



Ano I – Número 1 – junho/2008 – ISSN 1983-6023

Expediente

Conselho Editorial

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

Edição

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

Colaboradores

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

Autor Corporativo

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

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

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

<http://revistasankofa.googlepages.com>

revistasankofa@gmail.com

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

neacp.usp@hotmail.com

Orientação para Autores:

Os textos enviados para publicação devem obedecer às seguintes normas:

1. *Artigos*: mínimo de quinze, máximo de trinta páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.
2. *Resenhas*: mínimo de duas, máximo de seis páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.
3. *Entrevistas*: mínimo de duas, máximo de dez páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.
4. *Documentação*: mínimo de dez, máximo de vinte páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.
5. As citações, notas de referência e indicações bibliográficas devem seguir as normas atualizadas ABNT.
6. Os artigos devem vir acompanhados com resumo e palavras-chave em português e em língua estrangeira.
7. Todos os artigos devem vir acompanhados de bibliografia ou referências bibliográficas.
8. Serão aceitos artigos em espanhol ou inglês acompanhados de resumo e palavras-chave em português.

Os textos devem ser enviados em formato *doc* ou *rtf* para o endereço eletrônico: revistasankofa@gmail.com. Juntamente com os mesmos, deverá ser encaminhado um resumo de até dez linhas sobre a qualificação acadêmica e profissional do(s) autor(es).

Aguardamos a vossa participação.

Os Editores.

FICHA CATALOGRÁFICA

SANKOFA - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana/São Paulo, Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política – Número 1, Ano 1, Junho de 2008. São Paulo, NEACP, 2008.

<http://revistasankofa.googlepages.com>

Semestral

1. História da África. 2. Diáspora Africana

Sumário

Sobre Sankofa	04
Apresentação	05
Artigos	
Da `Nbandla à Umbanda: Transformações na Cultura Afro-Brasileira. <i>Wilson do Nascimento Barbosa.</i>	07
Uma reprodução simbólica do universo social: o sepultamento de escravos no cemitério dos Pretos Novos, no Rio de Janeiro dos séculos XVII a XIX. <i>Júlio César Medeiros da S. Pereira</i>	20
Eurocentrismo, História e História da África. <i>Muryatan Santana Barbosa</i>	46
A linguagem do 'amor colonial': O discurso do poder pastoral na justificação da escravidão. <i>Carlos Henrique R. de Siqueira</i>	63
Resenha:	
Donald Woods: Homem de convicções e coragem! <i>Wilson Gomes de Almeida</i>	84
Documentação:	
La presencia de población negra en Santa María de la Antigua del Darién, 1510-1525. <i>Lorena Camacho Muete</i>	88
Entrevista:	
Kabengele Munanga: "África e Imagens de África".	107

Sobre Sankofa

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

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

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

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

Apresentação

É com satisfação que apresentamos o primeiro número da SANKOFA – Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. Com o objetivo de ser um veículo de debate interdisciplinar sobre tais temas, pretendemos trazer um espaço amplo de diálogo entre pesquisadores novos e de notoriedade.

Sabemos que a reflexão sobre os temas teve uma colaboração fundamental dos movimentos negros ao longo da História no Brasil e no mundo. Torna-se relevante assim destacar a relação entre as demandas políticas e a produção acadêmica que abre precedentes para repensar o conhecimento sobre experiências negras na África e Diáspora e conseqüentemente, a dimensão de sua importância na Educação.

Nesse sentido, os artigos e textos aqui apresentados visam contemplar a diversidade de saberes e abordagens. O texto de *Wilson do Nascimento Barbosa*, numa interpretação original, explica historicamente as transformações da Umbanda, no período entre os séculos XIX e XX, e a importância da religiosidade na cultura afro-brasileira como construtora de identidades múltiplas. O artigo de *Júlio César Medeiros da S. Pereira* baseado em fontes primárias constrói empiricamente uma abordagem culturalista sobre o cemitério dos Pretos Novos no Rio de Janeiro no período dos séculos XVII e XIX. *Muryatan Santana Barbosa* faz um panorama teórico da historiografia sobre África, destacando as diferentes gerações de intelectuais que buscaram superar o viés Eurocêntrico. Já *Carlos Henrique R. de Siqueira* traz um ensaio original sobre o discurso escravista em que a análise da narrativa de Zurara, sob um olhar foucaultiano, revela uma prática de legitimação do poder colonial.

Nas outras seções abrimos espaço para a discussão de práticas de pesquisa e divulgações pontuais. Na Resenha temos a análise de *Wilson Gomes de Almeida* sobre a vida do jornalista sul-africano Donald Woods. Destacando a obra e vida de Woods, Almeida denuncia a continuidade de elementos segregacionistas no período *pós-apartheid*. Na Documentação, temos a contribuição de *Lorena Muete Camacho* que traz a referência de fontes sobre as primeiras presenças africanas na América Latina, o que desconstrói a imagem da escravidão marcadamente indígena na América Hispânica. Como Entrevista, o diálogo com o professor *Kabengele Munanga*, especial para a SANKOFA, faz a conexão entre os estudos acadêmicos, a prática da educação e a ação política relacionadas à África e Diáspora. Tais elementos são considerados fatores que contribuem para assumirmos uma identidade brasileira tributária da herança africana.

Os artigos e textos aqui apresentados contribuem para o encontro interdisciplinar dos pesquisadores e estudantes interessados na temática. A valorização da produção acadêmica e

dos debates políticos é considerada estratégica para a transformação concreta da realidade social no Brasil e em outras sociedades multiétnicas.

Da `Nbandla à Umbanda: Transformações na Cultura Afro-Brasileira

Wilson do Nascimento Barbosa²

Resumo: Este artigo aborda o desenvolvimento da Umbanda no Brasil e a analisa em três fases caracterizadas por: (1) 1850-1913 - `Nbandla; (2) 1913-1960 – A Umbanda Empretecida; e, (3) 1960-1990 – A Umbanda Embranquecida. Tal periodização esclarece os elementos de composição desta religião afro-brasileira e a relação com a construção de identidades múltiplas num ambiente social repressor destas práticas religiosas.

Palavras-chave: Umbanda; Religião Afro-Brasileira; Religiosidade Bantu; História das Religiões.

Abstract: This article approaches the development of the Umbanda in Brazil it analyzes and it in three phases characterized for: (1) 1850-1913 - `Nbandla; (2) 1913-1960 - The Umbanda Empretecida; e, (3) the 1960-1990 - Umbanda Embranquecida. Such periodization clarifies the elements of composition of this religion afro-Brazilian and the relation with the construction of multiple identities in a repressor social environment of these practical religious.

Key-words: Umbanda; Afro-Brazilian Religion; Bantu Religiosity; History of Religions.

*“O Espírito que se sabe espírito tem por
caminho a recordação dos espíritos,
tal como são em si mesmos e
tal como concluem a organização de seu reino.”*

G. W. F. Hegel

A Fenomenologia do Espírito

Periodização.

A palavra bantu ou `nbantu “`Nbandla” quer dizer em sua acepção principal “a congregação mais antiga”. Esta associação ou congregação mais antiga certamente assumiu este nome público, em outro tipo de sociedade, para separar-se, ou não ser confundida com uma outra associação, esta sim, por certo, “mais nova”. Poder-se-ia supor que seus adeptos deste modo fixavam sua prioridade e certamente estavam a indicar um grau de pureza, distinta daquela ou daquelas associações mais novas.

Ao longo do tempo, contudo, este termo importado da África e da Cultura `Nbandla de seus importadores, terminaria por designar algo bem distinto daquela pureza original que o novo pretendia. Para fins de exposição, dividir-se-á o momento da `Nbandla no Brasil em três fases distintas, desde uma primeira detecção.

- (1) 1850-1913: `Nbandla
- (2) 1913-1960: A Umbanda Empretecida
- (3) 1960-1990: A Umbanda Embranquecida

² Wilson do Nascimento Barbosa é professor titular do Departamento de História da Universidade de São Paulo. É pesquisador de Cultura Afro-Brasileira desde os anos 1960 e autor de várias obras, entre elas *Cultura Negra e Dominação* publicada pela Editora UNISINOS/RS.

(1) A `Nbandla

Nos anos (18)40 e (18)50 foi constante a referência, nas páginas dos jornais do Rio de Janeiro e São Paulo, de reuniões de pretos (nomes dos negros de então), com finalidade aparente de praticar a religião. Tais reuniões, quando descobertas ou denunciadas, eram dissolvidas a pata de cavalo ou a golpe de bastões policiais, sendo seus praticantes recolhidos presos, quando não logravam fugir. A partir dos anos (18)50, é nítida a separação de semelhantes “pagodes”, sempre destruídos, em duas famílias, o Candombe ou Candomblé e a Macumba ou Imbanda. Aparece, portanto, pela primeira vez (1853) a `Nbandla bantu como ramo independente das religiões ou “cultos” afro-brasileiros.

Todos já sabem, mas é bom recordar que “Candomblé” é uma corruptela para “dança com tambores”, dito depreciativamente “barulho de tambores”. “Macumba”, por sua vez, palavra bantu, vem de CUMBÊ ou KUMBÊ, com qualquer grafia significando “dança de tambores”. O prefixo MA oferece-lhe ênfase, podendo ser traduzido como “muito poderosa”. Tratava-se, portanto, em ambos os casos, de uma dança mágica, mística ou religiosa ao som de tambores, que as autoridades instituídas não desejava preservar. Os mestres antigos dessas religiões afro-brasileiras diziam que só os vivos podem arrastar o pé no chão quando dançam, daí decorrendo o caráter sagrado do *terreiro*, ou do piso de terra (a terra era então importante), onde se davam as práticas religiosas.

Quanto ao nome de “pagodes”, eram dados por deboche pelas autoridades policiais, em virtude do caráter enfeitado e complicado dos rituais e dos instrumentos de culto ali evidenciados. Os objetos eram recolhidos ou ali mesmos destruídos.

Segundo interpretações verbais de antigos praticantes, é possível reconstituir algo – mas não o suficiente – da diferença entre as “bandas” existentes nas religiões afro-brasileiras de então. Os contextos das construções religiosas no período 1780-1850 eram sabidamente três: (a) um contexto indígena, formado pelas populações aborígenes à época dispersas nas matas brasileiras; (b) um contexto europeu, formado nas aldeias litorâneas e outras poucas tomadas cultural e/ou militarmente aos indígenas e convertidas em vilas, cidades e missões e/ou fazendas do colonizador; e (c) contexto afro-indígena, que compreendia o ambiente de encontro entre africanos e indígenas no trabalho escravo, nas populações que das fazendas fugiam para o interior, etc.

Cada um destes três contextos fornecia um ambiente básico para o desenvolvimento das crenças e religiões de cada grupo de acordo com sua etnocultura, dando-se aproximações tanto do tipo sincrético como do tipo estanque e compartimentado.

A *`Nbandla* foi assim uma ideologia social de importância nas condições do século XIX, em função do grande número de componentes dos povos Nbantu, que na realidade sócio-cultural de então conformavam as populações locais brasileiras. No que se refere às aproximações com outras religiões, a destruição massiva dos elementos de culto e dos rituais eliminou a possibilidade de uma reconstituição dos caminhos culturais percorridos. Sabe-se do entrejogo entre as diferentes culturas, do intercâmbio constante com a África e a Europa, das extensas relações com o Judaísmo, a Ciganaria, etc. No entanto, restaram apenas narrações, verbalizações e cânticos que expressam atemporalmente tais relações. Segundo consenso extensivo na comunidade de pais e mães-de-santo dos anos (19)50, a maioria dos cânticos conhecidos e então compendiados não chegava a cem anos de idade (1860-1950).

Os cânticos (ou “pontos”) expressam assim uma parte congelada das relações religiosas interétnicas, que necessitariam para ser corretamente datados de – ao menos – uma preservação de amostras da estatuária sagrada ao longo das gerações. Dessa, ainda hoje – o pouco que resta se encontra nas mãos da polícia. Por isso, torna-se muito difícil chegar à definição dos lugares específicos das identidades religiosas, com uma teoria adequada do papel das identidades eventualmente duplas ou triplas, nas fases históricas precedentes (da época contemporânea). A multiplicidade de papéis a desempenhar que se gera naturalmente numa sociedade em urbanização devia requerer oportunidades também múltiplas de transformação religiosa nos contextos étnicosociais de então.

A busca ou a rejeição de identidades culturais dava-se por certo centralizada nas oportunidades de desenvolvimento religioso. Graças à dinâmica de uma sociedade semicolonial em decomposição, tais oportunidades religiosas vinculavam-se a oportunidades de ascensão social, reais ou imaginadas. Desse modo, o complexo ambiente de luta espiritual em cada um dos ramos formados da afroreligião brasileira não pode agora ser recuperado ou detalhado. Cada afroreligiosidade em seu lugar, (1) o Candombé, a (2) Macumba e a (3) *`Nbandla* ocupavam camadas etnicossociais idênticas do ponto de vista do colonizador, mas diferenciadas e concorrentes, do ponto de vista daqueles socialmente dominados. Ao mesmo tempo em que tais religiões afro-brasileiras os libertavam a todos, oferecia-lhes entendimentos diferentes do grau de normalização das relações etnicossociais e do grau de equilíbrio na vida pessoal. Esse processo de diferenciação dos resultados no mundo real expressava-se como um padrão de flutuações de prestígio dos ramos, dos templos e dos respectivos chefes religiosos. Certas casas religiosas entravam em declínio, ao desaparecerem suas estrelas máximas; outras não; certas outras acompanhavam ou desacompanhavam o ascenso e o declínio de seu ramo, etc.

Pelas características específicas da religiosidade Bantu, o mundo é um encontro cruzado de dois ou quatro submundos. Ou melhor, são quatro os mundos, interligados, à maneira das quatro esferas de luz de Swedenborg: (1) “este mundo”; (2) o “outro mundo próximo”; (3) o “outro mundo distante”; e (4) o “outro mundo do nada”. As relações das pessoas comuns e de suas famílias se dão com (a) seus antepassados antecedentes ou muito próximos (pais, avôs, etc) e (b) com os antepassados de seus antepassados (avos dos avôs, avôs dos avôs dos avôs, etc). A maioria de nossas desavenças se encontra assim nas relações dos dois mundos, ou seja, (1) este mundo; e (2) o outro mundo próximo. É claro que podem se dar relações mais profundas e mais complicadas, com soluções até fora de alcance. No entanto, a maioria das relações entre-mundos compreende esses dois mundos iniciais.

Desse modo, a força da intervenção do sacerdote Bantu situase no seu papel simplificador. Ele *intermedia* entre as pessoas comuns e seus antepassados, buscando “abrir caminhos”, pela percepção dos mesmos e por indicação de vias. O ganga, o nijanga, o sangoma, etc, pode situar-se num patamar menos poderoso das requisições de ritualística Bantu, graças à diversidade da mesma. Ou, se as circunstâncias o exigirem, tais sacerdotes podem tomar-se personalidades muito complexas, como agentes políticos ou históricos. No dia-a-dia das necessidades comunitárias angariam enorme prestígio ao restabelecer o equilíbrio, seja grupal seja individual. Enfrentam as baixas energias negativas, cujo acúmulo tenderia a desagregar o meio. As estratégias de desgaste de sua comunidade por forças adversas são assim compensadas e enfrentadas, com a neutralização ou reenvio de forças de malefício.

A dimensão geopolítica do espaço religioso Bantu requer (1) a tenda, seu ponto central; (2) o acesso à mata; (3) o uso dos caminhos; (4) uma ou várias “cabanas” ou quartos de assento, onde são agrupados elementos do culto. A simplicidade destas exigências facilita um alto grau de resistência das práticas religiosas Bantu à competição de outras religiões ou às atividades repressivas contrárias. A repressão só podia ser bem sucedida através do encurtamento da vida dos sacerdotes, seu permanente encerramento em manicômios, etc.

No culto Bantu, a *tenda* pode atender coletiva ou individualmente. Os dias de atendimento eram coletivos geralmente às segundas e às sextas, sendo os demais dias – todos ou parte deles – dedicados a atendimentos individuais e à “prática da caridade”.

No entorno da Guerra do Paraguai (1860-1880), a `Nbandla sofreu forte impacto do Kardecismo, recém-implantado no Brasil e muito forte então no corpo de oficiais do exército e da marinha. A `Nbandla, sendo já à época conhecida como Umbanda (corruptela gerada pela pronúncia), no Rio de Janeiro tinha mesmo acesso às igrejas católicas onde concentravam as tropas que eram enviadas para o “front” paraguaio. Era então nítida a associação das cores das

nações africanas, na escolha dos santos católicos que deviam favorecer os iniciados ou adotados pela Umbanda.

O atendimento coletivo substituiu a antiga roda comum de delírio das aldeias Bantu na África (Ku Yinga). Ali podia-se entoar cânticos reelaborados para expressar a nova coletividade, evidentemente híbrida, de parentela e consangüinidade desconhecidas. Os antepassados eram invocados de acordo com uma nova terminologia mais abrangente, produzida pelos sacerdotes para cobrir um arco mais abstrato de relações com os fiéis. Nesse sentido, pode-se observar um deslocamento do (2) outro mundo próximo para o (3) outro mundo distante. A necessidade de generalizar as relações de parentesco para todos os Bantu e não-Bantu agora (então) *desaldeiados* levou à mitologia das Sete Lirhas, cujas cores incorporam diferentes culturas e escolhas africanas. Constituiu-se assim nova hierarquia geopolítica da vida espiritual, para corresponder aos movimentos populacionais devidos à guerra, ao recuo da escravidão e ao avanço urbanizador.

O atendimento individual reduzia os elementos dramáticos e a teatralização do culto coletivo, permitindo manter a essencialidade do atendimento Bantu tradicional. A interação entre o sacerdote e o consulente visava identificar o problema que afligia o último e estabelecer os procedimentos rituais capazes de expelir a sujidade espiritual. Sendo os rituais expelidores (a) de purificação e (b) de ressocialização, o paciente quase sempre lograva sua reinserção mais equilibrada no meio social a que pertencia, efetuando-se novas “sessões” de análise e síntese – intuitiva, quando se oferecessem resistências ou dificuldades adicionais. Os rituais buscavam a concomitância dos “quatro mundos”. Com a gradual conversão da *Inbandla* em *Umbanda*, as práticas simplificadoras tenderam a convergir com o Kardecismo e as exigências da modernização urbana, com a produção de *gongás* mais reduzidos e, conseqüentemente, mais “civilizados”.

No entanto, *kamba*, a prece, continuava a exercer pelos cânticos e pelos baticuns a indicação e a percepção dos caminhos, com um papel cada vez maior para o *saber revelado* ou *auto-revelado*. A reestruturação de parentela a partir de código de sobrevivência, vizinhança e de local de trabalho requeria uma crescente intervenção de *entidades* e *forças* abstratas, o (3) *outro mundo distante*. Os *serviços* de *malefício* perdem tanto lugar na quantidade da sua invocação, quanto em complexidade ritualística. Terminariam a ser enviados todos para outra “Banda”, qual fosse a *Kibandla* (Quibanda), à qual se atribuiria um “papel maligno”, incompatível com a religiosidade geral afronegra. Esta divisão reflete, aliás, o processo de luta entre as (1) tendências adaptativas à dominação branca e (2) as tendências puristas defensoras de uma maior compartimentação da cultura negra (1880-1920). Neste sentido, estas transformações não foram muito diferentes

daquelas ocorridas no Candomblé à mesma época e expressam ambas as novas necessidades que afligem a população negra, com o aumento do desemprego e o influxo de uma maciça imigração branca no país.

Apesar do crescente papel da *revelação* (autohipnose), a *adivinhação* continuava a exercer a centralidade no atendimento dos consulentes. Ela ainda compreendia as fases (a) pré-transe, (b) transe e (c) transfiguração. O desempenho terapêutico correlato verifica-se tanto no tratamento dos sintomas de fundo psicossomático quanto no tratamento de doenças fisicamente observadas. Nesse caso, a sintomatologia obtinha assistência na farmacopéia de plantas e raízes, derivados de animais e outras associações de composição mágico-secreta. As técnicas de *imantação* e *impregnação* ainda exerciam vigoroso papel.

(2) A formação da Umbanda (1913-1960). A Umbanda Empretecida.

Uma importante viragem no processo para “tornar branca” a Umbanda deu-se com a experiência relacionada à *descida* do Caboclo Sete Encruzilhadas, no *médium* então kardecista Zélio Fernandino (15 de novembro de 1908), que levaria a uma gradual reestruturação da Inbandla como Umbanda de Linha Branca, isto é, como um ramo cada vez mais desafricanizado de religião, sob a influência dos discípulos de Alan Kardec. A Umbanda de Linha Branca iria se estruturar no período 1913 (com um conselho de cinco membros, entre os quais haveria um padre católico) a 1930, com a formação de associações civis que enquadravam no total cerca de trezentas tendas, no Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo e São Paulo, nesta fase inicial. Mais tarde, o movimento se estenderia a todo o Brasil.

Dois foram os traços característicos desta nova Umbanda, daqui em diante referida simplesmente como Umbanda: (1) a leitura kardecista como fato hegemônico, com a preservação de alguns elementos de ciganaria e as Três Linhas; e (2) eliminação ou redução da Jurema na ritualística.

Na nova hierarquia cerimonial, o sacerdote perderia gradativamente a sua condição de feiticeiro (capacidade impregnadora) e avançaria enquanto hieródulo (cavalo-de-santo e *médium*). Os nomes africanos para o sacerdote perderam influência, poder e, portanto, desapareceram. O termo “pai-de-santo” ou “mãe-de-santo” vieram a substituir a terminologia africana. Os “três outros mundos” também desapareceram, reduzindo-se a um “outro mundo” unificado, dentro do padrão kardecista. A tradição africana de formação sacerdotal pelo discurso e pela cópia foi substituída por uma formação apenas ritualística e com apoio livresco. As relações com a Igreja

Católica se reforçaram no nível de base, constituindo-se muitas vezes o culto local um complemento subordinado das práticas católicas, o chamado *catolicismo popular*.

As Três Linhas desenvolveram uma liturgia diferenciada, onde os milhares de entidades (“muitos”) viram-se reduzida a Pretos Velhos, Caboclos e Exus. Através desses três canais, a Umbanda reformada alegava poder acessar todas as entidades precedentes do Universo Espiritual Afro-indígena. Recorde-se que na Inbandla, tinha-se:

Número	Situação correspondente
1	A energia formadora; a convergência original
7	As linhas das entidades; as entidades básicas
49	As famílias das entidades básicas
343	O número derivado de entidades
2401	“muitos”; as manifestações das entidades derivadas
5.764.801	“O imensurável”; todos os antepassados

Na crônica policial de 1850-1940 é comum verificar-se o relato da prisão de pessoas embarcações e marinheiros que portavam volumes com a “flor da jurema” e a maconha, trazida sempre em grande quantidade por tais “malfeitores” desde o Nordeste, para as províncias ou estados do Sul ou Sudeste.

As autoridades policiais sabiam que grande parte dessas “mercadorias” destinava-se ao consumo dos terreiros-de-santo, das linhas da Inbandla e da Kibandla, sendo outra parte consumida fora dos rituais, pelas populações de trabalhadores de origem nordestina, descendentes de indígenas ou quilombolas.

A Umbanda reformada do período 1913-1960 procurou e obteve, portanto, desvincular-se das práticas culturais e religiosas desses trabalhadores, caracterizados na crônica policial como bandidos, viciados e malfeitores. Ao se desvincular das camadas mais pobres e tradicionalistas da população, as novas federações umbandistas também lograram aproximar-se, pela sua limpeza de imagem, da chamada “classe média”, obter representação política, etc, com a eleição de vereadores e deputados, acesso a programas de rádio, etc. A política de branqueamento era dessa forma expressão do jogo de “mulatos” ladinos, um movimento autodestruidor de dentro da massa negra diferenciada etnicamente e que buscava usar esta diferenciação (“mestiçagem”) como um trunfo. Semelhante atitude era coadjuvada e apoiada pela dominação branca, em consonância com a antiga estratégia de dividir para reinar.

Também as cerimônias da *Muthemba* (o retorno) pela qual o consulente ou praticante era induzido ou “levado de volta” até sua terra original, logrando “ver” sua aldeia ou território ou agregado africano do qual descendia, viram-se totalmente abolidas na nova Umbanda, até pela fraqueza dos alucinógenos em uso (charuto, cachaça, defumador, etc). Esses poluentes orgânicos de baixo teor nunca lograram produzir a terrível centelha de *imersão no inconsciente*, que antes era obtida. Conseqüentemente, o seu nível de consolo humano e espiritual é muito mais baixo e a religião praticada menos forte para repelir o ataque aculturador de outras formas ideológicas.

No entanto, esta primeira Umbanda (1913-1960) reformada, embora de ampla difusão, foi sempre socialmente considerada uma “religião de pretos”. Ela legalizava a aproximação de brancos e pretos, sendo a maioria dos brancos que dela participavam pessoas pobres e de baixa instrução formal, que já viviam nos bolsões de cultura negra e que precisavam talvez ser educados religiosamente como negros, para suportar a adversidade de suas vidas. Nesse sentido, nela não havia muito, diferente daquelas aproximações, entre Judiaria, Ciganaria e religião Afro-indígena do fim do período colonial (1780-1830).

Quanto às pessoas de elevada posição social ou alta instrução formal que buscavam por diversos motivos às religiões estruturadas afro-brasileiras, elas preferiam então manter-se à *margem* de suas imagens sociais, prestando-lhes contrapartidas de eventuais ajudas financeiras, antirrepressivas ou políticas. Dessa forma, não era possível facilmente à Umbanda afastar de si a imagem de usar apenas um “biombo civilizado” atrás do qual teriam persistido as mesmas práticas sócio-culturais de elaboração e/ou condução de malefícios sociais ou individuais. As delegacias de costumes perseguiram a prática religiosa negra e a Umbanda reformada, mesmo ampliando suas linhas para quase folclorizar-se, continuou duramente perseguida até os anos (19)60.

A visão oficial do Estado quanto ao dirigente da *Tenda* ou do *Centro Espírita* (versão “civilizada” este) era de que se tratava de um criminoso, um espertalhão e um estelionatário. Um delegado de polícia nunca se perguntava como num mundo mercantil um sacerdote da Umbanda lograva obter um fiador para alugar ou comprar uma casa relativamente grande, onde se instalaria o *terreiro*. Isso quase sempre era visto como alguma forma de crime. Favelados, empregados de serviço, domésticas e funcionários de baixo escalão constituíam o público majoritário de tais centros espíritas. Seria, pois, de perguntar por que tais “criminosos” não agiam em interesse próprio, mas continuavam – ao contrário – pobres. A resposta mais simples para a ressurreição da *tenda* ou do *centro* tantas vezes destruído estava no apoio material de seus crentes e na solidariedade efetiva de pessoas de classes sociais menos pobres, mas em dívida

espiritual para com benefícios recebidos daquele *terreiro*. As federações de Umbanda, a Liga São Jerônimo (SP), etc, lutaram sempre para escapar ao impacto repressivo, o que só foi obtido nos anos (19)50 e (19)60, em seu apoio a grupos políticos instalados no poder.

Quanto ao verdadeiro poder de uma mãe-de-santo, contarei um episódio de que fui testemunha, na minha infância. Uma pessoa da raça branca, que freqüentava eventualmente o terreiro de uma mãe-de-santo do Candomblé, mandou chamá-la (!) em sua casa (cerca de 11 horas da manhã). A mãe-de-santo ali compareceu, encontrando o dito político choroso, recostado ao sofá. O mesmo declarou-lhe que, em virtude do retorno de Getúlio Vargas ao poder, a instituição que o indigitado político-intelectual dirigia já tinha outro diretor nomeado, que haviam-lhe informado do ministério que o decreto já havia sido assinado pelo presidente e estava apenas “secando a tinta” para ser publicado no Diário Oficial no dia seguinte. A mãe-de-santo declarou-lhe que “ainda não era tarde” para ele manter o cargo, mas que para tal ele devia dirigir-se imediatamente ao Candomblé dela, porque o *etutu* (*prece*) é mais forte no *pegí* (altar do Candomblé). O mal-agrado foi-se então para lá com a mãe-de-santo. Após o *trabalho* feito, a mesma disse que ele fosse para casa, porque receberia um telefonema. O telefonema foi dado por alguém horas mais tarde, a informar que o político em caso continuaria no cargo, destinando-se o quase-nomeado para outra função, por decisão do próprio presidente Vargas.

Certamente está-se aqui a tratar de simples coincidências, que os místicos refeririam a baixas energias e os gnoseólogos a sínteses-intuitivas. No entanto, é certo que todas as religiões vivem de tais coincidências, particularmente as religiões afronegras, nelas se incluindo a Umbanda de 1913-1960. O *terreiro* de Pai Cabinda da Aruanda na Rua do Matoso (RJ) era um lugar de mistérios, dominado pelos Okôs (entidades que gostam de lugares elevados). O iniciado sabe do que se trata. As pessoas que freqüentassem (anos (19)50) uma “tenda espírita” como aquela, teriam motivos para com ela se solidarizar ao longo de sua vida. Daí a incompreensão das autoridades ante as centenárias tentativas de destruição daquela e de outras “macumbas”. Não tenho a menor dúvida de que o poder da Umbanda reformada já era menor à época (1913-1960) do que a de outras formas da cultura religiosa negra que lhe antecederam. Isso talvez resulte da necessidade de utilizar a massa numérica da comunidade como estações de captação energética intercedente, o que requer a participação consciente dos membros da comunidade. O poder decorre da fé e a fé requer cumplicidade entre os socorrentes e os socorridos. A própria criação da Umbanda reformada, talvez expresse a perda da sinergia afro, que as pessoas mais antigas como eu se lembram de haver visto refletida no olhar dos pretos. Uma energia africana que hoje só se pode ver em algumas *tendas* na própria África.

A “Linha Branca” continha evidentemente um estigma para atingir a todas as formas afro-brasileiras que não se constituíam tal linha. Certamente, elas – as outras – ver-se-iam no plano da ideologia social desterradas para uma possível “Linha Preta” (por exclusão e por coincidência) provavelmente estaria na vizinhança da “Magia Negra” dos judeus e dos ciganos. Ou seja, uma suposta porta aberta ao inferno dos brancos. A desqualificação ignora também a importância para as religiões afronegras da reconversão das forças magnéticas, que permitem administrar as energias negativas, contrárias ou litigantes.

O represamento de energias negativas no corpo do praticante, seja ele sacerdote ou consulente, é fonte de possessão, distorções profundas e, no longo prazo, de destruição. Embora a Umbanda seguisse “empretecida”, ela parecia descurar através da adoção de objetivos ou ideários ecléticos, da fonte especificamente negra de seu poder. É bem verdade que as religiões afronegras são extremamente dinâmicas. Uma vez que trabalham nas condições imediatas de vida como força interveniente, tais religiões não priorizam oferecer metafisicamente uma “outra vida” no “outro mundo”, mas pluralizam as forças deste mundo com as do outro. Nesse sentido, podem subverter as relações sócio-políticas e exercem enorme poder social. Daí a grande complexidade da sabedoria especificamente negra que é o *ganga* saber incluir o que é exterior para obter novo equilíbrio societário, sem abandonar as tradições e as linhagens rituais do corpo religioso próprio.

A idealidade dos gangas era de fato preservada na linha dos Pretos Velhos, com os Pais João, José, Joaquim, Bento, Tibúrcio, Aruanda e tantos outros. E as avós Benta, Cabinda, Luísa, Rosa, Maria e outras tantas. Na linha dos Caboclos, Ipuareí, Tabajara, Juá, Tacomé e muitos mais, como o Boiadeiro, a expressar a dupla condição do indígena de representar a si próprio e representar a sua imagem na sociedade escravista-capitalista. É muito difícil intentar definir o campo das forças magnéticas aí representados, porque o espetro da representação por distribuição possível das faixas de ondas longas (de captação dos “espíritos” respectivos) difere de modo extenso da similar Bantu da qual é suposta ser derivada. No entanto, o seu todo seguramente representava as aspirações da massa negra presente nos terreiros de Umbanda. Mas já não representaria aquela outra massa que ali já não iria comparecer, e que predominava no Candomblé, na “Quimbanda”, na “Macumba”, etc. Portanto, essa Umbanda de Linha Branca é um fato “preto” da sociedade de urbanização, apesar do seu processo de branqueamento e do caminho que iria tomar na fase subsequente (1960-1990).

Também no quadro das transformações religiosas, a história se processa por saltos, que liberam camadas de mudança com forma fortemente ligada a cada geração. Mesmo quando se confirmam tendências evolutivas já anteriormente definidas, não há uma continuidade

necessária entre os atores que vêm representar os tão esperados papéis e seus antecedentes, que aparentemente já haviam fixado tais personagens.

A rotatividade geracional entre os terreiros e a sucessão de seus líderes também fez suas vítimas, quanto à preservação e continuidade de rituais, de *encantados* e de *entidades*, e de processos de encantamento e de tratamento. Uns se foram e outros chegaram. A enorme liberdade que a formulação abstrata da tradição confere ao líder religioso afro-brasileiro pode fazer caducar rapidamente inúmeras práticas e estabelecer outras, no curso de uma única geração. Nas “salinhas de café” das federações de Umbanda, quando os “novos” não estavam presentes, chegava-se a falar em “mercantilismo” e “traição”, nos anos (19)80. Sem dúvida, os caminhos que predominaram na fase 1960-1990, embora autorizados pelo crescente papel da *Revelação* nos cânones da Umbanda, não podiam satisfazer aos sobreviventes da tradição da “Reforma dos Cinco” (1913).

Comparando as ditaduras de (1) 1930-1945 e (2) 1964-1985, a segunda se revela muito mais freqüentadora dos terreiros, em busca de consolo, de cura e de votos, do que a primeira. Nesse sentido, o impacto das forças folclorizadoras tinha que se fazer sentir muito mais no segundo caso, porque os chefes-de-terreiro muitas vezes sentem a necessidade de corresponder à expectativa de cenário dos seus consulentes mais poderosos e importantes. Nesse caso, os terreiros mais famosos e mais ricos são aqueles que melhor refletem os preconceitos da sociedade.

(3) A Umbanda Embranquecida (1960-1990).

A Umbanda desta última fase encontrou-se cada vez menos negra, no sentido africano do termo, embora recorresse à cultura dravidi como elemento formal, importando traços e formas rituais da Índia para mascarar práticas afro-brasileiras e kardecistas. A estrutura dos rituais viu-se, assim, bastante modificada. Os curandeiros e profetas quase desapareceram, com suas adivinhações, mensagens e farmácia tradicional. A prática dos *passes* permaneceu, com os banhos-de-erva e as fórmulas das rezadeiras. A profunda concentração e intelectualização dos chefes-de-terreiro que caracterizavam os métodos indutivos *bantu* viriam a se rarificar nesta fase. Tal se deu com o gradual desaparecimento da etnocultura negra e a prevalência do médium no lugar do *mamudongo* e do cambono no lugar do *inhauti*. O terreiro continuou uma área intermédia onde se encontram forças adversas, mas existe um sentido próprio na sessão para *deixar lá fora* as entidades insondáveis. A função *impregnativa* subsiste, embora enfraquecida. Continua-se ali a praticar diferentes graus de hipnose, inclusive a autohipnose. As entidades espirituais são todas

de *outro mundo*, eliminando-se as diferenças para aqueles *três mundos*. Não é tão evidente a portação de poderes sobrenaturais ou mágicos, não se ouvindo o discurso ou a afirmação entre as entidades presentes do *antepassado incorporado*. A farmacopéia adotada revela-se mais funcional que impregnativa. Ocorre ali, como antes, uma reconstituição de integridades psíquicas, embora as identidades culturais atuais não sejam explicitamente afrobrasileiras.

Utilizam-se menos instrumentos antigos do culto, tanto batuques, tambores e cânticos quanto elementos do *kadza*. Neste, permanece o uso de sementes, barulho e peças geométricas. É comum encontrar-se o uso de cartas de tarô e outros elementos da ciganaria. Permanecem rituais de ressocialização e de purificação, dentro e fora da *tenda*, em geral tornados menos complexos e aparentemente para atender as limitações do mundo urbano. Por exemplo, a escolha, recolha e preparação dos remédios obedece a uma divisão de trabalho, feita fora e à parte do sistema de culto.

As relações de apoio já se situam de todo nesta fase fora da estrutura de parentesco. O elemento dinâmico tornou-se por excelência a *Revelação*, com dezenas de terreiros que representam apostologização independente e o recebimento de uma missão específica desde um *Guia*, para o responsável do mesmo.

Deste modo, embora haja nesta *Umbanda* uma metodologia e uma origem em comum, cada grupo de terreiros parece tomar um destino próprio que expressa uma grande diversidade de papéis e divergências. O atendimento ao público mantém a forma coletiva na *sessão de passe* e a forma individual na consulta. A manifestação dos desejos regativos continua aí a ser reinterpretada, buscando tanto (a) a normalização das relações sociais em que a Umbanda enbranquecida se desenvolveu como parece caracterizar um (1) abandono da afirmação afrobrasileira, com conseqüente (2) adaptação aos objetivos sociais da dominação vigente. Esta nova Umbanda expressa uma expectativa de ascensão social de brancos e mestiços pobres, que foram socializados na *margem afronegra* da sociedade brasileira e que desejam – ainda neste mundo – cruzar para a margem branca da mesma. A construção da sua própria Umbanda expressa desse modo a sua falta de treinamento para elaborar uma culturalidade exclusivamente branca, pela carência dos signos, da linguagem e da mítica que lhes permitisse uma outra *invenção*, capaz, esta sim, de havê-los situado na margem desejada.

No entanto, ao construírem a sua própria Umbanda, tomando-a dos seus antepassados negros de certa forma, tais elementos sociais produziram um importante aparato cultural, que tem vindo a ocupar um lugar específico entre a sobrepopulação ativa do chamado Cone Sul, expandindo-se além fronteiras para o Paraguai, o Uruguai e a Argentina. Nesse sentido, a dimensão desta Nova Umbanda parece-se muito com aquela da Ciganaria de 1750-1840.

Bibliografia

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: CEN, 1961.

DIÉGUES JR., Manuel. *A África na Vida e na Cultura do Brasil*. Nigéria: Lagos-Kaduna, 1977.

LA PORTA, Ernesto M. *Estudo Psicanalítico dos Rituais Afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Livraria Atheneu, 1979.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a Cruz e a Encruzilhada*. São Paulo: Edusp, 1996.

PROFESSOR ONASSIS. *O Poder da Macumba*. Coleção Espiritualismo, Rio de Janeiro: Ediouro, 1984.

SILVA, V. Pereira. *Pai Kabinda de Aruanda*. Rio de Janeiro: s/Ed., 1949.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: CEN, 1955.

Uma reprodução simbólica do universo social: o sepultamento de escravos no cemitério dos Pretos Novos, no Rio de Janeiro dos séculos XVII a XIX.

Júlio César Medeiros da S. Pereira³

Resumo: Este artigo pretende examinar os sepultamentos realizados no cemitério dos Pretos Novos, à luz da abordagem da história cultural. Buscando analisar os aparelhos simbólicos partilhados por ambas as culturas, a fim de resgatar a especificidade do referido campo santo e o seu lugar na sociedade brasileira dos séculos XVII a XIX.

Palavras chave: Morte, escravidão, cultura, prática religiosa e funerária.

Abstract: This article intends to examine the burials realized in the cemetery of *Pretos Novos*, in the light of the boarding of cultural history. Searching to analyze the symbolic devices share by both cultures, to sears for the specificity of the burial and its place in the Brazilian society in the centuries XVII the XIX

Keywords: Death, slavery, culture, practical religious and funerary.

*“Quando morrer, não quero ser enterrado muito fundo,
quero um pote de melado aos meus pés,
Um pão inteiro nas minhas mãos,
quero encher a barriga a caminho da Terra Prometida”⁴*
(Canto de escravo norte-americano)

1. Assim na terra como no céu: morte e desigualdade social.

Em janeiro de 1996, a casa situada na Rua Pedro Ernesto, n.º 36, na Gamboa, zona portuária do Rio estava em polvorosa. Os pedreiros, pela manhã, entre um gole de café e outro, aguardavam a autorização para o início da obra. A tarefa não era pequena: reformar a casa onde passaria a morar o casal Petruccio e Ana Maria Mercedes Guimarães, agora, os novos donos da casa.

Qual não foi o espanto dos trabalhadores quando, de súbito, perceberam que algo mais do que o chão era quebrado, posto que ossos se misturavam à terra revolvida cada vez que uma pá fendia o solo. Depois de muitas conjecturas sobre o que pudesse ser aquilo, o órgão competente da prefeitura foi acionado. Foi então que chegaram à conclusão sobre o motivo de várias ossadas terem sido descobertas naquele local: aquele era o cemitério dos “Pretos Novos” do qual se havia perdido a localização há muito tempo⁵. Tratava-se do único cemitério de escravos recém chegados ao porto do Rio de Janeiro que fora mencionado pelos viajantes do século XIX como um local onde se praticavam sepultamentos precários. Assim, o cemitério dos Pretos Novos se nos apresenta como um testemunho histórico da forma pela qual os escravos

³ Doutorando em história da Ciência e da Saúde pela Fiocruz, orientando da Profa. Dra. Ângela Porto e Mestre em História Social pela UFRJ/IFCS. Sob a orientação do Prof. Dr. José Murilo de Carvalho.

⁴ Pedido de um escravo americano antes de morrer. In: BUTHER, Margaret Just. *O negro na Cultura Americana*. (sobre materiais de Alain Locke). Tradução de Costa Galvão. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1960, p. 129.

⁵ *Conforme reportagem feita pela repórter Sabrina Petry, sob o título: Criado no Século 18 para enterrar os africanos recém-chegados ao Brasil, local volta ser pesquisado por arqueólogos. Publicada pelo jornal Folha de São Paulo, Edição 26.530, em 21/11/2001, Quarta feira, caderno Cotidiano.*

que morriam nos barracões fétidos do Valongo, onde se situava o maior mercado de escravos durante os séculos XVII a XIX, no Rio, eram sepultados na América portuguesa.

Vários viajantes, dentre eles o alemão Freireyss, descreveram, escandalizados, o Cemitério dos Pretos Novos e a forma pela qual os escravos eram ali enterrados⁶. O terreiro se situava no antigo caminho da Gamboa, que ficou conhecido como Rua do Cemitério e mais tarde Rua da Harmonia (a atual Pedro Ernesto). O Cemitério foi criado em 1722⁷ e viveu a sua fase final no período de 1824 a 1830, tendo recebido nesse intervalo de tempo cerca de 4.000 corpos em um espaço físico de aproximadamente 100 m². Os registros foram arrolados no livro de óbitos da freguesia de Santa Rita, responsável pelo campo santo. Neste livro de óbitos, nossa principal fonte de pesquisa, encontramos os seus respectivos navios, suas nações ou portos de origem, os donos e a idade dos “escravos novos”, bem como as marcas que os mesmos recebiam por ocasião do embarque em seus Tumbeiros.

A proposta inicial deste artigo consiste em analisar a forma dos sepultamentos realizados no cemitério dos Pretos Novos que evidenciam a sua especificidade histórica reconstruindo um pouco da história dos africanos que morriam tão logo desembarcavam no porto do Rio de Janeiro, durante a primeira metade do século XIX, e que ficaram conhecidos como pretos novos. Para tanto, lançamos mão de várias fontes primárias, dentre elas, jornais de época, relatos de viajantes, ofícios dirigidos à Câmara de Vereadores e abaixo-assinados dos moradores do Valongo que pediam o fim do cemitério. Nesse sentido, entendemos através da noção de representação⁸ social, o aparelho simbólico que conferia aos pretos novos a possibilidade de serem lançados à flor da terra, desprovidos, aparentemente, de qualquer ritual religioso, bem como aparatos fúnebres tais como mortalhas, roupas e orações.⁹ Inseridos em uma sociedade escravista e extremamente hierarquizada, os pretos novos ocupavam o patamar mais baixo da população.¹⁰

⁶ FREYREYSS, G.W. *Viagem ao Interior do Brasil*. Belo-Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo, EDUSP, 1982. p. 134.

⁷ SOARES, Mariza de C. *Devotos da Cor. Identidade Étnica, Religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro no Século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 143.

⁸ Cf. CHARTIER, Roger. *História Cultural. Entre práticas e Representações*. Lisboa: Difel, Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil. 2000.

⁹ Mariza Soares chama a atenção para o fato de que os sepultamentos realizados, principalmente, pelas irmandades, consistiam em procedimentos como o pagamento do padre, a mortalha, o esquife, a sepultura, missa e velas. *In*: SOARES, Mariza de C. *Devotos da Cor. Identidade Étnica, Religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro no Século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 152.

¹⁰ “No Rio de Janeiro dos séculos XVII e XVIII é impossível pensar a hierarquia social sem levar em conta a hierarquia dos homens e dos santos... no outro extremo desta hierarquia estão os africanos recém chegados, chamados ‘pretos novos’, ‘boçais’ e ‘infiéis’.” Cf. SOARES, Mariza de C. _____ pp. 136-7.

O adensamento populacional vivido na corte oitocentista, bem como um intenso tráfico negreiro, presenciado fortemente após a vinda da família Real para o Brasil, faz com que os habitantes da corte tenham por parede meia os mortos, gerando um conflito de interesses onde estavam em jogo, como veremos, o prestígio da igreja e a viabilização do discurso higienista, em face à aparente imobilidade decisória do Estado. O cemitério dos Pretos Novos pode, então, se revelar tanto como medida das tensões sociais e conflitos de interesses como pode dar indícios de elementos comuns de toda a sociedade¹¹, onde a noção de lucro, religiosidade e cultura estão definitivamente permeadas pelas ações cotidianas expressas nos fazeres de pessoas comuns, em suas vidas e, por que não dizer, em suas mortes.¹²

Sabe-se que no Brasil os sepultamentos durante o período colonial e parte do Império eram do mesmo modo realizados *ad sanctus*, ou seja, nas igrejas; nesse tempo, a idéia da “boa morte” ainda estava vinculada ao momento da morte da pessoa e o seu local de enterramento.¹³ Nesse sentido, dentro de uma mentalidade ainda marcada pela época medieval, estar enterrado em uma igreja era estar perto de Deus, o que significava uma maior possibilidade de uma vida feliz no além.¹⁴ Assim, as igrejas no Brasil, recebiam os corpos de seus fiéis desde que tivessem sido, na vida secular, pessoas de uma certa posição social, e que os seus pudessem arcar com as despesas do sepultamento. Desta feita, quanto mais alta a posição social do defunto, maior sua proximidade com o templo, quando não do próprio altar.¹⁵ Contudo, os escravos inseridos no mesmo contexto sócio cultural da época almejavam também ser enterrados nos templos. Muito embora esse ritual para eles pudesse ter outra conotação, eles somente conseguiam ser sepultados em igrejas por intermédio das Irmandades, as quais propiciavam aos seus membros um sepultamento dentro dos padrões tidos como dignos. Todavia, os corpos dos escravos chamados pretos novos,¹⁶ os quais ainda não haviam sido inseridos no contexto social – a despeito de, no mais das vezes, já terem recebido o batismo cristão ocidental, quer fosse em

¹¹ “A história social [...] pode ser elaborada do ponto de vista de uma Micro-história, que se aproxima para enxergar de perto o cotidiano, as trajetórias individuais, as práticas que só são percebidas quando é examinado um tipo de documentação em detalhe...” BARROS, José de D’Assunção. O campo da história: Especialidades e abordagens. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2004, p. 120. veja também: GINZBURG, Carlo. A Micro-história e outros ensaios. Tradução de Antônio Narino. Lisboa: Difel, 1991.

¹² Cf. ARIÈS, Philippe. O Homem Diante da Morte. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

¹³ Os estudos de J. J. Reis e de Claudia Rodrigues são abrangentes a esse respeito.

¹⁴ REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil Oitocentista. In: ALENCASTRO, Luis Felipe. (Org.). História da vida privada no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 1997, v. II pp. 95-141.

¹⁵ RODRIGUES, Claudia. Lugares dos Mortos na Cidade dos Vivos: Tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, DGD e Informação cultural, 1997.

¹⁶ “Pretos novos” ou “boçais” era a denominação dada aos escravos recém chegados da África, no Brasil, assim que desembarcavam no porto. Logo que eram vendidos ou aprendiam a o português, passavam a ser chamados de “ladinos”. Para este trabalho damos preferência pelo termo “pretos novos” porque a documentação assim trata e porque o termo dá nome ao cemitério do qual tratamos.

África ou nos porões dos navios negreiros – eram simplesmente lançados à terra, em covas rasas.

Era esse o caso do cemitério dos Pretos Novos, no qual as condições de enterramento eram precárias. Para termos uma idéia de como eram sepultados tantos escravos em um espaço tão pequeno, recorreremos ao livro de óbitos da Freguesia de Santa Rita, para realizar a quantificação de dois anos cruciais para o referido Campo Santo. Partindo de 1824-25, da abertura do livro até 1830, ano do fim do mesmo, montamos a tabela 1. Notamos que de dezembro de 1824 a de dezembro de 1825 foram sepultados 1.126 escravos, destes a grande maioria era de escravos novos adultos e do sexo masculino, 72,38%. Em segundo lugar, as escravas adultas figuram com uma taxa de 9,23% do total. Quanto às crianças, pode-se dizer que, novamente o número de escravos do sexo masculino se sobressai, são cerca de 5,06% de moleques novos, contra 2,93% de molequas novas.

Tabela 1

Sexo e faixa etária dos escravos novos sepultados no Cemitério dos Pretos Novos, 1824-25.

Sexo e Faixa etária de escravos novos	#	%
Escravos novos	815	72.38
Escravas novas	104	9.23
Moleques novos	57	5.06
Molecas novas	33	2.93
Crias	35	3.12
Outros	82	7.28
Total	1.126	100%

Fonte: Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Livro de óbitos de escravos da freguesia de Santa Rita, 1824-30.

Percebe-se nitidamente que o número de homens é sempre maior, entretanto, por estarmos verificando taxa de mortalidade, somos tentados a acreditar que os homens morriam mais que as mulheres. Porém, essa idéia não pode ser sustentada frente a outros números de entrada de escravos, neles o número de homens sempre é maior que o de mulheres, fato este que gerava um problema na demografia escrava,¹⁷ posto que havia sempre mais homens do que mulheres e, mesmo porque, as poucas que haviam eram “freqüentadas” pelos senhores.¹⁸ Nesse

¹⁷ GÓES, José P. de, Cordeiro de Deus: Tráfico, demografia e política dos escravos no Rio de Janeiro da primeira metade de século XIX. Texto inédito.

¹⁸ Ibidem.

sentido a pesquisa da mortalidade aponta na direção de que os números de escravos homens trasladados eram sempre maiores que o de mulheres. Portanto, deve-se entender que, se morriam muito mais escravos do sexo masculinos, ao mesmo tempo se importavam muito mais escravos homens e não o diferente disto. Outro dado é que mesmo entre as crianças havia sempre mais meninos, fazendo com que a desigualdade de gênero se mantivesse sempre no mesmo patamar.

Outro exercício importante seria cruzar os dados dos sepultamentos no Cemitério dos Pretos Novos, com a taxa de importação de escravos em seu número absoluto, para que pudéssemos encontrar o número aproximado de mortos naquele ano, pelo menos no desembarque do navio Negreiro na Alfândega do Rio de Janeiro. Desta feita, quem nos auxilia são os historiadores Manolo Florentino e João Fragoso. Segundo eles, verificar o tráfico negreiro é primordial para o entendimento das relações escravista e da manutenção da máquina econômica da colônia.¹⁹ Desta feita, usamos a tabela confeccionada por eles, sobre o número de escravos que entraram no porto do Rio de Janeiro de 1790 a 1830 e, cruzamos com a quantidade de escravos sepultados, a fim de verificarmos quantos escravos morreram, pelo menos no ano de 1825, no valongo, antes mesmo de serem vendidos. A tabela 2 refere-se à entrada de escravos no porto do Rio de Janeiro, de 1790 a 1830. Para a nossa pesquisa, nos deteremos apenas nos anos que vão de 1824, início do livro de óbitos da Freguesia de Santa Rita, a 1830, ano que coincide com o fim do livro em questão.

Tabela 2. Estimativas do volume de escravos africanos desembarcados no porto do Rio de Janeiro, 1790 –1830, feitas por Manolo e João Fragoso.

Ano	Nº de Escravos	Ano	Nº de Escravos	Ano	Nº de Escravos
1790	8.320	1804	9.075	1818	25.080
1791	9.910	1805	9.921	1819	21.030
1792	11.890	1806	7.111	1820	20.220
1793	13.870	1807	9.689	1821	21.100
1794	8.820	1808	9.602	1822	20.900
1795	10.640	1809	13.171	1823	19.500
1796	9.876	1810	18.667	1824	25.060
1797	9.267	1811	23.230	1825	26.180
1798	6.780	1812	18.330	1826	35.420
1799	8.857	1813	17.390	1827	28.750
1800	10.368	1814	15.370	1828	45.670
1801	10.011	1815	13.350	1829	47.630
1802	11.343	1816	19.010	1830	28.250
1803	9.722	1817	18.200	Total	706.580

¹⁹ FRAGOSO, João. FLORENTINO, Manolo Garcia. O Arcaísmo Como Projeto: Mercado Atlântico, Sociedade Agrária e Elite Mercantil no Rio de Janeiro, c.1790-1840. 2ª edição.

Observando-a atentamente, poderemos notar que o tráfico transatlântico se intensificou a partir do ano de 1818, quando o mesmo somou 25.080 almas, número jamais alcançado dantes, a partir de então os números sempre se mantiveram na casa dos 20.000, com exceção do ano de 1832, nesse ano, o total de escravos trazidos para o Brasil foi de 19.500. O que também não deixa de ser uma soma considerável, de maneira que, de 1818 até 1830, passaram pelo porto do Rio de Janeiro 166.230 africanos. Com efeito, a explicação para esse aumento está justamente na vinda da família real, mais a expansão da lavoura cafeeira, aliada à sensação que os traficantes tinham de que a qualquer momento o tráfico poderia cessar, como afirma Manolo, em seu livro em "Costas Negras"²⁰. Segundo ele, essa média se intensificou a ponto de alcançar um aumento na média anual de 4,5% ao ano, em relação aos anos anteriores.

No nosso caso, através do Livro de Óbitos do Cemitério dos Pretos Novos, sabemos que 1.126 escravos morreram ao desembarcar no Porto, no ano de 1825. Conforme a Tabela 1 através dos dados de Manolo, sabemos que entraram, no mesmo ano, 26.180 escravos; logo podemos verificar que 4% dos escravos morreram logo no primeiro momento, o que inclui o desembarque, a quarentena e exposição no mercado do Valongo, ou mesmo os que morreram ao adentrar a Baía de Guanabara. Quando temos esses dados, é que percebemos que, somente uma taxa de mortalidade tão alta poderia justificar a existência do tal cemitério dentro de uma lógica de importação de mão-de-obra escrava em números sempre crescentes, onde mais mortes significavam, no limite, a necessidade de se trazer mais escravos, sobretudo homens, como vimos anteriormente.

Outros dados de destaque foram retirados do livro de óbitos onde procuramos quantificar o último ano do cemitério a fim de verificarmos se a taxa de mortalidade se mantinha estável ou não. Ou seja, buscamos uma verificação antes de 1826, e pós 1826. Uma no início do livro de óbitos, 1824; outra no final do livro, e fim do tráfico legal de escravos novos, 1830. Quais seriam as mudanças substanciais entre estes dois momentos? Passemos à tabela 3.

²⁰ Florentino, Manolo G. *Em costas Negras: Uma História do Tráfico de Escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séc. XVIII e XVIII)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995, p. 54.

Tabela 3. Sexo e faixa etária dos escravos novos Sepultados no Cemitério dos Pretos Novos, 1829-30.

Sexo e Faixa etária de escravos novos	#	%
Escravos novos	621	91.59
Escravas novas	40	5.92
Moleques novos	02	0.29
Molecas novas	03	0.44
Crias	03	0.44
Outros	09	1.32
Total		100%

Fonte: Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Livro de óbitos de escravos da freguesia de Santa Rita, 1824-30.

Como se pode observar, o número total de escravos enterrados caiu para 678, número um pouco maior que o de escravos homens, no ano de 1825, que foi de 621, conforme a tabela 1. Por outro lado, o número de escravas continua sendo bem menor que o de homens, apenas 5,912% do total. Moleques e molecas também apresentam um número quase inexpressivo, 0,29% e 0,44%, respectivamente. Seja como for, o dado mais significativo é o da queda do número de sepultamentos. Perto do fim do tráfico, ou seja, da vigência daquela que a história chamaria de “lei para inglês ver”, verificamos um número menor de sepultamentos.

Sem querer fazer especulações, fica aqui um registro importante: ou a taxa de mortalidade estava caindo drasticamente o que pode apontar para a hipótese de que os traficantes estivessem tomando várias medidas para diminuir o número de mortes; tais como o avanço tecnológico na produção de embarcações, que poderia encurtar o tempo de viagem diminuindo o número de mortes. Outra hipótese seria que os corpos dos escravos mortos não estariam sendo computados, não havendo, assim, um registro oficial dos mesmos. O livro de óbitos do cemitério ainda nos indica outro dado importante a origem de cada escravo sepultado, conforme veremos a seguir.

2. Os pretos novos e seus portos de origem

Através da análise dos dados obtidos no nosso livro de óbitos, pudemos ter uma visão privilegiada referente ao local de onde vieram os escravos ali sepultados. O livro de óbitos nos conta o nome do traficante ao qual cada escravo fora consignado e quem foram os mandantes e as datas dos sepultamentos. No tocante ao escravo, cada registro traz a faixa etária, e a condição jurídica do mesmo. Quanto à embarcação, declarado o tipo, nome, e o capitão do navio e

principalmente os portos de origem de cada um deles. No intuito de verificarmos a procedência dos escravos, transcrevemos todo o livro de óbitos, de dezembro de 1824, início do livro, até março de 1830, término do mesmo, retirando todas as referências dos portos de origem de cada embarcação.

Por esta documentação localizamos pelo menos onze portos de origem das embarcações que cruzaram o Atlântico e incrementaram o comércio de almas que alimentava o mercado do Rio de Janeiro. Consideramos não os números de navios, mas a quantidade de escravos mortos por cada embarcação, tendo assim, muitas vezes, que multiplicar o número de viagens pela quantidade de escravos mortos em cada uma delas. Assim, descobrimos não só o número de viagens das embarcações, mas a quantidade de escravos falecidos em cada uma delas e a origem das mesmas. Colhidos os dados, notamos que do universo de 6.133 óbitos, pelo menos 3.128 registros traziam os portos de origem, conforme pode ser visto na tabela 4 intitulada *Quantidade de escravos sepultados no Cemitério dos Pretos Novos segundo os portos de origem*. São estes os números com que trabalhamos nesta seção.

Tabela 4.

Quantidade de escravos sepultados no Cemitério dos Pretos Novos segundo os portos de Origem

Portos de origem		1824		1825		1826		1827		1828		1829		1830		Total	
		#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%
I	Cabinda	01	0,03	30	0,95	68	2,17	51	1,63	145	4,63	14	1,44	00	00	309	9,8
	Rio Zaire	00	00	00	00	27	0,86	04	0,12	06	0,19	01	0,03	00	00	38	1,2
II	Angola	01	0,03	153	4,89	437	13,97	87	2,78	178	5,69	35	1,11	00	00	891	28,4
	Ambriz	03	0,22	30	2,25	69	2,20	30	0,95	64	2,04	33	1,05	00	00	229	7,3
	Luanda	02	0,06	24	0,76	18	0,57	09	0,28	37	1,18	05	0,15	00	00	95	3,0
	Benguela	09	0,28	164	5,24	317	10,13	159	5,08	236	7,54	29	0,92	00	00	914	29,2
III	Moçambique	05	0,15	82	2,62	42	1,34	53	1,69	72	2,30	100	3,19	00	00	354	11,3
	Inhambane	00	00	00	00	00	00	00	00	10	0,31	02	0,06	00	00	12	0,3
	Guliname	00	00	94	3,00	84	2,68	05	0,15	53	1,69	44	1,40	02	0,06	282	9,0
IV	Guiné	00	00	01	0,03	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	01	0,3
	Mina	00	00	02	0,06	00	00	00	00	01	0,03	00	00	00	00	03	0,09
Total		21	0,67	580	18,54	1.062	33,95	398	12,72	802	25,63	263	8,43	02	0,06	3.128	100

Fonte: Livro de óbitos de escravos da Freguesia de Santa Rita, de 1824 a 1830. Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro.

Conforme a tabela 4, podemos notar que no curto espaço de tempo abrangido pelo livro de óbitos, cerca de 6 anos, o antigo porto de Angola foi o responsável pelo envio à Corte do Rio de Janeiro de 891 dos pretos novos sepultados, número correspondente a 28,4 % do total. Com uma vantagem um pouco maior, o porto de Benguela enviou o número de 914 escravos, correspondendo a 29,2 %, logo, os dois portos juntos responderam, nestes quatro últimos anos do cemitério, por 57,6 % do total o que demonstra a clara supremacia comercial que o Reino de Angola desfrutava, ainda no início da primeira metade do século XIX, pelo menos para o Rio de Janeiro. Entretanto, do outro lado da África, 354 escravos vieram morrer na América portuguesa, embarcados pelo porto de Moçambique que, assim, figura em terceiro lugar com 11,3 %.

O porto de Cabinda também figura na documentação, 309 escravos passaram por ele, ou seja, 9,8% do total. Logo após, o porto de Ambriz se destaca pelo envio de 229 escravos. Com quantidades quase inexpressivas temos escravos que vieram dos portos de Guliname, Luanda e Rio Zaire, com 282, 95 e 38 respectivamente. Logo após temos os escravos vindos de Inhambane, 12 escravos; Mina, com 03 escravos e, por último, Guiné com apenas 1 escravo novo sepultado.

Cada um destes portos possuía a sua especificidade e o seu papel dentro da relação entre a praça comercial do Rio de Janeiro e a Costa Ocidental da África. Isto era um reflexo de um comércio de escravos cada vez mais volumoso e acirrado pela concorrência entre reinos africanos em um busca cada vez mais interiorizada de cativos retirados do sertão africano. Segundo H. S. Klein, a década de 1820 demonstrou um alto crescimento em relação aos anos posteriores²¹; porém, os portos de Luanda e Benguela, que no período posterior – 1797-1811 – , responderam “*por mais da metade do comércio da África ocidental*”²² relativo ao tráfico de escravos para o Brasil, a partir de 1825, tiveram sua posição de supremacia desafiada por novos portos, como nos casos de Ambriz e Cabinda. A partir de 1820, ocorre a abertura total de novos portos acima do Rio Zaire, portos que se mostraram grandes fornecedores de escravos. Nesta região passou a existir o porto de Cabinda, Molembo e o Rio Zaire. Mais ao norte de Cabinda surgiu mais um mercado, o de Ambriz, aumentando a concorrência com os velhos portos de Luanda e Benguela.

Conforme assegura Manolo Florentino, “*com a passagem para o século XVIII tem início à fase áurea do tráfico pela África Central Atlântica, especialmente no período de 1760-1830, quando legitimando um*

²¹KLEIN, Herbert S. O tráfico de escravos africanos para o porto do Rio de Janeiro, 1825-1830. In Anais de história. (Dep. de história FFCLA) Assis, SP. Brasil, 1968/69. Ano V, 1975 p.89.

²² *Ibidem, Ibidem.*

a situação de fato, a Coroa abriu mão de seu monopólio" este fato, segundo Manolo, permitiu o "livre acesso de todos os nacionais a tal comércio."²³

A partir de então, o volume do tráfico tendeu a aumentar, tanto por causa da competição de novos entrepostos, como pelo fato de que, desde então, os mercadores de escravos precisam ir buscar suas presas cada vez mais longe. Ou seja, no interior do continente. A África Central passa a conhecer um período de guerras constantes, onde se busca através da pilhagem e da rapina, o abastecimento de novos mercados litorâneos chefiados por africanos ou portugueses interessados em manter o seu negócio. Esta combinação de competição por mercados, guerras, secas sazonais e disputa por prestígio exacerbava o conflito "transformando a área bantu do atlântico em um cenário ideal para a produção de cativos"²⁴ em larga escala.

Todavia, esta relação de comércio entre a região do Congo e o Brasil não pode ser dissociada da longa história de aproximação entre ambos. Portugal ao se lançar ao 'resgate' das almas, travou contato, fez alianças, incentivou revoltas e se viu refém, a certo período, da própria política implementada pelo governo luso.²⁵ Posto que a produção de cativos mediante as guerras nem sempre surtiu o efeito que se deseja, não pelo menos para os portugueses, é o que exemplo da guerra entre os reinos do Congo e de Angola pode nos deixar. Ao eclodir em 1640, por incentivo de Portugal, a mesma serviu muito mais para atrapalhar o comércio luso-angolano, no qual o primeiro viu as rotas comerciais serem desviadas ou dominadas por novos agentes, sobretudo africanos que tomaram proveito do enfraquecimento do reino do Congo. Assim, muitos portugueses foram mortos ou expulsos, e tudo aquilo que representava o avanço conquistado pelos reis anteriores do Congo, tal como religião e comércio, estavam agora ruindo de uma forma inexorável diante da guerra. Como o que sobressalta Florentino quando assegura que: "... O exemplo português mostra que, quando se tentou, através de guerras, uma maior produção direta de escravos, desestabilizaram-se as rotas que secularmente alimentaram de braços os portos do Atlântico"²⁶

Quanto ao porto de Cabinda, responsável por 9,8% dos escravos sepultados no Cemitério dos Pretos Novos, Karasch afirma que os traficantes cariocas utilizavam Cabinda como base para suas "exportações comerciais em toda a costa ao norte do cabo Lopez",²⁷ e de lá, faziam conexões com os mercados do rio Zaire, onde adquiriam escravos capturados pelos reinos

²³ FLORENTINO, Manolo Garcia. *Opus Cit.* p. 101.

²⁴ *Ibidem*, p. 102.

²⁵ Birmingham afirma que no século XVII, o Congo ainda era muito parecido com o que Portugal havia encontrado um século antes, com seis províncias principais e máquina administrativa centrada no rei, tendo seus limites territoriais estendidos até o rio Zaire, ao norte, e a Luanda ao sul, conforme o mapa nº 3. BIRNINGHAM, David *Opus Cit.*

²⁶ FLORENTINO, Manollo. *Opus cit.* p. 104.

²⁷ KARASCH, Mary C. *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.p. 51.

Tios.²⁸ Na verdade, a produção cativa adquirida daquela região era dividida entre o próprio porto de Cabinda, Rio Zaire,²⁹ e o porto de Molembo, todos pertencentes aos domínios da região conhecida por Congo Norte. Destarte, os reinos *tio*, também conhecidos por *nsundis* ou *tekes*, que estavam integrados ao tráfico do Congo norte faziam da guerra sua principal fonte de obtenção de escravos, principalmente das vias fluviais do próprio Zaire. Mas pode ser que muitos deles mesmos tenham sido vendido como cativos nos portos de Cabinda. É o que supõe Karasch ao relacionar os desenhos de Debret, pois o mesmo, ao retratar *monjoulos* e *angicos*, no Rio de Janeiro, os fez com escarificações faciais, tais como as praticadas no reino *tio* que guardava este antigo costume.³⁰

Seguindo o rio Zaire em direção ao Gabão, encontrava-se outro grupo de africanos, feitos cativos pelos *tio*. Os africanos traficados de lá tinham o estigma de serem preguiçosos, não dados ao trabalho e com grande propensão ao suicídio.³¹ A terra do Gabão, segundo Karasch, era conhecida como um lugar de febres, e a mortalidade verificada no transporte negreiro era muito alta.³² Com efeito, uma indicação que confirma este relato pode ser verificada no caso dos pretos novos oriundos deste porto. Em único dia, 12 de julho de 1826, o negociante F. N. Madruga (sic) mandou sepultar 5 escravos novos, todos do sexo masculino, que vieram a bordo do Brigue *Espadarte*, do porto do rio Zaire. Este número é um dos maiores encontrados para um mesmo dia em um mesmo navio. Mesmo porque, no dia 14 do mesmo mês, Madruga mandou sepultar mais 3 escravos novos, que faleceram a bordo do mesmo navio, um número que pode ser considerado alto em relação ao pequeno número de viagens.³³ Por outro lado, se de fato estes escravos eram preteridos em relação a outros, pelos motivos elencados acima, isto poderia explicar o porquê de somarem apenas 0,9% dos sepultados no Cemitério dos Pretos Novos.

Mais tarde, após 1840, devido à pressão inglesa pela supressão do tráfico, Cabinda viria a se despontar em número de exportações. Neste período, o comércio feito em Luanda e na foz do rio Zaire foi duramente perseguido fazendo com que os traficantes que antes comerciavam na margem do Zaire, no intuito de fugirem da fiscalização cerrada, desviassem sua mercadoria humana mais para o norte, indo abastecer o mercado de Cabinda nos barracões de *Molembo*, *Loango*, *Mayumba*.³⁴

²⁸ *Ibidem*, *Ibidem*.

²⁹ Pelo qual passou 2,2% dos pretos novos inumados no campo santo.

³⁰ KARASCH, Mary C. *Opus cit.* p. 53.

³¹ *Ibidem*, p. 54

³² *Ibidem*, *Ibidem*.

³³ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Livro de Óbitos de escravos da Freguesia de Santa Rita (1824-1830).

³⁴ *Ibidem*. p. 52.

Outrossim, no Rio de Janeiro, todos estes escravos da região do Congo Zaire eram conhecidos pelo nome genérico de congos e cabindas, mas um outro grupo de expressão numérica no Rio de Janeiro eram os angolas. Conforme a tabela 4, verificamos que 891 escravos, cerca de 28,4%, eram deste porto. Entrementes, a Angola daquela época não corresponde à área total de Angola tal qual a conhecemos hoje. No comércio escravista, denominava-se "angola" "geralmente aos cativos vindos da região central controlada pelos portugueses da Angola moderna, em especial de Luanda, sua capital colonial e seu interior, o vale do rio Kwanza,"³⁵ bem como da região compreendida entre este rio e Cassange. De Luanda, exportavam os escravos acomodados em barracões mais próximos, ou de Ambriz, que era porto de Luanda.

Muitos destes escravos comercializados devem ter passado pelo mercado de Cassange, outros tantos podem ter vindo do leste de Angola, onde viviam os *lunda-tchokue*. Uma vez no Rio, estes escravos eram genericamente chamados de Cassange ou poderiam ser inseridos dentro do grupo 'angola' se os traficantes estivessem se referindo ao porto de origem, como é o nosso caso. Ao lado destes e, situados entre Cassange e Luanda; encurralados entre um grande mercado e um grande porto de escoamento de produto, os *ambaca* sofreram a escravização pelos portugueses. Ademais, ao sul do rio Kwanza, os *quiçamas* e os *libolos* também foram vendidos como escravos aos portugueses e exportados pelo porto de Angola.³⁶

Ao sul de Angola, estava a região do porto de Benguela, uma área comercial das mais importantes da região de Angola que, conforme a tabela 4 registra o número de 914 escravos novos, ou seja, 29,2 % dos 3.128 pretos novos dos quais se sabe a origem. Com efeito, os comerciantes de Benguela, ao longo década de 1820, suplantaram a supremacia de Luanda enquanto porto de exportação, chegando a competir com o tradicional comércio de Angola.

Já Luanda aparece com um fraco desempenho como porto exportador, (apenas 3%), fato que comprova que já não podia se manter como uma grande fornecedora de escravos, frente à concorrência dos traficantes portugueses estabelecidos em Benguela. Estes desviavam os escravos fornecidos pelos *ovimbundos* para o porto de Benguela. Depois, ao logo do século XVII, tais comerciantes alcançaram o alto Kwanza, de onde passaram a comprar escravos em larga escala.³⁷ Tais escravos, segundo Marina de Mello e Souza, eram conhecidos por *guanguelas*, que por sua vez eram chamados pejorativamente pelos *ovimbundos* pelo "termo depreciativo de *nganguela*"³⁸ estes eram "os *luimbés, luchases, mbundas e mbwelás*".³⁹ que viviam nas planícies ao sul e

³⁵ KARASCH, Mary C. *Opus cit.* p. 55.

³⁶ KARASCH, Mary C. *Opus cit.* p. 57.

³⁷ SOUSA, Marina de Mello e. Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de Rei do Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 130.

³⁸ KARASCH, Mary C. *Opus cit.* p. 57-8.

ao norte de Benguela. No final deste mesmo século, os mesmos comerciantes lusos já haviam chegado ao Zambeze, retirando de lá, escravos dos reinos de “mbunda, mbwila e lozi”.⁴⁰

Ainda no século XVII, o porto de Luanda recebeu outro golpe, desta vez internamente. Os chefes das tribos Mutamba e Cassange, seus principais parceiros comerciais, agiram no sentido de barrar o acesso às savanas d’alem Congo, um manancial de escravos do período. Souza ressalta que “os reis cassanges, com a ajuda de seus estados satélites, não deixavam os comerciantes portugueses sequer avistar o rio Cuango”.

Por outro lado, o porto de Ambriz, local pelo qual passaram pelo menos 229 escravos que foram sepultados no Cemitério dos Pretos Novos, é um exemplo emblemático da relação escravista tramada entre traficantes estrangeiros e antigos chefes guerreiros em África. Seu posto de comércio de escravos fora implantado em 1640, pelos holandeses, na foz o rio Loje, em território Mossul, distrito periférico das relações comerciais de Mbamba. Com o passar dos anos, a prosperidade do comércio fez com que Mossul conseguisse se separar de Mutamba que, envolvido em guerras internas, não conseguiu impedir o crescimento do entreposto comercial firmado sobre o porto de Ambriz. Com a separação, o chefe de Mossul pode negociar diretamente com os estrangeiros a fim de obter armas de fogo e pólvora, logo, ao fim do século XVIII, Ambriz já se tornaria o principal porto da região do Congo.⁴¹ Comerciantes espanhóis, cubanos, brasileiros dominaram o comércio de escravos dos portos de Loango, Cabinda, Malembá e justamente Ambriz, no século XVII, ocupando os lugares deixados por franceses e ingleses⁴². A obtenção de escravos e, por conseguinte, sua venda aos traficantes, ou troca por armas de fogo, impulsionavam o desenvolvimento dos reinos envolvidos na obtenção de escravos vizinhos mediante a guerra. Como se pode ver, as relações do reino de Mossul corroboram o que já foi demonstrado pelo historiador J. Thornton. Segundo ele:

Nesse cenário – ‘o ciclo arma-escravo’ ou o ‘ciclo cavalo-escravo’. Os africanos foram impelidos a negociar escravos, porque sem esse comércio eles não poderiam obter a tecnologia militar necessária (armas e cavalos) para se defenderem de inimigos. Ademais, a posse dessa tecnologia tornava-os mais capazes de conseguir escravos, pois guerras bem-sucedidas lhes garantiam grandes suprimentos.⁴³

³⁹ *Ibidem*, p. 58.

⁴⁰ SOUSA, Marina de Mello e. *Op. Cit.* p. 130.

⁴¹ *Ibidem* p. 131.

⁴² A França se retirou do comércio na região em 1789 por conta da Revolução Francesa. A Inglaterra deixou esta prática após a Revolução Industrial. Conforme: SOUSA, Marina de Mello e. *Opus cit.* p. 131.

⁴³ THORNTON. John, *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*; tradução de Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.p.153.

A esta proposição, para o caso de Mossul, poderíamos acrescentar que tão logo este desenvolvimento é alcançado através da venda de escravos, rompem-se os laços de comércio com os intermediadores fazendo com que se busque, cada vez mais, o acesso direto à fonte consumidora que, neste caso, eram os traficantes estrangeiros.

No outro lado da África, a costa do oceano Índico se apresentou para os traficantes como área de suma importância para obtenção de cativos. A África Oriental aparece em nossa documentação representada pelo porto de Moçambique, pelo qual, passaram 354 pretos novos, cerca de 11,3 % do total verificado. Na década de 1811, a região passou a ser mais procurada para o tráfico de escravos, já que neste mesmo momento, a pressão inglesa pela supressão do tráfico se abatia cada vez mais sobre a região da África Ocidental. Fugindo desta barreira e a fim de evitar o apresamento de suas embarcações, os comerciantes cariocas iam buscar nos portos de Moçambique a sua carga humana. Concomitantemente, os traficantes, através de desenvolvimento de tecnologias de transporte marítimo, diminuíram o tempo de viagem e, por sua vez, a mortalidade em alto-mar; o que em última análise, aumentou o lucro e provocou uma inundação de moçambicanos no Rio de Janeiro, que começou nos anos de 1825 e aumentou sobremaneira após 1830.⁴⁴

Favorecida geograficamente, a região de Moçambique gozava de ter vários portos, entre eles, os de Mombaça, Guliname, e Inhambane e o próprio porto de Moçambique. Quiliname figura em nossa documentação separadamente de Moçambique, sob a grafia de Guilliname, mas com 282 escravos.⁴⁵ Estes dados sugerem pelo menos duas interpretações; a primeira é o fato de ter sido um comércio bem pontual, em datas bem delimitadas no tempo; e a segunda, que o escrivão não tenha sido tão específico quando do lançamento dos assentamentos quanto às procedências dos navios, daí que tenha chamado de Moçambique a todos os portos daquela região. No nosso caso, nem uma nem outra hipótese desqualifica nossa fonte, visto que nos interessa o fato de que os escravos embarcados daquela região eram de uma região étnica específica. Karasch assegura que desta região, vieram para ao Rio de Janeiro, as seguintes etnias: os *macuas*, *lagos*, *iaôs* do interior de Moçambique; os *ngunis* do sul de Moçambique; e os *senas*, do vale do baixo Zambeze.⁴⁶

Por fim, o porto de Mina figura com apenas 0,09 % de escravos novos embarcados para o Rio de Janeiro. Em outras palavras, segundo a documentação transcrita, apenas 3 escravos minas foram sepultados no Cemitério dos Pretos Novos. Dois escravos novos foram sepultados

⁴⁴ KARASCH, Mary C. *Opus cit.* pp. 58-9.

⁴⁵ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Livro de Óbitos de escravos da Freguesia de Santa Rita (1824-1830).

⁴⁶ KARASCH, Mary C. *Opus cit.* pp. 58-9.

em 1825, e um em 1828. Outro escravo mina foi sepultado no Cemitério dos Pretos Novos em 10 e janeiro de 1825.⁴⁷, mas este era o ladino Graciano, pertencente ao Desembargador Garcez. Já em 28 de dezembro de 1824, a escrava Ignácia Mina, foi sepultada no referido campo santo, a mando de Joaquim Antônio Ferreira, mas também era ladina e não havia vindo de Mina e sim da Bahia, ou seja, estava inserida no tráfico intraprovincial.

Deste óbito, podemos frisar pelo menos duas coisas interessantes. Primeiro, o fato de que Joaquim Antonio Ferreira,⁴⁸ comerciante abastado do mercado carioca ter mandado sepultar Ignácia Mina, uma ladina, que por sua vez havia vindo da Bahia, demonstra a compra de escravos dentro de uma mesma região, a despeito do fato de que a Bahia tenha, no mesmo período, recebido uma população escrava formada em grande parte por Minas.⁴⁹ Ignácia fora vendida para um comerciante carioca, ficara aguardando nos barracões do Valongo à espera de ser vendida, no entanto, não suportara as agruras e falecera vindo a ser inumada no campo santo junto a centenas de escravos recém-chegados. Se houvesse sobrevivido, seria mais uma das dezenas de pretas Minas que viviam na corte e, assim, teria participado da formação cultural da cidade, em outras palavras, ela poderia ter colaborado para com a formação de uma cultura recriada através dos laços de solidariedade, da qual os escravos se valeram, sobretudo diante da morte. Por outro lado, os dados demonstram que o traficante carioca não só se dava ao comércio transatlântico, como se envolvia no comércio intracosteiro, diversificando a sua ação comercial e aumentando o seu capital.

Ignácia não foi a única preta Mina que teve como destino o *Cemitério dos Pretos Novos* depois de falecida. Em 16 de outubro de 1828, faltando, portanto dois anos para que o comércio de almas se tornasse ilegal, Joaquim José Pereira de Faro compareceu à paróquia de Santa Rita, responsável pelo *Cemitério dos Pretos Novos* e mandou sepultar um escravo seu de nome Amaro Mina. O que chama a nossa atenção para este escravo, além de ser Mina, é o fato de que este é um dos casos raros que trazem no óbito a causa da morte do escravo. Deste o escrivão observou que falecera de “de moléstia interior,”⁵⁰ o que demonstra que o senhor deste escravo, que não aparece recorrentemente na fonte, se preocupara ao menos em tratar o doente, ou ao menos em saber de que mal sofria o escravo.

Não poderíamos seguir adiante sem ressaltar que no período deste estudo, não é só a oferta de mão-de-obra escrava em África que traz um aumento do tráfico de escravos e, por

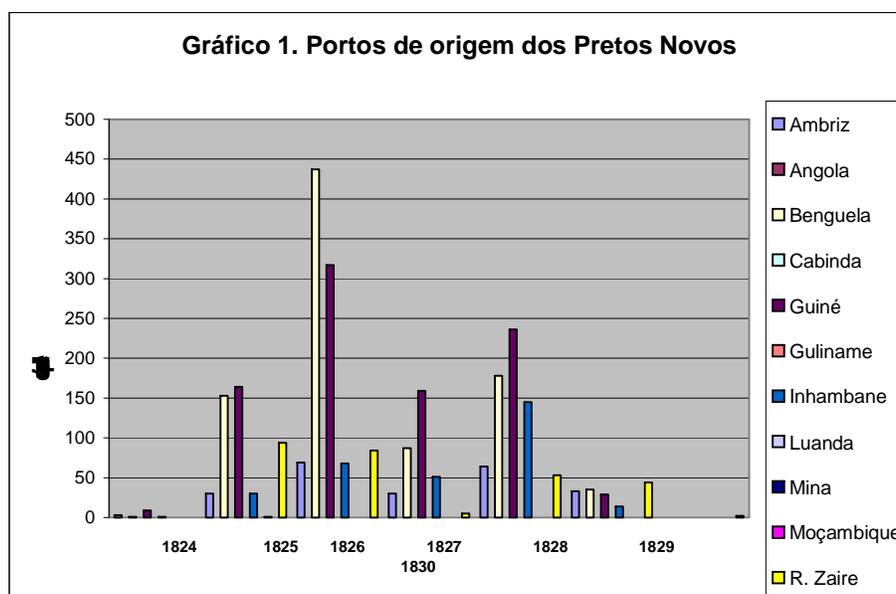
⁴⁷ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Livro de Óbitos de escravos da Freguesia de Santa Rita (1824-1830).

⁴⁸Manollo Florentino destaca a importância de Joaquim Antônio Ferreira como um dos principais comerciantes do Rio de Janeiro do século XIX, no Rio de Janeiro, veja: FLORENTINO, Manolo Garcia. Opus cit. p. 146.

⁴⁹LOPES, Ney. *Bantos, Male e identidades negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983. p. 57.

⁵⁰ ACMRJ. Livro de Óbitos de escravos da Freguesia de Santa Rita (1824-1830). Fl. 205.

consequente a superlotação do cemitério. Considerando o gráfico 1, confeccionado sobre os dados dos portos de origem ano a ano. Pode se perceber que o ano de 1826 foi aquele em que o *Cemitério dos Pretos Novos* recebeu a maior quantidade de corpos. Nestes doze meses, foi sepultado o impressionante número de 1062 escravos, não inclusos os ladinos. Com efeito, o ano de 1826 representou um período de transição na conjuntura político econômica do Império recém-nato; tanto no cenário interno quanto no externo, o momento era de turbulência. Em 1825, o Brasil, finalmente, havia tido a sua independência reconhecida pela Inglaterra desde que, não olvidasse esforços em suprimir urgentemente o tráfico de escravos africanos. Frente a isto, a Câmara dos Deputados se viu inundada de propostas de supressão do infame comércio em longo prazo.⁵¹ Em 1826, portanto um ano depois do seu reconhecimento como nação independente, o Brasil firmava o tratado anglo-brasileiro⁵² que previa o fim do tráfico em três anos. O tal tratado seria ratificado em 13 de março de 1827 pela Coroa inglesa e o tráfico deveria findar definitivamente em 13 de março de 1830.



No plano interno, o principal tema de debate na Câmara era o fim do tráfico e as suas conseqüências para a economia brasileira. Diante de uma possível interrupção em seus negócios, os traficantes trataram de importar cada vez mais braços escravos. Tanto é assim que, no período de 1826 a 1830, o tráfico cresceu a uma média anual de 4,5%, com uma porcentagem de 95 negreiros por ano.⁵³ Todavia, ainda não está claro por que o ano de 1826 apresenta este “boom” no aumento de escravos inumados no cemitério, contudo, o reflexo deste aumento

⁵¹ RODRIGUES, Jaime. O Infame Comércio. Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850). Campinas. SP. Ed. Da Unicamp/Cecult, 2000. pp. 99-100.

⁵² *Ibidem*, p. 100.

⁵³ FLORENTINO *Opus cit.* p. 54.

deve ter sido sentido pelos vizinhos do cemitério, a rapidez com que os corpos chegavam ao campo santo deviam inviabilizar um sepultamento que, no mínimo, representasse uma cobertura de terra sobre os corpos,⁵⁴ deixando-os insepultos.

O Cemitério dos Pretos Novos tem sua história colada à história do Rio de Janeiro desde a Colônia. Por volta de 1700, o cemitério dos Pretos Novos não comportava mais o grande número de enterros de escravos⁵⁵, tendo em vista o incremento do tráfico que começa a se fazer mais intenso ano após ano. Segundo Manolo Florentino, entre as décadas de 1710 e 1720, houve um aumento de cerca de 40% no volume de importações de escravos pela cidade do Rio.⁵⁶ Logo, o Governador na época determinou que o cemitério fosse transferido para o Largo da Igreja de Santa Rita situado em frente à mesma⁵⁷. Assim se fez. Naquele momento, o cemitério foi entregue aos cuidados do padre de Santa Rita que se encarregara de lavar os óbitos em livro e cuidar das inumações. Entrementes, o Marques do Lavradio, por volta de 1769, insatisfeito com modo precário pelo qual os escravos eram expostos no mercado que funcionava próximo ao Paço Imperial, mandou que o mesmo fosse transferido para o Valongo que hoje compreende a atual zona portuária, formada pelos bairros da Gamboa e Santo Cristo. Essa mudança do mercado da Praça XV para o Valongo fez com que o cemitério dos Pretos Novos fosse transportado do largo de Santa Rita para a rua que ficou conhecida como a antiga rua do Cemitério, depois rua da Harmonia e hoje, Rua Pedro Ernesto, pertencente ainda à jurisdição da freguesia de Santa Rita.

Entrementes, no final do século XVIII, a concentração comercial no local trouxe um aumento populacional intenso,⁵⁸ fazendo com que o cemitério fosse cercado de casas. Ocorreu um "*adensamento populacional na região do bairro Saúde, Valongo e da Gamboa, aonde morros, encostas e enseadas são paulatinamente ocupadas por residências*".⁵⁹ O entorno do cemitério foi tomado por casas, geralmente por famílias pobres e que não tinham condição de se mudar da freguesia de Santa Rita, quer fosse por conta das poucas obras de aterramento; quer fosse por se tratar de pessoas pobres, sobretudo negros libertos que precisavam estar junto ao porto e ao centro comercial da cidade para poder ganhar alguns réis para sua subsistência. Ou seja, os vivos, por forças das circunstâncias, se tornaram vizinhos dos mortos.

⁵⁴ Poderíamos propor o cálculo de que, se levarmos em conta apenas os pretos novos sepultados no cemitério fora os ladinos, e os escravos oriundos do tráfico interprovincial, teremos a soma de cerca de 88 escravos sepultados por mês.

⁵⁵ RODRIGUES, Claudia. *Opus cit.* p. 70.

⁵⁶ FLORENTINO, Manolo Garcia. *Opus cit.* p. 44.

⁵⁷ FAZENDA, José Vieira. *Opus. Cite.* p. 350.

⁵⁸ LAMARÃO, S. T. de Niemeyer. Dos Trapiches ao Porto: um estudo sobre a área portuária do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1991. (Biblioteca Carioca, v.17) p. 29.

⁵⁹ RODRIGUES, Claudia. *Op. Cit.* p. 71.

3. Quando os vivos se avizinham dos mortos.

Seguir os vestígios do cemitério dos Pretos Novos é, também, seguir os rastros deixados pelas reclamações e ofícios de queixas contra o mesmo. A partir de 1820, pode-se encontrar vários protestos que descrevem o cemitério da pior forma possível, geralmente versando sobre o mau cheiro ali exalado⁶⁰, e acusando-o dos miasmas que grassavam na cidade.⁶¹

Não tardou muito e, em 1821, os vizinhos do “indesejável” cemitério redigiram dois requerimentos endereçados ao príncipe regente, nos quais pediam que o cemitério fosse transferido para um local “mais remoto”, “em razão dos grandes males” produzidos à população local. O primeiro destes dizia que os moradores “sofriam” enfermidades, e o segundo destes requerimentos tinha um teor bem parecido:

Já não podem sofrer mais danos nas suas saúdes. Por causa do cemitério dos pretos novos, que se acha sito entre eles, em razão de nunca serem bem enterrados os cadáveres; como também por ser muito impróprio em semelhante lugar haver o referido cemitério, por ser hoje uma das grandes povoações....⁶²

Como se pode ver no requerimento acima, os corpos não eram enterrados, ou seja, eram deixados à flor da terra, sem nenhum tipo de cuidado, o que deve ter feito com que os odores dos cadáveres insepultos incomodassem os vizinhos sobremaneira.

No caso do cemitério dos Pretos Novos, o intendente de polícia João Inácio da Cunha solicitou ao juiz do Crime do bairro de Santa Rita que fosse averiguar os fatos. Quando o juiz se dirigiu ao cemitério, teve péssimas impressões e, mais tarde, responderia em outro ofício o que havia constatado. Segundo o seu parecer, o cemitério já era pequeno para tantos corpos, o local era “impróprio para semelhante fim”, e, por outro lado, o drama dos moradores era o de agora, depois do crescimento da cidade, se verem lado a lado a um cemitério de escravos.

As testemunhas do Valongo foram arroladas e ouvidas pelo juiz do Crime e todas elas contaram a mesma versão: o cemitério incomodava, cheirava mal e estava abandonado. Observando o rol de testemunhas se nota que todas eram brancas, apenas uma era militar e o restante eram em sua maioria comerciantes que, provavelmente, mais do que as suas saúdes,

⁶⁰ João Reis, estudando a “cementerada” na Bahia, chega à conclusão que a partir de um dado momento, o “cheiro dos defuntos” começa a incomodar as pessoas, principalmente os defuntos que eram inumados nas igrejas, e os enterrados no Campo da Pólvora, o qual passou a desfrutar do ódio dos seus vizinhos. In: REIS, João José. *Opus Cite*.

⁶¹ O historiador J. J. Rei alerta que fora justamente no século anterior, séc XVIII, que se alastrara por toda a Europa, especialmente pela comunidade científica de França, a doutrina dos “miasmas”, na qual se acreditava que “matérias orgânicas em decomposição, especialmente de origem animal, sob influencia de elementos atmosféricos”, tais como calor, direção dos ventos, “formavam vapores ou miasmas daninhos à saúde”, logo os “gazes” emanados dos cadáveres foram acusados de serem causadores de várias doenças, das quais os moradores do Valongo se queixavam com frequência. In: In: REIS, João José. *Opus Cite*, p. 75.

⁶² RODRIGUES, Claudia. *Opus cit* p, 75.

viram ameaçados os seus bolsos, com a certeza de terem os seus negócios arruinados pela proximidade com um cemitério de escravos novos.⁶³ É importante observar que esse número de pessoas arroladas como testemunhas não pode servir como única fonte de amostragem da condição social dos moradores do Valongo; por certo, esses moradores que redigiram as petições tinham acesso às informações médicas que circulavam nos meios de comunicação disponível aos letrados.

No ano seguinte, em 12 de março de 1822, o intendente de polícia se dirigiu até a Secretaria de Estado para prestar as informações e sugerir soluções sobre o caso. Em primeiro lugar ele disse que se achava “*aquele lugar já quase todo rodeado de casas.*” Em seguida, relatou:

Pelo lado do fundo está tudo aberto, dividido do quintal de uma propriedade vizinha por uma cerca de esteiras, e pelo outros dois lados com mui baixo muro de tijolos, e no meio uma pequena cruz de paus toscos mui velhos, e a terra do campo revolvida, e juncada de ossos mal queimados.⁶⁴

Como se pode notar, o cemitério tinha apenas uma cerca de esteiras como fundo do terreno, paredes laterais baixas que davam ao cemitério a impressão de inacabado e uma pequena “cruz de paus toscos”, por lembrança da égide da Igreja naquele local. Em seguida, ele fala do crescimento da população local e ao mesmo tempo, dum tráfico intenso que aumentara grandemente o fluxo de escravos que adentravam o porto do Rio de Janeiro:

Se aquele espaço de terreno, e local era suficiente, e próprio para cemitério dos pretos novos no tempo em que foi para isso destinado, não se pode dizer, que o é presentemente, porque naquele tempo era muito menor o número de pretos novos que se introduziam nesse porto, e por conseqüência muito menos morriam, naquele tempo o lugar do cemitério era despovoado, hoje está rodeado de prédios habitados de moradores.⁶⁵

Em seguida, o intendente relatou as dificuldades de se encontrar um novo local disponível para este fim e reconhece que o melhor lugar é justamente próximo ao porto.

... Não é fácil, porém achar-se terreno... as circunstâncias... para servir de cemitério; porque perto não o há, e longe é um tanto incômodo para a condução dos cadáveres; e então pertencia a outra freguesia, em prejuízo dos rendimentos e... do atual vigário. (...)⁶⁶.

⁶³ RODRIGUES, Cláudia. Opus. Cit. p, 75.

⁶⁴ Parecer de João Inácio da Cunha. *Opus cit* LOCAL: B.N. Rio de Janeiro. Localização: II-34,26.3.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

Ao mesmo tempo, o intendente de polícia nos revela um episódio novo, uma suposta disputa pela posse do cemitério, ou seja, pela renda dele advinda. Fontes indicam que, anteriormente, já havia sido sugerida a mudança do cemitério para outro lugar, bem como o desmembramento da freguesia. Em 1814, pois, segundo solicitação dos moradores do Valongo, o cemitério passaria à freguesia de Santana. No entanto, o vigário de Santa Rita, temendo a perda "dos advindos dos trabalhos paroquiais exercidos no dito"⁶⁷, conseguiu manter o cemitério sob sua jurisdição e renda advinda dos sepultamentos.

Por último, o intendente dá as ordens para que se melhore o enterramento naquele local:

Que se ordene ao vigário da freguesia da Santa Rita, a cujo distrito pertence o cemitério, que contrate o terreno que lhe fica contíguo para aumentar o cemitério existente, que o cerque todo de muro alto pelos quatro lados; que ponha pessoa capaz, que cuida em fazer enterrar bem os corpos; e finalmente que olhe para a decência, e decoro do cemitério como deve, e é de esperar do seu caráter, conhecimentos e probidade.⁶⁸

Os documentos do Arquivo Geral da Cidade não possibilitaram verificar se o cemitério de fato fora aumentado ou se fora trazida uma "pessoa capaz em fazer enterrar os corpos". No entanto, as reclamações dos moradores cessaram pelo menos por um tempo e, entre 1823 e 1828, não se ouviu mais falar no cemitério. Mesmo assim, sabemos que em 1826, como frisamos anteriormente, o número de sepultamentos chegou a incrível soma de 1.062 corpos.

Em 23 de janeiro de 1829, o editorial do jornal Aurora Fluminense rompeu esse silêncio e publicou uma matéria contra o "cemitério dos Pretos Novos".⁶⁹ O teor do publicado é praticamente o mesmo de 1822. Voltavam as mesmas reclamações após seis anos, com os moradores mobilizados novamente para pressionar o poder público. Mais uma vez, os vivos já não aceitavam conviver "parede e meia" com os mortos:

Nesta ocasião não podemos deixar de lastimar que a imundície, despejos, e águas empossadas, apareção em todos os pontos da Capital; o mangue da Cidade nova, cujos miasmas putridos se espalhão por toda a athmosphera; o desaceio das cadeias, dos açougues, dos Matadouros, Cemitérios, Depósitos de negros novos (sic).⁷⁰

Vê-se que ao chegar aos anos 1830, as condições precárias às quais se referem o artigo não eram mais toleradas, mas sim, atacadas como o principal fator desencadeador de doenças. Dentre estes fatores, o jornal cita o depósito de "negros novos" numa referência ao mercado de escravos do Valongo.

⁶⁷ Folder da exposição *Africanos Novos na Gamboa, Um Portal para Arqueologia*. Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro. 1996, p. 13.

⁶⁸ Parecer de João Inácio da Cunha, intendente geral de polícia.

⁶⁹ Jornal *Aurora Fluminense*. (23 de jan. de 1829). BN. II- 34, 26, 3,

⁷⁰ *Ibidem*.

He para desejar que a nova Municipalidade, logo que seja instalada, lance os olhos para tantas desordens, que atação (sic) ou mais ou menos a saúde pública, que, se são neutralizados por hum Ceo, e um clima benéfico, podem contudo combinadas com outras causas produzir doenças epidemicas de todo genero (sic)...⁷¹

Clama-se com urgência por novas posturas municipais que regulassem o espaço público, saneando as prisões, açougues e matadouros. Nota-se uma forte influência do higienismo que procura legitimar e tomar para si, aliado ao Estado, um novo campo de ação.⁷²

mas o que concorreria muito desde já para assegurar a salubridade ao nosso Rio de Janeiro seria a formação de cemitérios, fora de povoado, para não estarmos respirando em todos os angulos a putrefação dos corpos mortos, e sepultados à flor da terra. (sic)⁷³

A proposta é de que se deixe a prática de sepultamentos *intra muros*, ou seja, dentro da cidade, e se procurasse criar cemitérios fora da área urbana, onde os odores e miasmas seriam afastados do contato como os vivos. Pode ser que o editorial esteja falando sobre os sepultamentos *ad sanctus*, muito embora o documento não lhe faça uma referência direta. No entanto a expressão “à flor da terra” é a mesma usada para o modo pelo qual se faziam os sepultamentos no cemitério dos Pretos Novos, numa alusão direta ao cemitério de escravos recém chegados da África.

Ainda no mesmo ano, 1829, o Juiz Presidente da Câmara da Corte Luiz Paulo de Araújo Bastos remeteu um ofício à Câmara Municipal, alegando ser o “*assunto da competência da municipalidade, devido a um decreto imperial de 1828*”. Segundo o mesmo, a Câmara deveria ser incumbida da transferência de cemitérios para fora dos templos, “*bem como tudo o que fosse relativo à saúde pública*”⁷⁴. Repare-se tão somente que, o signatário, desta vez, soma novos argumentos para sustentar o seu discurso:

Tendo-se-me feito varias representações sobre o danno, q á saude Publica rezulta da existencia do Cemiterio dos negros nóvos, proximo ao morro da saude, e do mau estado, em q se acha o mesmo Cemiterio, fui eu mesmo á aquele lugar e admira-me, q em huma capital civilizada exista o q ali se encontra: hum pequeno terreno (q alias está colocado no meio de muitas casas habitadas, e hoje com arruamento erguido)...⁷⁵

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² COSTA, Jurandir Freire. *Ordem Médica e Norma Familiar*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2ª edição 1983.

⁷³ *Jornal Aurora Fluminense*. (23 de jan. de 1829). BN. II- 34, 26, 3,

⁷⁴ RODRIGUES, Claudia. *Opus. Cit.* p, 77.

⁷⁵ Códice 58.2.1. CEMITERIOS 1829-839. “Negros novos”, próximo ao Morro da Saúde, no Valongo.

Se o discurso anterior remetia o problema à esfera dos sentidos físicos, como o mau cheiro e a péssima conservação, não dera nenhum resultado, restava apelar para a questão moral. Nesse sentido, coloca-se a cidade em um plano de “modernidade” e de limpeza, dentro da qual não se pode conceber a co-existência da figura do indesejável cemitério. Já que todos os esforços anteriores haviam redundado em nada, tornava-se necessário procurar mostrar o mal que o cemitério causava à cidade em geral, por meio da idéia do discurso de higiene. Outro ponto importante, o Juiz Luiz Bastos menciona o fato de ter recebido vários requerimentos da parte dos moradores insatisfeitos que clamavam pela transferência do cemitério, o que demonstra que, aparentemente, os moradores continuavam mobilizados em combater o cemitério, a despeito do tempo passado e da luta sem sucesso.

“Covas abertas tanto à superfície do terreno, que apenas um palmo resta para cobrirem-se os corpos que nelas se lançam aos pares”⁷⁶, afirmou o juiz, procurando descrever cada vez mais o cemitério mostrando a insensatez que era mantê-lo funcionando. Entretanto, para a frustração do juiz e dos moradores do Valongo, a Câmara respondeu que não seria da sua alçada tomar providências quanto ao assunto, já que a lei de 1828 regulava apenas o estabelecimento de “novos cemitérios” e não o caso de um cemitério tão antigo. O requerente não se deu por vencido e, sem demora discordou da posição da Câmara *“dizendo ser da sua atribuição não só a questão de cemitérios antigos, mas igualmente a inspeção da saúde pública”⁷⁷*. Não foi possível determinar se o juiz foi respondido ou não; nesse momento, ele desaparece de cena sem deixar vestígios, pelo menos aparentes, em relatos ou ofícios. Em 15 de janeiro de 1830 é criada Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro.

Em 13 de março de 1830, se deu o último sepultamento no cemitério dos Pretos Novos, fim do cemitério. As pesquisas podem indicar que o fim provável do cemitério não tenha sido ocasionado pela pressão higienista, nem dos meios de comunicação, ou mesmo fruto do clamor dos moradores. A hipótese levantada é a de que em 1830, por ter se dado o acordo de proibição de tráfico de escravos, firmado entre Brasil e Inglaterra, o Brasil tenha sido forçado a extinguir o campo santo por não poder justificar a existência de um cemitério de escravos recém chegados da África, em face de, pelo menos em tese, não haver mais tráfico negroiro⁷⁸.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ RODRIGUES, Claudia. Opus. Cit. p, 77.

⁷⁸ Entre 1824 e 1826, foi firmado um acordo antitráfico, assinado em 23 de novembro de 1826. No qual o Brasil se comprometia a extinguir o tráfico negroiro ao fim de três anos. Porém um novo acordo foi tratado para que 1827, fim do prazo de extinção, fosse prorrogado até 13 de março de 1830. A partir desta data, os negreiros que estivessem atuando no litoral africano teriam um prazo de seis meses para retornarem ao Brasil, porém, como se sabe, esta lei se transformou em um verdadeiro engodo, e ficou conhecida como a “lei para inglês ver”. Cf.

Conclusão

O conhecimento da cultura africana e o seu modo de encarar a morte nos serve como chave de entendimento do motivo pelo qual os escravos buscaram o filamento a irmandades, como no caso da irmandade do Rosário⁷⁹. Em primeiro lugar eles temiam que seus corpos fossem inumados sem nenhum tipo de ritual, lançados à terra sem nenhum paramento religioso, não porque temessem as covas da indigência, mas porque para eles morrer assim significava, antes de tudo, morrer longe dos seus ancestrais, e em segundo; ser sepultado no cemitério dos Pretos Novos significaria um corte definitivo na linhagem dos antepassados e a impossibilidade, no pensamento africano, de reviver junto aos seus do outro lado do Atlântico, no continente africano.

Muitos trabalhos anteriores julgaram que o fato dos negros se filiarem a irmandades poderia ser um exemplo de aculturação e até mesmo de dominação, desprezando ou não levando em conta toda a gama de articulações e simbolismos dos quais os africanos já eram portadores em África. No presente artigo, busca-se evitar esta análise um tanto imóvel, ao mesmo tempo em que desviamos o nosso olhar para toda uma bagagem cultural trazida pelos cativos e que, ao chegarem aqui, juntam, re-apropriam e criam algo novo, diferenciado e único, como no caso das apropriações que fazem das irmandades. Ou seja, os escravos podiam entrar para as irmandades para, entre outras questões, ter uma “boa morte”. Em outras palavras, os pretos novos faleciam antes de serem vendidos, antes de recriarem os laços afetivos e sociais que possibilitassem que fossem sepultados dignamente. A falta desta nova rede de relações traçadas no cotidiano e recriadas segundo a nova circunstância da escravidão, fez com que fossem vistos sob prisma diferenciado do não pertencimento. Pretos novos mortos não se encaixavam nos padrões da lógica escravista. Haviam de ser descartados.

Nesse sentido, o Cemitério dos Pretos Novos cumpre o seu papel que é o de receber os corpos dos africanos que nem chegaram a ser vendidos e por isso, na hierarquia social deveriam prefigurar em último lugar. Se assim era em vida, também o deveria ser na morte. Desta feita, o cemitério passou a ser um “lugar de reprodução simbólica do universo social.”⁸⁰ Como afirma Urbain:

No século XVIII, o espaço funerário apresenta a cena seguinte: em torno dos túmulos monumentais, com efígies de reis, rainhas, nobres, bispos e outros poderosos, existem

FLORENTINO, Manolo Garcia. Em Costas Negras: uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995, p. 50.

⁷⁹ SOARES, Mariza de C. Devotos da Cor. Identidade Étnica, Religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro no Século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p.175.

⁸⁰ URBAIN, Jean-Didier. La société de conservation: étude semiologique des cimetières de l'occident. Paris, Payot, 1978, p. 85.

placas, às vezes com retratos, freqüentemente com uma simples inscrição: são negociantes e artesãos; depois existe também este enorme branco, **este vazio discreto, este nada semiológico dos humildes, dos pobres, dos sem poder, que traduz a inexistência deles: neste mundo-espelho que é o espaço funerário, os pobres não se refletem!** No Ocidente, se não se remete o morto à sua diferença, remete-se ao contrário, os vivos à sua diferença social até mesmo na morte⁸¹ (grifo nosso)

Aos escravos, comprados e feitos mercadorias, fora-lhes vedada a oportunidade de morrer entre os seus, e por eles serem sepultados. Fora-lhes negada ainda, uma oportunidade de ser sepultados, ao menos, conforme a cultura católica, restando-lhes apenas um pouquinho de terra e um registro sumário em um livro de óbitos onde nem mesmo seus nomes figuravam.

Finalmente, podemos ressaltar que o estudo do cemitério dos Pretos Novos pode, em certa medida, nos revelar como eram as práticas das inumações no Brasil, pelo menos do século XVII aos meados do XIX, e mostrar que mesmo na hora da alma passar para o além, o cuidado com o corpo inerte nem sempre foi uma preocupação entre os homens. Desta feita, a forma e lugar no qual se é inumado variava de acordo com a posição social do morto, o que nos faz lembrar a oração que dizia, certamente, carregada de outro um sentido: “...*assim na terra como nos céus*”.⁸² A desigualdade terrena espelha a desigualdade das práticas inumistas e nos locais de sepultamento, já que este está carregado de implicações simbólicas forjadas ao longo do tempo pelos homens das mais variadas culturas.

⁸¹ Ibidem, p. 103.

⁸² Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, Mateus cap. VI-9. Parte b.

Apêndices

Tabela 5. Sexo e faixa etária dos escravos ladinos sepultados no Cemitério dos Pretos Novos, 1824-25.

Sexo e faixa etária de escravos ladinos	#	%
Ladinos	65	79.26
Ladinas	17	20.74
Moleques	00	00
Molecas	00	00
Crias	00	00
Total		100%

Fonte: Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Livro de óbitos de escravos da freguesia de Santa Rita, 1824-30.

Tabela 6. Sexo e faixa etária dos escravos ladinos sepultados no Cemitério dos Pretos Novos, 1829-30.

Sexo e faixa etária de escravos ladinos	#	%
Homens	08	88.88
Mulheres	01	11.12
Moleques	00	00
Molecas	00	00
Crias	00	00
Total		100%

Fonte: Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Livro de óbitos de escravos da freguesia de Santa Rita, 1824-30.

BIBLIOGRAFIA**(1) FONTES PRIMÁRIAS**

ARQUIVO DA CÚRIA METROPOLITANA DO RIO DE JANEIRO.

Livro de Óbitos de escravos da Freguesia de Santa Rita (1824-1830).

Livro de Óbitos da Freguesia de Santa Rita de livres e escravos (1842-1842).

ARQUIVO GERAL DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO.

Cemitérios

Códice 58 – 2.1. “cemitério de pretos novos”. Códice 58-2.2. “Posturas sobre enterros”.

(2) FONTES SECUNDÁRIAS.

ABREU, Maurício Almeida A Evolução Urbana do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: IPLANRIO/Zahar, 1987.

_____(org.) Natureza e Sociedade no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1992 (Coleção Biblioteca Carioca, v. 21).

ARIÈS, Philippe. História da Morte no Ocidente: desde a Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1997.

ARIÈS, Philippe. O Homem Diante da Morte. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

COSTA, Jurandir Freire. Ordem Médica e Norma Familiar. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2ª edição, 1983.

FERREIRA, Roquinaldo Amaral. Dos sertões ao Atlântico: Tráfico de escravos e comércio lícito em Angola, 1830-1860. Dissertação de mestrado em História. Pp 262. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, IFCS, 1997.

FLORENTINO, Manolo Garcia. Em Costas Negras: Uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

KARASCH, Mary C. A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro (1808-1850). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KLEIN, S. Herbert. O comércio Atlântico de Escravos: Quatro séculos de comércio escravagista. Tradução de Francisco Agarez. Lisboa: editora Replicação, 2002.

PRIORE, Mary Del; Venâncio, Renato Pinto. Ancestrais: uma introdução à história da África atlântica. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

REIS, João José. A Morte é uma Festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RODRIGUES, José Carlos. Tabu da Morte. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

Eurocentrismo, História e História da África⁸³

Muryatan Santana Barbosa⁸⁴

Resumo: Formada em um viés eurocêntrico, a História, enquanto disciplina acadêmica passou por diversas adaptações e transformações, visando se construir como uma área do saber universalista e científica. Apesar de ainda estar longe deste objetivo, é perceptível que ela registrou avanços nesta direção, sobretudo, na segunda metade do século XX. Aqui, destacar-se-á, resumidamente, como os historiadores da África vêm colaborando com tal empreendimento, na busca de um olhar renovado sobre o continente e seus povos.

Palavras-chave: História, História da África, Eurocentrismo.

Summary: History as an academical matter was developed under an eurocentric bias. It has however gone through changes and adaptations to become scientific and universalised. While still far from this goal, it has advanced to this frame particularly in the second half of the 20th century. In the following digression it will be shortly detached how the present-day historians of Africa are contributing to this Task, through the search of a new glance on that continent and its peoples.

Key-words: History, History of Africa, Eurocentrism.

Eurocentrismo e História

Existe hoje certo consenso nos debates acadêmicos sobre a necessidade de uma discussão das concepções eurocênicas dominantes na ciência social moderna e contemporânea⁸⁵. Todavia, apesar de sua amplitude, tal debate tornou-se fato recentemente. Basta lembrar que as contribuições pioneiras sobre o assunto datam da década de 1950 e 60, como aquelas dos sociólogos Guerreiro Ramos (*Redução sociológica*, 1958) e Abdel-Malek (*A dialética social*, 1972). Foi apenas com o celebre livro de Edward Said, *Orientalismo* (1978), que o tema tornou-se assunto candente no debate acadêmico internacional.

Existem diversas formas de caracterizar o chamado eurocentrismo. Por vezes, ele é visto como mero fenômeno etnocêntrico, comum aos povos em outras épocas históricas. Mas para a maioria dos autores que tratam atualmente da questão, o eurocentrismo deveria ser caracterizado, diferentemente, como um etnocentrismo singular, entendido como uma ideologia, paradigma e/ou discurso.

A distinção entre tais termos é mais uma questão de ênfase interpretativa, do que discordância conceitual. Os autores que o tratam como discurso visam analisá-lo, geralmente, em sua manifestação no senso comum, nos meios de comunicação de massa, nas instituições, etc. (Shohat & Stam, 1997). Por outro lado, os autores que preferem enfatizá-lo como ideologia

⁸³ Agradeço as professoras Marina de Mello e Souza (DH-USP) e Patrícia Santos Schermann (DH-UNIFESP) pela leitura de versão anterior deste artigo.

⁸⁴ Professor universitário, Mestre em Sociologia e doutorando em História Social pela FFLCH-USP. Contatos: murybarbosa@hotmail.com/murybarbosa@usp.br.

⁸⁵ Ver, por exemplo, o relatório da Comissão Calouste Gulbenkian, em 1996, sobre a reestruturação das ciências sociais. Entre outros, publicado em WALLERSTEIN, Immanuel et al. *Para abrir as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 1996.

e/ou paradigma, tendem a focar, em seus estudos, o caráter eurocêntrico do pensamento erudito europeu-ocidental, em sua filosofia, teoria social, etc. (Young, 1990; Dussel, 1993).

Para todos, entretanto, o eurocentrismo deve ser entendido como uma forma de etnocentrismo singular, qualitativamente diferente de outras formas históricas. Isso porque ele é a expressão de uma dominação objetiva dos povos europeus ocidentais no mundo. Neste sentido, Samir Amin (1994), por exemplo, definiu o eurocentrismo como a crença generalizada de que o modelo de desenvolvimento europeu-ocidental seja uma fatalidade (desejável) para todas as sociedades e nações. Segundo este autor, uma ideologia, cuja genealogia deveria ser buscada no Renascimento, remontando à gênese do capitalismo como sistema mundial, ou, em suas palavras, como modo de produção realmente existente.

Partindo desta definição de Amin, mas nem sempre em concordância com ela, outros autores, como Anibal Quijano (2000), tem preferido conceituar o eurocentrismo como um paradigma. Isso porque sua característica singular seria a de se reproduzir como uma estrutura mental, consciente ou não, que serve para classificar o mundo. E, portanto, poder abordá-lo.

Entender-se-á, neste texto, tais interpretações como complementares. Assim, pois, o eurocentrismo é aqui pensado como ideologia e paradigma, cujo cerne é uma estrutura mental de caráter provinciano, fundada na crença da superioridade do modo de vida e do desenvolvimento europeu-ocidental.

Assim entendido, é hoje perceptível o quanto este eurocentrismo esteve presente nos textos clássicos que fundaram a historiografia moderna no Iluminismo, deturpando a visão dos europeus acerca dos demais povos do mundo. Estes eram vistos então, na melhor das hipóteses, como crianças a serem educadas pelas luzes da Razão. Existe uma literatura recente que analisa esta visão em autores clássicos como Descartes (Quijano, 2000), Kant (Eze, 1997), Hegel (Dussel, 1993) e outros.

O mesmo olhar pode ser identificado no pensamento social europeu do novecentos, de forma mais diversificada. Existe uma tendência eurocêntrica recorrente, por exemplo, nas Filosofias da História dos séculos XVIII e XIX, a partir de autores clássicos como Voltaire, Vico, Condorcet, Hegel, Marx e Engels. É certo que existe uma heterogeneidade evidente no pensamento de tais autores. Todavia, o que os une – enquanto principais fundadores da Teoria da História, são suas tentativas de, a partir da Filosofia, construir interpretações evolutivas das sociedades humanas, baseadas no progresso da história européia-ocidental.

Além das Filosofias da História, teorias sociais do século XIX, como o evolucionismo de Spencer e o positivismo de Comte, podem ser considerados casos extremos deste provincialismo europeu, auto-declarado como universalista. Nestas perspectivas francamente

eurocêntricas, as sociedades e os povos “pré-modernos” ou “arcaicos” deveriam ser estudados como estágios de um caminho civilizacional único, cujo ápice seria a Europa Ocidental. Assim, pois, o passado destas sociedades deveria ser um exemplo inicial deste processo evolutivo.

Em todos os casos citados, se reproduz, portanto, a crença na excepcionalidade europeia, definida de diversas formas. Desde uma compreensão econômico-social (o capitalismo); culturalista (modernidade, cultura greco-romana); religiosa (judaico-cristã); racial (“branca”), etc. Trata-se, pois, em última instância, de um problema ontológico recorrente, ainda não examinado como merece⁸⁶.

Esta visão eurocêntrica de mundo condiciona o nascimento disciplinar da História como pode-se observar, por exemplo, em obras de dois “pais” da disciplina: Michelet e Ranke. Cada um a seu modo, tais autores buscaram reconstruir a história de sua nação como representante máxima da “especificidade” europeia; seja por sua face moderna, contratualista (Michelet); seja por sua face romântica, de origem místico-religiosa (Ranke) (Fontana, 1998). Refaz-se, assim, na História, a associação entre os nascentes Estados-Nação da Europa Ocidental e a institucionalização das ciências humanas, levando a uma re-orientação da ideologia eurocêntrica em categorias como “povo” e “nação”, marcando, inclusive, distinções entre os próprios pensadores europeus.

Mas o que ocorre ao historiador, ou filósofo social, quando, olhando para o passado de outros povos e civilizações, não se pudesse encontrar neles a genealogia da modernidade europeia-ocidental? Trata-se de uma questão pertinente. Hegel, por exemplo, foi peremptório neste ponto ao falar sobre o passado da África, que aqui interessa ressaltar. Dizia o filósofo alemão que, ao se analisar a história da África, não se poderia ali encontrar progressos e movimentos históricos. Sua conhecida conclusão, pois, considerou que a África não faria parte da “história do mundo”.

Por mais estranheza que esta assertiva traga hoje para uma visão politicamente correta da ciência, ela toca em premissas desconcertantes para um pensamento historiográfico de viés evolucionista e/ou positivista. Afinal, além da aparente falta de grandes “progressos” ou “movimentos históricos”, a realização de uma história da África engendra uma dificuldade também em relação à sua conhecida falta de fontes, sobretudo escritas, para a reconstrução

⁸⁶ Referindo-se à teoria de Max Weber sobre a modernidade capitalista, Renato Ortiz (2000) coloca adequadamente o problema. Quando aquele se pergunta: porque o capitalismo nasce no Ocidente? A resposta pode ou não ser pertinente, assim como pode ou não ser tida como científica. Mas, de fato, ao ser colocada, tal pergunta está intrinsecamente viciada, porque, como observa Ortiz, a idéia de Ocidente pressupõe uma oposição binária, falsa, à de Oriente. Como se estas duas categorias representassem categorias de fenômenos heurísticamente opostos, quando, em verdade, são construções sociais, cuja genealogia, aliás, foi recentemente decifrada por autores como Edward Said (1990) e Fernando Coronil (1999).

histórica. Este é um dilema que, para existir como sub-área do conhecimento historiográfico, a História da África teve que responder.

Historiografia contemporânea e História da África

Apesar do que foi até aqui dito, seria um erro supor que, por serem eivadas de eurocentrismo, a filosofia e a teoria social europeia dos séculos XVIII e XIX em nada teriam contribuído para o desvelamento de realidades históricas não europeias. Em verdade, pouco se escreveu e analisou, até o início do século XX, acerca da história de outros povos e civilizações. Há, entretanto, uma questão importante. O fato é que, ao se expressarem como universalistas sendo, em verdade, provincialistas, os europeus ajudaram a criar o instrumental teórico pelo qual os demais povos poderiam, tendencialmente, re-significar a imagem que aqueles faziam de si.

Isso é perceptível, por exemplo, em uma herança crítica que, indiretamente, trouxe mais elementos para esta inversão dialética da teoria social europeia. Trata-se do historicismo (ou historicismo), cuja origem, na filosofia, é geralmente atribuída a Herder, pensador alemão do século XVIII. Aqui se definirá o historicismo como a herança crítica-interpretativa baseada na premissa de que os fatores de compreensão de uma sociedade – assim como de um povo, cultura, etc – deveriam ser entendidos a partir dos seus fatores internos, e não externos (Edgar & Sedgwick: 155-56). Assim definido, o historicismo, desde Herder com suas investigações sobre a essência espiritual dos povos e sua evolução, pode ser observado, com suas nuances, em uma série de tradições modernas e contemporâneas, como, por exemplo: (a) as contradições internas como motor da dialética (Hegel, Marx e Engels); (b) a interpretação compreensiva dos sentidos e condutas humanas (Dilthey, Weber, Sombart e outros).

Além de sua importância para outras áreas do pensamento, essa tradição historista teve também uma influência marcante na renovação historiográfica do início do século XX⁸⁷. Aí ela ajudou a justificar um distanciamento gradual, mas decisivo, desta em relação à historiografia tradicional de cunho político-diplomático, dominante no século XIX. Pode-se observar tal ensejo na obra de diversos historiadores da passagem dos séculos XIX e XX, como Fustel de Coulanges, Gustav Schmoller, Karl Lamprecht, James Robinson, Henri Berr e outros.

Todavia, a ruptura com esta História Tradicional só foi consolidada a partir dos anos 1930, com as contribuições clássicas da Escola dos Annales. Em texto conhecido, Peter Burke

⁸⁷ Evidentemente, o historicismo não é a única tradição crítica importante que influenciou na renovação da historiografia no início do século XX. Dado o interesse deste artigo e, por economia de espaço, destacou-se tal herança, mas, como é sabido, existem outras teorias que contribuíram com tal fato.

(1991) definiu esta “revolução” dos Annales na historiografia em três pontos centrais: (a) a inter-disciplinaridade; (b) a perspectiva totalizante; (c) a história “problematizada”. Em Marc Bloch, *Apologia à História*, Lucien Febvre, *Combates pela História* e Fernand Braudel, *História e ciências sociais*, vê-se o cerne desta nova proposta historiográfica que, com a ampliação e especialização do campo acadêmico, foi reinterpretada por historiadores de outros países e correntes de pensamento.

Hoje são perceptíveis as razões teóricas que possibilitaram que esta renovação historiográfica tenha se difundido rapidamente pelo mundo, sob a tutela dos Annales. Tal difusão, todavia, decorreu também de fatores extra-acadêmicos. Entre os vários que se poderia citar, cabe aqui lembrar a importância simbólica que as duas Guerras Mundiais tiveram para a derrocada do otimismo europeu acerca de sua própria sociedade.

A forma como este fato iria impactar no pensamento europeu deu-se variada. Para alguns, a tragédia da Guerra comprovaria a decadência da cultura ocidental de época, que teria perdido sua “verdadeira” força espiritual, cuja origem foi atribuída a fontes diversas: cristã, medieval, greco-romana, helenística, etc. Para outros, mais relativistas, haveria de se repensar o papel civilizatório do Ocidente no mundo; ou, quiçá, os próprios valores ocidentais. Seja como for, a História assim como a Antropologia Cultural e a Etnologia surgiram renovadas no pós-guerra. Para o desespero de Marc Bloch, ela tornar-se-á, então, um belo refúgio do presente...

Enquanto expressão da historiografia contemporânea, do Pós-guerra (2ª. Guerra Mundial), a História da África é resultante destes dois fatores: (a) a renovação crítica das Ciências Sociais, em particular, na historiografia; (b) o crescente relativismo europeu diante de seus próprios valores. Este fato faz com que muitos dos avanços ali conquistados possam ser vistos como pertencentes a uma renovação historiográfica maior, da primeira metade do século XX. O nascimento disciplinar da História da África, sobretudo na França e na Inglaterra, foi uma consequência desta ampliação paradigmática da História tradicional.

Como observa Costa e Silva (1996), isto é perceptível, por exemplo, nos primeiros estudos europeus sobre a África no pós-guerra, quando surgiram importantes publicações especializadas sobre a História da África, como o *The Journal African History*, na Inglaterra, e o *Bulletin de l'Institut Français de l'Afrique Noire*, na França. Para além da academia, três livros dos anos 1950 e 60 trazem ao público um importante conhecimento introdutório sobre o assunto. São eles: (a) *A velha África redescoberta* (1959), de Basil Davidson; (b) *História dos povos da África negra* (1960), de Robert Corvenier; (c) *Breve história da África*, de R. Oliver e J. Fage (1962); (d) *História da África Negra* (1961), de Jean-Suret Canale.

Em paralelo a este crescimento do interesse europeu sobre o continente africano, se forma, desde os anos 1950, uma historiografia sobre a África realizada pelos próprios africanos. Trata-se, inicialmente, de uma literatura que fazia eco com as primeiras lutas de libertação nacional na África. Neste contexto, tratava-se de construir uma História que pudesse servir como instrumento de luta ideológica e política contra o inimigo colonialista.

O primeiro grande historiador africano desta geração dos anos 1950 e 1960 foi o senegalês Cheikh Anta Diop, criador do Afro-centrismo. Em livros conhecidos como *Nações negras e cultura* (1955) e *Anterioridade das civilizações africanas* (1967; traduzido para o inglês como *As origens africanas da civilização*, 1973), Diop retomou, de forma transformada, uma tese do século XIX, de que o Egito fôra uma civilização negróide; tida como origem cultural do mundo helenístico (por consequência, greco-romano) e das sociedades africanas.

Com esta tese, Diop perseguia um duplo objetivo. Primeiro, defender a africanidade do Egito Faraônico e, portanto, do mundo mediterrânico antigo, de onde teria surgido a maior parte das civilizações indo-européias. Em segundo lugar, apoiar o princípio da unidade cultural africana. Isso porque, de acordo com Diop, os povos do continente africano teriam, em última instância, a mesma origem egípcia (*kemético*⁸⁸). Esta possuiria as seguintes características primordiais: estrutura matriarcal, a expressão dionisiaca da vida, o idealismo religioso, o coletivismo e o otimismo.

Como observa o historiador Boubacar Barry (2000), entre fins dos anos 1950 e início dos 1960, surgiram também outras duas importantes obras neste período inicial dos estudos africanos sobre a África: *Campanhas do Senegal* (1958), de Abdoulaye Ly, e, *Sudjata ou o épico mandinga*, de Djibril Tamsir Niane (1960).

No primeiro livro citado, o historiador Abdoulaye Ly retoma análises pioneiras de Eric Williams (*Capitalismo e escravidão*, 1944), para analisar o papel central que a África e os africanos tiveram para a formação do capitalismo e do mundo moderno. Sua intenção era construir uma inversão à narrativa colonial ainda reinante, que tendia a ver os africanos em seu suposto estado a-histórico.

Em 1960, o historiador Djibril Tamsir Niane, publica também outro importante trabalho acerca da História africana: *Sundjata ou o épico mandinga*. Trata-se de um dos primeiros ensaios a utilizar fartamente a história oral, e, conseqüentemente, a figura dos “tradicionalistas”

⁸⁸ *Kemético* é um termo utilizado por Diop, e pela maioria dos afrocentristas contemporâneos, para se referir à pertença negra dos egípcios antigos. Segundo estes, *Kmt*, geralmente transcrito como *Kemít* ou *Kemet*, era um dos nomes pelos quais os egípcios denominavam a si mesmos e a sua nação. Ela significaria, segundo estes, “Os pretos” e “A terra dos pretos”. Isso é considerado importante por estes porque demonstraria que os antigos egípcios tinham consciência de sua negritude (Farias, 2003: 330).

africanos⁸⁹, como fonte de trabalho historiográfico; embora a origem deste intento possa ser encontrada em obras anteriores, como, por exemplo, *Breve história do Benim* (1934), de J. U. Egharevba⁹⁰.

Como observa Barry (2000: 24), esta obra de Niani, assim como o livro metodológico de Jean Vansina sobre a história oral, *A tradição oral* (1961, revisto em 1985), tornaram-se obras de referência para a geração de historiadores africanos da África que irá surgir a partir da década de 1960. Desde então, a história oral passa a ser vista como um instrumental essencial para a construção de uma História da África científica e descolonizada. Algo defendido, entre outros, pelo influente líder pan-africanista Kwane N'Krumah, no fechamento do Primeiro Congresso Internacional de Africanistas, em 1961, em Acra (Curtin, 1980: 79).

Os anos 1950 e 1960 são também o período áureo da Sociedade Africana de Cultura e de sua revista, *Présence Africaine*, principal órgão de divulgação do pensamento da intelectualidade africana e afro-descendente do Pós-guerra. Retoma-se, ali, um elo diaspórico negro, em que os intelectuais africanos e afro-descendentes se colocam como co-partícipes de uma mesma comunidade de interesses, na luta contra o racismo e o colonialismo. São vários os termos para se referir a esta unidade: raça, etnia, povo, cultura, população, etc. Seja qual for o termo, se fortalece um sentido comum de luta, dentro de um universo simbólico contemporâneo. Os dois congressos de Escritos e Artistas Negros à época, em Paris (1956) e Roma (1958), são uma concretização deste ideal.

No mesmo período, livros como *Os condenados da Terra* (1961), de Frantz Fanon, e *Retrato do colonizador precedido pelo retrato do colonizado* (1957), de Albert Memmi, tornam-se obras célebres dos movimentos de descolonização, seja na África, seja na América, contra o colonialismo interno. Aí, o sentimento diaspórico ganha, sem dúvida, contornos mais radicais.

No que se refere ao trabalho historiográfico, entretanto, é hoje perceptível o quanto as dificuldades intrínsecas à libertação nacional dos países africanos trouxeram para a consolidação de um campo acadêmico no continente, nos anos 1950 e 1960. Nos países colonizados, era ainda predominante uma etnologia de escasso valor científico, advinda das necessidades de

⁸⁹ Utiliza-se este termo no sentido que lhe dá Amadou Hampaté Bâ (1980: 187ss). Para o autor, os "tradicionalistas" são os homens que seriam os grandes depositários da herança oral africana. Nas línguas africanas, costumam ser definidos como os "conhecedores"; seja por serem iniciados (e iniciadores) em um determinado ramo específico (tecelaria, metalurgia, etc), seja por serem portadores de um conhecimento total da tradição local. Segundo Bâ, o último caso é o mais comum, pois o conhecedor geralmente é tido por um "sabedor da vida". Estes poderiam ser identificados por vários termos, conforme a região: doma, soma, silantigui, gando, tchiorinke, etc. O conhecedor seria, assim, distinto da figura do griot africano (ou diali), mais comum na literatura sobre o tema. Isto porque, para Bâ, o primeiro é, sobretudo, um portador da "verdade"; enquanto que o segundo seria, essencialmente, um animador público, sendo-lhe permitida total liberdade de expressão.

⁹⁰ Antes deste, cronistas muçulmanos, administradores coloniais e antropólogos como Henri Gaden, Maurice Delafosse e Gilbert Vleillard, tiveram foram fundamentais no registro da história oral de diferentes regiões do continente africano. Não são, entretanto, discursos históricos, como os aqui comentados.

administração colonial. Nos países já independentes, como Libéria, Argélia, Sudão, Marrocos, Tunísia, Nigéria e outros, as condições de institucionalização e estruturação do campo acadêmico eram dispendiosas e lentas. Ademais, com a independência conquistada, muitos dos intelectuais africanos que poderiam auxiliar nesta tarefa passaram a ocupar altos cargos na administração estatal, necessários à construção ou reconstrução de suas nações.

Essa incipiência do campo historiográfico na África, nos anos 1950 e 1960, fez com que a nascente historiografia acadêmica estivesse ainda vinculada à herança historiográfica europeia. A exceção de intelectuais pioneiros, como, por exemplo, Anta Diop, Niani e Abdoulaye Ly, a História disciplinar no continente era ainda dependente das instituições acadêmicas estrangeiras, sobretudo europeias, estadunidenses e soviéticas.

No caso de França e Inglaterra sobretudo, esta dependência era especialmente paradoxal, por estes terem sido metrópoles de vários países africanos nascentes. É que justamente aí se formaram, nos anos 1950 e 1960, importantes áreas disciplinares de História da África. No primeiro, por exemplo, se destacaram a Universidade de Londres e a Escola de Estudos Orientais e Africanos; e, no segundo, a Sorbonne, o Centro de Estudos Africanos e na École Pratique des Hautes Études.

Também nos EUA e União Soviética ocorreu um processo parecido de ampliação dos estudos africanos. No primeiro, a partir dos anos 1960, viu-se uma luta acirrada, em particular, dos afro-americanos, pela inclusão de matérias relativas à África nos currículos de História. Tal desejo tornou-se realidade e, entre 1960 e 1972, se formaram mais de 300 doutores em África no país, em instituições como a Universidade de Howard, em Yale e na Associação de Estudos Africanos. Na URSS, nos 1960, a luta anti-colonial e a aproximação de líderes africanos com o marxismo, impulsionaram a difusão de áreas disciplinares dedicadas a África, em especial, no Instituto Etnográfico de Leningrado e na Universidade Patrice Lumumba. Não se tem, salvo melhor juízo, uma quantificação do número de estudantes africanos que foram estudar nestas instituições nos 1950 e 1960. Sabe-se, entretanto, que são centenas (Curtin, 1980: 84ss).

Por outro lado, na mesma época, historiadores europeus e estadunidenses foram ensinar História da África na África, se tornando especialistas ou aperfeiçoando-se na temática. Este foi o caso, por exemplo, de J. D. Fage em Gana; J. D. Hargreaves, em Serra Leoa; C. Wrigley e C. Ehrlich, na Nigéria; J. Vansina, no Congo e em Ruanda, R. Mauny e Y. Person no Senegal (Curtin, 1980: 85).

Em parte por esta participação, se formaram, ao longo das décadas de 1950 e 1960, os primeiros centros universitários no continente que davam especial interesse à História na África em seus currículos, como a Universidade de Dakar (Senegal), o Gordon College de Cartum

(Costa do Ouro, posteriormente Gana), o Makerere College de Kampala (Uganda), a Universidade de Ibadan (Nigéria), a Universidade de Lovanium (Congo, posteriormente Zaire), a Universidade de Dar-Es-Salam (Tanzânia) e a Universidade de Nairobi (Quênia). Em 1956, foi nomeado o primeiro diretor africano de um Departamento de História, o professor Kenneth Onwuka Dike, em Ibadan (Fage, 1980: 58).

É certo que a formação intelectual dos jovens estudantes africanos nestas e outras universidades fora da África, assim como o ensino dirigido por professores europeus e estadunidenses no próprio continente, foi um fato condicionante do tipo de prática profissional que se estabeleceu entre os historiadores nativos, a partir da década de 1970. Todavia, apesar deste fato, o intento de descolonizar a História para projetar uma “verdadeira” História da África, segue sendo, aparentemente, um objetivo desta geração de historiadores africanos. Este também era um desejo confesso de muitos intelectuais estrangeiros que se dedicaram ao tema a partir da década de 1960. Os movimentos de Independência, neste sentido, foram, sem dúvida, os motivadores para a ampliação e difusão dos estudos africanos em todo o mundo.

Apesar desta proximidade relativa de objetivos, os historiadores africanos, ao longo da década de 1960 e 70, organizaram tentativas de construir um espaço próprio de discussão sobre a temática da descolonização da História africana. Segundo Barry (2000: 52ss), este intento marca a realização de encontros regulares, como o Congresso de Africanistas de 1961, o Congresso Internacional sobre a História da África, em 1965, na Tanzânia (também conhecido como o Encontro de Dar-Es-Salam), e o de Yaundé, em Camarões, em 1975. Ademais, se organizou a primeira Associação Pan-Africana de Historiadores, em 1972. Nestes, houve uma aproximação das propostas pan-africanistas com o marxismo, uma tendência corrente à época de marcos da luta política africana e afro-descendentes como Kwane N’Krumah e W. E. Du Bois. Todavia, a divisão entre língua, em especial, entre os historiadores de língua inglesa e francesa, parece ter sido um constante problema para a organização de encontros inter-regionais entre historiadores africanos à época.

O mesmo processo ocorre nas universidades africanas. Conforme foi aumentando o número de professores locais nestas instituições, ao longo da década de 1960 e 1970, aumentou também o interesse na formação de uma nova História, descolonizada.

Desde então, independente do fato de ser realizada por africanos ou estrangeiros, esta difusão de interesse pela História da África, promoveu grande quantidade de livros essenciais para o aumento do conhecimento acerca da temática, a partir dos anos 1970.

Seria ilusório tentar citar todos os autores e livros que, a partir desta época, participaram da ampliação deste campo do conhecimento. Entre os mais conhecidos, entre fins dos anos

1960 e anos 1970, vê-se consolidar dois tipos de estudos sobre a África. Uns de maior fôlego, preocupados em reconstruir a história africana, desde uma perspectiva estrutural de longo prazo. Em uma lista discutível, pode-se citar, por exemplo, neste caso, os estudos de Joseph Ki-Zerbo, *História da África Negra* (1979); Basil Davidson, *A África na História* (1975) e *A velha África redescoberta* (1977); Daniel Mc Call, *A África em perspectiva temporal* (1964); Endre Sik, *A História da África Negra* (1976). Por outro lado, têm-se outros trabalhos que tem por objeto de estudo temas modernos e contemporâneos, relacionados ao tráfico escravista, colonialismo e descolonização, como os ensaios do próprio Basil Davidson, por exemplo, *A libertação da Guiné: aspectos de uma revolução africana* (1975); Terence Ranger, *Revoltas na Rodésia do Sul: um estudo da resistência africana* (1967); Walter Rodney, *Como a Europa subdesenvolveu a África* (1972) e *A História da Costa da Guiné* (1970); Boubacar Barry, *O Reino do Wallo* (1970); Philip Curtin, *O tráfico escravista no Atlântico* (1970) e *Trocas comerciais na África Pré-colonial* (1975); Henri Brunschwig, *Partilha da África negra* (1971); Samir Amin, *O desenvolvimento desigual: ensaio sobre as formações sociais do capitalismo periférico* (1975); e muitos outros autores e textos.

Em 1980, com a participação de intelectuais africanos e estrangeiros, a UNESCO iniciou a publicação da *História Geral da África*, um ponto de virada nos estudos sobre a história africana. Planejado desde 1966, a partir de um pedido formal dos países africanos recém-libertados, os oito volumes da *História Geral da África* tornar-se-iam fonte obrigatória sobre o assunto, em que os maiores especialistas da área puderam, democraticamente, expor seus pontos de vista sobre o passado e o presente africano.

Como observa Henk Wesseling (1992: 111), o que se constata ao observar esta historiografia crescente sobre a África, é que, por suas características próprias sobretudo pelo fato de suas fontes escritas serem em sua maioria exógenas, a História da África tende a seguir em muito as características atribuídas a Escola dos Annales e a *nouvelle histoire*: uma história interdisciplinar, problematizada e totalizante. Afinal, para reconstruir o passado africano era preciso apreender a reconstruir o passado de outras formas. E, estas formas, não se restringiam à África.

A partir dos anos 1980 e 1990, com a ampliação ainda maior deste campo de estudos, vê-se uma multiplicação de estudiosos, temas e métodos de trabalho que tornará o estudo da História da África uma área de disciplina consolidada e internacionalmente reconhecida. Nestes, entretanto, o enfoque torna-se cada vez mais regionalizado, tratando de regiões específicas da África: Austral, Ocidental, Saheliana, etc. Trata-se de um avanço tanto intelectual, quanto institucional, como a formação de novas áreas de estudos historiográficos africanos dentro e fora deste continente.

Nesta ampliação, vê-se surgir novos especialistas da temática, que se tornaram figuras importantes no meio acadêmico. Isto, tanto fora da África, como J. Vansina, J. Thornton, C. Coquery-Vidrovitch, P. Lovejoy, J. Miller, Y. Kopytoff, A. Costa e Silva, K. Asante, M. Bernal, C. Lopes, D. Birmingham, e outros; quanto dentro da África, como B. Barry, A. F. Ajahi, A. Boahen, B. A. Ogot, V. Mudimbe⁹¹, I. A. Akinjogbin, T. Falola, M. Diouf, E. J. Alagoa, e outros.

Concomitantemente, com a difusão da internet e das políticas de reconhecimento dos movimentos negros ao redor do mundo, vários assuntos relacionadas à temática africana e afro-descendente, tornam-se conhecidos fora do campo acadêmico. Este é o caso, por exemplo, do saber hoje disseminado sobre temas que antes eram restritos a comunidade acadêmica, como o afro-centrismo, escravidão, diáspora, egiptologia, cultura negra, etc. Nem sempre, obviamente, com o devido rigor científico. Seja como for, afinal, a África e a diáspora são hoje tidas como fonte de conhecimento para a humanidade.

Eurocentrismo e historiografia africana

A difusão de uma História mais crítica, no século XX, e o surgimento da História disciplinar nos países do “Terceiro Mundo” alteraram, sem dúvida, o quadro marcadamente eurocêntrico do pensamento social anterior.

No que tange ao saber sobre a África, este avanço da historiografia é inegável. Entretanto, após duas gerações de historiadores formados no tema, desde a 2ª Grande Guerra, a crítica ao eurocentrismo segue sendo uma questão central para os autores contemporâneos que tratam do assunto.

Neste sentido, parte do trabalho de autores atuais como Thornton, Lovejoy e Vansina, provém do questionamento de supostos pressupostos da herança crítica anterior, da primeira geração da historiografia sobre a África, tidos como igualmente reprodutores de uma visão de mundo eurocêntrica, tal qual a historiografia colonialista. Vansina (1994), por exemplo, questionou os afro-centristas por não desmistificarem o mito da excepcionalidade grega, em vez de procurarem as origens africanas desta. Thornton (2004) se refere ao suposto eurocentrismo contido nas obras que trabalham com a teoria do sistema-mundial de Immanuel Wallerstein; visto que, ali, a Europa continuaria surgindo como o único sujeito histórico da modernidade.

⁹¹ Embora seja filósofo de formação, V. Y. Mudimbe tem algumas obras de referência no campo historiográfico de África; em especial: *A invenção da África* (1988). Não por acaso, assim como M. Foucault, sua prática filosófica está muito próxima ao trabalho historiográfico.

De um modo geral, pode-se observar, nestes e outros autores contemporâneos, - assim como em filósofos africanos atuais, como Appiah e Mudimbe, uma tendência a compreender os males africanos, voltando suas críticas às próprias elites daquele continente. Trata-se de uma caracterização que se coloca, na visão destes, como oposta àquela de gerações anteriores, pois, estas, supostamente, estariam se entendendo os males africanos como epifenômeno da dominação europeia-ocidental. Fosse ela representada pelo tráfico escravista, pela Era Colonial, pelo Imperialismo ou pelo Neo-colonialismo.

Como aponta John Iliffe (1995: 1), esta visão crítica dos historiadores contemporâneos de África às gerações anteriores é, grosso modo, um sintoma da crise moral advinda da derrocada dos Estados africanos, após as independências nacionais. Findo o colonialismo, os problemas nacionais de tais países passam a ser vistos mais como algo interno do que externo. Neste contexto, a crítica ao eurocentrismo ressurgiu como uma auto-crítica, desvelando uma culpabilidade dos próprios africanos, em particular, de suas elites, em relação aos problemas históricos do continente⁹².

Neste sentido, a História da África reconstrói sua relevância teórica e política, estabelecendo seu local de contribuição às diversas correntes interessadas na superação da agenda eurocêntrica das ciências sociais. Como observa Edgardo Lander (2000: 9), trata-se, hoje, de um movimento amplo e transdisciplinar nas ciências humanas, que visa desconstruir a tradição eurocêntrica em um ponto central: na literatura auto-legitimadora da “modernidade ocidental”.

Buscando qualificar tais críticas contemporâneas ao eurocentrismo, Walter Dignolo (2003: 76) assinala algo pertinente a este ensaio. Diz o autor que, para além da sua aparente heterogeneidade, existiria uma essência comum a tais críticas, a saber, suas tentativas de construir visões renovadoras das ciências humanas, desde um viés pós-eurocentrico. Para o autor, esta seria uma premissa necessária para o desvelamento dos saberes subalternizados pela “diferença colonial”. Em outros termos, dos saberes dos povos submetidos à expansão dos colonialismos internos e externos, engendrados pela ocidentalização do mundo.

⁹² Tal fato não se circunscreve a África pós-independente. Em relação à Índia, por exemplo, o historiador Ranajit Guha (1997) diz explicitamente que o nascimento da “historiográfica pós-colonial” naquele país, defendida pelo grupo intelectual do qual faz parte (Grupo dos Estudos Subalternos da Ásia do Sul) foi uma consequência teórica do “fracasso” dos projetos de modernização nacional.

Desde este olhar, há de se repensar na historiografia sobre a África, as alternativas teórico-metodológicas criadas pelos historiadores para tentar construir uma História científica em relação ao seu objeto de estudo⁹³.

Várias são as possibilidades interpretativas para delinear essa contribuição dos estudos históricos sobre África para o conhecimento universal. Aqui, estabelecer-se-á uma divisão temporal, que se pressupõem como frutífera em relação à temática levantada. Assim, se trata dos estudos históricos em duas grandes épocas: Antiga (surgimento do Homo sapiens até século V d.c.) e Moderna/Contemporânea (século V d.c. aos dias atuais).

Entre os estudos da África Antiga podem-se destacar aqueles que visam uma abordagem de longa duração, buscando desenvolver uma escrita da História de caráter milenar, como os de Basil Davidson (1959; 1975; 1977), Robert Corvenier (1960), Pierre Bertaux (1966), R. Oliver e J. Fage (1962), Jean-Suret Canale (1961), John Reader (1997), John Iliffe (1995), Joseph Ki-Zerbo (1979), Daniel Mc Call (1964), Endre Sik (1976), Roland Oliver (1994), etc.

Nestes estudos, se destacam dois tipos de contribuição a uma visão mais ampliada da História. Em primeiro lugar, tem-se a utilização das ciências naturais (“exatas” e “biológicas”) como instrumental de pesquisa historiográfica. Os casos exemplares se referem à utilização do conhecimento arqueológico e paleontológico. Da Arqueologia, veio a utilização do método de carbono 14, que marcou uma reviravolta na datação dos artefatos e na cronologia humana no continente. Tornou-se, por isso, referência obrigatória de pesquisa aos africanistas, desde a década de 1950. Ademais, a análise dos sítios arqueológicos, com métodos daquela disciplina, foram fartamente utilizados na História, o que implicou em novos problemas interpretativos aos historiadores. Da paleontologia vieram saberes importantes para estudar o processo de hominização do Homem. Assim, as datações históricas foram ampliadas à escala milenar, com a utilização de métodos como o do isótopo potássio-argônico (Obenga, 1980: 92).

As ciências naturais “exatas” se fizeram presentes, também, nas análises demográficas e geomorfológicas sobre o Homem no continente africano. Além de contribuir com a construção de uma História Econômica da África, em tempos Pré-Coloniais, a matematização permitiu o estudo das relações entre o Homem e o Meio Natural em áreas diversificadas, em especial, na climatologia (Obenga, 1980: 93s). Tais ensaios têm influenciado outros, como os de John Iliffe (1995), que enfatizam uma perspectiva geo-histórica de longa duração, mostrando a

⁹³ Outra tendência contemporânea é negar, como eurocêntrica, a própria idéia de cientificidade, engendrada pelo trabalho historiográfico. Esta não é a intenção deste ensaio, embora reconheçamos a pertinência desta discussão, cujas origens remontam, pelo menos, ao século XIX.

capacidade dos povos africanos em transformar e, quando necessário, se adequar às condições geográficas.

Do mesmo modo, as ciências naturais tornaram-se cada vez mais importantes em ramos particulares, como a paleobotânica e a parasitologia, que se consolidam como saberes essenciais à História da África. Tais conhecimentos permitem que o estudo da alimentação e da fauna africana, assim como das doenças e epidemias, saia do plano leigo. Ademais, a genética contemporânea, a partir da análise mitocondrial, solidificou o saber sobre a genealogia humana, atestando, por exemplo, a origem africana do Homem.

Também visando um saber interdisciplinar, os estudos sobre a África moderna e contemporânea, conquistaram, pelo menos, outros dois méritos visíveis.

O primeiro deles foi a utilização da Linguística e da história oral como instrumentais fundamentais para o conhecimento histórico. A relação entre História da África e Linguística é antiga. Foi ela, por exemplo, que possibilitou vários procedimentos de identificação étnica das populações africanas, desde o século XIX. Nos últimos decênios, entretanto, tal aproximação tem outra importância. Ela possibilitou que o conhecimento sobre a história não ficasse restrito aos que os outros povos árabes e europeus escreveram sobre os africanos. Isto é essencial num passado em que, salve exceções como o Egito antigo e seus arredores, e algumas áreas romanizadas do Norte da África, os africanos não deixaram registros escritos de sua cultura e visão de mundo. Tal foi o intento que moveu autores como Jean Vansina (1958), Djibril T. Niane (1960), Joseph Ki-Zerbo (1969), David Cohen (1972), Amadou Hampaté Bâ (1972), Joseph Miller (1980), E. Alagoa (1968; 1973), entre outros, a formular métodos de investigação e interpretação histórica em que a história oral fosse um princípio primordial de análise científica do continente.

O segundo mérito dos estudos sobre a África moderna foi o de terem mostrado, de modo mais plural e amplo, em seus trabalhos, o africano como sujeito da sua própria história. Em especial, em sua face mais visível, na ação política. Aqui, obviamente, eles tiveram grandes inspiradores e polemistas, como Frantz Fanon e Cheikh Anta Diop. Todavia, em relação à interpretação histórica, o acúmulo de ensaios sobre a história moderna e contemporânea da África tem possibilitado uma visão mais complexa da atuação dos africanos na constituição e reprodução de suas sociedades. Os africanos de hoje e outrora se tornam, gradativamente, mais pluridimensionais. Em uma palavra, mais humanos; feliz e infelizmente...

Neste particular, é visível como os estudos históricos contemporâneos tendem a desmistificar o caráter a-histórico atribuído aos africanos por pensadores mais eurocêntricos e,

por conseguinte, mais racistas. O africano aparece, assim, com uma presença mais viva na história humana.

Estas e outras tendências recentes da historiografia sobre a África têm sido um ataque considerável ao eurocentrismo na História disciplinar. É perceptível, sobretudo, que o esforço por uma história interdisciplinar, nesta área do conhecimento, tem permitido uma reconstrução histórica mais complexa, em que a utilização cruzada de fontes se tornou uma premissa metodológica. Tal fato tornou-se uma condição necessária para uma história menos eurocêntrica em relação à África; e, como colocou Ki-Zerbo (1980: 377), uma premissa para a concretização de um projeto transdisciplinar do conhecimento, ainda a ser construído.

Por outro lado, a continuidade de uma perspectiva que visou descolonizar a História da África, em um âmbito mais geral, reforçou um viés de interpretação heurística deveras interessante. Assim, os conceitos de trabalho historiográfico parecem cada vez mais imanentes à própria história, em vez de basearem em categorias fechadas, construídas a posteriori. Tal tendência tem aproximado, cada vez mais, a História da Antropologia. Aí, a novidade tem sido a difusão de uma “antropologização” dos conceitos historiográficos, que postula uma visão crítico-assimilativa acerca das categorias clássicas de entendimento dos fatos sociais. Neste sentido, por exemplo, desde uma perspectiva africana, autores como Akinjogbin et al. (1981), vêm postulando uma ressignificação conceitual de categorias como poder e território, que passam a ser estabelecidas segundo seu sentido cultural nativo: akan, ibo, etc. Joseph Ki-Zerbo e Boubou Hama (1980), no mesmo sentido, reclamam pela compreensão singular de história e fazer histórico das próprias sociedades africanas. Um intento próximo pode ser rastreado em Juret Suret-Canale (1974), Samir Amin (1976), E. Idowu (1980), etc; assim com em outros autores, menos preocupados com o padrão historiográfico, como Leopold Sédar Senghor (1964), Okot p'Bitek (1971) e Haris Memel-Foté (1970). Tal empreendimento tende a formar uma História da África cada vez mais particularizada e especializada, pelo menos na África.

Apesar da perspectiva otimista que tais avanços trazem para a História da África é difícil crer, eles implicariam, por si, a superação da agenda eurocêntrica da História e do campo acadêmico. Isto porque, como ciência do espírito, os desenvolvimentos teórico-metodológicos na História não implicam, necessariamente, avanços paradigmáticos.

Para caminhar nesta direção, haveria que se aliar disposição científica e política. Esta estaria voltada para a fundamentação de um saber que hoje se chama multicultural, em que a racionalidade humana é culturalmente contextualizada. Compreender a historicidade e a contemporaneidade desta proposta é tarefa de uma História não disciplinada.

Bibliografia

- ALAGOA, E. J. The use of oral literacy data for history. *JAF*, 81 (7), 1968.
 _____. Oral tradition and archaeology: the case of Onyoma. *OM*, 1 (1), 1973.
- AKINJOGBIN I. A. et al. *Concepto del poder en África*. Barcelona: Serbal, 1981.
- AMIN, Samir. *Eurocentrismo: crítica de uma ideologia*. Lisboa: Dinossauro, 1994.
 _____. *O desenvolvimento desigual: ensaio sobre as formações sociais do capitalismo periférico*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1975.
- APPIAH, Kwame. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BÂ, Amadou H. Aspects de la civilization africaine. Paris. *Presence Africaine* (8), 1972.
 _____. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (coord.). *Metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982.
- BARBOSA, Wilson N. *Cultura negra e dominação*. Coleção Aldus, no. 9. São Leopoldo, RS, Brasil: Editora UNISINOS, 2002.
- BARRY, Boubacar. *Senegâmbia: o desafio da História Regional*. Rio de Janeiro: SEPHIS/CEAA (UCAM), 2000.
- BERTAUX, Pierre. *África: desde la prehistoria hasta los estados actuales*. Mexico: Gabriel Mancera, 1972.
- BURKE, Peter. *A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales (1929-1989)*. São Paulo: UNESP, 1991.
- COHEN, David. *The historical tradition of Busoga, Mukama and Kintu*. London: Oxford/The Clarendon Press, 1972.
- CORONIL, Fernando. Mas allá del occidentalismo: hacia categorías históricas no imperiales. *Casa de las Américas*. Havana, nº 206, janeiro-março. 1999.
- CURTIN, Philip. Tendências recentes das pesquisas históricas africanas. In: KI-ZERBO, J. (coord.). *Metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982.
- DIOP, Cheikh A. A origem dos egípcios. In: MOKHTAR, G. *História geral da África: a África antiga*. São Paulo: Ática/UNESCO, 1980.
 _____. *The african origin of civilization: myth or reality*. New York, Lawrence Hill & Company, 1973.
- DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- EDGAR, Andrew & SEDGWICK, Peter. *Teoria cultural de A a Z: conceitos chave para entender o mundo contemporâneo*. São Paulo: Contexto, 2003.
- EZE, Emmanuel C. El color de la razon: las ideias de "raza" em la antropologia de Kant. In: MIGNOLO, W. (comp.). *Capitalismo e geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la libertación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Signo, 2001, pp. 201-252.
- FAGE, D. J. (ed.). *African discovers her past*. London: Oxford University Press, 1970.
 _____. A evolução da historiografia da África. In: KI-ZERBO, J. (coord.). *Metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982.
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Juiz de Fora, MG: Ed. UFJF, 2005.
- FARIAS, P. F. de Mores. Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural. *Afro-Ásia*, 29;30. Salvador, BH, 2003, pp. 317-343.
- FIERMAN, Steven. Dissolution of World History. In: BATES, R. & MUDIMBE, V. Y., O´BARR, J. (eds.). *África and the disciplines: the contributions of research in África to the Social Sciences and Humanites*. Chicago: University of Chicago Press, 1993, pp. 167-212.
- FONTANA. *História: análise do passado e projeto social*. Bauru: EDUSC, 1998
- FOUREZ, Gerard. *A construção das ciências: introdução a filosofia e a ética das ciências*. São Paulo: UNESP, 1995.
- IDOWU, E.B. *African Traditional Religion: a definition*. London: S.C.M Press, 1980.
- ILIFFE, John. *Africans: the history of a continent*. New York: Cambridge University Press, 1995.

GUHA, Ranajit & SPIVAK, Gayatri (eds.). *A subaltern studies reader (1986-1995)*. Minneapolis (USA): Minnesota University, 1997.

KI-ZERBO, Joseph. Da natureza bruta à natureza libertada. In: KI-ZERBO, J. (coord.). *Metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982.

_____. Os métodos interdisciplinares utilizados nesta obra. In: KI-ZERBO, J. (coord.). *Metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982.

_____ & HAMA, Boubou. Lugar da história na sociedade africana. In: KI-ZERBO, J. (coord.). *Metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982.

LANDER, Edgardo (coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

McCALL, Daniel F. *Africa in time-perspective: a discussion of historical reconstruction from unwritten sources*. Boston: Boston University Press, 1964.

MEMEL-FOTÉ, H. L'idée du monde dans les cultures negro-africaines. *Présence Africaine*. Paris, no. 73, 1970.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MILLER, Joseph. *The african past speaks*. Folkestone and Hamden: Dawson and Archon, 1980.

OBENGA, T. Fontes e técnicas específicas da história da África: panorama geral. In: KI-ZERBO, J. (coord.). *Metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982.

OLIVA, Anderson R. A história da África em perspectiva. *Revista Múltipla*. Brasília, 10(16): 9- 40, jun., 2004.

OLIVER, Roland. *A experiência africana: da pré-história aos dias atuais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ORTIZ, Renato. *Um outro território: ensaios sobre a mundialização*. São Paulo: Olho d'Água, 2000

P'BITEK, Okot. *African religions in Western Scholarship*. Nairobi: Kenyan Literature Bureau, 1971.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, pp. 201-46.

READER, John. *Africa: a biography of the continent*. London: Hamish Hamilton, 1997.

SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SENGHOR, Léopold S. *Négritude et humanisme*. Paris: Editions du Seuil, 1964.

SHOHAT, E. & STAM, R. *Unthinking eurocentrism: multiculturalism and the media*. London: Routledge, 1997.

SILVA, A. C. Os estudos de História da África e sua importância para o Brasil. In: A dimensão atlântica da África. II Reunião Internacional de História da África. Rio de Janeiro, CEA-USP/SDG-Marinha/CAPES, 1996, pp. 13-20.

SOUZA, Maria G. *Ilustração e História: o pensamento sobre a História no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial/FAPESP, 2001.

SURET-CANALE, Juret. As sociedades tradicionais na África tropical e o conceito de modo de produção asiático. In: C.E.R.M. *O modo de produção asiático*. Lisboa: Seara Nova, 1974.

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, J. (coord.). *Metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982.

_____. *Living with África*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1994.

YOUNG, Robert. *White mythologies: writing history and the West*. London; New York: Routledge, 1990.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____ et al. *Para abrir as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 1996.

WESSELING, Henk. História de além-mar. In: BURKE, P. (org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.

A linguagem do 'amor colonial'

O discurso do poder pastoral na justificação da escravidão⁹⁴

Carlos Henrique R. Siqueira⁹⁵

Resumo

No artigo que se segue busco traçar um breve itinerário dos discursos escravistas que fundamentaram e proporcionaram as condições para a manutenção ideológica e a reprodução do escravismo atlântico a partir do século 16. Partindo da narrativa heróica de Gomes Eannes Zurara, em sua *Crônica dos feitos de Guiné*, resalto alguns dos argumentos utilizados para adaptar ao mundo cristão e moderno uma prática que, embora fosse narrada como uma continuação da antiga instituição romana necessitou ser reconfigurada para poder ser legitimada em um novo contexto, e partir de uma nova configuração econômica e espacial.

Palavras-chaves: escravidão, poder pastoral, biopolítica, colonialismo.

Abstract

In this article I follow the itinerary of discourses which provided the conditions to ideological reproduction of atlantic slavery in the 16th Century. Through the analysis of the Gomes Eannes Zurara's heroic narrative, the *Crônica dos feitos de Guiné*, I discuss the some arguments employed by the author to adapt to the christian and modern world a practice which, despite the fact that was narrated as a continuation of an old roman institution, needed be justified to be legitimated in its new spacial and economic configuration.

Key-words: slavery, pastoral power, bio-politics, colonialism.

*"Fazeis que o africano, assaz esquivo,
Nunca mais seja escravo de rigor,
Mas que sempre de amor fique cativo".*
(Luiz da Costa e Faria, *Poema em louvor de Manoel Rocha Ribeiro*, 1758)

Introdução

Em seu texto "Quinhentos anos de medo e amor",⁹⁶ Partha Chatterjee (um dos poucos autores originários do Grupo de Estudos da Subalternidade publicados no Brasil), busca conectar duas experiências políticas coloniais da modernidade, a asiática e a americana. Chatterjee parte de uma célebre reflexão de Maquiavel em "O príncipe", (publicado em 1513, no mesmo momento em que Afonso de Albuquerque buscava consolidar suas possessões asiáticas), sobre a utilidade do temor e do amor nas práticas de governo. A questão que o autor florentino busca responder é: o soberano deve ser mais amado ou mais temido?

Em sua resposta, Maquiavel afirma que o ideal é ser temido e amado ao mesmo tempo. Mas quando isso não é possível, é preferível que os súditos temam o príncipe. A justificativa para tal resposta repousaria no fato de que os súditos seguiriam mais fielmente aqueles que temem que aqueles que amam. Pois, sendo apenas amado o príncipe ficaria à mercê

⁹⁴ Gostaria de agradecer aos professores Elizabeth Cancelli, José Jorge de Carvalho e Rita Segato pelo auxílio e pelas discussões; e também ao Grupo de Estudos Pós-Coloniais da Universidade de Brasília.

⁹⁵ Carlos Henrique R. Siqueira é Bacharel e Mestre em História, e Doutor em Ciências Sociais pelo Centro de Pesquisa e Pós-Graduação Sobre as Américas (CEPPAC), da Universidade de Brasília. É diretor do documentário *Sob o signo da justiça: a luta pelas cotas na Universidade de Brasília*. (Fundação Palmares/Ministério da Cultura: Brasília, 2005, 21 min.).

⁹⁶ Chatterjee, Partha. *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: EdUFBA, 2004, pp. 17-42.

do arbítrio de seus súditos, porque "*homens amam segundo sua livre vontade*" diz o autor, "*mas temem segundo a vontade do príncipe*".

Chatterjee destaca esse argumento não somente devido à sua coincidência cronológica com a construção do colonialismo global entre fins do século 15 e início do 16, mas, especialmente, para ilustrar uma de suas teses mais conhecidas. Para ele, uma das características do colonialismo britânico na Ásia (e talvez de outros) foi a necessidade que os colonialistas tinham de fazerem-se amados. Além da obediência, do trabalho e da disciplina, o colonialismo exigia também o amor dos colonizados.

Os mecanismos políticos para aquisição do 'amor colonial' foram, de acordo com Chatterjee, as políticas de governo dos homens, aquilo que Michel Foucault chamaria de 'governamentalidade' (esse é um ponto sobre o qual me deterei mais adiante). Ou seja, as redes de saber e as práticas de cuidado e controle que exibiam à população colonizada o zelo e a dedicação que o aparato administrativo colonial dispensava a eles.⁹⁷

A linguagem política do 'amor colonial' destacada por Chatterjee parece bastante útil para analisar outra prática de 'cuidado' e 'zelo' (re)nascida nesse mesmo contexto colonial do início da era moderna: a escravidão afro-americana. Poucos são os temas em que a retórica do 'amor' desempenha um papel tão proeminente, tão abrangente e tão duradouro quanto nos textos de justificativa da escravidão e do tráfico. Das narrativas lusitanas da virada do século 15, até os grandes textos produzidos pelos autores pró-escravistas do Sul dos Estados Unidos, em todas elas o 'amor' e o 'cuidado' é um tema recorrente. No texto que segue gostaria de destacar de que forma o argumento e a linguagem do 'amor colonial' foi articulada nas teses de defesa da escravidão e do tráfico de escravos em textos e momentos diferentes do circuito escravista euro-afro-americano.

Um dos textos exemplares e mais bem sucedidos em simbolizar a perspectiva moderna sobre os fundamentos ideológicos da escravidão é a narrativa escrita por Gomes Eannes Zurara, *Crônica dos feitos de Guiné*. Zurara foi nomeado cronista do Reino em 1449 por D. Afonso V. Ele tinha como tarefa registrar as realizações marítimas dos príncipes lusitanos para que o mundo cristão tomasse conhecimento e que os reis estrangeiros tomassem seus atos como um exemplo a ser seguido.⁹⁸

Esse extraordinário documento publicado em 1453, se caracteriza por proporcionar um relato bastante minucioso sobre as primeiras incursões dos portugueses à costa africana

⁹⁷ Ver: Chatterjee, Partha. *Nations and its fragments. Colonial and postcolonial histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

⁹⁸ Andrade, Antônio Alberto Banha. *Mundos novos do mundo. Panorama da difusão, pela Europa, de notícias dos Descobrimentos Geográficos Portugueses*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1972, p. 55.

realizadas a partir da década de 1430. Nele estão registrados detalhados relatos sobre a prática da captura de homens e mulheres daquele continente para fins de escravização. O que emerge desse texto não é tanto a inscrição das 'origens' da escravidão colonial, mas sim um importante fragmento da caleidoscópica teorização moderna sobre as complexas relações sociais que seriam criadas a partir da re-atualização da instituição da escravidão ocidental.

Em suas características gerais a escravidão era bastante conhecida do mundo cristão. Na Europa, essa instituição gozava de uma longa história, mesmo que descontínua e diversificada. Ela contava com uma ampla jurisprudência proveniente do Direito Romano,⁹⁹ auxiliada por fontes de várias tradições de pensamento que haviam estabelecido um consistente e duradouro corpo de saber; textos que vão de Aristóteles, com suas teses sobre o escravo natural, até as releituras do Antigo Testamento, realizadas pela Patrística mais de mil anos antes do surgimento da escravidão colonial e moderna nas Américas.¹⁰⁰

A *Crônica dos Feitos de Guiné*, porém, não parece ter uma preocupação doutrinária particular sob esse aspecto. Aparentemente, ela está mais próxima do canto de um poeta dedicado aos feitos do Infante Henrique (e da glorificação daquela visão comercial e política pragmática que propiciou a expansão da navegação portuguesa), que da tentativa de consolidar uma tese ou de sustentar argumentos para legitimar a escravidão.

O modo como o autor percebia os atos de captura daquela gente proveniente de terras pouco conhecidas até então, não parece ser muito diferente da forma como ele entendia a escravização dos cativos de guerra durante a luta contra os muçulmanos. Zurara quer fazer seu leitor crer que as incursões ao território africano, os saques e os seqüestros lá realizados não são mais do que conseqüências inevitáveis do sucesso da ofensiva da Cristandade contra o Islã, responsáveis pelo aumento da capacidade de mobilidade dos portugueses.

Contudo, essa caracterização deve ser complexificada. Pois entrelaçada à narrativa gloriosa do empreendimento heróico do povo lusitano, hibridizada a essa história da coragem e da missão civilizatória de uma identidade que cada mais se solidificava sob uma noção de europeidade,¹⁰¹ encontramos algumas das formulações básicas que ajudariam a fundamentar a renovação da prática da escravidão moderna no Ocidente.

Quando os grandes *topoi* da antiga tradição romana de reflexão sobre a escravidão foram rearticulados no novo contexto da expansão marítima portuguesa, essa repetição na

⁹⁹ Watson, Alan. "Roman law and romanist ideology". *Phenix*, Vol. 37, No. 1. (Spring, 1983), pp. 53-65.

¹⁰⁰ Ver.: Capizzi, Josep E. "The children of God: Natural slavery in the thought of Aquinas and Vitoria." *Theological Studies*, Vol. 63, No. 1 (March, 2002); Foutz, Scott David. "Theology of slavery: western theology's role in the development and propagation of slavery". *Quodlibet*, Vol. 2 No. 1, (Jan. 2000).

¹⁰¹ Sobre o processo de formação de uma identidade propriamente europeia ver.: Febvre, Lucien. *A Europa. Gênese de uma civilização*. Bauru: EDUSC, 2004 [1999].

diferença tratou de fundir e sintetizar argumentos aparentemente conflitantes, cumprindo a tarefa de conciliar velhas justificativas com novos objetivos, e de mobilizar a 'antiga' tradição em vista dos novos tempos.¹⁰² Esse processo, conseqüentemente, acabou gerando uma produtividade política completamente peculiar na tarefa de representar e legitimar essa instituição.

O que me interessa no texto de Zurara é mais a construção retórica de uma 'linguagem da conquista' e o modo como seu texto colabora para o desenvolvimento de um 'vocabulário da escravização', do que propriamente o processo histórico do empreendimento colonial. Gostaria de passar a uma breve análise dessa narrativa no intuito de destacar quais foram os termos, os conceitos, e como seriam articuladas as idéias utilizadas para 'descrever' ou 'definir' os motivos que levaram à rearticulação do escravismo como uma instituição fundamental do sistema produtivo mundial e colonial gerado desde o século 15. A partir desse itinerário de questões, gostaria de lançar luz sobre o repertório das diversas modalidades ideológicas de defesa da escravidão empregadas nas Américas para legitimar essa instituição.

Narrativas da escravidão

1. A *Crônica dos feitos de Guiné* é o testemunho de um importante ponto de virada na história moderna. Ela abrange o início da primeira Era Dourada portuguesa, uma época de prosperidade, crescimento econômico e do aumento do poder e do prestígio político no continente. Em grande parte, essas transformações foram impulsionadas pelo clima de efervescência religiosa, com muitos elementos de um nascente nacionalismo messiânico que se seguiu à célebre/infame tomada de Ceuta, em 1415¹⁰³.

Logo após a consolidação da Reconquista, realizada por meio da expulsão ou da eliminação do Islã dos territórios da Península Ibérica, a elite comercial local, investidores e navegadores estrangeiros, em associação com a nobreza lusitana, tomaram a iniciativa de explorar a costa do continente africano seguindo para além do Cabo do Bojador. Essa íntima associação entre os diferentes estamentos da sociedade lusitana e os investimentos estrangeiros,

¹⁰² Especialmente importante nesse período (entre os séculos 15 e 16) é o surgimento e disseminação da consciência de uma diferenciação qualitativa do tempo, especialmente a construção de uma fronteira que separava a antiguidade (o mundo greco-romano) do mundo contemporâneo (hodierno), que estariam separados por uma era média (o medieval). Ver. LeGoff, Jacques. *História/memória*. São Paulo: Campinas, 1999.

¹⁰³ A tomada de Ceuta foi importante em vários sentidos e não apenas pelo significado simbólico de sua conquista por um rei Cristão. A cidade era um importante centro comercial que mantinha relações há séculos com outros portos africanos e europeus. Além disso, era o ponto de chegada e partida de diversas rotas de caravanas provenientes do interior da África. Alguns autores especulam que Ceuta pode ter sido a grande fonte de informação que levou o Infante Henrique a investir nas navegações para além do Cabo do Bojador. Ver.: Thomas, Hugh. *The slave trade: the story of the Atlantic slave trade, 1440-1870*. New York: Simon & Schuster, 1997. pp. 51-52; e Boxer, Charles. *O império marítimo português*. São Paulo: Cia das Letras, 2002 [1969], pp. 34-35.

especialmente italianos, foi bastante destacada por Zurara como uma evidência da capacidade do príncipe de mobilizar esforços para a glória do nome de Portugal e de Cristo.

2. Segundo ele, antes dos incentivos à navegação implementados pelo Infante, não se acreditava que abaixo desses locais pudesse haver nem “povoação” nem terras menos arenosas que as dos “desertos da Líbia”, de forma que a baixa expectativa de sucesso (seja em lucro comercial ou em prestígio social), e os grandes riscos envolvidos em tal operação, tornavam um deslocamento dessa natureza muito pouco atraente para navegadores independentes.

Além disso, prosseguia o autor, os conhecimentos náuticos da época estavam sob a influência de pelos menos dois grandes dogmas relacionados à navegação além do Cabo Bojador e do Não: o primeiro dogma referia-se à crença de que a grandes distâncias da costa portuguesa a profundidade do mar não seria suficiente para permitir a navegação; e o segundo dizia que, à certa distância, as correntes contrárias se tornariam tão fortes que impediriam o retorno da embarcação. A isso somava-se um outro obstáculo mais objetivo, isto é, a completa ausência de cartas de navegação que pudessem orientar e guiar os pilotos. Esses, portanto, seriam os motivos que, segundo o cronista, teriam impedido os portugueses de explorar as águas além das Ilhas Canárias.

3. Mas em sua narrativa épica, o cronista ressaltaria, sobretudo, a ousadia do Infante Henrique. Em sua opinião, munido apenas do simples auxílio da “dúvida” como “conselheira”, ele havia ultrapassado os obstáculos à navegação que antes pareciam definitivos. Todo o empreendimento expansionista que levaria Portugal às grandes navegações, na versão de Zurara, teve seu início numa curiosa cena que está registrada na crônica, na qual o príncipe lançaria um desafio a seu mais próximo escudeiro, Gil Eannes, para que atravessasse os limites navegáveis então conhecidos e documentados.

Esse desafio, porém, não se baseava em nenhuma convicção, apenas numa projeção calculada, e um tanto especulativa, de que além desses limites estabelecidos pela tradição poderia haver alguma grande fonte de riqueza a explorar: “Vós não podeis, diz o infante, achar tamanho perigo que a esperança do Galardão não seja muito maior”, teria dito Henrique a Gil Eannes. E advertindo seu protegido, ele diria:

Em verdade me maravilho que imaginação foi aquela que todos filiais, de uma coisa de tão pequena certidão, que se ainda estas coisas que se dizem tivessem alguma autoridade, por pouca que fosse, não vos daria tamanha culpa, mas queres me dizer que por opinião de quatro mareantes, os quais são tirados da carreira de Flandres, ou

de algum dos portos que comumente navegam não sabem mais ter agulha nem carta para marear?¹⁰⁴

Esse questionamento é importante porque mostra a enunciação de um certo padrão de praticidade, talvez com uma certa dose de racionalidade experimental, que marcaria o empreendimento colonial português daí por diante, e que seria reproduzido logo em seguida por navegadores espanhóis, italianos, ingleses e holandeses. Esse padrão, ao que parece, tenderia a imobilizar as barreiras à exploração marítima, ao colocar em suspenso certas idéias preconcebidas, sobre as quais não havia qualquer certeza.¹⁰⁵

E conforme narra o cronista, as palavras do Infante, que a primeira vista poderiam parecer mera provocação entre cavaleiros, no código de conduta da nobreza e dos cortesãos, mais que uma advertência ou uma cobrança, era uma ordem: *"Portanto vos ir, todavia, e não temais sua opinião, fazendo vossa viagem que com a graça de Deus não podereis dela trazer senão honra e proveito."*¹⁰⁶

Seria dessa forma que, na versão de Zurara, Gil Eannes teria passado para a história como o navegador que abriria caminho para a exploração da África já em 1434. Contudo, como assinala o cronista português, a expedição nada trouxe, não achando nem sinal *"de gente alguma, nem sinal de povoação"*. Por outro lado, ele encontraria condições plenas para o estabelecimento de rotas de navegação. A partir desse momento, estava aberta a brecha que levaria as embarcações europeias cada vez mais longe.

4. A cronologia do contato lusitano com a costa africana mostraria que depois de desfeitos os tabus que impediam a navegação, o avanço seria rápido e consistente. Em 1441, Nuno Tristão seguindo Antão Gonçalves faria incursões ao Rio do Ouro. Dois anos mais tarde, Tristão estabeleceria um entreposto essencial para a continuidade das expedições em Arguim, na costa da atual Mauritânia.¹⁰⁷ Dinis Dias chegaria à Cabo Verde em 1444. No ano seguinte, Antonio Fernandes avançaria até o Cabo de Mastos. E em 1456, Cadamosto chegaria à Guiné. Mais tarde, Diogo Cão desembarcaria na foz do Rio ao Congo, em 1483.¹⁰⁸

O poder pastoral e a retórica do 'amor colonial'

5. Segundo Zurara foram cinco os motivos responsáveis pelo ímpeto expansionista de Portugal; ele lista alguns temas que mostram bem esse momento de transição entre uma

¹⁰⁴ Zurara, Gomes Eannes. *Crônica dos feitos de Guiné*. Lisboa: Clássica, 1942 [1453].p. 55.

¹⁰⁵ Sobre a questão do experimentalismo ligado às navegações no contexto lusitano do século 15, ver.: Dias, J.S. da Silva. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Lisboa: Editorial Presença, 1973. pp. 77 e ss.

¹⁰⁶ Idem, pp. 54-55.

¹⁰⁷ Sobre o itinerário do tráfico no século 15 em especial, Ver.: Eldl, Ivana "The volume of the early atlantic slave trade, 1450-1521" in *The Journal of African History* 38 (1997), pp. 31-75.

¹⁰⁸ Thomas, Hugh. *Op. cit.* pp. 48-67.

forma de conceber o mundo típica do mundo medieval e aquelas que marcariam a modernidade. De um lado, encontram-se tanto justificativas míticas, como a velha busca por Preste João, uma lenda que tem suas raízes no século 12, dando notícias da existência de um poderoso reino cristão incrustado em meio ao Islã; do outro, a “vontade de saber”, uma expressão que Zurara utiliza, e que seria um dos grandes temas modernos do Renascimento ao Iluminismo, e além.

Essa “vontade de saber” a que o cronista se refere, seria expressa no desejo de conhecer aquilo sobre o qual não se tinha notícia, e que permanecia velado pela falta de ousadia. Nesse ponto, Zurara faz menção especificamente ao desejo que tinha o Infante de saber o que havia além das Canárias. Isso porque ao Príncipe não bastava mais a especulação, a incerteza com que tradicionalmente tais temas eram tratados pela imaginação popular. No contexto desse renascimento lusitano, cujo ímpeto bélico já havia levado os portugueses a uma bem sucedida ofensiva militar sobre o Islã, as velhas verdades estabelecidas começavam a desvanecer diante do sentimento de potência. Segundo o cronista, o Infante desejava conhecer “determinadamente”. No caso das navegações, tinha necessidade de verificar se havia algo ali ou não que impedia o trânsito.

Para o estabelecimento desse novo tipo de saber, a tradição não podia mais constituir a fonte inquestionável de autoridade. Seria a competência técnica de um grupo de especialistas, navegadores, pilotos e cartógrafos, a instância que teria por função dar certeza sobre aquilo que não se conhecia.¹⁰⁹

6. Mas o que realmente chama a atenção na exposição de Zurara sobre as causas da expansão da navegação é o quarto e último motivo. Nele estão entrecruzados o que aparentemente são dois temas diferentes: um medieval, cristão, voltado à missão apostólica do catolicismo de arrebanhar almas perdidas e dispersas pelo mundo; o outro, moderno, voltado ao controle da população, à sua disciplinarização e sua individualização, demonstrando a consciência da possibilidade da formação de um sujeito e de uma subjetividade particular.

Desses dois temas, o primeiro proporcionaria o suporte ideológico que justificaria inúmeros aspectos do nascente empreendimento colonial; e o segundo seria responsável pela produção de uma população utilizada menos para propósitos religiosos e mais para o cumprimento de um projeto de colonização e expansão comercial, que pressupunha o domínio

¹⁰⁹ Sobre a racionalização dos projetos coloniais lusitanos veja o polêmico artigo de Ricardo Duchesne “Asia first?” in *The Journal of the Historical Society* 6:1 (March 2006), pp. 69–91.

territorial e social para a transformação dos infiéis ou pagãos em indivíduos sujeitados ao poder temporal e espiritual dos governos cristãos. Diz Zurara:

A quinta razão foi o grande desejo que havia de acrescentar à Santa Fé de Nosso Senhor Jhu Xpô [Jesus Cristo], e trazer a ela todas as almas que se quisesse salvar conhecendo que todo o mistério da encarnação, morte e paixão de nosso senhor Jesus Cristo foi obrado para esse fim, scilicet, por salvação das almas perdidas, as quais o dito senhor queria por seus trabalhos e despesas, trazer ao verdadeiro caminho, conhecendo que se não podia o senhor fazer maior oferta, que se Deus prometeu cem bens por um, justo está que creíamos que por tantos bens, sicilicet, por tantas almas quantas por azo deste senhor são salvas, ela tenha no reino de Deus tantos centários galardões, para que sua alma depois dessa vida possa ser glorificada no celestial reino (p. 77).

De acordo com o cronista, um dos motivos responsáveis por Portugal se lançar ao mar de forma tão intrépida e levar à frente seu empreendimento marítimo-comercial foi a vontade (a decisão soberana, poderíamos dizer) de converter novas almas à fé católica, de encerrar no interior da comunidade cristã (frequentemente inscrita na Bíblia e na tradição teológica sob a metáfora do 'rebanho') tantas almas quanto fosse possível.

Mas, ao mesmo tempo, além dessa preocupação com o geral, com a coletividade, com esse mandamento cristão, o autor também destaca a importância do indivíduo, do singular: "Deus prometeu cem bens por um", ou seja, Deus ofereceu uma multiplicidade de riquezas, uma recompensa múltipla, por cada alma em particular que fosse trazida para seu rebanho.

Chamo a atenção para esse pequeno trecho da crônica de Zurara porque acredito que ali se encontre, ainda que de forma não plenamente desenvolvida, o cerne daquela modalidade de razão governamental que Michel Foucault denominaria com o neologismo "biopoder". Para ele, a articulação entre o projeto de encerramento de um segmento ou de um subgrupo da grande comunidade humana (um rebanho) com a singularização de seus elementos, isto é, a possibilidade de definir um conjunto de pessoas como uma "população" e, ao mesmo tempo, a instauração de técnicas e estratégias de gerenciamento voltadas para cada corpo individualmente (as disciplinas), constituiria o centro das práticas de governo na modernidade.¹¹⁰

Em minha perspectiva, é justamente nessa categoria que a política geral da escravização se encaixa. Pois foi esse (bio)poder exercido por meio da produção de uma massa escravizada, e a prática de individualização de seus elementos, realizada por meio da disciplinarização, do adestramento para um determinado regime de trabalho, e da aplicação de técnicas de transformação da alma, os dispositivos responsáveis pela própria emergência de um

¹¹⁰ O primeiro uso que Foucault faz dos termos "biopoder" e "biopolítica" encontra-se na transcrição de suas aulas no *Collège de France* de 1976. Ver: Foucault, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1997]. O tema é tratado especialmente no último capítulo "Aula de 17 de março de 1976", pp. 285-315.

ser, de um sujeito, ou de uma subjetividade que dominaria os territórios coloniais da modernidade, isto é, o escravo.

7. Em "*Omnes et singulatim*",¹¹¹ uma conferência escrita no período das pesquisas para a série *História da sexualidade*, possivelmente parte integrante de um dos volumes que não chegaram a ser publicados, Foucault teoriza com maior detalhe essa última característica do biopoder (o seu aspecto individualizante). O texto é uma espécie de complemento a "A governamentalidade"¹¹², de 1978, onde ele procura compreender as grandes estratégias centralizadoras praticadas no plano do Estado. Para o autor, o biopoder e a governamentalidade são aspectos das práticas modernas de governo que se complementam, mas que se ocupam de técnicas diferentes: "*Se o Estado é a forma política de um poder centralizador*", diz ele, "*chamaremos de pastorado o poder individualizador*". Essa contraposição é bastante precária, como ser verá. Os poderes que emanam das instituições estatais não se opõem às práticas individualizadas, muito pelo contrário. Contudo, essa divisão circunscreve duas modalidades distintas de poder, uma que trata da população e a outra do elemento dessa população; um deles forma um grande corpo social, o outro cuida de cada célula separadamente.

O discurso do poder governamental, como Foucault já havia destacado em 1978, estendera ao mundo público um modelo ou uma forma de gerenciamento das coisas e dos homens, a "economia", que durante milênios no Ocidente havia sido uma modalidade de exercício do poder restrita ao universo privado, própria do domínio doméstico. "*A arte de governar*" diz o autor, "*(...) deve responder essencialmente à seguinte questão: como introduzir a economia – isto é, a maneira de gerir corretamente os indivíduos, os bens e as riquezas no interior da família – ao nível da gestão de um Estado?*".¹¹³ Ele mostrará que essa introdução será feita por meio do desenvolvimento de certas ciências do governo (a estatística, a administração). Elas permitiriam a elaboração da figura da "população" por meio do estabelecimento de suas regularidades, suas taxas de mortalidade e natalidade, as frequências dos casamentos e das doenças etc. O conceito de "população" na teoria do governo estatal funcionaria como um equivalente da família no âmbito do governo doméstico.¹¹⁴

"*Omnes et singulatim*", por sua vez, contrasta essa noção de "governo" que se identificaria com a modernidade, e a de "política", cuja fonte provinha do pensamento grego

¹¹¹ Foucault, Michel. *Ditos e escritos IV. Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, pp. 355-385. As linhas gerais desse texto já haviam sido expostas em sua aula de 8 de fevereiro de 1978. Ver.: Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica, 2006 (1994), pp. 139-159.

¹¹² Foucault, Michel. "A governamentalidade" in *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1999 [1979], pp. 277-293.

¹¹³ Idem, p. 281.

¹¹⁴ Idem, pp. 287-289.

clássico. Estas duas práticas, o governo e a política seriam divergentes em vários aspectos. Michel Senellart realizou uma minuciosa genealogia da idéia de “governo”,¹¹⁵ algo que Foucault, um tanto genericamente, tentou fazer na primeira parte do texto em questão. Segundo Senellart, a noção de governo é uma transformação da noção do *regimen* medieval. Este termo remete ao “vocabulário da direção espiritual”.¹¹⁶ Definido como a “arte das artes”, “a ciência das ciências”, essa prática se referia às técnicas do que Gregório, o Grande, em 506, chamaria de “medicina da alma e o cuidado dos corpos”. Mais complexa que a medicina do corpo físico, que atuava sobre a matéria, o *regimen* tinha como objetivo atingir a vontade dos homens, atuar sobre seu livre arbítrio. “O objetivo, enfim, da terapêutica das almas é (...) operar uma transformação completa pela qual a alma se despoja de tudo que não é ela, e, reencontrando sua semelhança divina, alcança a beatitude”.¹¹⁷ O doente muitas vezes aceita as prescrições do terapeuta, mas supõe a vigilância do médico. Em certos casos, portanto, onde houvesse negligência do doente, uma violência moderada seria não apenas necessária, mas, até mesmo, recomendável, pois ela teria como objetivo alcançar um bem maior, a cura do doente.

Essa prática terapêutica do *regimen* logo invadiria o domínio político. “Um fio contínuo, com efeito, liga a conduta de si, a administração doméstica e a direção do Estado”,¹¹⁸ diz Senellart. Já no século 13, prescreve-se que o *regnum*, doado ao soberano (príncipe ou rei) por Deus, o qual deve agir em Seu nome, tenha como objetivo o *regimen*. Isso significa que caberia ao príncipe ou rei conduzir (e esse é o sentido do “governar”) seus súditos no “bom caminho”. E, usando os poderes à sua disposição, deverá direcioná-los na prática do cuidado da alma.

É desse modo que a metáfora do pastor e do seu rebanho, próprias do domínio espiritual, se constituiria numa das imagens fundamentais na teoria moderna do governo dos homens. Esse tema, hebraico em sua origem, mais do que propriamente grego, conforme diz Foucault, passaria por algumas modificações no interior do pensamento cristão que o transformaria numa prática política, das quais ele destaca quatro: em primeiro lugar, enquanto na concepção hebraica o pastor era responsável pela totalidade do rebanho e por cada ovelha em particular, no cristianismo o pastor deveria dar conta de todas as suas ações, do bem ou do mal que elas possam cometer. Em segundo lugar, há entre o pastor e sua ovelha “um laço individual, e um laço de submissão pessoal”. Essa é “uma relação de dependência individual e completa”. A vontade do pastor deve ser realizada “não porque ela é conforme à lei, mas, principalmente, porque tal é sua vontade”. Como uma figuração (um duplo) de Deus, as ordens do pastor têm precedência

¹¹⁵ Senellart, Michel. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 1995 [2006].

¹¹⁶ Idem, p. 27.

¹¹⁷ Idem, p. 29.

¹¹⁸ Idem, p. 31.

sobre toda lei, porque o que ele observa é uma Lei Maior. Em terceiro lugar, “o *pastorado cristão* supõe uma forma de conhecimento particular entre o pastor e cada uma de suas ovelhas. Esse conhecimento é particular. Ele individualiza”. Por fim, em quarto lugar, o poder pastoral “deve levar os indivíduos a trabalhar por sua própria ‘mortificação’ neste mundo. A mortificação não é a morte, é claro, mas uma renúncia a este mundo e a si mesmo: uma espécie de morte cotidiana”.¹¹⁹

8. Seria essa mesma matriz de pensamento nos quais, segundo Foucault, estão articulados “a vida, a morte, a verdade, a obediência, os indivíduos, a identidade”, a responsável por proporcionar as condições necessárias para a legitimação de um modelo específico de governança baseado na forma mais básica de dominação: a escravidão, originada a partir da expansão marítima dos países béricos entre os séculos 15 e 16. Esse tipo de governo se desenvolveria, sobretudo, depois que Portugal investisse na colonização dos seus domínios atlânticos na África e nas Américas, articulando os mesmos temas da obediência e do cuidado, das necessidades do confinamento e da benevolência pastoral. Tal empreendimento se legitimaria, como veremos, por uma relação que seria traduzida no discurso escravista como uma obrigação evangélica, uma responsabilidade dos povos cristãos (europeus) de salvar, a qualquer preço, cada alma infiel, pagã ou bárbara que fosse possível.¹²⁰ Seu discurso colocaria em cena os principais temas da biopolítica e do poder pastoral, no qual a escravização seria definida como um gesto de cuidado, uma modalidade de exercício de poder que se expressava no que eu chamaria de tese do “amor colonial”, que se constituiria, ao mesmo tempo, numa linguagem comum que pode ser encontrada em muitas das tradições políticas e jurídicas das Américas escravistas.

Embora a escravidão, surpreendentemente, não desempenhe nenhum papel relevante na obra foucaultiana, as relações entre essa grande teoria da modernidade (predominantemente eurocrêntrica) e aquela instituição colonial são bastante perceptíveis. Rafael Bivar Marquese, por exemplo, em seu excepcional trabalho *Feitores do corpo, missionários da mente*, identificaria nos tratados de administração dos escravos esses mesmos temas do governo dos homens e do poder pastoral que ressaltarei acima. Para o autor, o *Code Noir*, a legislação

¹¹⁹ Idem, pp. 366-370.

¹²⁰ Nunca seria demais lembrar que essa mesma cultura que se auto-atribuiu um destino messiânico foi a que eliminou a presença do Islã na Ibéria no século 15; a mesma que estabeleceu pela primeira vez na história moderna o princípio da pureza de sangue; que pressionaria a população judaica até o limite, culminando no Decreto de 5 de dezembro de 1496, impondo a conversão imediata ou o desterro, seguido pelo grande seqüestro de 1497; e que, por fim, terminaria por estabelecer as condições infra-estruturais, a legalidade jurídica e a legitimidade social para a escravização em massa. Ver.: Tucci Carneiro, Maria Luiza. *Preconceito racial em Portugal e Brasil colônia. Os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue* São Paulo: Perspectiva, 2005 [1983].

francesa sobre a escravidão, editado originalmente em 1685, "é uma boa expressão daquilo que Michel Foucault denominou como 'governamentalidade'".¹²¹

9. Na *Crônica dos feitos de Guiné* encontramos inúmeras narrativas de atos de escravização, que dão notícia dos primeiros cativos conduzidos a Portugal.¹²² Inicialmente, eles eram levados como presentes para a honra do Infante; depois, como evidências dos feitos dos navegadores em terras distantes; e por fim, como carga, mercadoria, isto é, um bem que deveria ser trocado com fins a recuperar os recursos investidos nas viagens. Quando Antão Gonçalves retornou de sua segunda expedição ao Rio do Ouro levando à presença do Infante Henrique o primeiro grupo de cativos capturado naquelas terras, o cronista narraria esse encontro encenando a complexidade de percepções que exemplificaria os conflitos ideológicos que a generalização da instituição da escravidão traria para o pensamento europeu.¹²³ Diz o cronista:

Não posso contemplar na chegada destes navios, com a novidade daqueles servos ante a face do nosso príncipe, que não seja de deleitação, porque me parece que vejo ante os olhos, qual seria sua folgança, porque quanto as coisas são mais desejadas, e se mais e maiores trabalhos por elas dispõe, tanto trazem consigo maior deleitação. (p. 83)

Mas a que se referia esse deleite? Ou seja, por que a presença daqueles cativos seria objeto de tamanho prazer? Apenas para ilustrar a complexidade que essas perguntas envolvem, gostaria de evocar outra cena. Nesse trecho, uma vívida descrição do descarregamento de um grupo de 35 escravos na cidade de Lagos, trazidos por Lançarote de suas expedições à Guiné, o autor, ao contrário, mostraria-se bastante sensibilizado com a brutalidade com que filhos, mães e maridos eram separados, repartidos e vendidos em praça pública, sem que se levasse em consideração qualquer laço social ou parentesco entre eles.

Num capítulo intitulado "Como o autor aqui razoa um pouco sobre a piedade que há daquelas gentes", um raro relato existente sobre as primeiras cenas da comercialização de escravos em grande escala na Europa, ele diria:

¹²¹ Marquese, Rafale Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente Senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Cia das Letras, 2004. p. 38.

¹²² O primeiro cativo das expedições que dobraram o Bojador foi feito já em 1441, por Antão Gonçalves. Conta Zurara que depois de muito procurar sinal de homens em terra, na foz do Rio do Ouro, a expedição de nove homens já voltava para o navio sem nada ter encontrado. Foi quando avistaram um homem nu, levando um camelo. Os portugueses fizeram então uma emboscada, e depois de ferido, ele foi capturado. Em seguida, uma moura negra teria o mesmo destino. Ver.: Zurara, Gomes Eannes. *Op. cit.*, p. 71. Apesar de haver inúmeros outros exemplos de capturas, ainda na década de 1440 passariam a trocar escravos com mercadores islâmicos que já comercializavam escravos negros de sociedades não islamizadas.

¹²³ Sobre os conflitos ideológicos intra-europeus causados pela instituição da escravidão ver.: Davis, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001 (1966).

Eu te rogo que as minhas lágrimas não sejam dano da minha consciência, que nem por sua lei daqueles, mas a sua humanidade constrange a minha que chore piedosamente o seu padecimento. E se as brutas animálias, com seu bestial sentir, elo natural destino conhecem os danos de suas semelhantes, que queres que faça esta minha humanal natureza, vendo assim ate meus olhos esta miserável companhia, lembrando-me que são geração dos filhos de Adão. (p. 124).

Esse duplo-vínculo, essa rápida alternância entre o deleite e a piedade, a alegria e a condolência, o prazer e a comiseração pode ser melhor entendida quando compreendemos (de acordo com a antiga sabedoria patriarcal recuperada pela renovação da prática escravista) que há no escravo mais de um corpo, ou pelo menos, que seu corpo é multidimensional. Quando ele expressa sua felicidade em ver Antão Gonçalves oferecer os servos africanos ao Infante, o que o cronista vê naquele corpo, primeiramente, é sua forma-mercadoria, conforme deixa transparecer:

Oh santo príncipe! E por ventura seria o teu prazer e a tua folgança, sob alguma semelhança de cobiça, do entender de tamanha soma de riquezas, como tinhas despesas por chegardes a este fim, e vendo agora o começo do retorno, não pela quantidade daqueles, mas pela esperança que tinha em dos outros que podia haver. (p. 84)

Em segundo lugar, sua alegria deriva da percepção de que aquele corpo visível possui também uma dimensão invisível. E que, ainda que esse corpo visível fosse um simples objeto na situação particular da escravidão, o que seria verdadeiramente importante em sua perspectiva (porque mais duradouro que o corpo visível) é que sua alma (pagã ou infiel) assim que convertida, seria liberta, e estaria, dessa forma, livre por toda a eternidade.¹²⁴

(...) tanto prazia de sua vista, ainda que a força do maior bem era deles mesmos, que posto que os seus corpos estivessem em alguma sujeição, isto era pequena coisa em comparação das suas almas, que eternamente haviam de possuir verdadeiro soltura. (p. 83).

Já sua compaixão, essa co-participação do autor na dor do escravo, demonstrada na cena da venda na praça de Lagos, tem sua origem justamente no reconhecimento da humanidade que os liga ao laço inseparável da unidade fundamental da humanidade. Isto é, o cronista percebe de forma inequívoca que esse corpo visível do escravo é formado exatamente pela mesma substância que o corpo dele próprio. Mais que isso, diferentemente de algumas

¹²⁴ Zurara acreditava, por experiência própria, segundo testemunha, no sucesso da escravização como procedimento adequado para fins de conversão e, por suposto, de salvação ou libertação da própria alma: Em um trecho de sua crônica ele diz: "(...) que eu que esta história escrevi, vi tantos homens e mulheres daquelas partes tornadas à santa fé católica que ainda que este príncipe fora gentio, as orações daqueles eram bastante para o trazer a salvação. E não somente vi aqueles as vi seus filhos e netos tão verdadeiros xpaaos [cristãos] como se a divinal graça espirava neles para lhe dar claro conhecimento de si mesmo".

variantes das teorias racistas do século 18 e 19 que sustentavam teses poligênicas, no universo de referência religioso do século 15 seria difícil negar (sem um alto grau de contradição com a narrativa bíblica) que ambos, o homem europeu e o africano (assim como mais tarde os indígenas das Américas) estavam indissolúvelmente irmanados pela ascendência comum de Adão. Essa variante piedosa do discurso escravista é justamente o fundamento daquilo que chamo aqui de linguagem do “amor colonial”, uma teoria fundamental para prover as justificativas da escravidão de um argumento moralmente poderoso e, portanto, adequado para validar seus fins:

Mas qual seria o coração, por duro que pudesse ser que não fosse pungido de piedoso sentimento, vendo assim aquela companhia: que uns tinha as caras baixas, e os rostos lavados com lágrimas, olhando uns contra os outros: outros estavam gemendo muito dolorosamente, guardando a altura dos céus, firmando os olhos neles, bradando altamente, como se pedisse socorre ao pai da natureza. (Idem)

A linguagem do ‘amor colonial’ nas Américas

10. Entender a lógica dessa variação, desse duplo-vínculo do pensamento europeu diante da instituição da escravidão e da figura do escravo no mundo moderno é importante porque ela ajuda a compreender o amplo espectro de discursos sobre a escravidão que seria mobilizado nas Américas ou para sustentar e justificar a missão civilizatória do tráfico negreiro,¹²⁵ ou para reforçar a posição do escravismo nas diferentes sociedades;¹²⁶ ou ainda, para amparar a retórica humanista por trás das políticas que pautaram o ritmo da abolição da escravatura¹²⁷. E no exato momento em que o escravismo colonial¹²⁸ se constituía como uma prática aberta de dominação racial, algumas variantes desses discursos euro-americanos sobre a escravidão, recodificados pelo saber racista, colaram-se ao corpo do homem e da mulher negros no curso dos debates sobre o seu caráter, o seu destino e o lugar que, como liberto e/ou cidadão ele deveria ocupar nas sociedades pós-escravistas.¹²⁹

11. A tutela patriarcal e a insistência em salvar os africanos de si mesmos, de obrigá-los à liberdade espiritual e de promover a vida através da escravização do corpo material seriam

¹²⁵ Rodrigues, Jaime. *O infame comércio. Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2000.

¹²⁶ Genovese, Eugene. *O mundo dos senhores de escravos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

¹²⁷ Azevedo, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

¹²⁸ Utilizo a expressão ‘escravidão colonial’, ‘escravismo colonial’ ou ‘escravidão moderna’ como uma categoria puramente descritiva. Não pretendo empreender aqui qualquer discussão sobre se esse modo de organização do trabalho foi ou não um modo-de-produção particular, tal como na discussão realizada por Jacob Gorender em *O escravismo colonial*. (São Paulo: Ática, 1990), livro através do qual essa expressão se tornou mais conhecida, e que despertou grande discussão sobre o tópico entre os historiadores da escravidão no Brasil.

¹²⁹ Fernandes, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Anhembi, 1978. 2. Vols.; e Andrews, George. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. São Paulo: Edusc, 1998 [1991].

temas constantes no discurso escravista ocidental. A retórica escravista pan-americana, ao fazer uso dos argumentos do cuidado, e do que chamei de linguagem do “amor colonial” desdobra uma constelação de idéias que estão condensados em um dos conceitos centrais que emerge da obra de Zurara: o conceito de *resgate*. O que se denominaria com essa palavra (que, não sem razão, o Dicionário Houaiss localiza o primeiro registro em português justamente no século 15) deriva do latim *recaptare*, isto é, “tornar a comprar”, cujo sentido é o de recuperar, ter novamente sob seu poder ou sua posse, aquilo que, antes de tudo, já lhe pertencia.

Esse antigo conceito romano, já devidamente cristianizado quando foi retomado pelos teóricos da escravidão na modernidade, faria alusão a uma das várias narrativas míticas sobre as origens dessa instituição, aquela que sustentava que seu nascimento se baseava no direito da guerra. Nessa narrativa, a escravidão teria se iniciado quando os vencedores de uma batalha, ao invés de exercerem o direito natural de eliminar seu inimigo por meio de uma execução, resgatavam sua vida (que, todavia, já pertenceria ao vencedor, de acordo com as regras da guerra) em troca da promessa da servidão, entendida nesse caso não como uma violência, mas como uma espécie de dádiva.¹³⁰

De forma que, contemplando o interesse do senhor e ultrapassando as expectativas do escravo (que receberia de volta sua vida virtualmente perdida), a escravidão seria uma prática de cuja benignidade seria difícil duvidar. De um ponto de vista moral, ela seria não um crime contra a humanidade, como alguns autores dentro da própria Europa das grandes nações que monopolizavam o tráfico trans-atlântico sustentaram cada vez mais a partir do século 18,¹³¹ mas sim um progresso do costume, um sinal de evolução da civilização, e uma prática da benevolência humana.¹³²

12. O livro *Etiópe resgatado. Empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*, escrito pelo padre Manoel Ribeiro Rocha e publicado no ano de 1758, se basearia justamente na tese do ‘resgate’. Embora considerasse o tráfico um crime, quando não um pecado mortal, seu argumento central continuaria a legitimar a escravidão em si, como um ato de benevolência e de amor, que tinha a finalidade de reparar o grande mal originado do comércio de seres humanos.

¹³⁰ Meltzer, Milton. *História ilustrada da escravidão*. São Paulo: Ediouro, 2004. pp. 15 e ss.

¹³¹ Davis, David Brion. *Op. cit.*, especialmente a Parte 2. É preciso registrar também a existência de uma tese anti-escravista elaborada por Anton Wilhelm Amo, um ex-escravo originário de Gana, que viveria na Alemanha no século 18. Figura de grande liderança intelectual durante a juventude, estudioso do direito e medicina, Amo receberia diversos prêmios e honras acadêmicas. Entregue como um presente a dois duques alemães em 1707 pela Companhia das Índias Ocidentais Holandesas, ao final de sua vida ele retornaria à Gana. Sua tese “The rights of an african in Eighteenth Century”, contudo, desapareceu. Ver.: Sophocle, Marilyn. “Anton Wilhelm Amo” in **Journal of Black Studies** Vol. 23, No. 2. Special Issue: The Image of Africa in German Society (Dec., 1992), pp. 182-187.

¹³² Meltzer, Milton. *Op. cit.* p. 14 e ss.

Ribeiro Rocha condenaria o tráfico por ser fruto de um comércio ilícito, nascido de guerras injustas que reis africanos gentios travavam entre si e com outros povos. Como tal, as transações de bens derivados da apropriação ilícita eram, por definição, ilegítimas como a pirataria ou o roubo. O argumento de que os europeus apenas compravam pessoas que já eram escravizadas em sua própria terra não era justificativa suficiente para que eles pudessem entrar num circuito de comércio legítimo. Pois, segundo o autor, quem compra um bem sabendo que ele é produto de roubo também participa do crime.

No entanto, Ribeiro Rocha tinha uma preocupação pragmática: como não era possível simplesmente interromper o tráfico de escravos, seria necessário dar um destino humano às vítimas dessa prática e, ao mesmo tempo, cuidar para não arruinar o Estado e a agricultura. Assim sendo, sua proposta é que o status do escravo seja reconsiderado, levando em conta sua proposta baseada no tradicional conceito de “resgate”.

O tráfico de escravo da costa da África, de acordo com sua proposta, assim como sua compra e venda, poderiam ser realizadas de forma lícita. Contudo, tais práticas não deveriam ser tratadas como uma atividade comercial igual às outras, mas sim seguindo o modelo específico do empenho; o traficante, transformado num agente do bem e engajado na prática humanitária do resgate, salvaria o africano de seu destino funesto naquele continente, enquanto este ficaria obrigado a restituir o valor pago por esse serviço.

As transações comerciais tendo o escravo como objeto poderiam continuar a existir; elas mudariam apenas no “ânimo e na intenção”.¹³³ O escravo poderia ser penhorado, vendido e doado a terceiros de forma legítima, mas os compradores deveriam levar em consideração o limite do tempo de trabalho que os cativos seriam obrigados a cumprir como pagamento. A legislação romana citada pelo autor fala em 5 anos. No Brasil, porém, esse período deveria mais longo, nunca ultrapassando os 20 anos. Esse tempo não deveria ser contado retroativamente, e sim a partir do momento em que o senhor de escravos tomasse consciência da ilegalidade da escravidão e concordasse com o contrato de resgate.

Mas o ponto central do projeto de Ribeiro Rocha é sua tentativa de ensinar aos senhores as maneiras corretas de tratar os escravos de forma a serem bem sucedidos não apenas no resgate do corpo, mas também da alma. Metade das oito partes do texto é dedicada a discutir os melhores modos de cuidar, castigar, educar e converter os escravos. Os senhores seriam obrigados a prover aos cativos “*não somente o alimento necessário para a conservação do corpo; senão também a doutrina, e educação necessária para a vida do espírito*”¹³⁴ para que cumprissem

¹³³ Rocha, Manoel Ribeiro. *Etiope resgatado. Empenhado, sustentado, corrigido instruído e libertado*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 57.

¹³⁴ Idem, p. 79.

adequadamente o mandato evangélico. Pois, como lembra o autor, o livro de Eclesiásticos recomenda aos senhores que “a estes cativos que forem bons, e fiéis a seus possuidores, os devem eles amar, como a sua alma e os tratar como irmãos”.¹³⁵

13. Já nos Estados Unidos, no século 19, quando John C. Calhoun, um dos mais célebres defensores da escravidão nos Estados Unidos na primeira metade do século 19, afirmou em seu importante *Disquisition on government*¹³⁶, que nem todos os povos estavam habilitados a usufruir das recompensas da liberdade, necessitando então de “proteção”, foi essa mesma matriz ocidental do humanismo escravista que seu discurso reverberou. Um pouco mais tarde, em seu famoso “*Speech on the reception of abolition petitions*” ele sustentaria, por exemplo, que os africanos “chegaram a nós, em uma condição selvagem, inferior e degradada, e no curso de umas poucas gerações desenvolveram-se sob a proteção caridosa de nossas instituições”. Novamente aqui é possível notar o uso da ‘lógica do cuidado’, um vocabulário inerente ao discurso pastoral e à linguagem do ‘amor colonial’ que venho tentando destacar.

Ou seja, nos textos de defesa dessa instituição, a escravidão não era representada como uma condenação, a exemplo do castigo adâmico instaurado por Deus após a Queda do homem no pecado. Pelo contrário, segundo os próprios escravistas, os africanos nos Estados Sulistas da América do Norte tinham sido tutelados pelos seus senhores cristãos com vistas, dentre outros fatores, ao aperfeiçoamento de sua condição humana originalmente degradada.

14. Com uma preocupação similar, ao mesmo tempo em que o discurso humanitário britânico fundamentava o uso de sua força militar para fazer valer os tratados internacionais que proibiam o tráfico de escravos da África para as Américas na primeira metade do século 19, ele reordenava formas “análogas à escravidão” para exploração do trabalho nesses mesmos continentes. Essa situação seria também fundamentada na lógica do cuidado e do amor colonial, conforme revela o discurso da justificativa oficial do regime do “aprendizado”: aqueles homens rebaixados por séculos de cativeiro necessitavam de um regime intermediário, de um intervalo de tempo para que pudessem ser instruídos na forma correta de desfrutar da liberdade. O plano britânico para os negros da Jamaica, por exemplo, como revela Thomas C. Holt, era a formação não apenas de subjetividades cristãs, mas também (ou sobretudo), de subjetividades burguesas.

¹³⁵ Idem, p. 140.

¹³⁶ Crallé, R. K. (ed.) *The Works of John C. Calhoun*. New York: D. Appleton, 1854. p. 1857.

A limitação da liberdade dos ex-escravos teria como função formá-los para o regime livre de trabalho, para ensinar-lhes o desejo pelo trabalho e, especialmente, o gosto pelo consumo.¹³⁷

15. Uma contraparte escravista desse mesmo discurso humanitário no Brasil, por exemplo, afirmava nada haver de condenável nem mesmo no tráfico (na época já amplamente condenada na Europa). Muniz Barreto, agricultor baiano, defensor da escravidão nas primeiras décadas do século 19 dizia em seu panfleto publicado 1837 que, apesar das condenações morais da Inglaterra, essa prática era benéfica

(...) porque até disso lhe resulta [aos africanos] melhoramentos e proveito e maior felicidade; porque aqueles gentios vêm entrar no centro do cristianismo e da verdadeira religião (...); segundo, porque com este resgate se evita a imensa mortandade que aqueles miseráveis povos sofriam, principalmente em Guiné, em que também se incluíam os prisioneiros de guerra, cujo resgate, uma vez que venha a cessar, eles tornarão ao antigo uso de seus infames e sacrifícios.¹³⁸

16. E mesmo o *Code Noir*, já mencionado anteriormente como um exemplo de tratado de governamentalidade, instituído para “o governo, a administração da justiça, a polícia, a disciplina e o comércio dos negros nas colônias francesas”, e considerado uma das mais severas legislações escravistas, não deixou de se justificar por meio da conveniente convicção pastoral de que “o rei [da França] devia cuidados a todos os povos que a divina providência colocara sob sua sujeição”.¹³⁹

Conclusão

Em termos gerais essas seriam algumas das grandes linhas de argumentação que justificariam a escravidão moderna e a inscreveriam na vida cotidiana das colônias americanas. De um lado, a justificativa se articulava em torno do conceito de *resgate*; de outro, fazia uso da linguagem do *amor colonial*, compondo uma grande formação discursiva fundamentada na “retórica do cuidado” e do poder pastoral.

¹³⁷ A expressão “condições análogas à escravidão” é utilizada por Cooper (2005) para descrever as formas de exploração do trabalho resultantes da intervenção imperialista de nações europeias na África. Ele se refere especialmente à prática do trabalho forçado, responsável, por exemplo, pela morte de cerca de 5 a 8 milhões de pessoas no Congo Belga, entre 1890 e 1910. A legislação do trabalho forçado, e de outras modalidades de exploração compulsória de trabalho só seria abolida em 1948. Essa é a mesma situação colonial que inspirou o livro *Heart of Darkness*, de Joseph Conrad, um dos clássicos da literatura moderna. Ver.: Cooper, Frederick & Holt, Thomas C. & Scott, Rebecca J. et alli. *Além da escravidão. Investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005 [2000]. Especialmente o Capítulo 3; Hochschild, Adam. *O fantasma do Rei Leopoldo. Uma história de cobiça, terror e heroísmo na África Colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1999 [1998].

¹³⁸ Barreto, Domingos Alves Muniz, *Memórias sobre a escravidão*. Rio de Janeiro/Brasília: Arquivo Nacional/Fundação Petrônio Portela, 1988. p. 88.

¹³⁹ Marquese, Rafale Bivar. *Op. cit.* p. 34.

O primeiro discurso justificaria inicialmente o tráfico, o transporte e a anexação de indivíduos, e depois de uma grande massa populacional que, ao longo dos anos, seria formada quase que exclusivamente de homens e mulheres negros levados da África para a América. Esse discurso se reforçaria ao longo do tempo quando, no desenvolvimento das relações entre africanos e europeus nos séculos 15 e 16, a obtenção de escravos seria feita através de intermediários locais,¹⁴⁰ e não mais através da captura direta nos moldes descritos em tantas oportunidades na crônica de Zurara. O alibi utilizado no decorrer do crescimento do comércio de escravos era o de que os europeus não faziam mais que comprar pessoas já escravizadas em sua terra, possivelmente destinadas a um tratamento bárbaro em nações não cristãs e, talvez, até mesmo condenadas à morte. De forma que o tráfico negreiro seria uma ação benéfica, pela possibilidade de conversão daquelas almas e de salvação de seu corpo. A exploração do trabalho era não mais que o justo pagamento de uma dívida que essas pessoas, tiradas de um meio cruel e violento, teriam que saldar como o preço de seu próprio resgate.

O segundo discurso, contíguo ao primeiro, justificaria a manutenção da escravidão, sua prática e as modalidades de exercício de poder sobre a população escravizada. O discurso pastoral, que se utilizaria de todo tipo de metáforas patriarcais fornecidas pela narrativa bíblica e pela Patrística, se basearia no argumento do cuidado, da manutenção assistida, controlada e disciplinada da vida espiritual e corporal. Esse cuidado e essa assistência, por conseguinte, estariam a cargo do *paterfamilias*, o chefe da casa, entendido aqui no sentido amplo de uma unidade produtiva que transcende as relações consanguíneas (o *oikos* grego, o *domus* romano, a *plantation* anglo-americana, o engenho luso-brasileiro). Submetido ao poder do patriarca, o escravo cuja vida (segundo o discurso escravista) estaria sob risco nas sociedades de costumes bárbaros de onde fora resgatado teria sua vida (biológica, como “vida nua”¹⁴¹, isto é, desprovida de sua dimensão política) garantida. Ele seria protegido, orientado espiritualmente, e receberia os cuidados necessários para a manutenção de sua existência. Em contrapartida à benevolência daquele que agora seria seu senhor, ele lhe devia não apenas a totalidade do fruto de seu trabalho, a obediência e a completa submissão mas, também, gratidão e amor.

¹⁴⁰ Lovejoy, Paul E. *A escravidão na África. Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

¹⁴¹ Uso o termo ‘vida nua’ no mesmo sentido que o filósofo italiano Giorgio Agamben. Para ele, a vida nua se refere ao fato da simples existência física (biológica) do homem, aquela na qual ele se encontra completamente sujeito ao poder e à violência. A vida nua é a vida despida da dimensão política que transformaria a vida simples em uma ‘vida qualificada’. Ver: Agamben, Giorgio. *Homo sacer I. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 1999 [2002].

Bibliografia

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer I. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 1999 [2002].
- Andrade, Antônio Alberto Banha. *Mundos novos do mundo. Panorama da difusão, pela Europa, de notícias dos Descobrimentos Geográficos Portugueses*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1972.
- Andrews, George. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. São Paulo: Edusc, 1998 [1991].
- Azevedo, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- Barreto, Domingos Alves Muniz. *Memórias sobre a escravidão*. Rio de Janeiro/Brasília: Arquivo Nacional/Fundação Petrônio Portela, 1988.
- Boxer, Charles. *O império marítimo português*. São Paulo: Cia das Letras, 2002 [1969].
- Capizzi, Josep E. "The children of God: Natural slavery in the thought of Aquinas and Vitoria." **Theological Studies**, Vol. 63, No. 1 (March, 2002).
- Chatterjee, Partha. *Nations and it's fragments. Colonial and postcolonial histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Chatterjee, Partha. *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: EdUFBA, 2004.
- Cooper, Frederick & Holt, Thomas C. & Scott, Rebecca J. *Além da escravidão. Investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005 [2000].
- Crallé, R. K. (ed.) *The Works of John C. Calhoun*. New York: D. Appleton, 1854.
- Davis, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- Dias, J.S. da Silva. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Lisboa: Editorial Presença, 1973.
- Duchesne, Ricardo. "Asia first?" in **The Journal of the Historical Society** 6:1 (March 2006), pp. 69–91.
- Eldi, Ivana "The volume of the early atlantic slave trade, 1450-1521" in **The Journal of African History** 38 (1997), pp. 31-75.
- Febvre, Lucien. *A Europa. Gênese de uma civilização*. Bauru: EDUSC, 2004 [1999].
- Fernandes, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Anhembi, 1978. 2. Vols.
- Foucault, Michel. "A governamentalidade" in *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1999 [1979].
- Foucault, Michel. *Ditos e escritos IV. Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- Foucault, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1997].
- Foucault, Michel. *Segurança, território, población*. Fondo de Cultura Económica, 2006 (1994).
- Genovese, Eugene. *O mundo dos senhores de escravos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- Gorender, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1990.
- Hochschild, Adam. *O fantasma do Rei Leopoldo. Uma história de cobiça, terror e heroísmo na África Colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1999 [1998].
- LeGoff, Jacques. *História/memória*. São Paulo: Campinas, 1999.
- Lovejoy, Paul E. *A escravidão na África. Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- Marquese, Rafale Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente Senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- Meltzer, Milton. *História ilustrada da escravidão*. São Paulo: Ediouro, 2004.
- Rocha, Manoel Ribeiro. *Etiope resgatado. Empenhado, sustentado, corrigido instruído e libertado*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- Rodrigues, Jaime. *O infame comércio. Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas: EdUnicamp, 2000.
- Senellart, Michel. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 1995 [2006].
- Sophocle, Marilyn. "Anton Wilhelm Amo" in **Journal of Black Studies**. Vol. 23, No. 2. Special Issue: The Image of Africa in German Society. (Dec., 1992), pp. 182-187.
- Thomas, Hugh. *The slave trade: the story of the Atlantic slave trade, 1440-1870*. New York: Simon & Schuster, 1997.
- Tucci Carneiro, Maria Luiza. *Preconceito racial em Portugal e Brasil colônia. Os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue* São Paulo: Perspectiva, 2005 [1983].
- Watson, Alan. "Roman law and romanist ideology". **Phoenix**, Vol. 37, No. 1. (Spring, 1983), pp. 53-65.
- Zurara, Gomes Eannes. *Crônica de Guiné*. Lisboa: Clássica, 1942 [1453].
- Chatterjee, Partha. *Nations and it's fragments. Colonial and postcolonial histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

- Chatterjee, Partha. *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: EdUFBA, 2004.
- Cooper, Frederick & Holt, Thomas C. & Scott, Rebecca J. *Além da escravidão. Investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005 [2000].
- Crallé, R. K. (ed.) *The Works of John C. Calhoun*. New York: D. Appleton, 1854.
- Davis, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- Dias, J.S. da Silva. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Lisboa: Editorial Presença, 1973.
- Duchesne, Ricardo. "Asia first?" in **The Journal of the Historical Society** 6:1 (March 2006), pp. 69–91.
- Eldi, Ivana "The volume of the early atlantic slave trade, 1450-1521" in **The Journal of African History** 38 (1997), pp. 31-75.
- Febvre, Lucien. *A Europa. Gênese de uma civilização*. Bauru: EDUSC, 2004 [1999].
- Fernandes, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Anhembi, 1978. 2. Vols.
- Foucault, Michel. "A governamentalidade" in *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1999 [1979].
- Foucault, Michel. *Ditos e escritos IV. Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- Foucault, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1997].
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica, 2006 (1994).
- Genovese, Eugene. *O mundo dos senhores de escravos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- Gorender, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1990.
- Hochschild, Adam. *O fantasma do Rei Leopoldo. Uma história de cobiça, terror e heroísmo na África Colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1999 [1998].
- LeGoff, Jacques. *História/memória*. São Paulo: Campinas, 1999.
- Lovejoy, Paul E. *A escravidão na África. Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- Marquese, Rafale Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente Senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- Meltzer, Milton. *História ilustrada da escravidão*. São Paulo: Ediouro, 2004.
- Rocha, Manoel Ribeiro. *Etiópe resgatado. Empenhado, sustentado, corrigido instruído e libertado*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- Rodrigues, Jaime. *O infame comércio. Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas: EdUnicamp, 2000.
- Senellart, Michel. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 1995 [2006].

Resenha:

DONALD WOODS: homem de convicções e coragem!

Wilson Gomes de Almeida¹⁴²

É verdade que enquanto instituição formal, o regime do *apartheid* da África do Sul desintegrou-se, a partir das eleições multipartidárias que conduziram Nelson Mandela, histórico líder do Congresso Nacional Africano (ANC), à presidência do país, embora do ponto de vista da práxis essa não é sabidamente uma questão resolvida. Muito pelo contrário, a realidade pós-*apartheid* é bem diversa, e ao mesmo tempo muito dolorosa para as maiorias desprovidas dos meios de produção. Prevalece, portanto, a certeza de que é da responsabilidade exclusiva dos cidadãos da África do Sul a hercúlea tarefa de construir em novas bases a sociedade matizada do rancor que se revela através das profundas cicatrizes e das muitas chagas abertas com os traumas e ressentimentos que periclitam entre a latência e a conflagração, herdada dos sombrios anos do domínio branco.

As razões profundas para esses traumas e ressentimentos que nem o tempo pode apagar, vamos encontrar nas crônicas diárias de um dos homens mais odiados pelos verdugos do regime racista sul-africano. Chama-se Donald Woods, nome inscrito no imaginário coletivo dos habitantes de paralelos e meridianos, através do filme *Um Grito de Liberdade*, baseado no livro de sua autoria *Biko* – que conta e denuncia a verdade sobre a morte do líder estudantil negro Steve Biko.

De verdade, pela sua coragem, responsabilidade sócio-político-profissional e humanismo, seu nome extrapolou todas as fronteiras do seu país, deixando para trás as muralhas e cercas de arame farpado do *apartheid* para se espalhar na consciência universal.

Donald Woods era jornalista de profissão e por anos seguidos foi editor do *Daily Dispatch*, jornal da pequena East London, cidade da África do Sul, onde assinava regularmente uma coluna bastante concorrida e que era pelo interesse que despertava replicada em outros jornais de seu país. E, foi assim que se notabilizou internacionalmente como crítico acérrimo e inimigo confesso e irreconciliável da segregação racial.

Sua mordacidade era simplesmente demolidora. Os efeitos da sua contundente e perseverante crítica eram devastadores e incomodavam, deveras o regime. E, como

¹⁴² Wilson Gomes de Almeida é graduado engenheiro agrônomo, mestre em Economia Agrícola e doutor em História Econômica. Pertenceu aos quadros da direção da economia na República de Moçambique durante mais de dez anos. Professor universitário e jornalista em diversos países é conhecido por seu amplo conhecimento de assuntos e temas africanos.

incomodavam! Por isso mesmo não havia como os donos do poder racista fazerem ouvidos moucos ao seu verbo!

Dono também de uma ironia fina, mas ao mesmo tempo corrosiva e deletéria, tirava-lhes o sono, mantendo-os em estado permanente de histeria. Talvez por isso mesmo, diante de cada nova crônica publicada sentiam que precisavam ripostar, agir para pelo menos minimizar o seu elevado poder desmascarador do *apartheid*.

Não tardou muito que o esperado aconteceu. Foi submetido à prisão domiciliar, proibido de escrever, viajar, falar em público ou ser citado pela imprensa. Restava-lhe a alternativa da fuga que o levou a Londres onde residiu pelo resto de sua vida.

Por dentro do Apartheid: o cotidiano da resistência na África do Sul é uma compilação de uma seleção de crônicas publicadas por Donald Woods entre 1975 e 1977 no *Daily Dispatch*. Publicado no Brasil pela Editora Best Seller (São Paulo, 1988), numa tradução de Édi G. de Oliveira, contém 57 artigos, cuja leitura inquestionavelmente ajuda o leitor a penetrar nas entranhas do segregacionismo sul-africano que infelicitou a população negra e perturbou a consciência branca esclarecida por mais de meio século.

Despretensioso na sua apresentação, até por não se tratar de um volume alentado semelhante às consagradas obras do gênero, o livro de Donalds Wood carrega uma trajetória densa e profícua. Nesse sentido é praticamente impensável alguém do lado de cá do Atlântico (isso também serve para alguém do outro lado do Pacífico), que se predisponha a dissecar a essência do *apartheid* sem levar na devida conta o proselitismo quase doutrinário por ele realizado na incessante busca da conquista de mentes e corações na luta contra a anomia branca.

Lendo-o percebe-se o quão Donald Woods era corajoso e destemido. Não satisfeito em denunciar e desmascarar o *apartheid*, se sentia impelido a desafiá-lo, confrontando-o cotidianamente. Basta que se lhe lêem alguns dos títulos de suas crônicas, para que não restem dúvidas de que afrontar o regime permanentemente era parte essencial da sua conduta profissional enquanto jornalista comprometido com a verdade. Citemos alguns daqueles que mais enfureceram e tiraram do sério os patronos do *apartheid*: *Por trás da Máscara de Vorster*; *Dois Homens em um Banheiro*; *Marcianos em Langkloof?*; *O Afrikâner Começou na Índia*; *Mandela Deve Ser Libertado*; *O Dia em que Jogaram Fertilizante no Ventilador*; *Onde o Tempo Parou*; *Tarde Demais para Perguntar*; *Melhor Bustos do que Bobagens*; *Dachau para Crianças*; *Um Caso para Sherlock*; *Sinais de Soweto*; *Indecisão no Púlpito*; *A Morte de Um Detido*; *Gravem Bem Este Nome*; *Diga-lhes para Parar*; *Não Temos Tempo para Tréguas*; *Como Fazer Biltong*; *Carta Aberta a Vorster*; *J'accuse!*; *O Ministro Kruger Deve se Demitir*. As parangonas falam por si só! Em todos eles perpassam manifestações

explícitas da veia irônica, da troça penetrante e do espírito arguto do autor, mas também o clima de tensão e medo que emolduvava a ambiência onde elas foram escritas.

Como escreve Alon Paton, responsável pela seleta em apreço, *J'acusse*, escrita por ocasião do assassinato de Steve Biko na prisão, marcou um ponto de inflexão nas crônicas de Donald Woods, a partir da qual definitivamente "a coluna mudou de tom e já não havia mais brincadeira". Mas foi também a partir desse momento que a intolerância do poder com o jornalista atingiu níveis insuportáveis.

Fica muito evidente que *Como Fazer Biltong* altura em que o autor pôs-se a escrever sobre a culinária sul-africana para dar por assim dizer, um "refresco" às autoridades racistas já completamente celeradas com os seus artigos, pode ter sido um momento sintomático do que estava por vir. Para quem não conhece, o *biltong*, amplamente consumido na África do Sul, é uma carne crua seca, de cabra, bovino ou caça, de textura consistente, salgada, apimentada e regada de um mix de temperos bem marcantes, como regra preparada artesanalmente. Mas foi com a crônica *O Ministro Kruger Deve se Demitir*, que a permanência de Donald Woods na África do Sul deixou de ser temerária e simplesmente arriscada e se tornou impraticável.

Nas crônicas que se sucederam à morte de Biko, Donald Woods despiu-se das quase nenhuma veleidades e pruridos que a duras penas vinha dissimulando por razões de ofício para reclamar pública e abertamente responsabilidade das autoridades, na pessoa do Ministro da Polícia, J. T. Kruger, exigindo a sua demissão sumária e uma investigação isenta sobre o acontecido.

E, é tão verdadeiro o fato de que a morte de Biko o marcou profunda e indelevelmente, que não seria justo negar ao leitor essas palavras de Donald Woods ao descrever sua participação no funeral do líder estudantil covardemente assassinado (na versão oficial Biko, um obstinado pela vida, "se suicidou"), na crônica que leva por título: *Uma Espécie de Milagre*.

Pegue uma multidão de vinte mil negros no funeral de um líder querido que morreu sob custódia da Polícia de Segurança branca; acrescente à sua raiva mais raiva pela insensibilidade do ministro da Polícia Kruger, ao dizer que essa morte o deixava frio; acrescente mais raiva pelo fato de a polícia impedir que outras dezenas de milhares de pessoas partissem do funeral, e acrescente a raiva adicional provocada por discursos emocionais contra a opressão branca.

Acrescente a essa aglomeração de negros raivosos, aflitos, um pequeno grupo de brancos misturados a essa enorme e volátil multidão. Nesta terra de tensão racial, seria suficiente apenas um empurrão, um tropeção, uma observação indelicada para provocar uma trágica explosão de retaliações.

Entretanto, nenhum acidente desse tipo ocorreu no funeral de Steve Biko esta semana. Durante cinco horas de discursos por representantes de todas essas organizações, supostamente antibranças, nenhum

branco presente sentiu que não era bem-vindo ou que estivesse sob ameaça direta daquela multidão emocionada. Não que nós, os poucos brancos presentes, não sentíssemos medo. Longe disso. Foram as cinco horas mais assustadoras de minha vida. Minha esposa e eu estávamos no meio da multidão parada e sentimos muitos momentos de apreensão, pois a retórica visava a violência dos brancos, a crueldade dos brancos, a exploração pelos brancos, os privilégios dos brancos e a morte dos mártires negros pelos brancos. A gente tem muita consciência de nossa brancura nessas ocasiões...

Eram esses o tonus, a carga emocional e o realismo que emergiam sistematicamente da coluna e através da qual transbordava da redação do *Daily Despach* para a África do Sul e para o Mundo as realidades da necidade racista.

Donald Woods morreu de câncer aos 67 anos de idade, em 1981, portanto, quase três décadas depois de ter escapado ileso de uma tentativa de assassinato pela polícia sul-africana – mesma ocasião em que uma camiseta envenenada foi depositada em sua casa para uso pela sua filha de 2 anos de idade.

Sobretudo para as pessoas céticas quanto à real e efetiva capacidade do indivíduo poder influenciar os destinos da história da humanidade com o seu exemplo militante, sua convicção inabalável, a determinação de predispor as demais gentes a se colocarem a mexer para mudar o *status quo*, não importa a partir de que posição geográfica sua luta é travada (recordar que East London, de onde eram lançados os torpedos woodsianos contra Johanesburgo, Pretória, Cape Town, Durban e Port Elizabeth com estilhaços que se espalhavam pelo resto do Planeta, não passava de uma pequena cidade de menos de 200 mil habitantes), a conduta pública de Donald Woods deixa muito mais do que o exemplo de inteligência, otimismo e bravura, lega para toda a humanidade, verdadeira e inesgotável fonte de lição de vida

Documentação:

La presencia de población negra en Santa María de la Antigua del Darién, 1510-1525.

Lorena Camacho Muete¹⁴³

A manera de introducción

A primera vista puede parecer muy difícil reconstruir la historia de la primera ciudad fundada en Tierra Firme por los españoles: Santa María de la Antigua del Darién (1510-1524). Teniendo en cuenta que para principios del siglo XVI las fuentes principales que existen son los documentos oficiales (cartas al Rey, cédulas reales) enviados desde España al Nuevo Mundo o viceversa, y que la mayoría de estos se encuentran en el Archivo General de Indias en Sevilla (España), se podría creer que para el desarrollo de un trabajo de investigación histórico, como es el indagar sobre la presencia de población negra en SMAD¹⁴⁴ desde su fundación en 1510 hasta su total desaparición en 1524, el obtener esta clase de información es muy difícil y por tanto también el desarrollo del proyecto. Sin embargo, en el avance de la investigación es cuando uno realmente se da cuenta de las posibilidades que tiene o no de reconstruir hechos tan lejanos en el tiempo para ser planteados como problema en un proyecto de investigación, y hasta donde pueden llegar sus indagaciones y búsquedas de información.

En un principio creí complicado encontrar indicios de población negra en SMAD, pero a medida que avanzaba en la investigación me di cuenta que el investigador se tiene que proveer de diferentes herramientas para alcanzar su objetivo. En general las búsquedas que se realizan en bibliotecas, archivos generales, internet y bases de datos no deben limitar su enfoque a una sola palabra o frase (como por ejemplo *negros en SMAD*), debe verse todo en un contexto general en el que las cosas están ocurriendo; tenerse en cuenta los nombres de los actores principales, como en este caso lo serían Pedrarias Dávila y Vasco Núñez de Balboa (por ejemplo); y buscar información en las denominaciones de las provincias vecinas como Veragua, Paria, Castilla del Oro, Panamá, Acla, entre otras.

Considero además importante tener presente que la forma de pensar de los individuos de esa época era muy distinta a la que hoy día nosotros tenemos, incidiendo en una manera

¹⁴³ Lorena Camacho Muete é graduanda em Antropologia pela Universidade Nacional da Colômbia e realiza intercâmbio no Departamento de Antropologia da FFLCH-USP. Desenvolve pesquisas sobre o comércio escravista do século XVI, diáspora e cultura material da população africana na América, em especial sobre suas organizações de resistência, os palenques na Colômbia e quilombos no Brasil.

¹⁴⁴ Abreviación de Santa María de la Antigua del Darién.

diferente de tomar las decisiones por parte de los actores. Con respecto a esto quiero decir que, al leer a los cronistas, en un principio llegué a pensar que era tan normal tener esclavos negros en la época y llevarlos al lugar donde fueran de mayor utilidad, es decir el Nuevo Mundo, que por esa razón no había casi mención de esta población en esos relatos. Aunque aún considero que esa es una posibilidad para el poco registro de los hombres negros en los documentos de los cronistas, también he comprendido que esa situación se debe a que dentro de los documentos oficiales no estaban consignados los traslados de esclavos negros a las islas y a Tierra Firme, porque en la segunda década del siglo XVI estos llegaban, en su mayoría, por medio del tráfico ilegal (Mena, 1984: 87) A lo que me refiero, es que el tener en cuenta el anterior tipo de consideraciones es importante para el planteamiento de posibles hipótesis que nos ayuden a comprender los hechos históricos que queremos analizar. Si las descartamos por parecernos poco posibles, dejaremos de encontrar la información que nos confirme o refute por completo nuestra idea. De esta forma, considero que hay que explorar todos los caminos que puedan llevarnos a un buen término en nuestra investigación.

Por otro lado, investigar sobre la primera ciudad en Tierra Firme no ha sido un tema poco trabajado. Al buscar información sobre SMAD se pueden obtener bastantes datos recopilados por otros investigadores. Asimismo, a pesar de que explícitamente no se ha trabajado, el tema de la presencia de población negra en SMAD puede encontrarse en los libros que hablan sobre Panamá, sobre los orígenes de la esclavitud y sobre la primera llegada de los negros al nuevo continente. Estos tocan en cierta medida el tema, así sea para mencionar en pocas líneas la presencia negra en Tierra Firme después del año de 1510. Dentro de la bibliografía consultada para este trabajo, cada texto contenía otros más que se referían a la presencia negra en el continente, y aunque muchas veces decían las mismas cosas - aspecto importante pues confirmaba las informaciones obtenidas -, fue posible encontrar nuevos datos lo cual me llevó sorprendentemente a conocer la cantidad de informaciones accesibles. Como no quería dejar de presentar aquello que encontré, al final del artículo se encuentran las fuentes consultadas, con su respectivo resumen y destaque de las informaciones que consideré más pertinentes para el tema sobre las primeras poblaciones negras en el Nuevo Mundo.

Noticias sobre la Presencia de Negros a Principios de Siglo XVI

¿Qué posibilidades hay de que antes de la llegada de los españoles al nuevo continente ya se encontrara población negra en estos territorios? ¿Desde qué año se tiene noticia sobre la

presencia de negros bozales, ladinos u horros¹⁴⁵ dentro del territorio americano? ¿Cuáles fueron las razones para esclavizar a esta población?

Aparentemente es tan descabellado pensar en la existencia de negros en América antes de su descubrimiento, que ni siquiera tenemos en cuenta esta posibilidad. Pero qué debemos pensar cuando en las crónicas de principios del siglo XVI, al contarnos cómo Vasco Núñez de Balboa encontró el Mar del Sur, también refieren que:

[...] entró Balboa en Cuareca; no halló pan ni oro, que lo habían alzado antes de pelear. Empero halló algunos esclavos negros del señor. Preguntó de dónde los habían, y no le supieron decir o entender más de que había hombres de aquel color cerca de allí, con quien tenían guerra muy ordinaria. Estos fueron los primeros negros que se vieron en Indias, y aún pienso que no se han visto más. (Gómara Apud Mena, 1984: 83; Acosta, 1942: 93)

Y no solo Gómara hace referencia a este hecho. Según Armando Fortune, citado por Carmen Mena en su libro *La Sociedad de Panamá en el siglo XVI*, otros cronistas como Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo, Antonio de Herrera y Fray Bartolomé de las Casas, también hacen alusión a los negros en Santa María de la Antigua del Darién (Mena, 1984: 83) Y cómo descartar la hipótesis de que antes de la llegada de los conquistadores a América ya había negros en el continente, si se narra que hubo una expedición efectuada por Mohamed Gao, sultán de Guinea, que en el año de 1300 llegó al Nuevo Mundo (Mellafe, 1973: 19) Con respecto a esto también se dice que Abubakari II, nieto del sucesor de Gao, motivado por la anécdota que se conocía de este último, decidió realizar la misma expedición por el Atlántico. Según algunos historiadores de Malí, Abubakari II logró llegar a Recife, Brasil en el año de 1312 (On-line: *Africanos en América antes de colón*). Sin embargo estos relatos vienen de la tradición oral y por tanto la comunidad científica no los toma muy en cuenta. Sin embargo, me parecería muy interesante poder indagar más sobre esa tradición oral que si bien no tiene un sustento escrito, puede llegar a ser una fuente de igual importancia que lo consignado en los documentos escritos. Ello daría un vuelco total a todas las teorías e hipótesis que se tienen acerca de los primeros hombres negros en América.

Igualmente se especula que el piloto de La Niña, una de las tres carabelas que trajo Colón en su expedición de descubrimiento, era mulato. Su nombre, Alonso Pietro. Esto podría no estar del todo alejado de la realidad si se tiene en cuenta que "Durante la segunda mitad del siglo XV los navegantes genoveses, portugueses y andaluces emplearon frecuentemente esclavos negros en las tripulaciones de sus naves" (Mellafe, 1973: 19) Sin embargo, un caso bien cocido del primer negro en el continente americano es el de aquel que escapó de la flota al mando de

¹⁴⁵ Así eran llamados los negros libres.

Ovando en el año de 1502, internándose en las montañas luego de desembarcar en una de las islas del caribe (Price: 11) Esto puede estar respaldado por las Instrucciones que se dieron el 16 de septiembre de 1501, al Comendador Fray Nicolás de Ovando, donde se le dice “[...] non consentiréis nin daréis logar que allá vayan moros nin xudios, nin erexes, nin reconcyliados, nin personas nuevamente convertidas a nuestra fe, salvo si fueren esclavos negros u otros esclavos que fayan nascido en poder de cristhianos, nuestros subditos e naturales [...]”. (On line: Ganz, 2006: Parte I; Araúz, 1991: 118)

Carmen Mena en su libro la sociedad de Panamá en el siglo XVI, habla de una Instrucción similar pero otorgada al almirante Diego Colón el 3 de mayo de 1509. (Mena, 1984: 84) Sin embargo, tiempo después en una carta enviada por el Rey a Nicolás de Ovando se acepta que “En quanto a lo de los negros esclavos que dezis que no se envíen allá, porque los que allá avía se han huydo, en esto Nos mandamos que se faga como lo dezis...”. (On line: Ganz, 2006: Parte I)

Es posible pensar aquí que las constantes huidas de los esclavos hicieron dudar a Cristóbal Colón, en el traer o no negros al Nuevo Mundo (Ibíd.). Sin embargo, Matthew Restall en su artículo *Black Conquistadors: Armed Africans in Early Spanish America* afirma que con Cristóbal Colón venían negros esclavos. Evidencias de ello son las menciones que se hacen al mulato Alonso Pietro, a un joven llamado Diego, que acompañó a Colón en su cuarto viaje en 1502, y al hombre que se escapó de la flota de Nicolás de Ovando, y que incitó una revuelta de nativos en la isla. No obstante, según Restall fueron varios esclavos negros nacidos en la Península Ibérica quienes acompañaban a Ovando. (On line: Restall, 176)

A pesar de las sugerencias y restricciones, los negros esclavos siguieron llegando al continente americano para ayudar en las conquistas de los españoles frente a los indígenas. En 1505 el Rey da una orden de mandar 17 negros a la isla de la Española para trabajar en las minas de la corona. (On line: Saco Apud Ganz, 2006: Parte II; Araúz, 1991: 118) En 1508 Juan Ponce de León utilizó negros armados para que lo ayudaran a conquistar Puerto Rico; igualmente Diego Velázquez de Cuéllar hizo lo mismo durante su empresa en Cuba entre los años 1511-1512. (On line: Restall, 173)

Es innegable que durante el comienzo del siglo XVI empezó a llegar la población negra acompañando a los primeros conquistadores europeos, sin embargo no venían con la intención de ser esclavizados y obligados a trabajar inmediatamente en el Nuevo Mundo. Es después de 1510 cuando comienza a ser notable la necesidad de encontrar nueva mano de obra esclava que explote las tierras descubiertas por los españoles. Es entonces cuando en 1510 se da inicio al comercio de negros para ser sometidos a la trata en el Nuevo Mundo, con el objetivo de que

reemplacen la mano de obra indígena que ya estaba escaseando debido a las duras condiciones del trabajo y las enfermedades introducidas por los españoles (Mena, 1984: 84). El 22 de enero y 15 de febrero de ese año, el Rey expide las órdenes que permiten a la Casa de la Contratación enviar negros a América (Ibíd.).

Pero es solo hasta 1513 cuando la corona deja de ser el principal tratante, para pasar a otorgar las llamadas "licencias", por medio de las cuales se daba un permiso a todo aquel que quisiera introducir negros esclavos en el Nuevo Mundo. Con estas licencias también se crea un nuevo impuesto de dos ducados por cada esclavo, gracias al cual la corona tuvo nuevos ingresos bastante significativos (Mena, 1984: 85; Araúz, 1991: 118).

No obstante, la introducción de población negra estaba limitada a los negros cristianos que fueran a trabajar únicamente como domésticos al Nuevo Mundo y, aunque la demanda de mano de obra se hacía cada vez más fuerte, solo fue hasta el año de 1518 que el rey Carlos V concedió una licencia monopolista al flamenco Laurent de Gouvenot, barón de Bressa, para que introdujera 4000 negros a América por un periodo de 8 años (Araúz, 1991: 119; Mena, 1984: 85):

Por Real Cédula del 18 de agosto de 1518 se le autorizó a tomar estos esclavos de "las islas de Guinea y de las otras partes donde se acostumbra, y sin llevarlos a registrar en la Casa de Contratación de Sevilla, pasarlos a las Indias, bajo el compromiso de que en llegando a ellas tornarían cristianos a los dichos negros y negras que desembarcaran. (Araúz, 1991: 119)

Antes de esta fecha se conoce que a Santa María de la Antigua del Darién llegó un grupo de 18 negros junto a Pedrarias Dávila (1514), y que con Vasco Núñez de Balboa estuvo un negro ladino llamado Ñuflo Olano, quien acompañó a Balboa en el descubrimiento del Mar del Sur en 1513 (Araúz, 1991: 117). Esto evidenciaría la poca cantidad de esclavos transportados al Nuevo Mundo antes de 1518 y las restricciones que para ello se tenían, dejando entrever en los inicios de la "trata" un carácter doméstico más que de trabajo en las minas.

Como se había mencionado antes, solo se permitía la entrada al Nuevo Mundo de negros cristianos criados en España. Esto se debía a que de cualquier manera se quería evitar que los nativos americanos conocieran la idolatría africana. Sobre ello el Cardenal Cisneros hizo un pronunciamiento el 23 de septiembre de 1516, en el cual prohibía "la expedición de negros por considerarlos como hombres sin honor y sin fe y, por lo tanto, capaces de traiciones y confusiones capaces de imponer a los españoles las mismas cadenas que ellos han llevado..." (On line: Saco Apud Ganz, 2006: Parte II)

Esta prohibición motivó más a los colonos a quejarse contra las medidas tomadas por la corona, alegando que la mano de obra negra era más eficiente que la indígena, la cual, para esas fechas ya estaba sufriendo una deserción bastante significativa debido a las enfermedades y los

malos tratos (Mena, 1984: 84). Los colonos también argumentaban que este cambio traería más ganancias a la realeza (On line: Ganz, 2006: Parte II). De esta manera el cronista Antonio Herrera, consigna en su *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar Océano, escrita en cuatro décadas desde el año 1492 hasta el de 1531*, que “porque fuese menor el trabajo de los indios, ordenó que se llevasen mil esclavos negros a la isla Fernandina en la forma que por la misma causa habían llevado, en aquella sazón, otros a Tierra Firme...” (On line: Saco en Ganz, 2006: Parte II).

Este fragmento permite suponer la entrada de negros esclavos a Tierra Firme en el año de 1516 por motivo de la deserción indígena, involucrándose así la ciudad de Santa María de la Antigua del Darién. Esto nos ofrece pistas acerca de la presencia de negros en Castilla del Oro antes de 1519, fecha de fundación de la vieja ciudad de Panamá, y con ella la innegable introducción de una buena cantidad de negros esclavos para ayudar en su edificación (Mena, 1984: 86). Como afirma Carmen Mena “de lo que no cabe duda es de la introducción abundante de esclavos negros en el istmo a raíz de la fundación de la ciudad”. (Ibíd.)

El Cimarronismo a en las Primeras Décadas de Siglo XVI

Así como desde el principio de la llegada de los blancos al Nuevo Mundo lo hicieron los negros, también desde tempranas fechas se tiene noticia de las acciones por parte de los africanos en busca de su libertad. El cimarronismo, definido por María Cristina Navarrete como la “capacidad de adaptación y experiencia colectiva [de los africanos] recurriendo a su tradición ancestral y creando nuevas formas de cultura” (Navarrete, 2003: 14), comenzó desde que los negros fueron desembarcados en el nuevo continente y es uno de los acontecimientos que nos da indicios sobre la presencia de la población negra en el Nuevo Mundo. Noticias sobre la conformación de palenques se tienen en años mucho más posteriores, alrededor de la segunda década del siglo XVI.

En principio, la documentación sobre las revueltas de esclavos empieza a ser notoria solo hasta después de 1520 y comienzos de 1530, década en que las sublevaciones comienzan a ser más constantes. Se puede plantear que encontrar casos de cimarronismo y formación de palenques comenzando el siglo XVI es bastante difícil, ya que la cantidad de esclavos negros, como hemos visto era poca. Sin embargo es posible que no haya registro de estos sucesos a tan tempranas fechas, debido a que los colonos no querían que el Rey se enterara de los problemas que ocasionaban los cimarrones, y por tanto prohibiera o le pusiera más impedimentos a la introducción de esclavos en América (nota en pie de página, Arrom 1986: 37).

Un ejemplo temprano de estos sucesos es el caso del tripulante que se escapó de la flota de Ovando en 1502. Este hecho puede ser considerado como uno de los antecedentes del cimarronaje. Años después, se tiene noticia que ocurrió el alzamiento de un grupo de negros en la isla de Puerto Rico a fines de 1514 o principios de 1515, logrando ser sofocado por las autoridades coloniales (Ibíd.). Un caso bien conocido es el de la revuelta de los esclavos en la isla de la Española en el año de 1522, en los ingenios azucareros del gobernador almirante Diego de Colón. Allí, un grupo de negros esclavos se sublevó en la noche de Navidad de ese año, matando a por lo menos nueve blancos de las plantaciones vecinas. El 28 de diciembre de ese mismo año Diego de Colón conformó un grupo de españoles e indios para capturar a los esclavos, logrando efectivamente su objetivo. (Ibíd.:26)

Sin embargo estos alzamientos no condujeron a la conformación de palenques con la población liberada en las revueltas. Es en 1529 que se tiene noticia del primer palenque en Tierra Firme fundado en lo que hoy conocemos como Santa Marta (en territorios colombianos), y denominado Palenque la Ramada, de donde algunos negros esclavos salieron e incendiaron la ciudad de Santa Marta (Llano, 2002). No obstante Frederick Rodríguez en su tesis de doctorado llamada *Cimarron revolts and pacification in New Spain: the Isthmus of Panama and colonial Colombia, 1503-1800*, pone como fecha de fundación del palenque la Ramada, el 26 de febrero de 1531 (Rodríguez, 1979: 158). De esta manera La Ramada no sería el primer palenque en Tierra Firme sino el de Santa María de la Antigua del Darién. Veamos esa situación.

Ya desde tempranas fechas había noticias de las revueltas en el istmo de Panamá. El primer alzamiento conocido de negros esclavos ocurrió en 1525 (Rodríguez, 1979:132). Inclusive desde la gobernación de Pedrarias Dávila se presentaron casos de alzamiento de negros en dicha ciudad. En un juicio de residencia realizado a este mandatario, se registra este hecho:

[...] por haberse alzado ciertos negros de vecinos que andaban salteando e por las estancias e caminos de esta ciudad e sus términos, fue acordado entre los negros de los dueños que para prenderles e hacer justicia, porque no había de que se dar sueldo a la gente para los prender, de concordia de todos, cada uno que tena negros en la ciudad dio para ayuda a los prender de su propia voluntad según lo que podía. (Mena, 1984: 402).

Lentamente, el auge de la trata negrera y la continua entrada de esclavos africanos al istmo contribuyen a formar una crecida población africana (Mena, 1984: 86). Tanto así que para 1575 la población negra en Panamá alcanzaba las 5609 personas. De estas, 2809 eran esclavos negros que trabajaban en Panamá y sus alrededores; 2500 eran negros fugitivos que andaban alzados en las afueras; y 300 eran los que habían conseguido la libertad por medio de procedimientos jurídicos (Mena, 1984: 392).

Esta gran cantidad de población negra y sobre todo de esclavos africanos, representaba un peligro constante para los pobladores de las ciudades, ya que en cualquier momento los españoles podían ser asaltados o atacados en sus lugares de vivienda o en los caminos que recorrieran, por los negros esclavos que no querían continuar sometidos a los malos tratos.

La ciudad de Acla fue entonces la primera en registrar un fuerte levantamiento. Ocurrió en 1530 cuando “las cuadrillas de negros se confabularon para asesinar a sus amos, emprendiendo posteriormente la huida y refugiándose al amparo de las ruinas en la desierta ciudad de Santa María del Darién, que constituyó probablemente el primer palenque cimarrón de Castilla del Oro”. (Guillot Apud Mena, 1984: 403; Guillot Apud Rodríguez, 1979:132)

Desde allí, los fugitivos comenzaron a atacar los asentamientos españoles del área cercana siendo un problema para los europeos hasta el año de 1532, periodo en el cual una expedición española atacó y destruyó el palenque asesinando a muchos cimarrones. Otros fueron capturados y castigados mientras que algunos sobrevivientes lograron escapar a la jungla, donde se reunieron con otros esclavos sublevados posteriormente (Rodríguez, 1979:132).

A Manera de Conclusión

Con esta situación y, conociendo las fechas reales de fundación del palenque de la Ramada y del ubicado en las ruinas de SMAD, se podría definir cuál de los dos fue el primer palenque del continente americano establecido en Tierra Firme. Además porque en las Antillas no se tienen noticias de palenques. Sea uno o el otro el primer palenque del continente, lo cierto es que es un hecho muy importante el que este tipo de manifestaciones se haya presentado principalmente en Colombia y en un lugar como Santa María de la Antigua del Darién, cuyo relevante papel histórico aún no ha sido valorado completamente. De su estudio podríamos obtener nuevas explicaciones a hechos históricos al parecer ya comprendidos por los científicos sociales y por la población en general; sin embargo no todo está dicho, aún hay mucha información que buscar y sistematizar para que se ofrezcan nuevas hipótesis a lo ya aprendido.

Por ejemplo, el estudio de fenómenos como el cimarronaje, es uno de los acontecimientos que nos ayuda a entender las dinámicas de la esclavitud colonial y el comportamiento de las sociedades negras frente a ella. Es una muestra de que en SMAD sí hubo población negra tempranamente. Por ello, un estudio con mayor profundidad y accediendo a los archivos oficiales de la corona española, podría arrojar unos resultados sorprendentes frente a la comprensión de las actividades realizadas por los negros en la sociedad del Golfo de Urabá a principios del siglo XVI. Por ahora, es importante revisar la mayor bibliografía posible que sobre el tema se ha escrito, tener muy en cuenta las crónicas de aquel

tiempo y los catálogos que sobre el Archivo de Indias (y de muchos otros) se han publicado, para tener una idea del tipo de documentos que se pueden encontrar sobre el tema bien sea en bibliotecas o archivos especiales.

El conocimiento de fuentes de primera mano me parece fundamental en el desarrollo de trabajos de investigación como estos. A pesar de que el acceder a documentos de los grandes archivos españoles es muy complicado cuando uno está lejos de su ubicación geográfica, poco a poco los mismos investigadores van ideando las formas de hacer accesibles a un mayor público este tipo de fuentes documentales. Por ejemplo el internet es actualmente una herramienta que ofrece la posibilidad de consultar el catálogo de los diferentes archivos y bibliotecas, y en algunas ocasiones también ver algunos documentos microfilmados. Por esto me gustaría finalizar este artículo presentando los resultados de la consulta del Archivo de Sevilla por internet, y de algunas publicaciones que sobre sus documentos se han hecho.

ANEXOS

- GÓMEZ CANEDO, Lino. *Los archivos de la historia de América, periodo colonial español*. México, 1961.

De acuerdo a la catalogación y clasificación que lino Gómez Canedo hace de los documentos que hay en el Archivo General de Indias, expuesto en su libro "*Los archivos de la historia de América*", se pueden encontrar documentos que se refieren al Darién, pues comprenden fechas desde 1500 hasta incluso 1800. Siendo esto muy importante tenerlo en cuenta, pues el Archivo General de Indias es una de las fuentes más importantes para la investigación de épocas muy tempranas en América.

Entre estos documentos, tenemos en la sección de *Patronato*, los siguientes:

- *Bulas y breves pontificios relativos a erección de iglesias y nombramientos de obispos, 1493-1703*. Leg¹⁴⁶. 1 - 7 (Gómez, 1961: 15).
- *Descubrimientos, relaciones y asientos de poblaciones, que se refieren a Colón y sus descendientes, 1486-1574*. Este documento comprende distintos legajos con información de acuerdo al lugar del descubrimiento. Para *Tierra Firme*, se encuentra el legajo número 26 que comprende los años 1500-1595 y del *Nuevo Reino de Granada* el legajo número 27 con los años 1526 a 1591. (Ibíd.: 16)

¹⁴⁶ Abreviación de *Legajos*.

- Otro paquete tiene que ver con las *Informaciones de servicios de los primeros descubridores y conquistadores*, entre los cuales tenemos que para *Tierra Firme 1514-1628* están los legajos 150-152; y para la *Nueva Granada 1532-1644*, los legajos número 153 a 168. (Ibíd. : 16)
- *Copias de las reales cédulas concediendo escudos de armas a los primeros descubridores y conquistadores*, 1529-1541, leg. 169.
- *Papeles y cartas sobre asuntos del gobierno (toda clase de asuntos)*: para las *Indias en general (1480-1617)* tenemos los legajos 170-171. Para *Tierra Firme*, papeles entre 1512 a 1595, legajo 193; cartas de 1520 s 1586 en el legajo 197. (Ibíd.: 16)
- *Papeles relativos a la libertad y buen tratamiento de los indios*, 1512-1677, leg. 231. (Ibíd.: 17)
- *Papeles pertenecientes a la casa de contratación de Sevilla*, 1503-1593. (Ibíd.: 18)
- *Sobre el buen gobierno de las armadas y flotas, que iban y venían de las indias*, 1519-1609. Leg, 259-261. (Ibíd.)

En la sección II, de Contaduría, hay Papeles del consejo de Indias del 1514 a 1760, relativos a:

- *Cuentas de tesoreros, receptores, factores*, 1514-1760. Leg. 1-87 (Ibíd.: 19)
- *Cuentas de porteros y receptores del consejo, comisiones especiales, esclavos*. Leg. 188-194 (Ibíd.)
- *Varios (residencias de oficiales, salarios, etc.)* legajos 195-239 (Ibíd.)
- *Cuentas y papeles varios*. Legajos 247-256 (Ibíd.).
- Dentro de las *Reales cajas del Nuevo Reino de Granada 1514-1766*, hay diferente documentación de acuerdo a los departamentos de ese tiempo; allí se incluye Panamá con documentos desde el año 1514 hasta 1760, en los legajos 1451 a 1487.

En la parte III, CONTRATACIÓN, se encuentran:

- *Autos sobre bienes de difuntos 1492-1703*. Leg: 197-583 / 669-673 / 920-984 / 5575-5709 (Ibíd.: 24)
- *Libros de bienes de difuntos 1513-1703*. Leg: 584 (Ibíd.)
- *Poderes 1502-1785*. Leg: 689-692 (Ibíd.)
- *Registros de ida* [Estos registros se refieren a los efectos y géneros cargados. Indirectamente, dan nombres de pasajeros y, sobre todo de comerciantes. Aparecen, entre

otros efectos, listas de libros]. Se encuentran divididos en tres clases. Para la Clase primera hay registros de naves que fueron a Indias antes que las flotas, armadas y galeones 1523-1557 (Ibíd.: 25)

- *Registros de venida.* También se dividen en clases, Primera y Segunda. Para las fechas que nos interesan, en la Clase segunda figuran naos que vinieron sueltas de Santo Domingo (a España) en 1505-1778; y del Darién, Rio Hacha y Guayaquil 1522-1747. (Ibíd.: 26)

- *Libros de registros de naos que fueron y volvieron de América 1504-1783.* Leg. 2898-2902 (Ibíd.: 27)

- *Títulos y nombramientos de generales, almirantes, cabos de flotas y armaduras.* 1502-1776. Leg. 3263-3280 (Ibíd.)

- *Libros de carga y data de tesorería 1503-1717.* Leg, 4674-4703 (Ibíd.:28)

- *Sueldos de mar y guerra 1512-1753.* Leg, 4792-4800 (Ibíd.)

- *Informaciones y probanzas 1522-1751.* Leg 4802-4809 (Ibíd.)

- *Obras en la casa de la contratación 1503-1753 leg 4879 (2 leg) (Ibíd.: 29)*

- *Escrituras y obligaciones 1509-1777 leg 4900-4908.* (Ibíd.)

- *Relaciones de los caudales que venían a indias, tanto para el rey como para particulares, 1504-1779.* Leg 4919-4928. (Ibíd.)

- *Relaciones de los pertrechos de guerra y mercaderías que se embarcaban para Indias en las flotas y armadas.* 1522-1787. Leg 4929-4937. (Ibíd.)

- *Testimonios y fees de escribanos, 1521-1764.* Leg 4945-4947 (Ibíd.: 30)

- *Cartas de pago y recibos, 1512-1776.* Leg 4948-4950 (Ibíd.)

- *Compradores de oro y plata, es decir obligaciones y fianzas que estos daban de llevar a labrar a la Casa de la Moneda el oro y plata en pasta que compraban y sacaban de la Sala del Tesoro, 1506-1714.* Leg 4951-4954 (Ibíd.)

- *Libros de asiento del recibo y venta del oro y plata que venía de las Indias, 1507-1665.* Leg 4955-4959 (Ibíd.)

- *Acuerdos y mandamientos dados por el Tribunal de la Contratación, 1507-1779. Leg 4981-4988 (Ibíd.)*
- *Reales Cédulas, cartas acordadas del Consejo y órdenes por la vía reservada, 1495-1782. [Originales. Hay muchas licencias para llevar esclavos y objetos a Indias]. Leg 5009-5088 (Ibíd.)*
- *Libros registros de Reales Cédulas y Ordenes, 1508-1795. Leg 5089-509914 (Ibíd.)*
- *Correspondencia general dirigida a la Contratación, 1505-178915. Leg 5103-5166. Material variadísimo. Aunque la correspondencia se refiere, generalmente, a la organización material de las expediciones, hay en las cartas toda clase de noticias y reuniones. (Ibíd.: 31)*
- *Libros de asiento de pasajeros, 1509-1790. Leg 5536-554010 (Ibíd.)*
- *Provisos de la Casa de la Contratación (Libros) 1503-1790. Leg 5784-5786 (Ibíd.)*
- *Provisos de Indias: libros de toma de razón de los títulos y nombramientos de provistos a Indias e Islas Canarias, tanto eclesiásticos como civiles, 1515-1723. Leg 5787-579617 (Ibíd.)*

La sección V de *Audiencias e Indiferencias* del Archivo General de Indias consta de, entre otras La Audiencia de Panamá con los documentos:

- *Registros de partes. Reales órdenes dirigidas a las autoridades y particulares, 1513-1717. Leg 233-241 (Ibíd.: 65)*
- *Expedientes relativos al Darién y Calidonia, 1731-1787. Leg 305-307 (Ibíd.: 66)*
- *Materias eclesiásticas (consultas, provisiones, cartas, expedientes varios. . .) 1513-1822. El leg. 374 contiene cartas de visitadores y religiosos misioneros (1800-1806). Leg 365-374 (Ibíd.)*
- *Papeles por agregar, 1515-1824 (Expediciones al Darién, gobierno de D. Antonio de Narváez y la Torre, etc.) 375-382 (Ibíd.)*

En el *Indiferente general*, contenido dentro del *Indiferente de Nueva España* de la sección V, se encuentra:

- *Papeles y borradores del consejo, 1526-1830. 855-860. El legajo 856 contiene, principalmente, papeles del siglo XVI. (Ibíd. 111)*

Hay una sección sobre los planos, mapas, dibujo, etc., que existen en el Archivo General de Indias. A la fecha de publicación de este libro (1961) podían calcularse alrededor de 2000 documentos gráficos en el Archivo. Todos ellos se encuentran organizados en una recopilación

iniciada por el señor D. Pedro torres de Lanzas, quien publicó el libro "*Relación descriptiva de los mapas, planos, etc... existentes en el Archivo general de Indias (Sevilla, 1900-1906)*". Está conformado por cinco volúmenes relativos a México, Guatemala, Santa Fe y Quito, y Perú. (Ibíd. 132)

Es importante tener en cuenta la publicación hecha por Juan Antonio Susto quien en su libro "*Panamá en el Archivo General de Indias. Tres años de labor*" realizó un informe sobre los fondos de interés panameño, encontrados en el Archivo de Indias. Sin embargo hay que considerar que es una breve catalogación. (Ibíd. 134).

Otro libro importante es el publicado por la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, llamado "*Misiones americanas en los archivos europeos*", en el cual hay importante información sobre Colombia, entre otros países.

En el Archivo de Simancas, en los fondos de *Negociación de Alemania*, entre algunos documentos relacionados a América, se encuentra una carta de García Lerma sobre noticias de Indias en el legajo 635, correspondiente a los años de 1510 a 1531. (Ibíd. 147). El catálogo de la sección Diversos de este Archivo, ha sido publicado por la señora Carmen Pescador del Hoyo, bajo el título *Catálogo de la serie existente en la Sección Diversos*. (Ibíd. Pie de página: 154)

En la Biblioteca del Palacio Real en Madrid, se encuentra una excelente guía de los fondos que posee esta biblioteca llamada *Manuscritos de América*, realizada por Jesús Domínguez Bordona. (Ibíd. 175).

Por otro lado, sobre la base del *Fondo General de Manuscritos* de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia y de otras más, el señor José Tudela de la Orden publicó en 1954 su obra *Los manuscritos de América en las bibliotecas de España*. En este fondo se encuentran *Ocho volúmenes de papeles varios, manuscritos e impresos sobre América en general* (Ibíd. 184).

En ese mismo fondo se encuentra el documento "*Historia de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada*, escrito por Fr. Pedro de Aguado, (508 fols.; letra del siglo XVI, de varias manos). Ed. Madrid, Real Academia de la Historia, 1916-1917, 2 vols.; Espasa Calpe, 1930-1931, en 3 vols., *Catálogo*, I, 255-256". (Ibíd. 197). También hay un documento llamado "*Escudos de armas de las ciudades de las Indias*. Copias del siglo XVIII, (203 folios) con dibujos. *Catálogo*, 260-261: da la lista de las ciudades". (Ibíd. 198)

El Museo Naval de Madrid posee la colección Navarrete la cual tiene documentos sobre "administración, cartas reales, asientos e instrucciones sobre armadas y descubrimientos (1493 y 1760), armadas, artillería, combates, comercio, construcción, corsarios, derroteros, flotas, límites, náutica, personal, puertos, viajes" (Ibíd. 223). En el *Depósito Hidrográfico* de este museo hay varios documentos relacionados con Colombia, los cuales fueron utilizados por Antonio Cuervo para publicar su libro *Documentos inéditos sobre Colombia* (4 vols.). (Ibíd. 226)

En el Archivo General de la Nación de Santo Domingo, que se remonta al año de 1884, los fondos están seccionados de la siguiente manera:

1. Época colonial española, 1492-1795
2. Periodo colonial francés, 1795-1809
3. Periodo de la España Boba, 1809-1821
1. Anexión a España y guerra de restauración, 1861-1865. (Ibíd.390)

De esta forma, Santo Domingo es también un lugar importante para mirar la relación entre las Antillas y la Tierra Firme, y es una ventaja el contar con documentos de tan temprana fecha.

El libro de Gómez Canedo también hace una exhaustiva descripción de los documentos encontrados en lo que se consideraba la Nueva Granada, es decir Santa fe, Quito y Venezuela. Sin embargo, las fechas de la mayoría de los documentos encontrados en esos Archivos y Bibliotecas son de años posteriores a 1530 ya que, aunque estos archivos tienen una buena documentación, la mayor parte de ella corresponde al siglo XVII en adelante, siendo muy poco lo que se encuentra sobre principios del siglo XVI, que es la fecha que nos interesa abarcar (Ibíd. 389-390).

- TAPIA Y RIVERA, ALEJANDRO. *Biblioteca Histórica de Puerto-Rico que contiene varios documentos de los siglos XV, XVI, XVII y XVIII.*

Los documentos que contiene este libro fueron coordinados y anotados por Alejandro Tapia y Rivera en 1945. Después de una lectura del libro, cito aquí unos escritos con el fin de sustentar la presencia de población negra en el Nuevo Continente desde tempranas fechas del siglo XVI aunque no necesariamente tienen una relación directa con Santa María de la Antigua del Darién.

Según este libro para el año de 1510 se envían unas *caravelas* a servir en las islas, cargadas de ladrillos, trigo, bestias. Como ítem se consigna: "se enviaron ciento y tantos esclavos, comprados en Lisboa, á la Española, consignados al almirante y oficiales" (Tapia y Rivera, 1945: 157).

Hay un documento desde el cual se puede establecer una relación entre las islas y Tierra Firme cuando Pedrarias y Balboa estaban en SMAD. Este documento, al parecer escrito por Fray Bartolomé de la Casas entre 1516 y 1518, enuncia varios cargos contra el secretario López de Conchillos (comendador o factor de San Juan. El documento da indicios de un soborno por parte de Pasamonte (un allegado de Conchillos) hacia Balboa cuando se iba a realizar el juicio de

residencia contra este último. Y para que todo saliera en favor de Balboa, este tuvo que redimirse con “10 ó 12 esclavos e otras cosas nuevas que envió a Pasamonte, el cual le aconsejó que enviara presentes a Conchillos, y con esto, y con lo que el dicho Pasamonte escribió, fue dada por buena su residencia, é proveído de adelantado de otra parte de aquella Tierra Firme, con otros favores y mercedes...” (Ibíd. 171-172).

De 1530 hay un documento donde se habla explícitamente de negros en la Ciudad de Puerto Rico: “dicen que allí van por primera escala quantas naos pasan de Castilla á Indias, y sin destino á esta isla venden en ella mantenimientos y mercaderías, lo qual no podrían hacer, y pareciera la tierra, do no hay otra granjería que sacar oro de minas con esclavos negros” (Ibíd. 190).

En un memorial anónimo del año 1516, donde se proponen medidas para remediar el mal trato a los indígenas, se plantea “Que los pobladores (de San Juan) se irán si les quitan los indios. Muchos se sostienen sin ellos con esclavos negros, caribes y lucayos...” y más adelante propone al Rey “que dé licencia general para llevar negros” (Ibíd., 211).

En un *Memorial que dio en Valladolid Fray Bernardo de Manzanedo por febrero de 1518*, hablando sobre la difícil situación de los indios en la isla, dice: “los de la Española pedían negros, porque ya no bastaban los indios: queríanlos sin derecho de almorzarifazgo” (Ibíd., 219-223).

En unos extractos de varias cédulas y cartas del Rey de 1509 a 1543, hay una del 11 de abril de 1510, que contiene cinco cédulas a favor de Gerónimo de Bruselas (teniente fundidor) en las que se le permite:

- (4) Que pueda tener una carabela para traer indios de fuera
2. Que Ponce de León le señale cien indios
3. Que pueda llevar dos yeguas
4. Que pueda llevar dos esclavos
5. Que no le impida el ser extranjero (Ibíd., 247)

Fecha en Sevilla el 21 de junio de 1511, hay una carta del Rey al Almirante y Oficiales de San Juan en la cual se le permite a Miguel Díaz “pasar a dicha isla cuarenta indios esclavos que tiene en la Española para que puedan enseñar y adoctrinar á los bozales de San Juan” (Ibíd., 257)

“Por cédula Real de Zaragoza, de 10 de Agosto de 1518, en una merced hecha a D. Jorge de Portugal por los gobernadores, que pudiese pasar á Indias 400 esclavos. Libres de todos derechos, se limita á 200 por haber parecido inconveniente llevar tantos (libro de licencias de esclavos desde 1518 á 1519)” (Ibíd., 276).

- INFORMACIÓN DEL ARCHIVO GENERAL DE INDIAS

Título Nombre atribuido:

Licencia de esclavos

Fecha Creación:

1518-07-08, (Zaragoza)

Alcance y Contenido:

Real Cédula a los oidores de la Audiencia de la Isla Española e islas de San Juan y Fernandina y a cualquier justicia de dichas islas, para que cada uno en su jurisdicción según se acordó en el Consejo de Indias no dejen pasar esclavos a Indias a Juan Fernández de Castro o a quien su poder hubiere, sin que muestre antes carta de pago del mayordomo mayor de S.M., Lorenzo de Gorrebot [sic por Gorrevod] o de quien su poder hubiere de las dos pagas atrasadas de 20 de Enero del año 1521 y de 20 de Enero de este año, que según ha hecho relación el dicho mayordomo estaba obligado a hacer por el concierto que él hizo con el tesorero Alonso Gutiérrez de Madrid y con el citado Juan Fernández de Castro para que ellos pasaran los cuatro mil esclavos cuya licencia le había concedido S.M., y si los hubiera pasado no se los consientan vender y le pongan embargo en los bienes que le adeuden en Indias, hasta tanto pague al dicho mayordomo; vean las piezas de esclavos que ha pasado, por si hubiere pasado mas de los dos mil de que tiene facultad por el dicho concierto, y si no obstante todo lo dicho no pagase al mayordomo, que cobren las deudas que le deban en esas islas y Tierra Firme de los esclavos que haya vendido, y las envíen a los oficiales de la Casa de la Contratación, para que allí se den a quien pertenezcan

Título Nombre atribuido:

Prohibición de extranjeros en Tierra Firme

Fecha Creación:

1520-05-17, (La Coruña) -

Alcance y Contenido:

Real Cédula a Lope de Sosa, gobernador de Castilla del Oro, para que a pesar de la cédula que se inserta dada en Zaragoza a 24 de enero de 1519, por la que se anunciaba la merced que se había hecho al gobernador de Bresa, Lorenzo de Gorrenod (sic), para llevar a Tierra Firme cuatro mil esclavos negros, de lo cual se encargarían los genoveses Adan de Vivaldo y Tomás Forne, pudiendo tener estos un factor genovés en aquella tierra, no consienta que permanezca en ella dicho factor ni ninguna otra persona extranjera y le dé un plazo de tres

meses para que dicho factor salga de aquellos dominios. Otra igual a Diego Velázquez, al gobernador o juez de residencia de San Juan, al gobernador de La Española, y a Francisco de Garay, gobernador de la isla de Santiago

Título Nombre atribuido:

Real Cédula

Fecha Creación:

1527-08-23

Alcance y Contenido:

Real Cédula a los oficiales de la Casa de la Contratación de Sevilla dando licencia a Jorge Díaz, alfayate de la emperatriz, para pasar veinte de los cincuenta esclavos negros que se le concedieron por anterior cédula a las islas Española o San Juan, en lugar de a Nueva España o Tierra Firme.

Título Nombre atribuido:

Que se restituyan los esclavos de Luis García Samames

Fecha Creación:

1533-04-20, (Barcelona)

Alcance y Contenido:

Real Cédula a los oficiales reales de Tierra Firme llamada Castilla del Oro, para que restituyan a Luis García de Samames y ciertos marineros sus consortes, cumpliendo estos los requisitos que se especifican, diez y siete esclavos negros que compraron en las islas de Cabo Verde y pasaron sin licencia de S.M. a esa tierra, en un navío nombrado Santa (sic) Juan de que era maestre Juan de Urrutia, y descargaron en Nombre de Dios donde se los decomisaron

Título Nombre atribuido:

Respuesta a Francisco de Barrionuevo

Fecha Creación:

1535-03-01, (Madrid)

Alcance y Contenido:

Real Cédula Francisco de Barrionuevo, gobernador de Castilla del Oro, en respuesta a sus cartas de 19 de enero de 1534, relativas a los siguientes asuntos: cédula para que los que posean indios tengan casa poblada en el lugar de la encomienda; concesión de doscientos esclavos negros a la ciudad de Panamá para reparo de caminos y hacer el río navegable; medidas para que vayan a esa tierra oficiales como tejeros, albañiles, caleros, toneleros y carpinteros;

aprobando lo que ha proveído para que la gente no se vaya al Perú y las condiciones en que ha dado licencia para ir a algunos vecinos de Nata y Panamá; marcha de Pedro de Alvarado desde Nicaragua al Perú con siete u ocho navíos; que devuelva, pagándoles el salario, las dos indias que tomó de las que tiene Pizarro en la isla de las Perlas, para moler el maíz y hacer de comer a los españoles; que se platica sobre su aviso de la conveniencia de que por el estrecho no vayan navíos porque sería abrir la puerta a portugueses y aun a franceses; navíos que andan en el mar del Sur y esperanza de que habrá buen aparejo para hacer armada a la especiería desde esa tierra; que lleve letrado para entender en la residencia; indias que llevan los navíos que van al Perú para que les muela el maíz y haga el pan; merced de la escobilla y relaves del Perú para los hospitales de Tierra Firme.

Bibliografía

- ACOSTA, Joaquín. *Descubrimiento y colonización de la Nueva Granada*. Bogotá: Ministerio de Educación. 1942.
- ANGHIERA, Pietro Martire D'. *Décadas del nuevo mundo*. Traducción del latín de Agustín Millares Carlo, estudio y apéndices por Edmundo O'gorman. México: Porrúa, 1944. 2 v.
- ARAÚZ, Celestino Andrés. *El Panamá hispano: (1501-1821)*. Panamá: Comisión Nacional del Vo. Centenario, Encuentro de Dos Mundos de España, Diario La Prensa de Panamá, 1991.
- ARRON, Juan José. *Cimarrón*. Santo Domingo: Fundación García Arévalo, 1986.
- BERMÚDEZ PLATA, Cristóbal. *Catálogo de pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII*. Sevilla: Imprenta de la Gavidia, 1940-1946. 3 v.
- FRIEDE, Juan. *Documentos inéditos para la historia de Colombia, Volumen 1: 1509-1528*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1955-1960. 10 v.
- GÓMEZ CANEDO, Lino. *Los archivos de la historia de América, periodo colonial español*. México, 1961.
- MELLAFE, Rolando. *Breve historia de la esclavitud en América Latina*. México: Secretaría de Educación Pública, 1973.
- MENA GARCÍA, Carmen. *La sociedad de Panamá en el Siglo XVI*. Diputación de Sevilla, 1984.
- NAVARRETE, María Cristina. *Cimarrones y palenques en el siglo XVII*. Cali, Colombia: Universidad del Valle. 2003.
- RICHARD, Price. *Sociedades cimarronas, comunidades esclavas rebeldes en las Américas*. Traducción de Lucio Fernando Oliver Costilla. México: Siglo Veintiuno Editores, 1981.
- RODRIGUEZ, Frederick Marshal. *Cimarron revolts and pacification in New Spain: the Isthmus of Panama and colonial Colombia, 1503-1800*. Ann Arbor: University Microfilms International, 1979. 212 p. Tesis (Ph. D.) Loyola University of Chicago, 1979.
- TAPIA Y RIVERA, Alejandro. *Biblioteca Histórica de Puerto-Rico que contiene varios documentos de los siglos XV, XVI, XVII y XVIII*. San Juan de Puerto Rico: Publicaciones del Instituto de Literatura Puertorriqueña, 1945.

PAGINAS DE INTERNET

- *Africanos en América antes de Colón* (On-line) Disponible en Internet vía WWW. URL: http://www.islamyal-andalus.org/islam_america/antes/africanos_america.htm
- GANZ, Francisco. *Sobre la primera introducción de esclavos negros en América (1492-1517) Parte I*. 2006. (On-line) Disponible en Internet vía WWW. URL: <http://www.leyendanegra.byethost11.com/?p=140>

Fuentes usadas por el autor:

1. Carta de Colón a los Reyes Católicos entre septiembre de 1498 y octubre de 1500
 2. Cortés López, J. L.
 3. Academia de la Historia. Colección de documentos inéditos (Codoin) relativos al Descubrimiento, Conquista y Organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar. Madrid: 1842-1895. V. V. (I) Doc. 10. Zaragoza 29 de marzo de 1503
- -----, *Sobre la primera introducción de esclavos negros en América (1492-1517) Parte II*. 2006. (On-line) Disponible en Internet vía WWW. URL: <http://www.leyendanegra.byethost11.com/?p=203#footnote-2-203>

Fuentes usadas por el autor:

1. Saco, J. A. Historia de la esclavitud desde los tiempos más remotos hasta nuestros días.
 2. Herrera y Tordesillas, A. de. Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar Océano, escrita en cuatro décadas desde el año 1492 hasta el de 1531. Madrid: 1601-1620.
- LLANO ISAZA, Rodrigo. *Hechos y gentes de la primera república colombiana (1810-1816)* Biblioteca Virtual Luis Angel Arango. (On-line) Disponible en Internet vía WWW. URL: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/historia/primercausas.htm> Bogotá D.C., Marzo de 2002.
 - RESTALL, Matthew. *Black Conquistadors: Armed Africans in Early Spanish America*. En *The Americas* Vol. 57, No. 2, *The African Experience in Early Spanish America* (Oct., 2000), pp. 171-205. Revista de la base de datos JSTORE. (On-line) Disponible en Internet vía WWW. URL: <http://mc1litvip.jstor.org/stable/1008202?seq=1>
 - PARES – Portal de Archivos Españoles <http://pares.mcu.es/>

Entrevista:

Kabengele Munanga¹⁴⁷: “África e Imagens de África”

SANKOFA: Professor Kabengele Munanga, muito obrigado pela sua presença. Temos aqui três blocos de questões: a) sobre a África e os estudos de África; b) sobre os estudos de África no Brasil; c) sobre educação, África e os afro-descendentes. Começando o 1º bloco temos uma pergunta acerca da importância do saber e do conhecimento africano na época dos movimentos de independência. A geração intelectual que participou dos movimentos de independência nacional na África lutou por um sujeito africano do saber. O Sr. acredita que este é um objetivo alcançável hoje?

MUNANGA: Bom, em primeiro lugar, quando os países africanos tiveram a independência, eles tinham poucos intelectuais. Mas eles tinham uma consciência clara que a construção da África como fonte de conhecimento passava por uma reflexão diferente. Uma reflexão do ponto de vista dos africanos, para romper com uma visão da África que vem do exterior, dos colonizadores e da historiografia oficial. Tarefa difícil, mas eles tinham a consciência de que precisava descolonizar o conhecimento da África. Passaram por várias experiências, mas a experiência da criação, em Paris, da revista *Présence Africaine*, que foi fundado pelo intelectual senegalês Alioune Diop, foi fundamental. Ali os africanos tinham um órgão em que eles tinham a liberdade de se expressar, sem ser obrigados a passar pelo crivo das edições europeias, que defendiam uma linha de pensamento que nada tinha a ver com o que eles pensavam sobre a África. Isso foi uma conquista muito grande, uma maneira de se tornar independente em termos de pensamento.

Além disso, muitos estavam preocupados com a questão da construção da identidade africana, que também passa por esta autonomia. Essa identidade enquanto discurso só podia ser construída a partir da visão dos africanos. Então, alguns dos melhores autores que nós temos, como Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor e outros, participaram da construção da *Négritude* como movimento intelectual. Esta também era uma maneira de pensar a África do ponto de vista dos africanos. Visava-se construir uma identidade africana, a partir da literatura, da arte, etc...

¹⁴⁷ Kabengele Munanga é professor Titular do Departamento de Antropologia da FFLCH-USP. Entrevista concedida no dia 28/05/2008, Departamento de Antropologia, FFLCH-USP, São Paulo.

Do ponto de vista da História, os africanos se deram conta que a historiografia oficial contava a história africana do ponto de vista do dominador, do colonizador. Essa história precisava ser repensada a partir da visão africana, pois já havia historiadores para reescrever essa história da África. Isso era algo difícil, pois esta era uma história cheia de lacunas, em que algumas fontes de pesquisa, como a oralidade, não eram utilizadas. Por outro lado, havia algumas documentações perdidas em países europeus e árabes. Mas esta história tinha que ser reescrita, e do ponto de vista dos africanos. Isso é uma busca de autonomia do pensamento e saber. Joseph Ki-Zerbo foi um dos grandes historiadores desta geração que coordenou os volumes da *Historia Geral da África* (UNESCO, 1980-88). Era uma história pensada do ponto de vista dos africanos. Quer dizer, associaram alguns historiadores ocidentais que pensavam como eles, mas era uma história pensada do ponto de vista africano, com o objetivo de fazer da África e dos africanos não apenas objeto da historiografia, mas sujeitos de discurso sobre sua história. Visava também fazer da África e dos africanos sujeitos da sua própria história. Estas são tentativas, experiências, que passam pela autonomia do pensamento. É um ideal a atingir. Um ideal sobre o qual alguns resultados foram obtidos. É claro, houve também uma auto-crítica, na véspera da independência, da antropologia. Pois a antropologia era uma ciência que servia como corpus teórico para legitimar a colonização... Revendo esta posição muitos viram que a antropologia podia ser repensada. Precisava realmente de uma ruptura epistemológica, com as teorias antropológicas comprometidas com a missão do colonizador. Porque a antropologia, como todas as disciplinas, faz parte de um projeto de uma sociedade, e, para essa ruptura, a África precisava ter o seu projeto social. Essa é uma proposta de crítica e auto-crítica que não foi totalmente realizada. É um projeto ainda em andamento.

Há ainda a tentativa de construir uma língua própria, na Tanzânia e no Quênia, o suahili se tornou a segunda língua nacional, porque a língua é o veículo do pensamento autônomo.

Infelizmente com os problemas que os africanos têm em termos políticos, econômicos, prejudicou-se um pouco este ideal. Muitos intelectuais africanos também, por motivos político-ideológicos, tiveram que abandonar seus países e viver nos países ocidentais. Hoje, por exemplo, se você for para os Estados Unidos vai encontrar muitos intelectuais africanos. Isso prejudicou muito esse processo.

Então tudo isso faz parte desse projeto que é alcançável, mas é preciso muita vontade política. Muitos países africanos tem hoje uma certa fragilidade política. Mas eu creio que com a União Africana, que retoma esse projeto da organização continental que não dera certo, pode-se retomar o caminho. Mesmo nós africanos que trabalhamos ainda dentro das ciências ocidentais, no meu caso, que trabalho ainda com antropologia, tenho que fazer uma releitura deste corpus

teórico. Deve-se passar por uma crítica de acordo com nossa própria experiência de vida, porque tem-se experiências intransferíveis, coisa que os outros não podem dizer, porque não passaram por essas experiências. Então o projeto é válido e continuamos até agora. Se você pegar um livro de história de hoje sobre a África, escrita por um historiador africano, a visão é completamente diferente. Eles não repetem os conteúdos da historiografia preconceituosa colonial... Então é um projeto em andamento, mas que ainda não alcançou totalmente seus objetivos.

SANKOFA: Em relação aos aspectos teórico-metodológicos, professor, nesta tentativa de construção de um projeto autônomo do conhecimento sobre a África. O Sr. acredita que um viés antropológico é inevitável para uma sociologia ou mesmo para uma historiografia da África?

MUNANGA: Essa pergunta está um pouco relacionada com a primeira. Porque, para você mudar, na sua postura, nos passos teórico-metodológicos, tem que fazer uma ruptura. Uma ruptura com as propostas teórico-metodológicas herdadas da ciência colonial, pelo menos na área de humanidades, porque essas propostas teórico-metodológicas nasceram num projeto social. Numa visão de mundo, numa África vista do ponto de vista da dominação. Desenvolvia-se de acordo com o interesse dos países que dominavam. Os pesquisadores europeus que trabalharam nessas áreas africanas, se desenvolveram num espaço colonial, e, por isso, até os próprios antropólogos mais famosos dizem que a antropologia é filha do imperialismo. É filha do colonialismo. Ocorre que essa ruptura teórico-metodológica não se pode fazer sem um projeto social. É preciso força e coragem para isto. Só não conseguiu-se fazê-lo porque as pesquisas precisam de investimento. Muitos países africanos passam pela dificuldade da ciência e a pesquisa em seus países têm sido praticamente deixadas de lado. Em outros, alguns intelectuais, por questões político-ideológicas, não tiveram condições para ter liberdade de pensamento. Isso prejudica um pouco a proposta. Agora, o viés antropológico depende de quê antropologia? Se uma antropologia dissociada das propostas ocidentais, tudo bem. Isso é um tanto inevitável hoje. Não dá pra falar da questão do desenvolvimento na África, por exemplo, sem passar pela questão cultural. Não dá pra falar da tradição e da modernidade sem passar pela questão cultural. Então o viés antropológico é sempre presente. Se você entrar hoje na avaliação do processo de desenvolvimento para entender os problemas africanos, por exemplo, o mercado de trabalho, os baixos salários, você tem que passar pela questão da antropologia. Veja às vezes as relações de parentesco interferem... o parente que emprega, você não pode se

revoltar....a empresa é da família. Depois o irmão mais velho pode mais lá dentro...Então é inevitável trabalhar com as questões antropológicas em qualquer questão sobre a África. Questões de desenvolvimento passam pela cultura. Não se pode implantar um projeto de desenvolvimento que encontre barreiras culturais. É como você chegar num país muçulmano na África, e dizer: "olha, vocês tem problemas de proteínas animais então vamos criar porcos porque é mais rápido"... Mas é um projeto inviável. Eles não comem a carne de porco, tem que encontrar outra coisa. Para implantar uma nova tecnologia, tem que ver se eles não tinham uma tecnologia própria. Talvez mais eficaz que a estrangeira. Tem que dominar isto primeiro para fazer novas propostas, senão vai encontrar barreiras. Não se pode destruir a vida de um povo, por exemplo, com uma proposta de desenvolvimento que não respeita a cultura dele. Aí a antropologia é muito importante.

SANKOFA: Neste projeto de saber existe a procura de uma identidade africana. O Sr. mesmo em alguns dos seus ensaios, como *Negritude: usos e sentidos* (1988), fala desta unidade africana. Pois bem, toda identidade pressupõe uma unidade para além da heterogeneidade existente. Do que se trata, para o senhor, nesta identidade africana?

MUNANGA: Os países africanos atuais são heranças da colonização. Os colonialistas, quando fizeram a partilha da África, dividiram o mesmo povo dentro de vários países, assim como juntaram povos diferentes em uma mesma nação. Mas ocorre que estes povos tinham sua identidade própria. Durante a colonização estas identidades não tiveram como se expressar. Por isto, uma vez conquistadas as independências, os países africanos lidam com dois problemas essenciais. O primeiro é pensar uma identidade nacional, uma consciência nacional. O outro é construir esta identidade respeitando a diversidade étnica ali presente, que faz parte da riqueza cultural do seu povo.

O problema é que nós sabemos que muitas destas identidades podem ser manipuladas na luta pelo poder. Por exemplo, muitos dos conflitos que hoje chamam-se de conflitos étnicos na África, do meu ponto de vista, são guerras civis, em que as pessoas manipulam as identidades étnicas ou regionais para ter acesso ao poder. Por isto, para o futuro de um povo, a primeira coisa fundamental é criar uma consciência nacional. Aí, como em toda identidade, se passa por um processo de construção dos discursos. No caso da África, o discurso da *Negritude* ajudou muito na construção das identidades culturais africanas. Por outro lado, no mesmo momento que se luta para construir esta identidade nacional, há de se pensar nas diversidades étnicas e

regionais que lá estão. Então o dilema é como construir uma identidade nacional, sem abrir mão das identidades étnicas e regionais, em uma visão democrática do mundo.

Muitos partidos na África tiveram uma idéia errada sobre isto. Eles partiram do pressuposto que era preciso construir um Estado-Nação, mas devemos partir da idéia de Estados Multinacionais. Nestes, ao mesmo tempo em que se constrói a identidade nacional - que é a unidade a partir daquilo que temos em comum -, se respeita a diversidade e as diferenças fundamentais que caracterizam a África. Isto não é contraditório. Pode-se construir a identidade nacional a partir do que se tem em comum, como a história da colonização, os problemas políticos, etc. E, além do mais, respeitar nossas identidades próprias locais. Isto é o que faz um governo multinacional, em que as diversidades são respeitadas no sistema de poder. Você veja o erro do partido único. Eles favoreceram mais o etnicismo na África do que uma visão multipartidária, em que, numa verdadeira democracia, as diversidades poderiam ser representadas na estrutura do poder e em todos os setores da vida nacional. É neste sentido que eu vejo o problema da identidade na África. Este é um dilema vivo até hoje, porque muitos países africanos querem continuar a trabalhar na construção nacional desde o modelo de Estado-Nação. Eu acho que os países africanos deveriam abandonar esta visão e construir Estados Multinacionais. O que acontece na Espanha, no Canadá, e em outros países? Busca-se Estados Multinacionais. Não sei se a União Africana vai poder ajudar para se chegar a isto, mas esta é uma das grandes dificuldades que se tem hoje na África.

SANKOFA: Pensando-se um pouco sobre a imagem e a relação entre Brasil e África, Prof. Kabengele. Existe hoje um interesse crescente do Brasil pela África. O Sr. pressente algo passageiro neste interesse ou algo contínuo, que pode formar uma nova forma do Brasil ver a África e, portanto, ver a si mesmo?

MUNANGA: Eu não acredito em coisas desinteressadas. Para você estabelecer relações comerciais ou quaisquer outras com outros países, há de se ter relações de interesse. Não vejo nenhum problema nisto. Mas o que eu vejo de diferente é o que eu chamaria de uma psicologia de relacionamento. O Brasil hoje não se relaciona com a África como as antigas metrópoles, que são extremamente prepotentes. O Brasil no atual governo tem uma relação mais de respeito, diria mesmo de solidariedade. Porque apesar de tudo o que se diz, nós temos laços históricos com a África. Nem que seja pela memória dolorosa do tráfico e da escravidão, que faz parte da história. É bom lembrar que o Brasil é um país que foi beneficiado com o tráfico negreiro. Os africanos construíram a base da economia colonial na América, e o Brasil tem muito a dever

neste sentido. Então se pelo menos na maneira de se relacionar com a África, o Brasil se portar com certa solidariedade, não só agora, mas também com o antigo presidente que desculpou a dívida de alguns países africanos, como o Moçambique, o que o atual governo também fez em relação a outros, esta é uma atitude de quem reconhece que deve alguma coisa aos países africanos.

Agora, não adianta fazer discurso demagógico de que vai salvar a África. Porque a África não vai ser salva por ninguém a não ser pelos próprios africanos. Mas a solidariedade, mesmo no plano psicológico, é importante. Embora aí tenhamos um problema moral que se coloca, e que eu sempre coloquei. Os que dizem que devemos ser solidários e ajudar a África estão corretos, até porque os africanos não estão recusando nenhuma ajuda. Sobretudo quando esta ajuda vem de alguém que se aproveitou dos africanos no passado escravista. Mas não se pode querer salvar a África de fora e deixar a África de dentro, do próprio Brasil, deixada de lado. Não pode. Isto é imoral! Então se nós queremos salvar a África, vamos começar pela África de dentro. É por isto que algumas políticas, como as políticas de ação afirmativa, são importantes. A política que passa pelo reconhecimento da identidade, por exemplo, da história do negro no ensino médio e fundamental, é fundamental. Ela faz parte deste processo de conhecimento da África.

Eu vejo na diplomacia um pouco disto, que eu chamaria de uma diplomacia com mais sensibilidade na maneira de ver a África. Quando eu vi as últimas viagens do presidente (Lula) à África, em Camarões, com o ministro Celso Amorim e o ministro Gilberto Gil, fiquei contente. Eles dançando com aquelas túnicas, com aquelas roupas africanas, num ritmo africano, aquilo quer dizer alguma coisa... Gilberto Gil faz parte de uma cultura africana e baiana, mas Celso Amorim não, e estava no mesmo ambiente. Então isto eu não vejo como uma coisa provisória. Os interesses estão em jogo, sem dúvida. Mas há também uma solidariedade. O Brasil é um país que pode mostrar uma solidariedade com os países africanos diferentes dos países que colonizaram a África. Mesmo porque o Brasil foi colonizado por um dos países que colonizou a África. Há o interesse, é claro, mas até entre irmãos há interesse. O Brasil vai ajudar sem ganhar nada? Isto não existe.

SANKOFA: Pensemos sobre esta visão da África na área acadêmica hoje, professor. É claro que quando agente pensa a África desde o Brasil, nós tendemos a vê-la de modo enviesado. Aqui, esta visão, direta ou indiretamente, está ligada à busca de uma política de reconhecimento. Isto tende a formar uma visão mais positiva da África. Como é que o sr. vê esta questão? O sr. acredita que é necessário construir uma visão multicultural da África, mais positiva?

MUNANGA: Eu acho que no processo de constituição da identidade nacional no mundo, se colocam as mesmas questões: Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos? O Brasil é um país que nasceu do encontro das civilizações e culturas, dos indígenas, africanos, portugueses e dos imigrantes europeus e asiáticos, desde fins do século XIX. Na história social de um país você reconstrói sua origem nas raízes formadoras. Isto faz parte desta identidade plural brasileira. Nossa identidade não é uma identidade mestiça, como as pessoas pensam. É uma identidade plural. Claro, um pluralismo que está sendo coletivamente utilizado. Nossa cultura negra, por exemplo, está sendo concebida por todos os brasileiros. Mas o problema é que nossa História foi formada a partir da história dos países ocidentais, até dos países asiáticos. Deixaram de lado a História da África. Ou seja, o Brasil deixou de lado uma de suas raízes culturais. É como se a História da África não tivesse nenhuma importância. Como se o africano não tivesse contribuído com nada. Quando se fala de São Paulo, por exemplo, surgem os japoneses e os italianos. Parece que os negros não fizeram nada neste país para receber uma certa consideração. Isto é uma injustiça histórica, uma forma de racismo, que nós precisamos deixar de lado. E, para isto, só há um caminho: reconhecer que somos um país plural, multicultural; e integrar estas matrizes diversas na formação da cidadania e do cidadão brasileiro. Isto é importante tanto para o Brasil, como nação, que reconhece e retoma suas raízes; quanto para os descendentes de africanos, cuja cultura foi colocada no último plano da cidadania brasileira. Isto prejudicou a formação de sua própria imagem, sua auto-estima, que é muito baixa. É por isto que eu vejo de forma problemática esta defesa da mestiçagem, porque ela veio de onde, do vazio? Digamos que o Brasil seja um país mestiço. O que precisamos reconhecer então são as raízes culturais que deram origem a esta mestiçagem. E isto pressupõe uma perspectiva plural e democrática.

SANKOFA: O Sr. acha que um foco muito restrito da história da escravidão tende a prejudicar a construção de uma imagem positiva do negro na história do Brasil?

MUNANGA: Eu creio que prejudica. É complicado porque trabalhar a questão da escravidão é uma questão afetiva também. É uma questão que os próprios africanos não gostam de reconhecer, por exemplo, que alguns príncipes africanos entraram no tráfico. Mas é algo errado acharmos que os europeus chegaram em uma África selvagem. Que os africanos trocavam seus filhos pelo tabaco da Bahia e outras coisas mais. Isto é naturalizar uma injustiça. A escravidão é um ato de violência, armado. As pessoas foram seqüestradas. Levadas para algum lugar que não sabiam onde, nem o porquê. Então nós não podemos continuar com esta

visão do tráfico transatlântico apenas do ponto de vista do colonizador. Precisamos de outras fontes, outras vozes, justamente para mostrar que o próprio conceito de escravidão ensinado hoje não tem nada a ver com a prática africana, tradicional. A escravidão faz parte da história da humanidade. Na Antigüidade, os gregos e os romanos escravizaram. Os árabes escravizaram tanto brancos, quanto negros. É uma maneira de enfraquecer a África mostrar um quadro tendencioso, como se apenas lá houvesse escravos. Isto não é verdade, mas está sendo passado na formação dos jovens. Então temos que mudar esta visão da escravidão.

SANKOFA: Para terminar professor, em relação à educação e à imagem da África e dos afro-descendentes. Nós sabemos que a educação é um caminho importante na desconstrução do racismo. O Sr. e o Centro de Estudos Africanos (CEA) têm uma discussão importante com os professores que trabalham com a temática afro-brasileira nas escolas. O Sr. acredita que isto tem tido uma boa aceitação nas escolas? Vocês acreditam que este saber está sendo de fato implementado no ensino?

MUNANGA: Isto me leva a falar da lei 10.639, que já foi mudada para a lei 11.645, que inclui as comunidades indígenas ao lado das populações africanas. Esta lei foi uma excelente idéia. Porque se deixasse simplesmente na boa vontade das pessoas jamais a história do negro e da África seria incluída na grade curricular do país. Precisava-se, para isto, da lei. Mas para esta lei tornar-se efetiva precisa-se ainda de alguns preliminares a serem realizadas. Uma deles é deixar de escrever a história do negro e da África desde um ponto de vista colonial, que é preconceituoso, etnocêntrico, etc. Por isto é preciso editar novos livros com conteúdos diferentes, divorciados desta visão. Já existem alguns livros de história geral da África, livros de alguns historiadores, como os de João José Reis e outros, mas são livros, em sua maioria, de conteúdo acadêmico. São livros de debate entre intelectuais. Não são livros que você pode usar como material didático, para trabalhar junto com os professores do ensino fundamental e básico. Então é preciso editar livros com conteúdos que são mais consensuais, para destruir a imagem negativa que se tem da África. Isto é o primeiro passo, que vem sendo feito agora. O segundo é delimitar também o conteúdo do que vai ser ensinado. A África é um continente enorme, com 57 países e centenas de culturas e civilizações. Que história da África nos vamos ensinar? A história de um país? História colonial? História pós-independente? Isto tem que ser definido em seus conteúdos mínimos. Começar, por exemplo, pela geografia da África, que os brasileiros em geral não conhecem. O terceiro ponto necessário é formar as pessoas que possam dar este conteúdo, o que não ocorre de uma hora para outra. Então aí temos três coisas: a)

produzir novos livros; b) definir o conteúdo da África e do Brasil negro a ensinar; c) formar as pessoas. Com estas três coisas, o projeto pode entrar em andamento.

Fora disto também temos a resistência ao ensino da temática. Certas escolas, através de seus educadores e diretores, dizem que não se deve ensinar, nem discutir o assunto. Falam que aqui não tem negro, não tem branco, todo mundo é mestiço, etc. Nós precisamos vencer esta resistência. Não basta fazer a lei. Tem que sancionar. Tem que avaliar o uso e, se necessário, punir. Qual o problema que a lei não vem sendo colocada na prática? Falta verba para formação de professores? Material? É isto que está faltando. Se não se fizer isto, está vai ser uma lei morta. Claro, alguns municípios têm alguma coisa em andamento, mas em outros há uma resistência total. Isto precisa ser revertido.

SANKOFA: Uma última questão professor. O sr. nos fala acertadamente de uma necessária delimitação do conteúdo de África a ser ensinado. Mas em relação à importância da África como lugar de conhecimento e história universal, o Sr. acredita que será possível ver a África, um dia, em sua real importância histórica para o Homem?

MUNANGA: Eu acho que é um processo. Estamos começando. Isto não é algo para hoje, mas é um processo que deve existir com vontade política.

Veja, eu me formei na África, nas universidades coloniais. Comecei nas ciências sociais e me especializei na antropologia. A história da África era ainda ensinada do ponto de vista da historiografia colonial. Depois da Independência, muitos países africanos começaram a mudar esta visão. Começaram a mostrar, por exemplo, que a África era o berço da humanidade; que de lá surgiram grandes civilizações da história da humanidade, como os egípcios, cuxitas, auximitas, meroíticos, etc. E que estas civilizações foram construídas pelo ser negro, pelo sujeito negro. Isto é admitido hoje, mesmo entre os historiadores europeus. Aliás, quando eu vejo a história da África dos europeus ela me parece mais avançada do que a dos brasileiros, de um modo geral. Há muito que fazer e é necessário que continuemos avançando.

Mas veja, eu estou aqui no Brasil há mais de trinta anos. Não sei mais detalhadamente como anda o ensino de História nas universidades africanas. Eu creio, entretanto, que não estão mais estudando a História de um ponto de vista colonial. Faço um comparativo, por exemplo, com esta universidade (USP). Quando cheguei aqui, em 1975, se havia uma palestra sobre a questão do negro não havia a participação do negro. Lembro de uma Semana do Negro que aqui ocorreu em 1976. O que havia? Meia dúzia de professores da casa, alguns estudantes brancos, dois pesquisadores negros: Clóvis Moura e Eduardo de Oliveira e Oliveira. Só o

Hamilton Cardoso, que era um jovem inteligente e talentoso do movimento negro da época, infelizmente já morto, se pronunciava abertamente na plateia na defesa do negro. Hoje, qualquer debate que há aqui sobre a questão do negro está repleto de jovens intelectuais negros. Alguns corrigem mesmo o que os especialistas da área dizem sobre o assunto. Isto é um processo, para mim, sem retorno. Daqui a alguns anos, se as políticas de ação afirmativa derem certo, teremos uma massa crítica muito importante, que vai trabalhar tanto a questão da África, quanto a questão do negro, de modo diferente. Hoje, por exemplo, os temas sobre o assunto já são muito mais variados. Antigamente, se parava na escravidão e no tráfico. Hoje já tem dissertação de mestrado sobre intelectuais negros, sobre movimento negro contemporâneo, biografias, sobre a cultura negra, sobre a educação do negro, na psicologia, no direito, na antropologia, etc. Os próprios intelectuais negros estão alargando os horizontes de investigação e visão sobre o negro. Por esta e outras razões eu creio que este é um processo irreversível.

SANKOFA: Muito obrigado, professor Kabengele.