada a ouvir, nos idos dos anos 1970 do século XX, histórias sobre os meus antepassados africanos, as quais, em sua grande maioria, eram injuriosas. Os conteúdos específicos de diversas disciplinas insistiam no “mito das três raças” formadoras da nação brasileira, mas nos discursos estava “implícita” a relação desigual, pois havia uma relação hierárquica entre os diferentes grupos étnicos classificados como superiores (os brancos/ocidentais) e inferiores (os não brancos/não ocidentais). Em termos estruturais, era assim compreendido o processo de composição histórica e cultural da sociedade brasileira, razão pela qual, durante muito tempo, a narrativa institucionalizada privilegiou o poder hegemônico e as circunstâncias temporais que lhes ensejavam tal condição. Portanto, quaisquer outros fatos e acontecimentos sociais que de alguma forma glorificavam a presença dos africanos e seus descendentes eram tidos como esporádicos, não compunham a narrativa oficial da nação e também não reconheciam nesses atores sociais o lugar de legítimos coautores da narrativa histórica brasileira. Por isso, há uma “influência da literatura geral sobre o negro”, como afirma Cuti, em referência feita por Jamu Minka, outro excelente poeta contemporâneo, no texto “Literatura e consciência” (*Quilombhoje*, 1985). Desse texto, destacamos o seguinte trecho, sobre o que denomina de “consciência negra”, a qual compreendemos em estreita simbiose com a resistência aos procedimentos de invisibilização da cultura brasileira de ascendência africana:

[...] a consciência negra acontece aqui ciente de que a exaltação de valores africanos e africanizados é um estado fundamental para a recuperação psicológica

de imensa parcela de nossa população, expurgando-a de seculares complexos gerados pela opressão racista. Ao mesmo tempo, esta consciência deve recusar um racismo às avessas, um fanatismo fardado de pretidão que pretenda endear tudo que derive de raiz negra [...], a consciência negra fermentada na literatura quer despertar para a dimensão política das questões que nos atingem não apenas enquanto negros mas também como trabalhadores e cidadãos. Por isso ela é também um estímulo constante para que participemos ativamente de todos os problemas que afetam nosso país. Por isso o poeta é um vigilante sentinela e mesmo que a dominação venha recondicionada em novos disfarces ele não vacila [...]. (*Quilombhoje*, 1985, p. 44.)

A leitura de poetas-leitores contemporâneos da obra de Cruz e Sousa, um dos precursores da práxis da africanidade na literatura brasileira (Silva, Nascimento, Pereira e Oliveira, 2008), promoveu uma radical transformação no modo de interpretar e compreender a própria historiografia da literatura brasileira. E de perceber o quão cruel e opressora podem ser as relações culturais e étnicas em nossa sociedade, como também constatar o papel crucial da escola (Souza, 2005) como preservadora do discurso “universal” eurocêntrico, racista e silenciador de falas e expressões consideradas minoritárias, dentre elas a dos africanos e seus descendentes. Quaisquer referências às nossas ancestralidades africanas eram minimizadas, identificadas como colaborações, e não como elementos estruturais da cultura brasileira.

Ler Cruz e Sousa pela perspectiva da africanidade significa reler o lugar da escola, através de seus diferentes graus de formação, no processo de construção do ideário preconceituoso e racista. Urge a necessidade de romper com os mecanismos objetivos de preservação desse ideário, e a Lei 10.639/03 (Diretrizes..., 2005) vem cumprir, no espaço institucional, o desejo manifesto dos movimentos políticos e culturais brasileiros. Tal como o nosso grande poeta simbolista Cruz e Sousa, negro de alma e poética negras, um literato/abolicionista, como pode ser verificado no estudo de Uelinton Farias Alves, que afirma:

A falácia de que Cruz e Sousa foi um “negro-branco”, desmancha-se no ar das consciências comprometidas com o jogo do difuso, do incoerente, do inadmissível. Dentro de uma noção de tempo e espaço, o que vemos é um jovem poeta e jornalista idealisticamente comprometido com a mudança da sociedade a qual quer submetê-lo, por meio de regras estabelecidas autoritariamente, à condição de humilhação social em função da cor de sua epiderme. Resistindo a tudo isso, projeta-se para

a esfera da luta política e ideológica, e como poeta e tribuno desloca a questão do negro para a cena principal da vida brasileira. (Alves, 1990, p. 15.)

As palavras do jornalista Uelinton Farias Alves fundamentam esta reflexão sobre a obra de Cruz e Sousa – poeta de alma negra –, ao proporcionar a leitura contextualizada entre biografia e bibliografia, cuja intimidade se apresenta tão intrincada que, em alguns momentos literários, confundem-se vida e obra desse grande escritor e excepcional homem do seu tempo. A poesia e a vida do poeta maior do Simbolismo brasileiro são uma só. Mas há uma profusão de elementos subjetivos inexplicáveis aos olhos da atualidade pluriétnica do século XXI, os quais, entretanto, corroboram a objetividade racista do século XIX, cuja prática da exclusão social e política dos homens de “cor” era justificada em todos os sentidos.

Os elementos estéticos e éticos que alicerçam a poética de Cruz e Sousa são percebíveis na rítmica de seus versos, nos ecos das imagens e na melodia impregnada por emoção despudorada, pungente, apaixonada e apaixonante, com palavras cuidadosamente colhidas por cultivador de imagens. Mesmo diante da dor, as imagens transpiram e anunciam a musicalidade; o inefável revela a sabedoria, a perspicácia, a agudeza do olhar, a precisão do discurso inquisidor em busca de respostas sem meias palavras do seu eu na sociedade.

Há na escrita do vate negro a precisão, a ausência de subterfúgios, pois só os tolos enganam-se ao identificar na fala desse guerreiro de ascendência africana qualquer sombra de submissão. Tal como os nobres ancestrais das nações africanas, Cruz e Sousa empunhou sua arma e lutou bravamente, inscrevendo sua saga e deixando como legado aos seus descendentes sua monumental obra poética. Entretanto, sua fortuna poética foi ao mesmo tempo sua miséria econômica; apesar de possuir formação escolar e cultural (portanto, bastante diferente da maioria dos de sua mesma ascendência étnica), o Cisne Negro estava fora dos padrões de sua época. Por isso, ao impor-se na sociedade, causou incômodo.

Coube aos poderosos de então fazer de sua vida um fato exemplar, mas o tempo lhe fez a devida justiça. O paraíso das raças deve-se interrogar diariamente sobre o mito de um país sem preconceito, olhar em volta e perceber que herdamos dos tempos do escravismo muitos valores, e

derrubá-los exigirá da nação brasileira reconhecer-se como racista, que puniu o Dante Negro com uma morte vexatória e humilhante.

O Cisne Negro, um exemplar raro para os outros, entre os seus mais um; o poeta excepcional para os outros, para os seus um *griot*, o escolhido pelos orixás para viver entre os homens com garbo e a genialidade dos predestinados, cujo destino seria marcado por glórias terrenas transcendentais. Seu tempo terreno, restrito a mínimos 36 anos de vida, vem multiplicando infinitamente o Vate Negro, visionário, um artífice de imagens poéticas. Signo e símbolo da diversidade como sinônimo da singularidade étnica, marca da diferença como antônimo da desigualdade, homem belo, amante fiel, pai amoroso e poeta ímpar, mestre do Simbolismo, síntese do inexplicável preconceito de cor, da discriminação e do racismo. Um lutador, um herói que, mesmo diante dos reveses, manteve-se soberbo, elegante, um exemplo para seus descendentes diretos e indiretos, uma lição de vida, pois a mão que tapa nossa boca não consegue silenciar nossos ideais.

João da Cruz e Sousa nasceu acolhido pelos proprietários da fazenda onde seus pais trabalhavam. Foi uma oportunidade de vida aproveitada de forma criativa, pois teve a possibilidade de aprender a ler e escrever em outras línguas além do português, o que lhe possibilitou a leitura de autores diversos. Entretanto, esses fatos não o afastaram de vivenciar o cotidiano, a realidade brasileira hipócrita e mesquinha, aquela que impediu um homem letrado e culto de assumir um cargo público, em função de sua ascendência; um negro puro, filho de africanos alforriados, marcados pelos arquétipos do universo ideológico escravista – universo unicêntrico, eurocêntrico, com um imaginário míope por paradigmas culturais definidos a partir de estratificações hierarquizadas. Dentro desse modelo organizacional, cultural e político, os não brancos eram tidos como inferiores, incapazes, diferentes e desiguais, portanto, não havia espaço, era necessário tapar-lhes as bocas, impedir qualquer possibilidade de mobilidade social. Os novos homens “livres” possuíam histórica ascendência escrava, por isso falar francês e grego pelo poeta maior do Simbolismo brasileiro não significava NADA, ABSOLUTAMENTE NADA para os canalhas que o impediram de assumir o cargo.

O poema “Meu filho” traduz em imagens, num só tempo, a metáfora contundente e apaixonada do homem comovido com a sorte dos seus

descendentes, descreve a dor, transborda de sentimentos. É um poema de uma atualidade dilacerante: “A Dor, a eterna Dor, agitando o seu cetro”; a cada verso, a cada estrofe, o poema revela o lamento, o pujante grito de dor de quem não se deixa abater. O *griot* canta as histórias de dor para mantermos viva na memória a herança de nossos ancestrais. Aprendemos, caminhando sobre pedras, a construir nossos símbolos, e Cruz e Sousa sintetiza nesse poema, com maestrina habilidade, o misto de estupefação e perplexidade da sorte dos herdeiros.

A escolha do poema e a decisão de citá-lo em sua integralidade advém do fato de ao longo de minha formação escolar e profissional ter sido induzida a compreender o todo por fragmentos. Hoje leio o mundo não por fragmentos, mas por singularidades, partes individuais e autônomas em permanente diálogo, em busca da transformação social que promova a existência entre as diferentes e diversas práticas sociais e étnicas, de forma igualitária e justa, compreendendo diferenças como particularidades. O poema “Meu filho” transborda de dor, transcende o óbvio do amor paternal sob a ótica da africanidade:

Meu filho

Ah! quanto sentimento! ah! quanto sentimento!
Sob a guarda piedosa e muda das Esferas
Dorme, calmo, embalado pela voz do vento,
Frágil e pequenino e tenro como as heras.

Ao mesmo tempo suave e ao mesmo tempo estranho
O aspecto do “Meu filho” assim meigo dormindo...
Vem dele tal frescura e tal sonho tamanho
Que eu nem mesmo já sei tudo que vou sentindo.

Minh'alma fica presa e se debate ansiosa,
Em vão soluça e clama, eternamente presa
No segredo fatal dessa flor caprichosa,
Do “Meu filho”, a dormir, na paz da Natureza.

Minh'alma se debate e vai gemendo aflita
No fundo turbilhão de grandes ânsias mudas:
Que esse tão pobre ser, de ternura infinita,
Mais tarde irá tragar os venenos de Judas!

Dar-lhe eu beijos, apenas, dar-lhe, apenas, beijos,
Carinhos dar-lhe sempre, efêmeros, aéreos,

O que vale tudo isso para outros desejos,
O que vale tudo isso para outros mistérios?!

De sua doce mãe que em prantos o abençoa
Com o mais profundo amor, arcangelicamente,
De sua doce mãe, tão límpida, tão boa,
O que vale esse amor, todo esse amor veemente?!

O longo sacrifício extremo que ela faça,
As vigílias sem nome, as orações sem termo,
Quando as garras cruéis e horríveis da Desgraça
De sadio que ele é, fazem-no fraco e enfermo?!

Tudo isso, ah! Tudo isso, ah! quanto vale tudo isso
Se outras preocupações mais fundas me laceram,
Se a graça de seu riso e a graça do seu viço
São as flores mortais que meu tormento geram?!

Por que tantas prisões, por que tantas cadeias
Quando a alma quer voar nos paramos liberta?
Ah! Céus! Quem me revela essas Origens cheias
De tanto desespero e tanta luz incerta!

Quem me revela, pois, todo o tesouro imenso
Desse imenso Aspirar tão entranhado, extremo!
Quem descobre, afinal, as causas do que eu penso,
As causas do que eu sofro, as causas do que eu gemo!

Pois então hei de ter um afeto profundo,
Um grande sentimento, um sentimento insano
E hei de vê-lo rolar, nos turbilhões do mundo,
Para a vala comum do eterno Desengano?!

Pois esse filho meu que ali no berço dorme,
Ele mesmo tão casto e tão sereno e doce
Vem para ser na Vida o vão fantasma enorme
Das dilacerações que eu na minha alma trouxe?!

Ah! Vida! Vida! Vida! Incendiada tragédia,
Transfigurado Horror, Sonho transfigurado,
Macabras contorções de lúgubre comédia
Que um cérebro de louco houvesse imaginado!

“Meu filho” que eu adoro e cubro de carinhos,
Que do mundo vilão ternamente defendo,
Há de mais tarde errar por tremedais e espinhos
Sem que o possa acudir no suplício tremendo.

Que eu vagarei por fim nos mundos invisíveis,
Nas diluentes visões dos largos Infinitos,
Sem nunca mais ouvir os clamores horríveis,
A mágoa dos seus ais e os ecos dos seus gritos.

Vendo-o no berço assim, sinto muda agonia,
Um misto de ansiedade, um misto de tortura.
Subo e paio dos céus na estrelada harmonia
E desço e entro do Inferno a furna hórrida, escura.

E sinto sede intensa e intensa febre, tanto,
Tanto Azul, tanto abismo atroz que me deslumbra.
Velha saudade ideal, monja de amargo Encanto,
Desce por sobre mim sua estranha penumbra.

Tu não sabes, jamais, tu nada sabes, filho,
Do tormentoso Horror, tu nada sabes, nada...
O teu caminho e claro, é matinal de brilho,
Não conheces a sombra e os golpes da emboscada.

Nesse ambiente de amor onde dormes teu sono
Não sentes nem sequer o mais ligeiro espectro...
Mas, ah! eu vejo bem, sinistra, sobre o trono,
A Dor, a eterna Dor, agitando o seu cetrol!
(Cruz e Sousa, 1985, p. 145.)

A leitura do poema “Meu filho” com olhos africanizados revela um mar de sentimentos e emoções de um poeta em perfeita consonância com seu tempo, cuja humanidade lhe foi negada em vida. O poeta Cruz e Sousa explicita de forma particular sua dor e angústia em imagens de tom forte, marcadas pela totalidade, sem restrições, do seu paternal amor. Há, nessa perspectiva, a realização de uma poética africanizada, aquela que

traz à tona as imagens de um passado vivo na memória de muitos [...] ela não pede licença para entrar na sala dos seus, e na casa dos outros há que se ter cuidado para não confundir aplausos com aceitação. (Silva *et al.*, 2008, p. 93.)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Uelinton Farias (1990). *Reencontro com Cruz e Sousa*. Santa Catarina, Papa-Livro.
- BROOKSHAW, David (1983). *Raça e cor na literatura brasileira*. Porto Alegre, Mercado Aberto.
- CRUZ e SOUSA, João da (1995). *Poesia completa*. Organização de Andrade Murici; atualização de Alexei Bueno. Rio de Janeiro, Nova Aguilar.
- DAMASCENO, Benedita Gouveia (1988). *Poesia negra no modernismo brasileiro*. Campinas, Pontes Editores.
- DIRETRIZES CURRICULARES NACIONAIS PARA EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS E PARA O ENSINO DE HISTÓRIA E CULTURA AFRO-BRASILEIRA E AFRICANA. Brasília, 2005.
- GOMES, Heloisa Toller (1994). *As marcas da escravidão: o negro e o discurso oitocentista no Brasil e nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro, UFRJ-Eduerj.
- LIMA, Maria Nazaré e SOUZA, Florentina (2006). *Literatura afro-brasileira*. Salvador, CEAO-Fundação Palmares.
- LOPES, Nei (2006). *Dicionário escolar afro-brasileiro*. São Paulo, Selo Negro Edições.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin, org. (1994). *Resgate da cultura afro-brasileira*. Volume II. Rio de Janeiro, Seafro.
- QUILOMBOHOJE (1985). *Reflexões sobre a literatura afro-brasileira*. São Paulo, Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Estado de São Paulo.
- SILVA, Selma Maria da (2007). "Literatura brasileira na perspectiva da africanidade". In: GONÇALVES, Maria Alice Rezende (org). *Educação, cultura e literatura afro-brasileira: contribuições para a discussão da questão racial na escola*. Rio de Janeiro, Quartet Editora-Neab-Uerj, p. 239-64.
- SILVA, Selma Maria da; NASCIMENTO, Alexandre do; PEREIRA, Amauri M.; e OLIVEIRA, Luiz Fernandes de (2008). *Histórias, culturas e territórios negros na educação: reflexões docentes para uma reeducação das relações étnico-raciais*. Rio de Janeiro, E-Papers.
- SOUZA, Florentina da Silva (2005). *Afro-descendência em 'Cadernos Negros' e 'Jornal MNU'*. Belo Horizonte, Autêntica.

Referências eletrônicas

<http://www1.an.com.br/cruz/0cruz2.htm>. Acessado em 2 de janeiro de 2009.

<http://www.dominiopublico.gov.br>. Acessado em 27 de dezembro de 2008.

Empareda-me e te decifro. Tributo a Cruz e Sousa

*José Jorge Siqueira**

RESUMO

Trata-se de uma reflexão sobre os limites da consciência possível de uma época a partir da condição existencial, étnica, artística e cidadã do poeta João da Cruz e Sousa. Negro retinto, as circunstâncias do poeta seriam aquelas do final da escravidão no Brasil e do pesado meio social antinegro, anti-África, promovido pelas elites (inclusive a letrada e da ciência) próprias da sociedade burguesa então emergente.

Palavras-chave: João da Cruz e Sousa, poesia, limites da consciência possível, Abolição e República.

* * *

ABSTRACT

Immure me, and I'll decipher you. A tribute to Cruz e Sousa

The present article is a reflection upon the limits of consciousness possible during a given historical period. Here, we look at the existencial, ethnic, artistic and legal condition of the poet Cruz e Sousa. A dark black man, the poet's circumstances were those surrounding the end of African slavery in Brazil

* Doutor em História pela Universidade Federal do Maranhão e professor adjunto do Curso de História do Centro Universitário Augusto Motta (Unisuam). E-mail: jjsiqueira@globocom.com.

and the heavy anti-African social environment perpetrated by the country's emerging bourgeois society.

Keywords: João da Cruz e Sousa, poetry, limits of consciousness, Abolition and Republic in Brazil

* * *

RÉSUMÉ

Emmure moi et je te déchiffe. Tribut à Cruz e Souza

Il s'agit d'une réflexion sur les limites de la conscience éventuelle du temps de la condition existentielle, ethnique, artistique et citoyenne poète João da Cruz e Sousa. Noir d'encre, les circonstances du poète seraient celles qui sont à la fin de l'esclavage au Brésil et l'environnement social de l'anti-noir lourds, anti-Afrique, promue par les élites (y compris les lettres et sciences) propres de la société civile naissante.

Mots-clef: João da Cruz e Sousa, poésie, les limites ne peuvent être conscients, l'Abolition et la République.

Recebido em: 21/07/2008
Aprovado em: 27/08/2008



UMA TRISTEZA FINA e incoercível errava nos tons violáceos vivos d'aquele fim suntuoso de tarde. [...] Eu ficara a contemplar como que sonambulizado, com o espírito indeciso e febricitante dos que esperam, a avalanche de impressões e de sentimentos que acumulavam em mim à proporção que a noite chegava, com o séquito radiante e real das fabulosas Estrelas. [...] De que subterrâneos viera eu já, de que torvos caminhos, trôpego de cansaço, as pernas bamboleantes, com a fadiga de um século recalçado nos tremendos e majestosos Infernos do Orgulho, o coração lacerado, ouvindo sempre por toda parte exclamarem as vãs e vagas bocas: Esperar! Esperar! [...] Porque estradas caminhei, monge hirto das desilusões, conhecendo

os gelos e os fundamentos da Dor, dessa Dor estranha, formidável, terrível, que canta e chora Réquiens nas árvores, nos mares, nos ventos, nas tempestades, só e taciturnamente ouvindo: Esperar! Esperar! Esperar!

Que é a literatura senão um momento de uma educação e compreensão da espécie humana, do seu percurso na história? Pluralidade de atitudes comunicativas, feita linguagem, mas nunca dada na linguagem, é a literatura, como sublinha Jean-Paul Sartre em *Qu'est-ce que la littérature?*, uma relação entre os homens e um apelo à sua liberdade – ou seja, um apelo a sair de si para outros e para outro, chamar a si outras possibilidades e deveres. O específico de sua linguagem pode contaminar todo um tecido social: entre nós, por exemplo, não se desfilam Carlos Drummond de Andrade, Monteiro Lobato, *A paulicéia desvairada*, em plena Avenida do Samba? Poderosa fonte de veiculação de idéias e conceitos, tudo está a indicar que seu papel não pode ser considerado mero acessório da vida social.

Produto do desejo, lida a literatura, preferencialmente, com as possibilidades, com a expectativa do vir-a-ser, com aquilo que poderia ou deveria ser a ordem natural das coisas. Diferentemente do discurso da Ciência, tem a limitar-lhe somente a fantasia, com quem tem um compromisso maior do que com a realidade. Entretanto, produto de situações concretas, filha de seu tempo, destinada sobretudo à sensibilidade, pode ela – e até mais que a Ciência Social – avaliar as peculiaridades de um cotidiano social, o interstício das tensões reais e imaginárias vividas em sociedade. Particularmente rica quando o movimento histórico enseja modificações de grande importância, transforma-se a literatura em valiosíssima testemunha de recomposição de época. Costuma ser o mais sublime porta-voz dos desejos inexecutáveis, dos projetos impraticáveis, dando lume ao fundo humano nem sempre contemplado com a evidência dos fatos.

O poema-prosa “O emparedado”, de Cruz e Sousa, de que citamos um trecho no início deste ensaio, talvez seja o mais importante libelo jamais escrito por alguém no limite da consciência possível de uma condição social vivida na sociedade brasileira de fins do século XIX, quando reinavam absolutos os pesados estigmas preconceituosos sobre os afro-descendentes de nossa população. O próprio Arthur de Gobineau, naturalista francês, autor de uma espécie de bíblia do racismo de então – o *Ensaio sobre a desigualdade das raças*, publicado em 1853 –, vivera no Rio de Janeiro

como representante oficial de seu país e desfrutara de ampla reputação por aqui, em face de suas concepções da inferioridade “racial” (termo consagrado à época) dos negros e seus mestiços. Eram também tempos da expansão imperialista dos mais avançados países do capitalismo ocidental sobre a África Negra. Ali, os emergentes interesses econômicos, políticos ou geoestratégicos trataram de submeter pela força sociedades seculares, desrespeitando-lhes as fronteiras regionais, extraíndo-lhes as riquezas naturais, subjugando seus povos como trabalhadores baratos ou ainda realizando a rapina de suas tradições as mais variadas. Tais ações tiveram como respaldo um conjunto de valores e ideologias que justificaram aos seus olhos o massacre: a superioridade do branco ocidental, a “raça” superior “eleita” por Deus para a “civilização”, então viabilizada em África e Ásia pelo domínio e pela exploração.

No Brasil daquela época – e ainda durante muito tempo –, os modismos culturais ocorridos nos países mais avançados do capitalismo, já em sua fase monopolista-imperialista, tendiam a ser copiados sem a necessária depuração crítica, submetendo-os ao exame cauteloso contraposto à nossa realidade. E a importação pura e simples do ideário preconceituoso da inferioridade racial é exemplo contundente disso. Justo na hora da “modernização”, do “progresso”, da “civilização”, como posto pelos ideais reformadores da sociedade desde 1870 e consagrados com a República em 1889, a maioria demográfica da população ficava estigmatizada por uma incapacidade atávica de alcançar tais objetivos: era, por natureza, “inferior”. Por sua vez, essa argumentação receberia fórum cientificista, ao se constatar que os principais centros produtores do saber no Brasil, entre 1870 e 1930, como museus, institutos históricos e geográficos, academias de direito e medicina, tinham como principal preocupação de pesquisa estudar as “raças humanas” (assim, no plural), classificando-as segundo “provas” de índices de frenologia, antropometria, antropologia criminal, eugenia, história das doenças, qualidades mentais, diferenças fisiológicas etc., em sua conformação racial-biológica, chegando invariavelmente a sínteses depreciativas em relação ao afro-descendente. Fechava-se, desse modo, um círculo de ferro explicativo em torno do assunto.

Vivenciando tudo isso, mas demonstrando uma enorme consciência crítica desses valores de época e dos terríveis limites que eles representavam

para a condição do homem de cor, armado apenas de sua sensibilidade de poeta, vai então Cruz e Sousa dizer ainda em “O emparedado”:

Nos países novos, nas terras ainda sem tipo étnico absolutamente definido, onde o sentimento d’Arte é selvívola, local, banalizado, deve ser espantoso, estupendo o esforço, a batalha formidável de um temperamento fatalizado pelo sangue e que traz consigo, além da condição inviável do meio, a qualidade fisiológica de pertencer, de proceder, de uma raça que a ditadora ciência d’hipóteses negou em absoluto para funções do Entendimento artístico e o da palavra Escrita. [...]

Qual é a cor da minha forma, do meu sentir? Qual é a cor da tempestade de dilacerações que me abala? Qual a dos meus sonhos e gritos? Qual a dos meus desejos e febre? (Cruz e Sousa, s/d.)

O crítico literário Antonio Candido, em *Literatura e sociedade* (1976, p. 109-10), sublinha que na criação artística, entre nós, se constata a inexorabilidade da presença contraditória entre o localismo e o cosmopolitismo. E que essa contradição somente é bem resolvida quando ocorre o afastamento o mais reduzido entre ambos os extremos. Pois a síntese, o equilíbrio necessário entre o local e o universal, é alcançado de maneira admirável por Cruz e Sousa, quando diz, no mesmo poema-prosa:

O que eu quero, o que aspiro, tudo por quanto anseio, obedecendo ao sistema arterial de minhas Intuições, é a Amplidão livre e luminosa, todo o Infinito, para cantar meu Sonho, para sonhar, para sentir, para sofrer, para vagar, para dormir, para morrer, agitando ao alto a cabeça anatematizada, como Othelo nos delírios sangrentos do Ciúme. (Cruz e Sousa, s/d.)

Vemos como um verdadeiro manifesto étnico o que diz o poeta na continuação – ele que já pressentira, através da sensibilidade artística, a surdez de sua época aos reclamos das gentes de cor:

Não! Não! Não! Não! Não transporás os pórticos milenários da vasta edificação do Mundo, porque atrás de ti e diante de ti não sei quantas gerações foram acumulando, acumulando pedra sobre pedra, pedra sobre pedra, que aí estás agora o verdadeiro emparedado de uma raça.

Se caminhares para a direita baterás e esbarrarás ansioso, aflito, n’uma parede horrendamente incomensurável de Egoísmos e Preconceitos. Se caminhares para esquerda, outra parede, de Ciências e Críticas, mais alta que a primeira, te mergulhará profundamente no espanto! Se caminhares para a frente, ainda nova parede, feita de Despeitos e Impotência, tremenda, de granito, broncamente se elevará ao alto! Se caminhares, enfim para trás, ah! Ainda uma derradeira parede de Imbecilidade e de Ignorância, te deixará num frio espasmo de terror absoluto. (Cruz e Sousa, s/d.)

João da Cruz e Sousa nasceu em 1861, no Desterro, por ironia o nome antigo de Florianópolis, filho de escravos alforriados. Contraditoriamente, educa-se no recinto da “casa-grande”, pois os antigos senhores de seus pais, ao não possuírem filhos, afeiçoaram-se ao menino, criando-o até a passagem para a adolescência. Pôde ele então, por exemplo, estudar na única escola secundária de toda a província de Santa Catarina à época, o Ateneu Provincial. Ora, nesses ambientes, João logo demonstraria dotes excepcionais para o aprendizado e, desde cedo, notável sensibilidade para as letras – já surpreendendo o pai adotivo com versos escritos aos oito anos de idade. Nesse convívio, ainda desenvolveria gosto pela elegância e esmero no vestir-se, detalhe que iria trazer-lhe, no ambiente racista de época, um sem-número de hostilidades pela vida inteira. Terminado o convívio idílico, a dura realidade: o pai biológico pedreiro, a mãe fazendo refeições para vender.

Por sua formação chega a lecionar, como substituto, no próprio Ateneu Provincial, onde estudara. Nas letras, ainda parnaso, adota o costume de declamar poesia em festas públicas. Funda então, com Virgílio Várzea e outros, o “Grupo dos Novos”, onde desenvolveria postura crítica face ao Parnasianismo e tomaria contato com as iniciativas simbolistas vindas da França, trazendo a mensagem de Charles Baudelaire, Mallarmé, Huysmans: poesia subjetivista, de interiorização do indivíduo, espiritualizante e transcendentalista, à busca das idéias puras, das formas aladas, contra o social, a objetividade imediata – coisas que tanto iriam de encontro às turbulências existenciais do jovem poeta:

Charles, meu belo Charles voluptuoso e melancólico, meu Charles nonchalant, nevoento aquário de spleen, profeta mussulmano do Tédio, ó Baudelaire desolado e delicado! Onde está aquela rara, escrupulosa psicose de som, cor, de aroma, de sensibilidade?

escreveria Cruz e Souza num de seus versos desse momento.

Ainda no Desterro, João da Cruz e Sousa integra-se ao movimento abolicionista. Pela imprensa e tribuna passa a expor seu entusiasmo pelo fim da escravidão. Cria então pasquins, como *O Moleque*, *Tribuna Popular*, *Colombo*, todos de vida efêmera, mas que lhe exercitariam a verve abolicionista e a ruptura com o Parnasianismo. Manifesta vivo interesse pela poesia de Castro Alves. Tais atitudes, na ultraconservadora cidade,

lhe trariam inimizades e ambiente hostil. Entre 1882 e 1883, segue uma companhia de teatro mambembe que passara por Florianópolis, na condição de secretário e ponto do grupo, viajando assim pelo Norte e Nordeste do país.

Na passagem por São Luís do Maranhão, publica poemas na imprensa local, alguns em francês, ainda inéditos em livro. De volta a Florianópolis, perde uma indicação para cargo público, por invejosas injunções políticas ou racistas, ou ambas. Publica ainda ali, em 1885, *Tropos e fantasias*, em colaboração com Virgílio Várzea.

Em 1890 transfere-se para o Rio de Janeiro, tendo rápida passagem no jornal fundado por José do Patrocínio. Prova então experiências decepcionantes tanto na vida profissional quanto na intelectual, jamais logrando acolhimento nas rodas literárias, editoriais ou de redações. Após muita dificuldade, consegue empregar-se na Estrada de Ferro Central do Brasil, na condição de modesto auxiliar de arquivista – fato a lhe marcar para sempre a sobrevivência medíocre, em alguém de tão ambiciosos projetos literários. O interessante é constatar que ali, ao lado da Central do Brasil, no prédio do Ministério da Guerra, trabalharia logo depois, também em modestíssima condição, muito aquém de suas potencialidades, outro afro-descendente – “negro ou mulato, como queira”, diria ele em sua autobiografia (Barreto, 1956, p. 51, nota de 26 de dezembro de 1904) Também ele viveria as angústias da marginalização na vida intelectual e literária de época: Afonso Henriques de Lima Barreto.

Cruz e Sousa, todavia, prossegue escrevendo. De sua bibliografia constariam, para além de *Julieta dos Santos*, de 1883, e de *Tropos e fantasias*, de 1885, ambos publicados ainda em Santa Catarina e em parceria com Virgílio Várzea, *Missal* (prosa) e *Broquéis* (versos), os dois de 1893, publicados já no Rio de Janeiro e introduzindo com eles o Simbolismo no Brasil. *Evocações* é de 1898. Já *Faróis*, de 1900, e *Últimos Sonetos*, publicado em Paris em 1905, são edições póstumas.

O poeta casara-se com Gavita. Esta, grávida do quarto filho, abatida por anemia profunda, enlouquece – em crises intermináveis de chorar baixinho. O poeta desvela-se em cuidados com Gavita, mas também ele sucumbe, mortalmente tuberculoso. Falece então aos 36 anos, em 1898.

Lágrimas tu! Mulher encantadora
Não te bastara então essa pobreza

Era mister pagar à natureza
O tributo da dor esmagadora?

Era preciso à luta vencedora
Dar um quinhão de sangue de pureza
Cristalizado em lágrimas, na acesa
Voragem de uma vida aterradora?

Sim, todos nós andamos por calvários,
Deixando às almas, castos relicários,
Entre as brumas chorosas do desgosto

Chora! E que eu beba, humílimo de rastros,
As lágrimas que choras, como uns astros,
Como estrelas no céu deste teu rosto.
(Cruz e Sousa, 1996.)

Em 1938, o notável sociólogo Roger Bastide, em *A poesia afro-brasileira*, “redescobre-o aos brasileiros” – na expressão de Afrânio Coutinho (1990) –, incluindo-o na tríade simbolista formada por ele, Stefan George e Mallarmé.

O reconhecimento do Belo numa obra, provocando nos homens sentimentos de emoção, escaparia ao condicionamento social? A marca da beleza de uma obra não seria influenciada pela sociedade? Não teria o Belo, em suas raízes, algo que derivaria do próprio meio social? Eis as perguntas centrais colocadas por Roger Bastide ao escrever seu trabalho sobre a poesia afro-brasileira – como registra Maria Isaura Pereira de Queiroz (1983). Nas análises realizadas (no caso, sobre os poetas Caldas Barboza, Manuel Inácio da Silva Alvarenga, Gonçalves Dias, Cruz e Sousa e Luís Gama), o autor verificaria face insuspeita, resultante de uma dialética entre, de uma parte, eles mesmos enquanto indivíduos criadores, pertencentes a uma determinada etnia, e, de outra, a sociedade multiétnica em que viviam: nessa sociedade, a etnia era valorizada de maneira mais ou menos negativa, podendo constituir-se num obstáculo à ascensão do indivíduo – engendrando, por isso, nos poetas, atitudes diversas no sentido de enfrentá-las. Bastide, cujos estudos o levaram a constatar uma separação cada vez maior entre cultura e “raça”, ao observar traços da civilização portuguesa passados aos negros e, reciprocamente,

muitos traços das civilizações africanas adotados por brancos – processos de interpenetração incessante através dos tempos, envolvendo inclusive as camadas médias e superiores da sociedade –, consideraria que, para compreender o que se passava no interior de uma sociedade tão complexa como a brasileira, era necessário examinar os fenômenos “menos no dualismo rígido das classes, que nos casos dos grupos de interesses ou de conjuntos étnicos” (Bastide, 1943, p. 89).

No caso de *A poesia afro-brasileira*, trabalhando o revés, isto é, buscando a perspectiva com a qual o próprio negro ou mulato se debatia consciente ou inconscientemente diante da questão étnica – com a singularidade de serem poetas –, começaria Bastide a revelar aspecto inusitado da cultura étnico-social brasileira.

Ora, pergunta-se o autor, se escrever é trazer das profundezas do eu todos os tesouros escondidos, todas as flores noturnas do subconsciente, o que dissimularia a aparente inexistência de diferenças nos trabalhos de brasileiros negros e brancos? Compreender a própria alma do negro ou do mulato para averiguar o quanto traz de originalidade ou de inspiração lírica; estudar a sugestiva contribuição dos poetas de cor à literatura brasileira; procurar na influência do complexo afro-brasileiro a trama da “raça” na obra escrita; buscar ali a presença das condições sociais, do meio e do momento, eis a que se propôs seu trabalho (Bastide, 1943, p. 89).

Uma distinção importante Bastide realiza ao falar da “psicologia” própria ao homem de cor, pois considerava-os não propriamente formando um grupo “racial”, de caracteres físicos específicos, antes define-os por certa posição na sociedade. Constata então o inexorável apelo a que a literatura de negros e mulatos exprima uma identidade frente à cultura ocidental, com a qual, por motivos diversos, procuram identificar-se – mesmo sob pena de perderem a própria “psicologia” diferencial. Nesse sentido, o gosto do dia, a moda variável – Romantismo, Realismo ou Simbolismo, segundo a época –, com suas teorias, seu bricabraque de expressões, exercem inevitavelmente atração a ser assimilada, antes que encontrem sua própria originalidade.

A partir dos mulatos Caldas Barboza e Manuel Inácio da Silva Alvarenga, mas sobretudo a partir do Romantismo, o autor recolhe em fina análise de estética sociológica – muito embora a dimensão da crítica literária não esteja ali negligenciada – a caracterização da sensibilidade racial

nesses poetas. Numa síntese, é possível detectar em praticamente todos eles a origem nas classes inferiores ou a necessidade do “apadrinhamento” de um branco para a escalada da ascensão cultural. Também é comum os dissabores em algum grau frente aos preconceitos de cor; a inevitável assimilação dos modelos europeus de civilização e estética, com os quais defrontam sua possibilidade de serem originais; e ainda a quase inevitável idealização da africanidade, em grande medida deformada pelo mesmo viés da assimilação inexorável dos padrões culturais europeus.

Ao contrário dos Estados Unidos, onde a segregação radical criou uma opção estética muito mais nítida para os escritores negros, por aqui, a linha de cor atenuada, o ascender socialmente, quase invariavelmente tributam alto valor simbólico, debitado em contrapartida às origens imediatas ou remotas de quem superava esses obstáculos étnicos. Nem sempre conscientes, muitas vezes tornadas interiores, tais barreiras, específicas a um escritor dessa origem, fazem com que sua criação se efetive em várias dimensões. Pode-se “ignorar” aqueles entraves, o que, certamente, acaba por retirar algum grau de profundidade à obra; pode-se torná-los conscientes, e então o escritor, na dualidade, lutará consigo mesmo para se realizar; podem finalmente os obstáculos ficar envolvidos em toda uma série de planos intermediários, onde sentimentos reprimidos deixam rastros, esquecidos em murmúrio ligeiro, em sussurro indistinto dos ancestrais, que aparecem sem que dê conta. Bastide defende que muito da beleza dessas obras dependem dessas harmonias, deste halo flutuando sobre a linha principal, à volta do arcabouço do trabalho (Bastide, 1943, p. 17-9).

Curioso e, ao mesmo tempo, contraditório é constatar em *A poesia afro-brasileira* que Roger Bastide, ao perquirir sobre o ambiente étnico e cultural do Desterro, concluiu que a poesia de Cruz e Sousa não se explicaria pelo social. A argumentação utilizada prende-se à percepção de ter sido Cruz e Sousa praticamente o único grande representante do Simbolismo no Brasil e igualmente pelo tato de as influências que o poeta tinha recebido de Schopenhauer, Byron, Poe, Verlaine, Baudelaire, Mallarmé explicarem-se por uma suposta vontade dele em ocultar suas origens africanas – portador que seria de “imensa nostalgia de se tornar branco”; enfim, pelo desejo que teria o poeta, “ao menos em espírito”, de subir “racialmente” (grifo nosso) (Bastide, 1943, p. 7-15).

Para tanto, Roger Bastide utiliza como exemplo a seguinte passagem justamente de *O emparedado*, em que se diz:

Eu trazia como cadáveres [...] todos os empirismos preconceituosos e não sei quanta camada morta, quanta raça d'África curiosa e desolada. Surgido de bárbaros tinha de domar outros mais bárbaros ainda, cujas plumagens de aborígenes alacremenente flutuavam através dos estilos [...] O temperamento entortava muito para o lado da África – era necessário fazê-lo endireitar para o lado da Regra, até que o temperamento regulasse a arte como um termômetro.

O curioso e contraditório de tais conclusões, repetimos, traduz-se no detalhe de Bastide jamais incorporar às suas análises fato amplamente reconhecido – e a própria bibliografia por ele compulsada sobre o poeta é mais uma prova disso – de ter tido Cruz e Sousa viva militância abolicionista, o que no mínimo dificultaria aquelas conclusões.

Para Bastide, o “arianismo” do poeta identificar-se-ia ainda no culto à mulher branca. Ora, Cruz e Sousa fora apaixonado por sua mulher, Gavina – como demonstram vários de seus poemas a ela dedicados; por sua vez, o poeta nascera e passara a maior parte de sua vida na mais europeia das províncias brasileiras à época, de forte presença alemã. Seus biógrafos apontam inclusive para a prática por ele cultivada, juntamente com amigos, de assistir às celebrações luteranas somente para sorverem a beleza das mulheres alvas e louras, além da espiritualidade do culto. Nesse caso, não seria propriamente um “desvio” que o poeta – um adolescente à época – tivesse amores platônicos por aquelas meninas. Todavia, sabe-se também que rimas juvenis suas tiveram motivação em adolescente negra, pela qual se apaixonara, quase chegando ao noivado. A “aversão racial” de si próprio vista por Bastide nos versos dedicados às louras não seria uma limitação imposta de fora à criação do artista? Por que não poetizar a mulher branca, em plena Florianópolis de fins do século XIX? Não haveria outra leitura sociológica para os versos do poema “Lubricidade”, citados por Bastide como prova da “nostalgia ariana” do poeta, no trecho onde ele diz: “Para envolver-me, ó Flor maravilhosa, / Nos flavos turbilhões dos teus cabelos”, por conter a marca da “submissão racial”? Senão, vejamos o poema por completo:

Quisera ser a serpe venenosa
Que dá-me medo e dá-te pesadelos

Para envolver-me, ó Flor maravilhosa
Nos flavos turbilhões dos teus cabelos

Quisera ser a serpe veludosa
Para, enroscada em múltiplas novelas
Saltar-te aos seios de fluidez cheirosa
E bajulá-los e depois mordê-los

Talvez que o sangue impuro e flamejante
Do teu lânguido corpo de bacante
Da langue ondulação das águas do Reno

Estranhamente se purificasse
Pois que em veneno de áspide vorace
Deve ser morto com igual veneno.

(Entrego à subjetividade do leitor as necessárias conclusões.)

Se é bem verdade que o Simbolismo, em Mallarmé, cultuou o frio límpido da lua, a cabeleira dourada dos nórdicos, o cisne, a neve, a nostalgia da cor branca; se, por sua vez, em Baudelaire, cultuar-se-á a noite, a morte, o sonho, o drama do espírito moderno, o não à arte pela arte, mas a luta contra o abismo, o fato de que soçobrar é antes começar a libertar-se; e se, em Verlaine, o verso seria a tradução, em palavras ritmadas, da emoção individual, do subjetivo, livre dos parnasos da rima, pleno de lirismo vago, místico, carregado de analogias, tudo isso em João da Cruz e Sousa reaparecerá na temática da vida como lúgubre comédia, incendiada tragédia, em que por toda parte se ouvirá amargo escárnio, risadas vandálicas, secos desdêns, a ave noturna e luciferina do Nunca Mais. Possuía o poeta uma Dor, afirmava que a dor só procurava os espíritos eleitos e concluía, enfim, que era o naufrago de uma raça diante da civilização ocidental – pois tudo, de homem e de poeta, lhe havia sido levado.

Ainda em “O Emparedado”, que te decifra, ó flor do mal:

Era mister que me deixassem ao menos ser livre no Silêncio e na Solidão. Que não me negassem a necessidade fatal, imperiosa, ingênita, de sacudir com liberdade e com volúpia os nervos e desprender com largueza e com audácia o meu verbo soluçante, na força impetuosa e indomável da Vontade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRETO, Afonso Henriques de Lima (1956). *Diário íntimo*. São Paulo, Brasiliense.
- BASTIDE, Roger (1943). *A poesia afro-brasileira*. São Paulo, Martins Fontes.
- CANDIDO, Antonio (1976). *Literatura e sociedade*. 5ª ed. São Paulo, Nacional.
- COUTINHO, Afrânio, org. (1990). "João da Cruz e Sousa". In: *Enciclopédia da literatura brasileira*. Rio de Janeiro, MEC, v. 2.
- CRUZ e SOUSA, João da (s/d). "O emparedado". In: *Obras completas*. Rio de Janeiro, Anuário do Brasil.
- (1996). "Lágrimas". In: ALVES, Uelinton Farias. *Cruz e Sousa. poemas inéditos*. Florianópolis, Papa-Livros.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de, org. (1983). *Roger Bastide. Sociologia*. São Paulo, Ática, Col. Grandes Cientistas Sociais, 37.

Cruz e Sousa na estreiteza da província

*Lauro Junkes**

RESUMO

Este trabalho ressalta como Cruz e Sousa gozou de certos privilégios em relação aos da sua raça: teve boas condições para estudar e formar-se, em consequência do que aspirou a uma carreira digna e a boa projeção social. Trajava-se com elegância e comportava-se como um dândi. Assim transcorreu a primeira parte da sua vida, até inícios da década de 1890. Posteriormente, a realidade tornou-se bem outra, exterior e interiormente.

Palavras-chave: Escravidão e literatura, poesia, racismo e democracia.

* * *

ABSTRACT

Cruz e Sousa in the narrowness of the province

This work underscores how Cruz e Sousa enjoyed certain privileges in relation to the race: he had good conditions to study and train, in consequence of which aspired to a career worthy and good social projection. He wore it with elegance and behaved like a dandy. Thus passed the first part of his life until the early 1890s. Subsequently, the reality has become quite different, outside and inside.

Keywords: Slavery and literature, poetry, racism and democracy.

* * *

* Bacharel e licenciado em Letras. Bacharel em Direito e em Filosofia. Mestre em Literatura Brasileira e doutor em Teoria da Literatura. Professor titular da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: laujunkes@hotmail.com.

RÉSUMÉ

Cruz e Sousa dans l'étroitesse de la province

Ce travail montre combien Cruz e Sousa bénéficiaient de certains privilèges par rapport à la course: il avait de bonnes conditions pour étudier et se former, en conséquence de quoi aspirent à une carrière digne et de projection sociale de qualité. Il le portait avec élégance et se comportait comme un *dandy*. Ainsi se passa la première partie de sa vie jusqu'au début des années 1890. Par la suite, la réalité est devenue tout à fait différent, à l'extérieur qu'à l'intérieur.

Mots-clef: L'esclavage et de la littérature, la poésie, le racisme et la démocratie.

Recebido em: 21/07/2008

Aprovado em: 27/08/2008



JOÃO DA CRUZ E SOUSA foi, sob certos aspectos, um negro privilegiado no seu tempo. Nascido em 24 de novembro de 1861, dia de São João da Cruz, de quem proveio seu nome, era filho de Guilherme, mestre-pedreiro escravo, e de Carolina Eva da Conceição, lavadeira, que trabalhavam para Guilherme Xavier de Sousa e Clarinda Fagundes Xavier de Sousa. Deles recebeu o sobrenome Sousa.

Ao seguir para a Guerra do Paraguai, o coronel, que voltou marechal, alforriou todos os seus escravos, mas com o desejo de que permanecessem servindo-o. Não tendo filhos, o casal acolheu o pequeno João com carinho, como se filho fosse e, desde seus quatro anos, dona Clarinda o alfabetizou. Na volta do marechal, em 1868, o pequeno João recitou-lhe versos que havia composto. Em 1870, morreu o marechal, deixando

pequeno legado para Guilherme e Carolina. Graças a essa herança de berço, o menino desfrutou de boas condições e estímulos para desenvolver estudos, por empenho e sacrifício dos pais. Inteligente e dedicado, concluiu o Curso Médio de Humanidades, no Ateneu Provincial Catarinense, em 1876.

Jovem ainda, e insatisfeito com o estado reinante na cultura, une-se a outros jovens ansiosos por cultivarem as boas letras: Virgílio Várzea, Santos Lostada, Araújo Figueredo, Horácio de Carvalho, publicando seus primeiros escritos poéticos entre 1879-1880. Com Virgílio Várzea funda, em 1881, o jornal *Colombo*, que circulou por poucos números, e logo depois a *Tribuna Popular*, de maior prestígio, que aderiu aos ideais abolicionistas.

Moço, tentou empregos no magistério, no comércio, no jornalismo e na função de ponto teatral, sem vislumbres de melhor futuro. Lembre-se também que Gama Rosa, ilustre político e intelectual, que presidiu a província de Santa Catarina de 29 de agosto de 1883 a 9 de setembro de 1884, soube compreender e admirar o talento promissor de Cruz e Sousa.

Com sobrenome de branco, e revelando inteligência e dedicação, João da Cruz vislumbrou, desde jovem, na poesia/arte um modo de projetar-se, de ascender socialmente e, assim, compensar cor e pobreza na construção do seu futuro. Transparecem de inúmeros modos sua intenção e desejos de brilhar socialmente e de ser reconhecido como pertencente à classe superior. Para o nível da época, fez estudos bastante refinados, à altura de qualquer branco bem instruído.

A seguir, buscou aparecer em várias atividades, no jornalismo e na literatura, como redator de jornais como *Colombo*, periódico crítico e literário, de curta duração, de maio a setembro de 1881; *O Moleque*, periódico crítico e rebelde que sobreviveu apenas um ano (1884-1885); e *Tribuna Popular* (1881-1889), destacada folha literária. Nessa época, estreitou amizade com Virgílio Várzea. Com ele, desenvolveu suas aspirações literárias, iniciando ambos a “Escola Nova”, reação contra os românticos, para implantar o Realismo/Parnasianismo, a partir de 1883. Segundo demarca Raimundo Magalhães Jr. em *Poesia e vida de Cruz e Sousa* (1975, p. 17) – não apenas uma biografia rigorosa e quase exaustiva, mas também um estudo da evolução cronológica da poesia

do instaurador do Simbolismo –, os versos mais antigos localizados do poeta apareceram em *O Artista*, de 13 de junho de 1879. Sobretudo, o jovem intelectual Cruz e Sousa questionava a produção cultural da época, o que mereceu reação e resistência.

Como relata, detalhadamente, Henrique Fontes (1998), no final de 1882 chegou a Florianópolis a Companhia Dramática Julieta dos Santos, e a jovem atriz despertou incontido entusiasmo entre os jovens escritores Cruz e Sousa, Virgílio Várzea e Santos Lostada, que compuseram seguidos poemas em sua honra, reunidos na plaquete intitulada *Julieta dos Santos – Homenagem ao gênio dramático brasileiro*, publicada em 1883, tendo essa na verdade sido a estreia dos autores em livro. A seguir, Cruz e Sousa empregou-se, como ponto, na Companhia Dramática Moreira de Vasconcelos, percorrendo grande parte do Brasil, enquanto compunha versos (em 1884, anuncia que está preparando o livro *Cambiantes*) e escritos abolicionistas. A propósito, Leminski (1983, p. 37) vê essa profissão de ponto como emblemática: “Nos palcos da vida, Cruz se sentirá sempre aquele ponto invisível, trabalhando na peça, sem direito a aplausos. Invisível. Negro. Cego. Ray Charles. Stevie Wonder.” Entrementes, de 1883 a 1884, presidiu a província o intelectual Gama Rosa, protegendo os jovens aspirantes a escritores. Em 1885, Cruz e Sousa com Virgílio Várzea estreiam em livro com *Tropos e fantasias*, em cuja capa Cruz anuncia mais quatro livros.

O jovem Cruz e Sousa, como seus biógrafos destacam, apreciava a elegância, o bom traje, o sapato brilhante, empregando todo o salário na boa aparência. Segundo Leminski (1983, p. 31s), “Cruz sempre foi notado como *dandy*, fantasista e caprichoso em suas roupas, africanamente escandalosas, dentro dos padrões da vestuária europeia e branca do século XIX”. Nas suas primeiras poesias, de 1879 a 1886, segundo Abelardo E. Montenegro (1998, p. 58), “vamos encontrar o verdadeiro Cruz e Sousa. Toda ela externava os seus mais íntimos sentimentos e pensamentos. Caracterizava-se pelo ingênuo otimismo, pelo acentuado panteísmo, pelo amor à mulher branca e aristocrática”. Henrique Fontes (1998, p. 14) salienta que “Cruz e Sousa, amigo da sua gente, homem do seu tempo, otimista, de palavra abundante e florida, desejoso de

expandir-se e, muito naturalmente, desejoso de brilhar”, não poupava discursos e versos para festejar pessoas e iniciativas, acrescentando mais adiante (p. 144) que

ele aparecerá a conviver desembaraçadamente na melhor sociedade; a participar de iniciativas cívicas e culturais; a militar no jornalismo; e, cômico do seu valor, a animar, em prosa e versos, estudantes [...], literatos, artistas, escolas e associações, sendo que as meninas brancas não desdenhavam poesias dele nos seus álbuns.

Assim, o bom nível intelectual adquirido, suas investidas no jornalismo e na literatura, sua rigorosa elegância social, ansiando por constante ascensão e reconhecida classificação social, marcaram positivamente Cruz e Sousa, conforme observa, apropriadamente, Eglê Malheiros (1994, p. 74-5): diferentemente de hoje, quando vivemos uma “democracia racial” e a sociedade “trata de não enxergar a discriminação”, “em fins do século XIX, a sociedade era abertamente racista” e nessa sociedade Cruz e Sousa sofreu. Entretanto, acentua Eglê,

não tenho dúvidas em afirmar que a auto-estima que João da Cruz adquiriu na primeira infância foi fundamental para a formação de seu caráter, porque não deixou que ele interiorizasse a auto-desvalorização, a mais destrutiva das conseqüências para quem sofre a discriminação. E justamente por sua postura sobranceira, seu espírito mordaz em relação às vaidades provincianas, por ser um negro “que não conhecia seu lugar” a cidadezinha o torna motivos de chacota.

Mais tarde, desfeitas as ilusões do brilho social, o orgulho e o rigor na escala de valores se orientarão para outro direcionamento, o da arte poética, tornada obsessão impositiva na vida do poeta, podendo Henriqueta Lisboa, no estudo “Cruz e Sousa”, de 1955 (*in* Afrânio Coutinho, 1979, p. 230), ponderar:

O sentimento do orgulho preside, com grande força lírica, a toda a obra de Cruz e Sousa. A simples enunciação de seus versos, de tonalidade excelsa, sugere idéia de imponência e majestade. O timbre, com ressonância de metal, cria ambiente propício de cúpulas. O movimento das imagens é quase sempre de ascensão, da terra para o céu, quando não de gravitação nas áreas sidéreas. Nada descreve ou narra este poeta: idealiza...

Na província, o ambiente cultural era reduzido demais para quem aspirasse a maiores ideais. Assim, em 1889, Cruz e Sousa tentou uma primeira estadia no Rio de Janeiro, mas não logrou sobreviver no jornalismo, após alguns terríveis meses. Na sua Desterro, no entanto, não

vislumbrava futuro. Em fins de 1890, marcado pelo estigma da arte e irresistivelmente arrebatado pelo ideal da poesia, transfere-se definitivamente para a recém-tornada capital da República. Através de amigos, obtém emprego no jornal *Cidade do Rio*, de José do Patrocínio, que o hostilizava. O trabalho intelectual que obtém em jornais mal lhe permite sobreviver. Passou, a seguir, ao *Gazeta de Notícias*, de Ferreira de Araújo, mas empregava adjetivos demasiados para a boa linguagem jornalística. Logo inicia a publicação de poemas, sobretudo no periódico menor *Novidades*. O poema "Arte" de imediato demonstra como a arte se torna refúgio do poeta discriminado. Sua arte se origina da luta, da esgrima, em busca de "alturas mais serenas", na ânsia do sublime, porque, frustrada a sua busca de reconhecimento social, de brilho entre os pares, eleva-se para a busca do símbolo de algo superior.

O grande amigo e conhecedor do poeta, Nestor Vitor, no estudo introdutório à primeira organização da *Poesia completa* de Cruz e Sousa, para o Anuário do Brasil, em 1923 (mais acessível em Afrânio Coutinho, 1979, p. 109, 122 e 132), ressalta que Cruz e Sousa "sempre foi um grande sedutor, na amizade, tanto quanto, na juventude, tinha o segredo de fazer-se odiar por quem lhe fosse adverso". Durante anos, ostentava um certo toque de insolência, mas que se diluía entre simpatia e irritação. Seu quadro psicológico, entretanto, denunciava que "Cruz e Sousa era tímido diante dos grandes", mas de "um forte orgulho intelectual".

O contato com a elite intelectual do Brasil no Rio de Janeiro, que podou seus anseios por uma "nova poesia", seus revezes na vida jornalística, a insuperável insuficiência de recursos financeiros e outros fatores provocaram uma gradativa alteração no viver, sentir e ansiar do poeta. A ânsia de brilho exterior e social se transmutou para maior interiorização e suas aspirações passaram a concentrar-se, unicamente, na conquista da perfeição poética.

Leitor insaciável que era, passa a abeberar-se nos poemas de Baudelaire, bem como dos portugueses Antero de Quental e Guerra Junqueiro, e se integra à geração dos descontentes com o Naturalismo e Parnasianismo, em companhia de Belarmino Lopes, Oscar Rosas, Emiliano Pernetá, Emílio de Menezes e Nestor Vitor, formando o grupo dos "Decadentes",

que buscava novos ideais estéticos, de inspiração francesa, servindo-se do jornal *Folha Popular* para veicular seus escritos. Estava armada a cena para deflagrar-se a escola poética do Simbolismo. E o brilho social do dândi foi sufocado pela “Vida obscura”, que, no entanto, projetou sua nova paixão até o grau de “O assinalado”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COUTINHO, Afrânio (1979). *Cruz e Sousa*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira; Brasília, INL, Coleção Fortuna Crítica.
- FONTES, Henrique da Silva (1998). *A companhia dramática Julieta dos Santos e o meio intelectual desterrense e outros ensaios*. Organização de Zilma Gesser Nunes. Florianópolis, Fundação Franklin Cascaes.
- LEMINSKI, Paulo (1983). *Cruz e Sousa, o negro branco*. São Paulo, Brasiliense.
- MAGALHÃES JR., Raimundo (1975). *Poesia e vida de Cruz e Sousa*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira-INL.
- MALHEIROS, Eglê (1994). “Vingança poética”. In: SOARES, Iaponan e MUZART, Zahidé L. *Cruz e Sousa: no centenário de ‘Broquéis’ e ‘Missal’*. Florianópolis, Ed. UFSC-FCC Editora.
- MONTENEGRO, Abelardo F. (1998). *Cruz e Sousa e o movimento simbolista*. 3ª ed. Florianópolis, FCC Edições; Fortaleza, EUFC.
- VÍTOR, Nestor (1923). “Introdução e notas”. In: *Obras completas de Cruz e Sousa*. Rio de Janeiro, Anuário do Brasil.

A luz preta

*Sylvio Back**

RESUMO

Cruz e Sousa como personagem de si mesmo, na inversão do preto no branco, branco no preto, numa contraposição da sua negritude em pleno século XIX.

Palavras-chave: Negritude, busca de identidade, busca da personalidade em conflito.

* * *

ABSTRACT

The black light

Cruz e Sousa as a character in itself, in reversing the arm in black, white on black, a contrast of their blackness in the nineteenth century.

Keywords: Negritude, search for identity, pursuit of personality conflict

* * *

* Cineasta e poeta; diretor do filme *Cruz e Sousa – O poeta do Desterro*. E-mail: sylvioback@gmail.com.

RESUMÉ

La lumière noire

Cruz e Sousa comme un personnage en soi, à inverser le bras en noir, blanc sur noir, un contraste de leur négritude au XIX^e siècle.

Mots-clef: Négritude, recherche de l'identité, la poursuite d'un conflit de personnalité.

Recebido em: 21/07/2008

Aprovado em: 27/08/2008



O POETA JOÃO DA CRUZ E SOUSA é um estigma literalmente escuso da literatura brasileira. Por ser uma exceção na então sociedade escravocrata do século XIX, sua soberba negritude acabou por matá-lo aos 36 anos. Sua “igualdade” era demais.

O preto no branco, preto-e-branco. Desde o início ele soube, como se uma película de nitrato fora, que seria “incendiado”. E não incensado – simbólico expediente comum na alvorada do cinema (que lhe foi vizinha), quando as salas eram perfumadas durante a exibição de filmes místicos. Como o personagem de *Les carabiniers*, de Jean-Luc Godard, Cruz e Sousa tentava abarcar a tela, entrar na cena, assumir a visibilidade da ilusão. Inutilmente. Sua ambição e obra ficaram na penumbra do *mainstream* da poesia do seu tempo. A exemplo do então “bizarro” cinematógrafo, o “Assinalado” (“A Terra é sempre a tua negra algema”) sobreviveu à madrasticidade dos contemporâneos. Antes de vitimá-lo, a posteridade reservou-lhe o portal da glória.

Até hoje, fragmentariamente biografado, sua trajetória em Nossa Senhora do Desterro – nome original de Florianópolis –, do nascimento em 1861 à sua vivência e morte no Rio de Janeiro entre 1890 e 1898,

assemelha-se a um filme velado. Sobram vácuos e contornos anímicos que mais confundem do que decifram. Mesmo que se queira desideologizar o poeta, desenraizá-lo d'África ou despaisá-lo do Sul do Brasil, aproximar-se dele através de sua órfica e lunar poesia será sempre uma metáfora sobre a tragédia que é ser preto no Brasil – em todos os tempos.

Um negro de “alma branca” – segundo o torpe perfil que a lenda chancelou? Um preto apaixonado por loiras germânicas, flertando com um vocabulário, digamos, valquiriano, e cuja poesia tem induzido críticos a disfarçadamente até “nazificá-lo” *avant la lettre* (ao ponto de, como Roger Bastide, contar os fonemas que “trairiam” sua etnia)? ou “o negro que não conhecia seu lugar”, um “preto estrangeiro” (na expressão do amigo e testamenteiro Nestor Vitor)? Ou então um negro culto e abusado, sempre elegante e galante, na busca por uma autoarianização como atalho para ascender, fugir da casta (talvez espelhando-se no seu igual-desigual Machado de Assis – um “mulato à inglesa”, como se dizia numa época em que ninguém queria ser preto ou cafuso)? Ou ainda o pânico letal do crioulo gênio, crente de que basta o talento para ser reconhecido – sem desconfiar que para além do racismo mais vil germina o cancro da inveja?

Nem a desgraça cotidiana notória e a morte de Cruz e Sousa redimiram os seus algozes das redações, dos suplementos literários, das editoras, da repartição pública, das rodinhas e tertúlias literárias. Nem o negro bem-sucedido José do Patrocínio, de olho na história ao pagar seu enterro, inconscientemente sobre o caixão deitou em forma de coroa o alívio e escárnio de toda uma geração. A pessoalmente ciclópica obra de Cruz e Sousa, única em toda a língua portuguesa, é a maior vingança.

* * *

□ Cruz e Sousa é o vagão de gado, o cadáver tísico, batom de sangue fresco nos lábios – ao colo grávido da amada Gavita, a “preta doída” do *Encantado*.

□ Cruz e Sousa é o andor que alegre carrega as paixões pela atrizinha branca Julieta dos Santos e pela adolescente Pedra Antioquia, negra “...deidade linda...” – sua noiva-donzela por oito anos.

□ Cruz e Sousa é o tantã da musa atávica “Vozes veladas, veludosas vozes / Volúpias dos violões [...] / [...] Dos ventos, vivas, vãs, vulcanizadas”.

□ Cruz e Sousa é a sombra chinesa que passa incógnita pela sofisticada Rua do Ouvidor, empobrecido, adoecido e tão “enegrecido” quanto todos os exilados pela cor.

□ Cruz e Sousa é o seu próprio rio “amargamente sepulcral, lutuoso, amargamente rio” – nele suicidando-se em sonhos de grandeza literária e nobreza social.

□ Cruz e Sousa é a fome de Gavita e dos filhos, “indigência terrível, sem vintém para remédios, para leite, para nada”, que ele inerte assiste de um palco mambembe.

□ Cruz e Sousa é a solitária vela acesa no altar – encimado com sua última foto –, onde os parcos e fiéis simbolistas lhe “rezam” os poemas em uníssono.

□ Cruz e Sousa é a pomba-gira que baixou à revelia no terreiro da poesia brasileira, desossando-a de toda e qualquer possibilidade de um duplo.

□ Cruz e Sousa é o excitado Eros (“Carnais, sejam carnis tantos desejos”), a banhar-se nas areias desérticas da Lagoa da Conceição, em Nossa Senhora do Desterro.

□ Cruz e Sousa é o voyeur impertinente da vaziez provinciana, que o expele, como depois a ex-Corte o tritura.

□ Cruz e Sousa é a abolição das senzalas, das tribunas e guerrilhas literárias – “escravocratas eu quero castrar-vos como um touro – ouvindo-vos urrar!”

□ Cruz e Sousa é o “emparedado” – a atroz rejeição e desqualificação, inclusive, entre os seus, para quem sempre foi “branco demais”.

□ Cruz e Sousa é a ex-efígie do olhar ebúrneo no túmulo do Cemitério São Francisco Xavier, do Rio de Janeiro, testemunhando a própria ressurreição.

Parte IV*

Parte Cruz e Sousa. Direção: Ed. José Aguiar, 1961. P. 01



Cruz e Sousa, provavelmente no Desterro, aos 21 anos de idade.

* As imagens que compõem esta parte de especial sobre Cruz e Sousa constam do livro de Uelinton Farias Alves *Cruz e Sousa: Dante Negro do Brasil*, publicado pela Pallas Editora em 2008, e foram cedidas gentilmente pelo autor, também responsável pela edição deste especial.



Fonte: Arquivo de Uelinton Farias Alves

Fachada da Igreja do Rosário, em Florianópolis, onde os pais do poeta se casaram, em 1871.

Casa que pertenceu ao marechal Guilherme Xavier de Souza, na Chácara do Espanha, onde o poeta teria nascido e passado a infância.



Fonte: Arquivo de Uelinton Farias Alves



Fonte: Arquivo de Uelinton Farias Alves

Marechal Guilherme Xavier de Souza no *front* da Guerra do Paraguai, onde serviu.



Fonte: Arquivo de Uelinton Farias Alves

Norberto da Conceição Sousa, irmão do poeta, em fotografia inédita. Cópia doada pelo contra-almirante Ian Demaria Boiteux, sobrinho de José Artur Boiteux, amigo de juventude do Poeta Negro.

Fonte: *Jornal A Noite*, 16 de dezembro de 1952

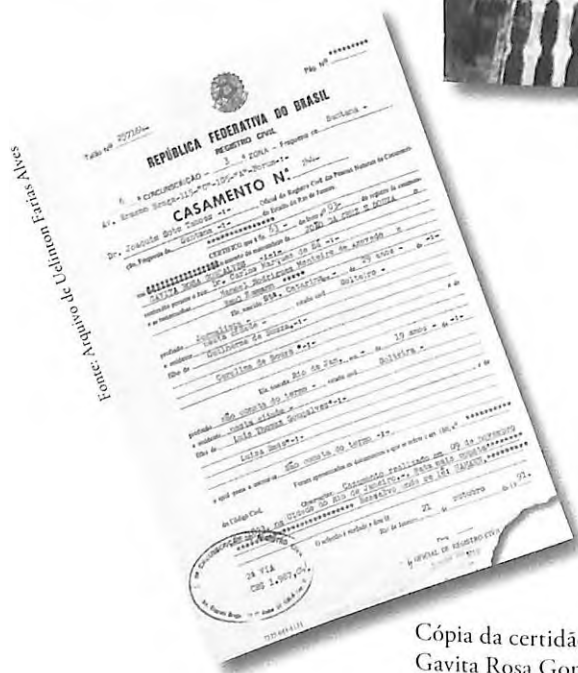


Sobrado da Rua dos Arcos, n. 60, onde o poeta Cruz e Souza noivou com Gavita Rosa Gonçalves.

Fonte: Arquivo de Uclinton Farias Alves



Fachada da casa onde morou Cruz e Souza, no Encantado.



Cópia da certidão de casamento de Cruz e Souza e Gavita Rosa Gonçalves.

Francisco Moreira de Vasconcelos, poeta, ator e dramaturgo, a quem Cruz e Souza era ligado pela Companhia Dramática Julieta dos Santos, da qual era o empresário.

Fonte: *Correio da Manhã*, 20 de agosto de 1955



Fonte: Cruz e Souza, *Obras Completas*, Ed. José Aguiar, 1961, p. 61



A atriz mirim Julieta dos Santos numa das representações da companhia dramática que levava o seu nome.

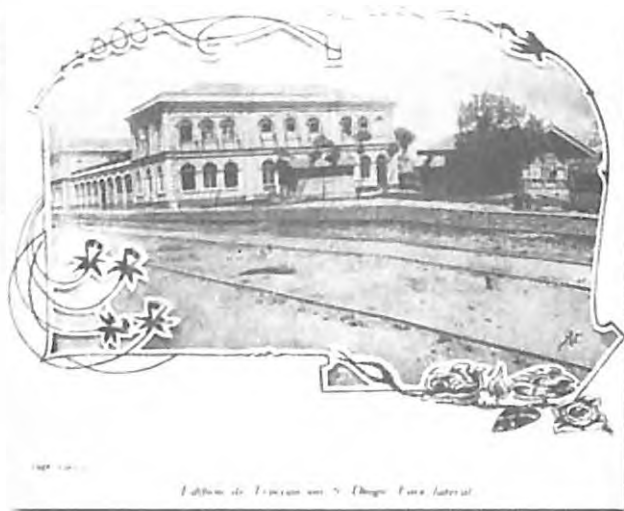
Fonte: Fundação Casa de Rui Barbosa



O jovem Cruz e Souza fotografado em 1884, na província de Pernambuco, quando fazia parte da Companhia Dramática Julieta dos Santos.

Fonte: Arquivo de Uelinton Farias Alves

Prédio da Estação de São Diogo, onde o poeta trabalhou como arquivista.



Fonte: Arquivo de Uelinton Farias Alves



Estação de Sítio, em Minas Gerais, derradeiro destino de Cruz e Souza.

Fonte: Revista de Domingo, *Jornal do Brasil*, ed. 1139, de 1 de março de 1998, p. 26-7



Prédio da Estação da Estrada de Ferro Pedro II, onde o corpo do poeta foi velado, após chegar da Estação de Sítio.

Fonte: Arquivo de Uelinton Farias Alves



Cruz e Souza, sentado; Virgílio Várzea, no centro; e Horácio de Carvalho. Fotografia tirada no Desterro, por volta de 1888.

Fonte: Arquivo Público do Estado de Santa Catarina



Oscar Rosas e Cruz e Souza, no Rio de Janeiro, entre 1888 e 1889.

Fonte: Arquivo Público do Estado de Santa Catarina



Araújo Figueredo, catarinense, com quem Cruz e Sousa morou na Rua do Lavradio, n. 17, no Rio de Janeiro.

Fonte: Arquivo Público do Estado de Santa Catarina



Tibúrcio de Freitas, um dos grandes amigos de Cruz e Sousa, no Rio de Janeiro.

Fonte: Cruz e Sousa. *Obra Completa*. Ed. José Aguilar, 1961, p. 63



Gama Rosa, ligado a Cruz e Sousa por laços intelectuais, foi presidente da província de Santa Catarina (1884).

Fonte: Fundação Casa de Rui Barbosa



Amigos do Poeta Negro (da esquerda para a direita): os poetas Silveira Neta e Santa Rita, o crítico Nestor Victor e o poeta Emiliano Perneta, todos paranaenses, em passagem pelo Rio de Janeiro, no final do século XIX.



Fotocópia da capa de uma edição do jornal *Colombo*, publicado e editado por Cruz e Sousa.

Fonte: *Evocações*, Rio de Janeiro, Typ. Aldina, 1898, p. 8



Desenho de Cruz e Sousa no leito de morte, de autoria do amigo Maurício Jubim.

Fonte: *Jornal A Noite Ilustrada*, 25 de março de 1936, p. 25



Silvio Cruz e Sousa, ao lado do antigo mausoléu do avô, quando servia à guarnição do contratorpedeiro Mato Grosso.

Fonte: *Jornal A Noite Ilustrada*, 16 de dezembro de 1952



Silvio Cruz e Sousa e Erci, com cinco dos seis filhos do casal na década de 1950.

Fonte: Arquivo de Uelinton Farias Alves



João da Cruz e Sousa, filho póstumo do poeta negro. Fotografia tirada entre 1912 e 1913, quando era aluno do Externato do Colégio Pedro II, em São Cristóvão.

Fonte: Arquivo de Uelinton Farias Alves



Erci Cruz e Sousa, na época do casamento com Silvio Cruz e Sousa, único neto do poeta.

Pedido de Assinatura/Subscriptions
Estudos Afro-Asiáticos
Publicação quadrimestral/Three issues per year

Brasil: R\$ 80,00
Other countries US\$ 50,00
Avulso/single issue R\$ 30,00/US\$ 15,00
Números atrasados (sob consulta) R\$ 10,00
Back issues (if available) US\$ 10,00

Números/issues: _____

Forma de pagamento/Payment

Enviar cheque nominal a/Send check to
Sociedade Brasileira de Instrução – SBI
Praça Pio X, nº 7, 9º andar
20040-020 – Rio de Janeiro – RJ – Brazil

Nome/Name: _____

Endereço/Address: _____

CEP/ZIP Code: _____

Cidade/City: _____ País/Country: _____

Telefone/Phone: _____ Fax: _____

E-mail: _____

Envie seu pedido de assinatura ou solicite por telephone/fax/e-mail
Send this coupon or order by phone/fax/e-mail

Centro de Estudos Afro-Asiáticos
Praça Pio X, nº 7, 9º andar
20040-020 – Rio de Janeiro – RJ
Telefone: (21) 2233-9039 Fax: (21) 2518-2798
E-mail: ceaa@candidomendes.edu.br

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 editor de textos Microsoft Word, não deverão exceder 30 laudas e virão acompanhados de um resumo em torno de 200 palavras, no qual 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, p. 51). Ao final do artigo virá uma lista dos autores citados, observando-se as seguintes normas:

Para livro

a) SOBRENOME DO AUTOR; 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; 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*, nº 15, p. 208-17.

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, nº 7, 9º andar

20040-020 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

E-mail: ceaa@candidomendes.edu.br



