Comitê Científico Internacional para os Novos Volumes da História Geral da África da UNESCO

# HISTÓRIA GERAL DA ÁFRICA · X

## África e suas diásporas

EDITORA VANICLÉIA SILVA SANTOS

UNESCO Representação no BRASIL
Ministério da Educação do BRASIL
Instituto Unibanco

Comitê Científico Internacional para os Novos Volumes da História Geral da África da UNESCO

# HISTÓRIA GERAL DA ÁFRICA • X

## África e suas diásporas

**Coleção História Geral da África da UNESCO**

| | |
|---|---|
| Volume I | Metodologia e pré-história da África<br>(Editor Ki-Zerbo) |
| Volume II | África antiga<br>(Editor G. Mokhtar) |
| Volume III | África do século VII ao XI<br>(Editor M. El Fasi)<br>(Editor Assistente I. Hrbek) |
| Volume IV | África do século XII ao XVI<br>(Editor D. T. Niane) |
| Volume V | África do século XVI ao XVIII<br>(Editor B. A. Ogot) |
| Volume VI | África do século XIX à década de 1880<br>(Editor J. F. A. Ajayi) |
| Volume VII | África sob dominação colonial, 1880-1935<br>(Editor A. A. Boahen) |
| Volume VIII | África desde 1935<br>(Editor A. A. Mazrui)<br>(Editor Assistente C. Wondji) |
| Volume IX | História geral da África: revisitada<br>(Editor Augustin F. C. Holl) |
| Volume X | África e suas diásporas<br>(Editora Vanicléia Silva Santos) |
| Volume XI | África global hoje<br>(Editora Hilary Beckles) |

Comitê Científico Internacional para os Novos Volumes da História Geral da África da UNESCO

# HISTÓRIA GERAL DA ÁFRICA • X

## África e suas diásporas

EDITORA: VANICLÉIA SILVA SANTOS

UNESCO • MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO DO BRASIL • INSTITUTO UNIBANCO

Originalmente publicado em 2023 pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, 7, place de Fontenoy, 75007, Paris 07 SP, France, e Representação da UNESCO no Brasil, SAUS Qd. 5 - Bloco H - Lote 6, Ed. CNPq/IBICT/UNESCO - 9. andar, Brasília – DF - 70070-912, Brasil.

Esta versão em português é fruto de uma parceria entre a Representação da UNESCO no Brasil e a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade do Ministério da Educação do Brasil (Secadi/MEC), em cooperação com o Instituto Unibanco.

© UNESCO 2023

ISBN 978-65-86603-32-3

Esta publicação está disponível em acesso livre ao abrigo da licença Attribution-ShareAlike 3.0 IGO (CC-BY-SA 3.0 IGO) (http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/igo/). Ao utilizar o conteúdo da presente publicação, os usuários aceitam os termos de uso do Repositório UNESCO de acesso livre (www.unesco.org/open-access/terms-use-ccbysa-port).

A presente licença aplica-se exclusivamente ao conteúdo textual da publicação. As fotografias não se enquadram na licença CC-BY-SA e não podem ser utilizadas ou reproduzidas sem a autorização prévia dos detentores de seus direitos autorais.

*Título original: General History of Africa, X: Africa and Its Diaspora*. Publicado em 2023 pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) em cooperação com a Representação da UNESCO no Brasil.

As indicações de nomes e a apresentação do material ao longo desta publica;áo não implicam a manifestação de qualquer opinião por parte da UNESCO a respeito da condição jurídica, nome ou soberania de qualquer país, território, cidade, região ou de suas autoridades, tampouco da delimitação de suas fronteiras ou limites.

As ideias e as opiniões expressas nesta publicação são as dos autores e não refletem obrigatoriamente as da UNESCO nem comprometem a Organização.

*Coordenação e gestão:* Mouhamadou Lamine Diagne, Coordenador, Programa Principal da HGA

*Membros da equipe de coordenação da UNESCO:* Ali Moussa Iye (ex-coordenador), Tabue Nguma, Mohamed Ziadah, Nyasha Kwedza, Dioulli Kane, Jihane Laaziz, Maissa Gourar, Marlova Jovchelovitch Noleto, Maria Rebeca Otero Gomes, Mariana Braga Alves de Souza Neves.

*Tradução:* Central de Traduções & Global Language

*Tradução da introdução geral:* Isadora do Carmo Colombo

*Revisão técnica:* professor Valter Silvério

*Design gráfico:* Rafael Hildebrand

*Editores:* UNESCO

*Revisores de português:* Ivan Rocha de Souza e Maria Luiza Monteiro Bueno e Silva

*Site da História Geral da África:* https://www.unesco.org/en/general-history-africa

*Esclarecimento:* a UNESCO mantém, no cerne de suas prioridades, a promoção da igualdade de gênero, em todas as suas atividades e ações. Devido à especificidade da língua portuguesa, adotam-se, nesta publicação, os termos no gênero masculino, para facilitar a leitura, considerando as inúmeras menções ao longo do texto. Assim, embora alguns termos sejam escritos no masculino, eles referem-se igualmente ao gênero feminino.

# AGRADECIMENTOS

A UNESCO reconhece com gratidão as generosas contribuições recebidas para a elaboração deste volume por parte dos seguintes parceiros públicos e privados (em ordem alfabética): Companhia Energética de Minas Gerais (Cemig), Escola Superior Dom Helder Câmara, MTN (África do Sul), Governo de Angola, Governo do Brasil, Instituto Unibanco (Brasil) e Universidade de Xiamen (China).

# *IN MEMORIAM*

Gostaríamos de expressar nossa gratidão aos especialistas abaixo por sua contribuição para a elaboração dos novos volumes da coleção História Geral de África, Volumes IX a XI:

Embaixador (aposentado) *Olabiyi Joseph Babalola YAI*, Benim, membro do Comitê Científico Internacional para a redação dos novos volumes da coleção História Geral de África.

*Alain ANSELIN*, Guadalupe, França, autor.

*Mamadi DEMBELE*, Mali, autor.

*Harry GOULBOURNE*, Reino Unido, autor.

*Patrick HARRIES*, África do Sul, autor.

*Catherine SERVAN-SCHREIBER*, França, autora.

*Mohamed ZIADAH*, Sudão, especialista de programa,
membro da Equipe de Coordenação

# SUMÁRIO

**Lista de figuras** ..... **XV**

**Lista de tabelas** ..... **XVII**

**Prefácio de Marlova Jovchelovitch Noleto, diretora e representante da UNESCO no Brasil** ..... **XIX**

**Introdução geral: Reconceituar a história da África e suas diásporas (Augustin F. C. HOLL, presidente do Comitê Científico)** ..... **XXIII**

**Introdução: História da África e suas diásporas (Vanicléia SILVA SANTOS)** ..... **XLVII**

*Seção I: Redefinição de africanidade e negritude global (coordenadora Carole BOYCE-DAVIS)*

Introdução: A base epistemológica para reivindicar identidades negras (Carole BOYCE-DAVIS) ..... 3

1 A negritude além dos Estados Unidos: compreensão das novas definições da diáspora (Michelle M. WRIGHT) ..... 29

2 Conceitualização da representação de cores na Antiguidade: de Kmt, do Mundo Greco-Romano, à Idade Média (Amon Saba SAAKANA) ..... 45

3 Norte da África e as origens da negritude epistêmica (Jesse BENJAMIN) ..... 61

4 O que há em um nome? Complicações das definições de negritude e afrodescendência na América Latina e no Caribe de língua espanhola (Augustín LAÓ-MONTES) ..... 77

5 Tornar-se negro: a longa busca do Brasil por identidade racial (Elaine P. ROCHA) ..... 101

6 O Oceano Índico como campo diaspórico (Françoise VERGÈS) ..... 123

7 Diáspora africana no Sul da Ásia: uma perspectiva teórica (Shihan DE SILVA JAYASURIYA) ..... 133

8 Negros/africanos na China: processo histórico e experiência diaspórica (Anshan LI) ..... 143

9 Ser negro na Austrália (Karina SMITH, Christopher SONN e Tracey COOPER) ..... 159

10 Transnacionalismo, diásporas e a diáspora africana: algumas considerações teóricas (Harry GOULBOURNE) ..... 175

11 Economia da diáspora africana transatlântica (Joseph E. INIKORI) ..... 187

12 Reflexões sobre indigeneidade e pertencimento africano no Caribe e nas Américas (Shona N. JACKSON) ..... 201

13 Epistemologias dos estudos negros nos Estados Unidos da América (Charisse BURDEN-STELLY) ..... 215

14 Feminismo transnacional para a África Global (Amina MAMA) ..... 233

15 Genealogias intelectuais de estudos sobre a diáspora negra/*queer* (Jafari S. ALLEN) ..... 245

16 Genealogia de uma retórica discriminatória no mundo árabe-muçulmano clássico (Salah TRABELSI) ..... 261

*Seção II: Mapeamento das diásporas africanas (coordenadora, Vanicléia SILVA SANTOS)*

Introdução (Vanicléia SILVA SANTOS) ..... 279

1 Africanos na China Antiga (900-1600 EC) (Don J. WYATT) ..... 303

2 A diáspora afro-indiana e a ascensão da influência europeia (1500-1700) (Faaeza JASDANWALLA) ..... 311

3 Pessoas iranianas de ascendência africana: fronteira local e unidade nacional (Behnaz A. MIRZAI) ..... 323

4 A diáspora africana na Oceania (1700-1800) (Cassandra PYBUS) ..... 331

5 Os "Masombika" ou "Makoa" em Madagascar (Klara BOYER-ROSSOL) ..... 345

6 Ilhas Maurício, entre a compartimentação comunitária e as misturas culturais (Catherine SERVAN-SCHREIBER) ..... 355

7 Os africanos em Portugal: integração e africanidade (séculos XV a XIX) (Isabel CASTRO HENRIQUES) ..... 365

8 Comunidades afro-atlânticas no mundo atlântico (Roquinaldo FERREIRA e Carlos SILVA Jr.) ..... 379

9 Crioulização no início da África Ocidental moderna e da diáspora africana: *Lowcountry* crioula e a criação de gullah geechee *circa* 1500-1860 (Edda L. FIELDS-BLACK) ..... 399

10 Comunidades de afrodescendentes no Canadá (Michele A. JOHNSON) ..... 415

11 Comunidades afro-mexicanas: excluídos da nação mexicana (Paulette A. RAMSAY) ..... 437

12 Comunidades africanas da Costa Rica e da América Central (Nina CÁCERES) ..... 455

13 Negritude além das fronteiras: diásporas jamaicanas e novas políticas de cidadania (Deborah A. THOMAS) ..... 469

14 Resistência do povo malgaxe contra a escravização nos séculos XVII e XVIII (Rafaël THIÉBAUT) ..... 491

15 A rebeldia escrava no Brasil (João José REIS) ..... 517

16 Resistência dos escravizados na América do Norte (Sylviane A. DIOUF) ..... 529

17 A participação de soldados berberes, núbios e sudaneses na conquista muçulmana da Península Ibérica (séculos VIII-XII) (Salah TRABELSI) ..... 537

18 O Haiti e a África Global (Matthew J. SMITH) ..... 551

19 Escravidão e resistência na região do Pacífico afro-colombiano (Rafael Antonio DÍAZ DÍAZ) ..... 563

20 O Brasil africano e as invisibilidades geográficas (Rafael SANZIO ARAÚJO DOS ANJOS) ..... 575

21 Perspectivas comparativas da abolição da escravatura nas Américas e na África (Ana Lúcia ARAÚJO) ..... 591

22 Resistência muçulmana nas Américas (Sylviane A. DIOUF) ..... 605

23 Senhora do Rosário, *Mameto Kalunga*: irmandades e devoções negras no Atlântico luso-africano (Lucilene REGINALDO) ..... 613

24 Nações africanas nas religiões afro-brasileiras (Luis Nicolau PARÉS) ..... 629

25 Os laços invisíveis da linguagem entre a África e o "outro lado" (Alain ANSELIN) ..... 641

26 A presença de línguas africanas na América Latina (Margarida PETTER) ..... 649

27 Tradições orais africanas no Brasil (Sônia Maria de Melo QUEIROZ) ..... 665

28 Escravidão e gênero nas Américas e na África (Mariana CANDIDO) ..... 681

29 A origem das culturas culinárias africanas nas Américas (Judith A. CARNEY) ..... 697

30 Tecnologias, heranças e ressignificações na experiência diaspórica africana: cerâmica, metalurgia e quilombos (Luís Cláudio Pereira SYMANSKI e Flávio dos Santos GOMES) ..... 715

31 Africanos na diáspora: a experiência da navegação (Jaime RODRIGUES) ..... 741

32 Africanos repatriados do Oceano Índico: os africanos de Bombaim (Clifford PEREIRA) ..... 755

33 Diáspora africana, Serra Leoa e cristianismo protestante, *circa* 1780-1860 (Suzanne SCHWARZ) ..... 767

34 Os krios de Serra Leoa: raízes errantes (Sylvie KANDÉ) ..... 779

35 Agudás, os "brasileiros" do Benim (Milton GURAN) ..... 789

36 De volta para a África: retornos de libertos no Brasil (século XIX) (Mônica LIMA E SOUZA) ..... 803

*Seção III: Histórias de vida e narrativas de liberdade da África Global (Coordenador, Paul E. LOVEJOY)*

Introdução (Paul E. LOVEJOY) ..... 817

1 Crianças no Oceano Índico (Edward A. ALPERS) ..... 829

2 Juan Correa, pintor barroco de origem africana da Nova Espanha (México) (María Elisa VELÁZQUEZ) ..... 837

3 Biografias de africanos na diáspora: trajetórias individuais e identidades coletivas (Nielson Rosa BEZERRA) ..... 843

4 Joseph Bologne de Saint-Georges (1745-1799) (Margaret CROSBY-ARNOLD) ..... 855

5 Anúncios de escravos fugitivos no mundo atlântico: histórias de vida e "pouco(s) ritmo(s) de história" (Jean-Pierre LE GLAUNEC) ..... 873

6 "Eu não sou uma escrava": africanos libertos e seu uso do sistema judiciário no Rio de Janeiro do século XIX (Daniela Carvalho CAVALHEIRO) ..... 891

7 Biografia, história e diáspora: o Golfo do Benim e a Bahia (Kristin MANN e Lisa Earl CASTILLO) ..... 901

8 Dona Ana Joaquina dos Santos Silva: uma comerciante na Luanda do século XIX (Vanessa S. OLIVEIRA) ..... 913

9 Testemunhos de escravidão e liberdade: as narrativas escravas norte-americanas (Mary Niall MITCHELL) ..... 925

10 Osifekunde de Ijebu (Iorubalândia) (Olatunji OJO) ..... 933

11 Nadir Agha: a vida de um eunuco negro, uma viagem da Abissínia ao palácio otomano (c. 1870 a 1957) (Özgül ÖZDEMIR) ..... 949

12 Nicholas Said de Borno: veterano da Guerra Civil Americana (Mohammed Bashir SALAU) ..... 959

13 Da escravidão à liberdade: a interessante narrativa de Gustavus Vassa, o africano (também conhecido como Olaudah Equiano) (Chika UNIGWE) ..... 969

14 Fragmentos da história de vida de Fuseng-Be: uma mulher Timené vendida em Freetown, Serra Leoa, no início do século XIX (Suzanne SCHWARZ) ..... 977

15 De escravizados a heróis: africanos libertos em Calabar, 1850-1920 (David Lishilinimle IMBUA)..... 987

16 A Whitney Plantation (Habitation Haydel) da Costa Alemã de Louisiana (1750-1860) (Ibrahima SECK) ..... 997

17 Catherine Mulgrave-Zimmermann (Maureen WARNER-LEWIS) ..... 1013

18 A narrativa de escravidão e liberdade de Mahommah Gardo Baquaqua no mundo atlântico do século XIX (Bruno Rafael VÉRAS) ..... 1025

**Lista de membros do Comitê Científico Internacional para os Novos Volumes da História Geral da África ..... 1039**

**Biografias dos autores ..... 1041**

# LISTA DE FIGURAS

*Seção I*

**Capítulo 8**

Figura 1 Figura negra em cerâmica na tumba de Madame Pei (850 EC) encontrada em 1954 em Xi-an ..... 145

Figura 2 Jovens africanos na China fotografados com o autor (dra. Imen Belhadj, da Tunísia; e dr. Antoine Lokongo, da República Democrática do Congo) ..... 151

**Capítulo 10**

Figura 1 O *continuum*/vértice transnacional ..... 177

Figura 2 Possíveis destinos das comunidades migrantes ..... 178

Figura 3 Uma representação da diáspora africana atlântica ..... 181

*Seção II*

**Capítulo 2**

Figura 1 Vista da fortaleza ..... 315

**Capítulo 9**

Figura 1 Mapa de "Lowcountry" (região geográfica e cultural da área de baixa altitude costeira de South Carolina e arredores) ..... 400

Figura 2 Áreas de origem dos africanos escravizados de "Lowcountry" ..... 404

**Capítulo 14**

Figura 1 Mapa do Oceano Índico ..... 493
Figura 2 Número de revoltas a bordo de navios negreiros por década ..... 497
Figura 3 Distribuição geográfica das revoltas durante as expedições de escravos para Madagascar ..... 499

**Capítulo 20**

Figura 1 O Brasil africano ..... 577
Figural 2 Aspectos da tipologia e da distribuição espacial das habitações no antigo quilombo do Brasil colonial ..... 578
Figura 3 Fogões e fornos de madeira e barro usados nos antigos quilombos do Brasil colonial ..... 579
Figura 4 Paisagem do sistema de guarda e vigilância nos antigos quilombos do Brasil colonial ..... 579
Figura 5 O Brasil africano. Diáspora África-Brasil e deslocamentos no território brasileiro (séculos XV a XIX) ..... 581
Figura 6 Anônimo. Sr. Chico, sua esposa Viscência, sua mãe e seu filho Fernando. Salvador, Bahia, década de 1930 ..... 582
Figura 7 O Brasil africano. Monitoramento do crescimento da população preta e parda (1940-2010) ..... 583
Figura 8 Território Kalunga – Comunidade Ema, Teresina de Goiás (GO) ..... 584
Figura 9 O Brasil africano (séculos XX e XXI) ..... 587

**Capítulo 30**

Figura 1 Mapa do Brasil que indica os estados citados no texto ..... 719

**Capítulo 32**

Figura 1 A história dos africanos de Bombaim ..... 756

**Capítulo 35**

Figura 1 Celebração da Festa do Nosso Senhor do Bonfim em Porto Novo, 2010 ..... 790

# LISTA DE TABELAS

*Seção I*

**Capítulo 11**

Tabela 1 Parcela das *commodities* de exportação que foram produzidas por africanos nas Américas, 1501-1850 ..... 190

*Seção II*

**Capítulo 2**

Tabela 1 Thanedars e governantes sidis de Janjira (de 1508 a 1948) ..... 314

**Capítulo 9**

Tabela 1 Escala de intensidade dos africanismos do Novo Mundo ..... 402

**Capítulo 29**

Tabela 1 Plantas africanas no início do período das *plantations* ..... 703

# PREFÁCIO

*de Marlova Jovchelovitch Noleto,*
*diretora e representante da UNESCO no Brasil*

A edição em língua portuguesa e o lançamento no Brasil da mais recente etapa da Coleção História Geral da África (Coleção HGA), projeto iniciado pela UNESCO em 1964, não poderiam ser mais oportunos. Esta monumental obra foi concebida com o propósito de corrigir o desconhecimento relativo à história do continente africano e construir uma visão distinta da região, evitando-se a visão eurocêntrica hegemônica e considerando a recusa de se enxergar os africanos como criadores de culturas originais (UNESCO, 2015). Os novos volumes, desenvolvidos com base em notáveis progressos da ciência e com pressupostos de mudança epistêmica, avançam com perspectivas inovadoras que ampliam o acervo de interpretações até então existente. Como sublinha Augustin Holl (2023) na Introdução desta obra reparadora, os colaboradores foram instigados a pensar sobre como escrever a história dos africanos e dos afrodescendentes de modo a possibilitar uma outra maneira de retratar a história da África. Uma história da África Global, "levando em conta as várias dimensões da africanidade em todo o mundo" (Holl, 2023). Os avanços do conhecimento, no que diz respeito à pesquisa arqueológica, histórica e antropológica, permitiram atualizações importantes para a descolonização de conceitos, paradigmas e categorizações sobre o continente africano.

No Brasil, esta obra reveste-se de um significado especial. Ela insere-se em uma luta secular pela dignidade humana que teve no Quilombo dos Palmares,

liderado por Zumbi, um dos pontos mais altos e emblemáticos de resistência à escravização. Como sugere o saudoso Clóvis Moura (1959, 2004), Palmares deve ser entendido tanto como um símbolo da luta por inclusão social quanto uma referência para uma nova interpretação da formação social e política, a qual refuta a tese dos escravizados como vítimas passivas. Ao contrário, as obras citadas de Moura apresentam histórias de rebelião, insurgência e luta contra uma ordem social baseada no trabalho forçado.

Portanto, o legado de Palmares, juntamente com outros quilombos espalhados pelo território brasileiro, faz-se vivo e tem se fortalecido de geração em geração. Na atualidade, nossos quilombos resistem como espaços onde se identifica um modo de vida de valorização de saberes ancestrais relativos à preservação dos territórios e como a vida pode ser vivida de maneira coletiva, juntamente com a preservação da natureza. Constitui-se portanto, uma questão de direitos humanos ao reconhecermos a existência e a resistência destes povos. Ao longo da história do país, não foram poucos os episódios de resistência e, certamente, muitos ainda serão necessários para que a classificação hierárquica dos seres humanos desapareça por completo.

Nessa caminhada em busca da igualdade de direitos em um mundo que deveria ser de todos, africanos e afrodescendentes, com a criação da UNESCO, em 1945, passaram a ter nesta organização do Sistema das Nações Unidas um novo aliado que, em várias ocasiões e por intermédio de pesquisas, conferências e declarações mundiais, bem como acordos entre os países, colocou a África e suas diásporas no centro das questões planetárias mais urgentes. Em 1950, por exemplo, a UNESCO aprovou a primeira de uma série de declarações sobre raça e preconceito social que defendem a igualdade fundamental dos seres humanos (UNESCO, 2015).

Uma das marcas mais relevantes dessa trajetória foi o lançamento da Coleção HGA, uma obra fundamental para a descolonização da história africana e mundial e para a formação de consciências livres de racismos, preconceitos e discriminações, cuja tradução em língua portuguesa, com o apoio do Ministério da Educação, ocorreu entre 2007 e 2010. Pelo elevado alcance educacional desta Coleção, a UNESCO cuidou, simultaneamente, de elaborar e publicar dois volumes de síntese didático-pedagógica, com o objetivo de subsidiar o governo brasileiro na implementação da Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Tal ação está em consonância com as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, que tornou obrigatório o estudo da história da África e dos africanos em todos os estabelecimentos de ensino fundamental e médio,

oficiais e particulares, a fim de colocar em evidência a ideia de que existe apenas um mundo – para usar a feliz expressão de um estudioso do pós-colonialismo que sublinhou que o que temos em comum é o desejo de ser, cada um à sua maneira, um ser humano completo (Mbembe, 2017).

Nessa direção, sobreleva a importância da escola, de sua responsabilidade e de seu compromisso com o presente e com o futuro da educação, tendo em vista a necessidade de revitalizar a formação de mentes antirracistas e direcionadas ao bem público, à democracia e à cidadania. O conhecimento da história de luta dos negros, de suas contribuições para a cultura e para a ciência nacional, e da centralidade de seu papel na formação social brasileira estabelece-se como indispensável para elevar o compromisso público ao patamar do cenário democrático contemporâneo, em que se almeja, em meio a muitos conflitos, por respeito e convivência com a diversidade. A rigor, não se pode pensar um projeto para o país ou uma política de educação sem considerar as dimensões cultural, histórica, política e científica das contribuições dos descendentes de africanos no delineamento da identidade nacional e no desenvolvimento de uma democracia inclusiva e republicana, para todos e para todas.

Nesse sentido, faz-se necessária a obrigatoriedade da inclusão da história da África, suas diásporas e seus múltiplos desdobramentos nos currículos da educação básica como uma estratégia pedagógica insubstituível. Sendo o Brasil um país com uma população predominante de afrodescendentes e com mais de 40 milhões de crianças e jovens matriculados na educação básica, seguramente o potencial pedagógico da referida Lei **é** enorme, com força para reverter preconceitos e racismos em perfeita sintonia com os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS). Aprovados pelas Nações Unidas, os ODS preconizam, estimulam e orientam para relações sociais que possibilitem a perenidade de sociedades democráticas com igualdade, equidade e inclusão, e com um profundo compromisso com a justiça social.

É certo que ainda existe um longo percurso a ser percorrido para que os ideais de Palmares atinjam a sua plenitude e coloquem o país à altura dos princípios da Declaração Universal dos Direitos Humanos e em linha com os tratados internacionais posteriores dos quais o Brasil é signatário. Todavia, o legado de busca por justiça e igualdade de Palmares transformou-se em uma meta irreversível, mesmo considerando os obstáculos que estão à vista e que não são poucos. Para acelerar o alcance dessa meta, a educação, em seu papel de mola propulsora dos direitos humanos e da cidadania, pode oferecer uma contribuição de relevo, mas também deve erigir-se nos tempos atuais como uma estratégia diferenciada para lograr conquistas em todas as direções. Conforme

ponderou o recente Relatório da UNESCO, "Um novo contrato social para a educação", nunca foi tão grande o potencial para envolver a humanidade na criação conjunta de futuros melhores. Daí a importância de uma educação transformadora, comprometida com os seus propósitos públicos e que abra novas possibilidades e novos horizontes que sejam capazes de alterar o curso da história do nosso país (UNESCO, 2022).

Por último, na esteira dessas reflexões, sobressai a relevância da tradução em língua portuguesa e do lançamento no Brasil da mais recente etapa da Coleção HGA, escrita com base em fundamentos teóricos e epistemológicos que permitiram aos autores realizar atualizações importantes e "reconstruir uma historiografia africana livre de marcas e estereótipos colonialistas" (Holl, 2023). Estou certa de que esta obra oferecerá subsídios valiosos para as políticas públicas do país, em especial às políticas de direitos humanos e de educação.

## Referências

MOURA, C. 1959. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. São Paulo, Edições Zumbi.

MOURA, C. 2004. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo, Edusp.

MBEMBE, A. 2017. *Crítica da razão negra*. Lisboa, Antígona.

UNESCO. 2015. *De ideias a ações: 70 anos de UNESCO*. Paris, UNESCO Publishing; São Paulo, Editora Brasileira de Arte e Cultura.

UNESCO. 2022. *Um novo contrato social para a educação: reimaginar nossos futuros juntos*. Brasília, UNESCO; São Paulo, Fundação SM.

# INTRODUÇÃO GERAL:

Reconceituar a história da África e suas diásporas

*Augustin F. C. Holl, presidente do Comitê Científico*

## Introdução

O projeto da UNESCO intitulado História Geral da África (HGA) consiste em um processo de três etapas. A primeira etapa, a História Geral da África *stricto sensu*, foi lançada no início da década de 1960; a segunda, a Utilização Pedagógica da História Geral da África, em 2009; e a terceira e última, o Volume IX da História Geral da África, em 2013.

O Volume IX do Projeto HGA foi inicialmente elaborado na Reunião de Especialistas realizada em Adis Abeba, Etiópia, sob amparo da União Africana, de 20 a 22 de maio de 2013. Cerca de 50 especialistas de diferentes partes do mundo foram convidados a compartilhar ideias e tecer recomendações acerca das melhores maneiras de proceder. A iniciativa foi protagonizada e inicialmente financiada pelo governo federal do Brasil. O Comitê Científico Internacional para Redação e Publicação do Volume IX da História Geral da África, composto por 16 membros nomeados pelo diretor-geral da UNESCO, reuniu-se no final do ano em Salvador, Bahia, Brasil, para elaborar a agenda do projeto e colocá-lo em andamento. De 2013 a 2017, o Comitê se reuniu sucessivamente em Salvador, Brasil (2013), em Paris, França (junho de 2014), em São Carlos, Brasil (outubro de 2015), em Luanda, Angola (fevereiro de 2016), em Havana, Cuba (janeiro de 2017) e, finalmente, em Xiamen, China (dezembro de 2017). O Comitê elaborou

a estrutura inicial do Volume IX em três partes, organizou as equipes editoriais e selecionou cerca de 250 a 300 autores ao redor do mundo. Durante a última reunião em Xiamen, decidiu-se produzir três volumes (IX, X e XI), em vez de um único volume IX composto por três partes. Quando a última etapa do processo estiver concluída, o HGA será uma impressionante série de 11 volumes.

## O lançamento da *História Geral da África*

A metade do século XX foi o auge de uma onda de processos de independência dos países africanos. O legado da Segunda Guerra Mundial, que colocou as alianças militares da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN) e do Pacto de Varsóvia uma contra a outra, foi a variável-chave da geopolítica internacional. A Guerra Fria, que estendeu suas asas congeladas sobre todos os assuntos internacionais, estava no auge. As grandes tensões ideológicas e geopolíticas se manifestaram em todos os continentes. Na África, Patrice Emery Lumumba, primeiro-ministro do recém-independente Estado do Congo-Leopoldville, foi deposto e assassinado em 17 de janeiro de 1961. Na Europa, a construção do Muro de Berlim, símbolo palpável da Cortina de Ferro, começou em 13 agosto de 1961. Nas Américas, a Crise dos Mísseis de Cuba, que durou de 16 a 28 de outubro de 1962, levou o mundo à beira de um conflito nuclear. Finalmente, na Ásia, após a implementação da doutrina de "contenção", a Força Aérea dos Estados Unidos atacou o Vietnã do Norte em 1964, desencadeando uma escalada sustentada de uma guerra que persistiu até 1975.

A aliança da Segunda Guerra Mundial para derrotar o fascismo e o militarismo germânico-japonês foi destruída nos primeiros anos do pós-guerra. O Partido Comunista Chinês e o Exército Popular de Libertação derrotaram o Kuomintang e o Partido Nacionalista Chinês, e proclamaram a República Popular da China em 1º de outubro de 1949. O Bloqueio de Berlim, implementado de 24 de junho de 1948 a 12 de maio de 1949, marcou o início de uma nova era de rivalidade ideológica, confrontos políticos e corrida armamentista. Pressionados a escolher um lado, os países recém-independentes enfrentaram escolhas difíceis e desagradáveis. Eles tentaram criar um espaço entre os blocos antagônicos com a formação do Movimento dos Países Não Alinhados (MNA) durante a década de 1950-1960. A Conferência de Bandung, realizada de 18 a 24 de abril de 1955, na Indonésia, foi um evento que marcou a época, reunindo líderes asiáticos e africanos e pedindo o rápido fim da dominação colonial. O movimento pela independência das ex-colônias – predominantemente na África – começou, e seu

desfecho era inevitável. O projeto da História Geral da África (HGA) nasceu nesse tenso contexto. A mudança foi motivada pela forte vontade dos países africanos recém-independentes de tomar seu destino em suas próprias mãos, melhorar seu presente, moldar seu futuro e refletir sobre sua história a partir de uma perspectiva particular.

O programa curricular de história ensinado na África colonizada era inadequado em muitos aspectos: crianças em idade escolar nas colônias francesas eram ensinadas a cantar "Nossos ancestrais, os gauleses". A autodesignada "missão civilizadora" europeia foi baseada no apagamento da capacidade de ação histórica africana. Uma nova abordagem do passado da África era uma necessidade absoluta. Como consequência disso, o processo de redação da HGA foi lançado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), em 1964. Seu principal objetivo era escrever a história da África a partir de uma perspectiva africana. A monumental tarefa empreendida levou então aproximadamente 20 anos, ao fim dos quais foram produzidos os primeiros volumes, no início dos anos 1980. Oito volumes, numerados de I a VIII, foram publicados entre 1981 e 1999, inicialmente em francês, inglês e árabe, e posteriormente traduzidos para outras dez línguas. Estiveram envolvidos cerca de 350 historiadores e cientistas, sendo dois terços deles africanos. O trabalho foi coordenado pelo Comitê Científico Internacional para Redação e Publicação do Volume IX da História Geral da África, constituído por 39 especialistas. Eles tiveram que contestar a bibliografia colonial e reconstruir uma historiografia africana livre de marcas e estereótipos colonialistas. A história da África não se limitou à escravidão, à pobreza, à fome e à agitação civil. A rica e diversa tapeçaria do passado da África teve que ser reproduzida da forma mais completa e precisa possível, por meio de estudos sólidos e rigorosos. O Projeto HGA foi pioneiro em uma forma alternativa de escrever a história (Schmidt; Patterson, 1993). Ele trouxe à tona as vozes das pessoas marginalizadas e silenciadas, promovendo uma narrativa histórica "desnacionalizada", apresentando conexões ocultas de espaço e tempo entre diferentes países e regiões do mundo.

Ao iniciar a HGA, a UNESCO lançou uma série de histórias regionais e gerais, incluindo a História da Humanidade, uma História das Civilizações da Ásia Central, uma História Geral da América Latina, uma História Geral do Caribe e os Diferentes Aspectos da Cultura Islâmica. O processo foi desencadeado pela libertação de regras coloniais em diferentes partes do mundo, demonstrando novo tipo de conhecimento que permitiu a construção de um novo universalismo que considera diferentes legados históricos e visões de mundo. A escrita dessas histórias apoiou-se em abordagens pluralistas e multidisciplinares,

alterando a narrativa de crônicas de reis, príncipes e elites dominantes para contextos históricos de transformações políticas, sociais e culturais, bem como o desenvolvimento artístico em diferentes áreas geoculturais.

## A *História Geral da África* como uma alternativa

A HGA foi elaborada como uma alternativa à visão eurocêntrica da história mundial. A busca por uma alternativa à situação de alienação, dominação e dependência tem sido parte das atividades de alguns indivíduos ou grupos organizados desde o início do século XIX, com ativistas como Marcus Garvey, intelectuais como E. W. Blyden, W. E. B. Du Bois e, mais recentemente, Cheikh Anta Diop, sendo estas apenas algumas figuras expoentes. O Projeto HGA da UNESCO alavancou-se nas ondas de independência política dos países africanos em meados do século XX, sendo lançado para descolonizar a história africana. O produto que surgiu dessa iniciativa tornou-se uma importante coleção de oito volumes, publicada entre 1981 e 1999, em sequência cronológica, com algumas sobreposições inevitáveis, sendo coordenada por um ou dois editores. Em seu prefácio, A. M. M'Bow, então diretor-geral da UNESCO, sintetizou o que estava em jogo na escrita dos oito volumes da História Geral da África. Sua apresentação tinha como foco uma série de problemas-chave, inclusive a "negação" da história, a falsa suposição de um continente "balcanizado", e a concepção de africanos e afrodescendentes como os "miseráveis da Terra". Ele explicou a gênese do projeto e suas ambições científicas, asseverou a urgência por uma circulação abrangente e a necessidade do uso pedagógico dos trabalhos publicados. Séculos de escravidão, seguidos de conquistas destrutivas e dominação colonial produziram concepções peculiares acerca dos africanos, bem como de seu passado, seu futuro e sua posição no mundo. Não obstante as contribuições de uma pequena parcela de estudiosos (Leo Frobenius, Maurice Delafosse e Arturo Labriola) mencionados em seu texto, M'Bow aponta para um tema comum que surgiu durante o século XIX e foi disseminado durante o período colonial. Tal tema, derivado da concepção hegeliana de história mundial, indicava que comunidades africanas eram sociedades improváveis de terem uma história. O cerne da questão era que a natureza das fontes precisava escrever a história. A falta de fontes escritas na maioria das sociedades africanas era erroneamente igualada à ausência de história – as fontes orais eram paradoxalmente desacreditadas. A maior parte da história africana ainda era escrita a partir da perspectiva do intruso, baseada em fontes externas e no

modelo europeu padronizado. A história africana era, assim, filtrada por meio de uma série de preconceitos.

A percepção dominante era de que a África era um continente com subconjuntos sobrepostos, em que a África do Norte, conhecida como "branca", e a África Subsaariana, conhecida como "negra", viviam separadamente em razão de um obstáculo intransponível, o Deserto do Saara. Pensava-se também que o Egito Antigo e a Núbia haviam evoluído independentemente do resto do continente. Consequentemente, a África não era considerada uma entidade histórica. Enquanto cada uma das regiões africanas tem originalidade própria, essas regiões mantiveram intercâmbios ininterruptos, como, por exemplo, a África do Norte, que servia de ponte entre o mundo do Mediterrâneo e a África Subsaariana, e quanto às bordas do Saara, que sempre estiveram oscilantes. Além disso, Egito e Núbia têm uma história entrelaçada, e compartilham muitas características culturais com o restante da África.

Estereótipos raciais ligados ao comércio de escravos e à dominação colonial são a própria base da historiografia africana. A utilização de categorizações discriminatórias, como estabelecer a superioridade branca e a *essentialisation du nègre*, distorceu a historiografia. Na verdade, a África teve que lutar contra a escravização dupla: econômica e psicológica. A hierarquia estabelecida entre as raças, conforme retratada na historiografia colonial, serviu para justificar a dominação colonial e a "missão civilizadora". Transformações ocorridas após a Segunda Guerra Mundial, particularmente com a entrada de Estados africanos na cena internacional, contribuíram para a evolução da situação.

Nesse contexto particular, os africanos sentiram na pele a profunda necessidade de reestabelecerem a historicidade de suas sociedades em alicerces sólidos. Esse foi um dos maiores riscos envolvidos no Projeto HGA. A inovação metodológica necessária dava grande importância a fontes africanas, particularmente às tradições orais – que requeriam uma abordagem sistemática crítica para aproveitamento satisfatório.

## Volumes I a VIII da HGA

Os oito volumes a seguir estão inclusos na HGA da UNESCO:

Volume I – *Metodologia e Pré-história Africana*, editado por J. Ki-Zerbo (1981), com 28 capítulos e três temas: metodologia; arqueologia e suas técnicas; e mudança ambiental e sequências regionais.

Volume II – *África Antiga*, editado por G. Mokhtar (1981), com 29 capítulos e quatro temas. Este volume lida com a evolução e o surgimento dos primeiros Estados no continente até 500 EC, com Egito e Núbia ocupando sua maior parte.

Volume III – *África do século VII ao XI*, editado por M. Elfasi e I. Hrbek (1988), que inclui 28 capítulos e cinco temas. O foco é a expansão do Islã e seus impactos em povos e culturas do continente africano.

Volume IV – *África do século XII ao XVI*, editado por D. T. Niane (1984), em termos cronológicos, sobrepõe-se parcialmente ao volume anterior. Conta com 27 capítulos e quatro temas, abrangendo desde a diversidade de organizações políticas, sociais e econômicas da África, bem como a "africanização" do Islã.

Volume V – *África do século XVI ao XVIII*, editado por B. A. Ogot (1992), com foco na expansão otomana na África do Norte, no desenvolvimento do tráfico de escravos no Atlântico e em suas consequências nas sociedades africanas. Seus 29 capítulos são organizados em subconjuntos temáticos: por um lado, processos globais e, por outro, sínteses regionais.

Volume VI – *África do século XIX à década de 1880*, editado por J. F. Ade Ajayi (1989), que consiste em 29 capítulos e quatro temas, abordando as colônias europeias ao norte e ao sul da África, a formação de novos Estados, os movimentos revivalistas do Islã na África Ocidental e a situação geral do continente às vésperas da colonização europeia.

Volume VII – *África sob dominação colonial, 1880-1935*, editado por A. Adu Boahen (1985), com 30 capítulos sobre a análise comparativa dos sistemas coloniais europeus e a resposta multifacetada das sociedades africanas, incluindo o surgimento e o desenvolvimento de movimentos nacionalistas.

Volume VIII – *África desde 1935*, editado por Ali A. Mazrui e C. Wondji (1999), conta com 30 capítulos e sete temas. O volume explora os efeitos de grandes crises mundiais e seus impactos no surgimento e no desenvolvimento de nacionalismos africanos, o pan-africanismo, a luta pela emancipação e o posicionamento de países africanos independentes no cenário mundial.

Infelizmente, as conquistas impressionantes do Projeto HGA não foram amplamente disseminadas em livrarias, bibliotecas ou instituições de pesquisa africanas. Seu impacto em currículos históricos era praticamente inexistente na maioria, senão em todos os países africanos. Uma nova iniciativa fazia-se necessária, e a oportunidade para lançá-la foi encontrada em 9 de setembro de 1999, com a Declaração de Sirte, o ato de fundação da Organização da Unidade Africana (OUA), que mudou seu nome em 2002, passando a se chamar União Africana (UA).

## A Utilização Pedagógica da *História Geral da África*

O projeto de utilização pedagógica da História Geral da África é apenas a segunda fase da HGA no longo prazo, voltada para devolver o impulso às mãos dos africanos e pessoas de origem africana. Baseando-se nas dinâmicas políticas desencadeadas pela Declaração de Sirte e pelo estabelecimento da OUA, em 9 de setembro de 1999, em Sirte, na Líbia, o governo financiou um ambicioso projeto orientado para a integração e a construção de um continente unido. Após um pedido da UA, a UNESCO lançou o projeto da Utilização Pedagógica da História Geral da África, primeiramente por meio de uma extensa revisão dos volumes publicados e de uma reunião internacional realizada em Trípoli, de 10 a 17 de junho de 2010. Uma vez que o programa foi lançado, reuniões de especialistas foram organizadas sucessivamente em Harare, no Zimbábue; Acra, em Gana; e Cartum, no Sudão. A ideia fundamental era criar um estado de espírito comum e moldar um destino manifesto, com base em uma história comum e em um futuro compartilhado que promoveriam a posterior construção de um continente pacífico, unido e próspero.

O rico e denso material reunido nos oito volumes da HGA deveria ser analisado e incluído no currículo histórico de todos os sistemas escolares do continente, desde o ensino fundamental até as instituições de educação superior. Africanos e afrodescendentes têm de aprender a história escrita a partir de sua própria perspectiva, longe da bibliografia colonial. Mesmo com transformações significativas e contínuas alterações curriculares em quase todos os países africanos, o legado do período colonial ainda resiste e está presente. O uso de línguas africanas em todos os níveis de instituições educacionais será essencial para o futuro sucesso deste projeto. A destruição da Líbia deixou o projeto sem aporte financeiro; fontes alternativas de financiamento estão sob estudo, com o projeto avançando, embora em ritmo mais lento.

## O imperativo pós-colonial e a nova epistemologia

Cerca de 60 anos após a onda de independência dos países africanos, foi possível parar e pensar. As instituições de Bretton Woods – o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial e, mais recentemente, a Organização Mundial do Comércio (OMC) – regulamentaram e impuseram o capitalismo como a norma econômica. Após a queda do Muro de Berlim, em 1989, e o subsequente colapso do império soviético, alguns autores escreveram sobre o "fim

da história" (Fukuyama, 1989, 1992) e o "choque das civilizações" (Huntington, 1993, 1996). Em seu livro de 1992, Fukuyama escreve na introdução:

> *Nele, argumentei que um consenso notável sobre a legitimidade da democracia liberal como sistema de governo emergiu em todo o mundo nos últimos anos, conquistando ideologias rivais como a monarquia hereditária, o fascismo e, mais recentemente, o comunismo. Mais do que isso, no entanto, argumentei que a democracia liberal pode constituir o 'ponto final da evolução ideológica da humanidade' e a 'forma final do governo humano' e, como tal, constituía o 'fim da história'* (Fukuyama, 1992).

A imposição de ajustes estruturais, a desregulamentação, a privatização e a política de *laissez-faire* provaram ser facas de dois gumes. Suas consequências foram desastrosas para a maioria, senão para todos os países africanos. Qual é o lugar das ex-colônias, encurraladas na rede neocolonial de seus antigos colonizadores – sendo o franco CFA um caso emblemático de dominação neocolonial – em tal sistema internacional?

É tempo de explorar novos espaços e novos tempos, assim como conexões distantes e presentes com a América do Sul e a Ásia, sem ter que cortar relações com as antigas potências coloniais.

Apesar de sua atual crise política, o Brasil, com a maior população de afrodescendentes fora da África, será um parceiro crucial nos anos vindouros. Na maioria dos países americanos e caribenhos, pessoas de descendência africana lutam por seus direitos humanos e civis. A história da diáspora africana no Oceano Índico, na Ásia e no Pacífico Sul tem de complementar e diluir o foco dominante no mundo atlântico. A China, que já é o primeiro parceiro econômico da África e a segunda maior economia do mundo, manteve relações multisseculares com a África (Li Anshan, 2005).

## Presença anterior da China na África

Não se sabe exatamente quando as mercadorias chinesas chegaram à África pela primeira vez no passado. Pesquisas arqueológicas fornecem várias evidências a respeito disso, como uma escavação liderada por austríacos em Deir el-Medina, em Tebas, que encontrou restos de seda nos cabelos de uma múmia feminina na faixa de 30 a 50 anos, descoberta no cemitério de trabalhadores do rei. O enterro foi datado ao período dos Hicsos, pertencendo à 22ª Dinastia, ou seja, 1075-945 AEC (Li Anshan, 2005; Lubec *et al.*, 1993). A indústria da seda certamente teve origem na China, onde arqueólogos encontraram têxteis em

uma tumba misteriosa de aproximadamente 2,5 mil anos atrás, ao leste da província de Jiangxi, a mais antiga já descoberta na história chinesa. Portanto, a indústria da seda, o comércio e a Rota da Seda são muito mais antigos do que se pensava e provavelmente chegaram ao Egito por meio da Pérsia. O comércio e o intercâmbio cultural entre a China e o Egito foram bem estabelecidos durante a Dinastia Han [206 AEC-220 EC] (Sun Tang, 1979, citado em Li Anshan, 2005). Segundo Li Anshan (2005, p. 60), Du Huan, um soldado chinês da Dinastia Tang [618-907 EC] e prisioneiro de guerra em Bagdá, onde passou vários anos, visitou a África no século VIII, por volta de 762. O seu livro "Jingxingji" (经行记, "Registro de minhas viagens"), foi perdido e agora é conhecido apenas por meio de citações em outros livros. Portanto, não se sabe qual parte da África ele pode ter visitado, embora o Egito e o nordeste africano pareçam ter sido os mais acessíveis.

Na primeira metade do século XV, a Dinastia Ming decidiu projetar o poder naval chinês por todo o Oceano Índico. O imperador Yongle (1403-1424) nomeou Zheng He como o almirante-chefe de uma grande frota – a "Frota do Tesouro" – e organizou um total de sete expedições, de 1405 a 1433, geralmente conhecidas como "viagens de Zheng He" (Deng, 2005; Dreyer, 2006; Ferrand, 1919, 1922; Filesi, 1970; Levathes, 1997; Viviano, 2005). A "Frota do Tesouro" navegou para a costa da África Oriental na quarta (1413-1415), na quinta (1416-1419) e na sexta (1421-1422) viagens, atracando em Mogadíscio, atual Somália, bem como em Malindi e Mombaça, atual Quênia. Eles trocavam mercadorias chinesas por africanas, incluindo animais vivos, como zebras e girafas.

A cerâmica céladon chinesa, produzida em Longquan e encontrada no Vale do Limpopo, na Colina de Mapungubwe na década de 1930, está agora firmemente datada do final da Dinastia Yuan (1279-1368) e do início da Dinastia Ming (1368-1644) (Prinsloo *et al.*, 2005). Tais evidências estão distribuídas por uma grande zona geográfica na África Oriental, incluindo o Grande Zimbábue, as cidades-Estado Suaíli, Comores e Madagascar (Beaujard, 2007). Além disso, alguns dos descendentes de marinheiros chineses da frota do almirante Zheng He, que vivem na pequena ilha de Pate, foram entrevistados por Nicholas Kristof (1999) para o jornal "*New York Times*". Em resumo, há evidências dispersas, mas significativas, da presença de produtos e pessoas chinesas no passado da África. Essa interação atingiu o auge no século XV e foi interrompida pela proibição imperial da dinastia seguinte ao comércio exterior e às expedições navais.

## Presença anterior da África na China

Além da presença de animais surpreendentes, como zebras e girafas (Chau Ju-Kua, 1911; Ferrand, 1919, 1922; Filesi, 1970; Wheatley, 1961; Talib; Samir, 1988), vários africanos, por meio de diversos canais indiretos, acabaram vivendo na China já nos primeiros 25 anos do século VIII. Segundo o livro "Crônica da Dinastia Tang" ("Chronicle of the Tang Dynasty"), em 724, o rei de Srinijaya, de Palembang, Sumatra, ofereceu uma menina Zanje (negra), entre outras coisas, como tributo ao imperador (Talib; Samir, 1988, p. 732; Ferrand, 1922). Essa prática foi repetida várias vezes durante os séculos seguintes, em 813, 818 e 976. Em 813 e 818, os governantes de Kalinga, um reino indonésio, ofereceram vários meninos e meninas Zanje em três missões sucessivas ao imperador Tang Hsien-Tsung. Em 976, sob a Dinastia Sung, a corte imperial recebeu "um escravo K'un Lun negro com olhos profundos e corpo negro" (Chau Ju-Kua, 1911) de um comerciante árabe (Talib; Samir, 1988, p. 732).

Embora indiretamente e por intermédio de árabes e indonésios, o tráfico de escravos chegava à China, principalmente pelo porto de entrada e centro de distribuição de Guangzhou (Cantão). Os africanos escravizados eram "empregados a bordo de navios para calafetar remendos com vazamento abaixo da linha d'água do lado de fora, pois eram nadadores experientes que não fechavam os olhos debaixo d'água" (Chau Ju-Kua, 1911, p. 31-32; Talib; Samir, 1988, p. 732; Wheatley, 1961, p. 55). Outros eram guardas de portões e empregados domésticos de famílias ricas em áreas metropolitanas. Segundo Chau Ju-Kua (1911, p. 32), "muitas famílias compram negros para fazê-los de porteiros; eles são chamados de *kui-nu*, ou 'escravos do diabo' ou *hei siau ssi* (escravos negros ou servos)". Claramente, há muito mais pesquisas a serem realizadas nessa direção, se as histórias orais e os arquivos familiares puderem ser coletados de maneira sistemática.

O grande viajante e explorador mundial marroquino Abu Abdullah Muhammad Ibn Abdullah al-Lawati al-Tanji Ibn Battuta – Ibn Battuta, para abreviar – visitou a China em meados do século XIV. Ele viajou por todo o mundo antigo, percorrendo cerca de 120 mil quilômetros em 29 anos. Ibn Battuta chegou a Guangzhou (Cantão), na China, em 1345 (Ibn Battuta, 1982). Ele estava particularmente interessado no artesanato local, na construção de barcos e na fabricação de porcelana, e visitou vários lugares e cidades. Ele viajou ao norte, para Hangzhou, que descreveu como a maior cidade que já vira. Ele

não conseguiu chegar a Pequim e voltou a Guangzhou em 1346 para navegar rumo a Sumatra.

Afirma-se também que a "Frota do Tesouro" do almirante Zheng He levou personalidades estrangeiras de alto escalão de volta à China para prestar homenagem aos imperadores Ming. Não fica claro se alguns africanos das cidades-Estado Suaíli de Mogadíscio, Malindi ou Mombaça estiveram envolvidos nessas visitas. Em resumo, desde o século VIII, os africanos estavam presentes nas cortes imperiais chinesas e em algumas famílias ricas do sul da China.

## Uma nova e excitante conjuntura

Uma *conjuntura* é a convergência de fatores independentes que produz uma situação nova e imprevisível que perdura. A nova e excitante conjuntura aqui referida é constituída por quatro desenvolvimentos distintos: (1) um novo quadro institucional; (2) a melhoria das perspectivas econômicas e sociais gerais da África, apesar dos problemas persistentes; (3) a expansão e a aceleração da cooperação econômica entre África, Ásia e América do Sul; e (4) o desenvolvimento de um mundo multipolar.

### *Um novo quadro institucional*

O final do século XX e o início do século XXI testemunharam importantes transformações no mapa político da África. Após longas guerras de libertação nacional, as ex-colônias portuguesas se tornaram Estados soberanos na década de 1970: Guiné-Bissau e Cabo Verde celebraram sua independência em 24 de setembro de 1973; Angola seguiu em 11 de novembro de 1974; e, finalmente, Moçambique, em 25 de junho de 1975. Na década de 1990, foi a vez da Namíbia e da África do Sul passarem por profundas mudanças. A Namíbia conquistou a independência do mandato da África do Sul em 21 de março de 1990. Nelson Mandela foi libertado da prisão de Robben Island em 11 de fevereiro de 1990 e logo após foi eleito o primeiro presidente sul-africano pós-*apartheid*. Dois novos Estados soberanos entraram na cena política africana ao mesmo tempo, após longas e dolorosas guerras de libertação: a Eritreia conquistou a independência da Etiópia em 24 de maio de 1991, e o Sudão do Sul separou-se da República do Sudão e celebrou sua independência em 9 de julho de 2011.

A implementação da União Africana, em 1999, e o início do processo de integração regional propiciaram um novo impulso, contestando as divisões do

continente e o modelo de construção identitária e nacional herdado do período colonial. As grandes mudanças nas áreas de cooperação econômica e relações internacionais que influenciaram nosso mundo globalizado desde o final da década de 1990 abriram caminho para novas oportunidades, bem como novos desafios e ameaças para a África. Com efeito, o ritmo acelerado da urbanização, a riqueza do continente em recursos naturais e estratégicos e as aspirações e a criatividade dos jovens apresentam novos desafios aos povos africanos, acentuando, assim, a necessidade de assumirem o controle de seu destino.

Além disso, os afrodescendentes das Américas do Sul, Central e do Norte, do Caribe, do Oceano Índico, do Oriente Médio e de outros lugares cada vez mais dão importância aos vínculos que os ligam à África e à herança africana. Os países onde residem os afrodescendentes cada vez mais reconhecem a importante contribuição desses cidadãos para a construção de suas sociedades. Esses países estão estabelecendo políticas públicas que visam corrigir as distorções históricas e combater o racismo, a discriminação racial e as desigualdades do passado, incluindo medidas de discriminação positiva. As iniciativas tomadas pelo governo brasileiro – em particular a aprovação de uma lei sobre a obrigatoriedade do ensino da história dos africanos e dos afrodescendentes em todos os níveis de educação por meio da HGA – estabelecem um padrão nesse sentido. A preparação e a publicação do Volume IX da HGA é uma resposta positiva às tendências mencionadas acima e às solicitações formuladas pelos Estados-membros na cúpula da UA realizada em Sirte, na Líbia, em 2009.

## *Perspectivas econômicas da África*

As perspectivas econômicas do continente africano como um todo tomaram a direção certa durante as últimas duas décadas, a começar pela década de 2010. Existem variações expressivas entre regiões e países, mas, em média, a situação melhorou. Em âmbito mundial, as principais revistas semanais europeias, como a *Le Point*, da França, e a *The Economist*, do Reino Unido, elogiaram o desempenho econômico da África, longe da descrição do "continente sem esperança", na estrondosa manchete a respeito publicada na *The Economist* em 2000. O índice de crescimento econômico tem se sustentado nos últimos anos em uma média de 5% ao ano, com taxas de dois dígitos em países como Etiópia e Gana. A crise europeia-norte-americana não afetou significativamente o continente africano, em parte devido a seu inconsistente sistema bancário. Ainda há grandes obstáculos para liberar toda a energia criativa em potencial, mas muitos empresários africanos estão mais otimistas e menos avessos ao risco. De

acordo com projeções demográficas, há 500 milhões de africanos em idade ativa, número que alcançará 1,1 bilhão em 2040, mais do que na China ou na Índia (Le Point, 9 de agosto de 2012). Ademais, o potencial para o desenvolvimento mais verde é maior na África, se comparado a qualquer outro lugar do mundo.

### *A expansão e a aceleração da cooperação econômica entre África, Ásia e América do Sul*

A cooperação multilateral entre países africanos e parceiros asiáticos e sul-americanos está aumentando, e a maioria das potências econômicas asiáticas – sejam elas grandes como China, Índia e Japão, ou menores, como a Coreia do Sul – estão lançando programas de cooperação com países africanos em uma ampla gama de áreas. Uma nova aliança de cooperação, o grupo BRIC – Brasil, Rússia, Índia e China –, que trabalha por uma alternativa às instituições de Bretton Woods – o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional (FMI) e a Organização Mundial do Comércio (OMC) – foi formada em 2009. A África do Sul aderiu à aliança posteriormente, que mudou sua sigla para Brics: Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul. As instituições financeiras dos Brics estão sendo criadas, e espera-se que afetem a cooperação internacional e os sistemas financeiros nos anos vindouros. Apesar da atual crise política, o Brasil, com a maior população afrodescendente fora da África, está posicionado para desempenhar um papel importante na cooperação com os países africanos.

### *O desenvolvimento de um mundo multipolarizado*

O colapso do império soviético, simbolizado pela queda do Muro de Berlin, em 9 de novembro de 1989, pegou todos os comentaristas políticos de surpresa. Começando com a *glasnost*, a tentativa de movimento de reforma lançada pelo presidente Mikhail Gorbachev, o império soviético se desfez em poucos meses (Sebestyen, 2010). O mundo ficou com uma única potência imperial dominante, que tentou impor suas visões políticas ao resto do planeta. Com base no colapso da União Soviética, visto por alguns como o triunfo sobre o "império do mal" (Fukuyama, 1989, 1992; Huntington, 1993, 1996; Sebestyen, 2010), um grupo poderoso de ideólogos denominados "neoconservadores" assumiu o controle da política externa dos Estados Unidos da América e concebeu uma nova doutrina de "ataques preventivos" contra quem quer que desafiasse a dominação mundial norte-americana. Na primeira Guerra do Golfo, desencadeada pela invasão do Kuwait pelo Iraque, que ocorreu em 1990-1991, o exército invasor

foi expulso por uma coalizão internacional liderada pelos Estados Unidos. Os neoconservadores ascenderam ao topo do Poder Executivo com a eleição de G. W. Bush e Dick Cheney, respectivamente presidente e vice-presidente dos Estados Unidos, em novembro de 2000. Durante o caótico governo do presidente Boris Yeltsin (1991-1999), a Federação Russa esteve totalmente ausente do cenário internacional. Em 11 de setembro de 2001, o ataque ao World Trade Center, em New York, desencadeou a implementação da nova doutrina, com a guerra no Afeganistão começando em 7 de outubro do mesmo ano e persistindo até hoje. Sob o pretexto da presença de armas de destruição em massa, a Guerra do Iraque foi iniciada em 20 de março de 2003 e durou até 18 de dezembro de 2011. Vladimir Putin substituiu Boris Yeltsin como presidente da Federação Russa em 31 de dezembro de 1999, sendo eleito para o mesmo cargo alguns meses depois, em 2000. Ele iniciou uma série de reformas nas instituições governamentais russas e lançou uma guerra feroz na Chechênia. Alguns anos depois, Putin restaurou o orgulho do cidadão russo médio e trouxe a diplomacia e as forças armadas do país de volta ao cenário mundial. A ascensão da China como a segunda potência econômica mundial e seu fortalecimento militar levaram ao surgimento de um novo mundo multipolar.

## A nova *História Geral da África*: um crescimento exponencial

O Volume IX do Projeto História Geral da África é sua terceira fase, lançada em 2013, em Adis Abeba, na Etiópia. O impulso veio do Brasil, quando o Parlamento Nacional aprovou uma lei sobre a obrigatoriedade do ensino da história dos africanos e dos afrodescendentes em todos os níveis de ensino público do país. O governo brasileiro ofereceu financiamento para um volume adicional da Coleção HGA, um volume que traria a história das diásporas africanas em todo o mundo. O novo projeto, fundamentado no conceito-chave de "África Global", incentiva abordagens literárias e artísticas para se obter uma melhor compreensão sobre aspectos das experiências de africanos e afrodescendentes. O projeto defende o uso de conceitos ou noções em línguas africanas, permitindo que as pessoas pensem em termos africanos, realizando estudos comparativos em relação à América do Sul e à Ásia e oferecendo uma história equilibrada e positiva da África e suas diásporas.

Os colaboradores foram convidados a pensar sobre como escrever a história de maneira diferente e encontrar outra forma de retratar a história. Eles

foram encorajados em especial a considerar as produções literárias e artísticas relacionadas às experiências históricas africanas como materiais essenciais na escrita da história endógena da África e dos africanos. Os contextos e sua implementação específica do conceito de *raça* seriam centrais para se entender como africanos e afrodescendentes se referem a si mesmos, e envolveria a observação crítica da dinâmica da relação entre a África e suas diásporas, a "globalidade" africana, os movimentos de ida e volta e as formas pelas quais o continente poderia se conectar com o resto do mundo.

## Uma mudança epistêmica: a África Global

Este projeto implica escrever uma história criteriosa dos africanos e afrodescendentes em uma escala global. Isso é o que está incluído no conceito de África Global; em outras palavras, considerando as várias dimensões da africanidade em todo o mundo, desde a expansão inicial dos seres humanos a partir do continente africano, até as sucessivas diásporas ao longo do tempo e até os dias atuais (Harris, 1993; Hodgson; Byfield, 2017). O conceito permite extrapolar as habituais dicotomias e divisões entre África e as diásporas africanas, permitindo uma compreensão equilibrada das diásporas africanas no longo prazo e em sua diversidade. Permite igualmente reavaliar abordagens sobre o período da escravidão, estudar a relação entre o pan-africanismo e as diásporas, e aprofundar o pensamento pan-africanista alimentado por contribuições de diferentes experiências diaspóricas. Em outras palavras, permite-nos abordar de maneira ativa e transversal as diferentes questões que ligam a África às suas diásporas.

## A descolonização de conceitos

A descolonização dos conceitos, paradigmas e categorizações utilizados nas ciências sociais e humanas, particularmente na história, é encarada como uma necessidade epistemológica nas comunidades científicas e intelectuais das ex-colônias (Mudimbe, 1988; Said, 1979) e como mais um componente da emancipação cultural e política de povos que, não sem dificuldades, livraram-se do jugo da colonização europeia (Mignolo, 2011). Graças aos estudos pós-coloniais, pesquisadores da América Latina, da Ásia e da África agora selecionam tópicos sobre os resquícios estruturais e multifacetados das relações coloniais na era pós-colonial – uma espécie de "colonialidade" – que perpetuam imagens seculares

e racismo epistemológico, depreciando a produção cultural não ocidental. Essa questão sempre candente embasa um pouco a abordagem africana endógena adotada ao se escrever a História Geral da África. A abordagem da descolonização do conhecimento sobre a África, além de representar a oportunidade de se escrever uma história inovadora a partir de dentro e com um olhar diferente sobre o mundo, contribui de forma crucial para aquilo que o poeta e pensador Aimé Césaire chamou de "lugar de encontro para dar e receber", um universal rearranjado, um "pluriversal", que ilustra a grande variedade da natureza humana.

O projeto atual, inicialmente conhecido como Volume IX da História Geral da África, é diferente de todos os anteriores, consequentemente abrangendo três volumes (IX, X e XI), cada um com uma equipe editorial formada por coordenadores de seção, coeditores e editores, com três objetivos principais: (1) atualizar a História Geral da África, as teorias sobre as origens humanas e as primeiras civilizações humanas; (2) explorar e se aprofundar no processo de formação da "África Global" e sua consolidação no resto do mundo por meio de suas diásporas; e (3) analisar as oportunidades e os novos desafios da "África Global" no mundo contemporâneo.

## *A História Geral da África revisitada*

O Volume IX ("História Geral da África revisitada"), visa essencialmente atualizar a HGA. Após quatro décadas de intensa pesquisa arqueológica, histórica e antropológica, a maior parte do conteúdo dos três primeiros volumes da HGA está parcial ou completamente desatualizado. Tal atualização é particularmente desafiadora, em parte devido ao espaço bastante limitado, sendo dividida em quatro seções, cada uma sob responsabilidade editorial de coordenadores.

A Seção I é coordenada por Olabiyi B. Joseph Yaï e Martial Ze Belinga, intitula-se "Escrever a história dos africanos e de suas diásporas hoje", e explora as condições epistemológicas e teóricas para a produção de narrativas históricas no mundo contemporâneo. O conceito de "fontes históricas" é "expansível" *ad infinitum*: objetos, monumentos, mundos, canções, poemas e artefatos são fontes históricas dependendo do propósito das investigações conduzidas. As colaborações reunidas questionam o significado e a contribuição de conceitos como *África*, *história* e *tradições orais* para o conhecimento histórico. Qual é a tradução da palavra *história* em línguas africanas, no egípcio antigo ou em iorubá? Os autores discutem e exploram as complexidades de histórias de longo prazo *versus* curto prazo, a possibilidade da contribuição de sistemas de escrita

nativos africanos, e o uso devido e indevido de tradições orais na crônica de experiências históricas de africanos e afrodescendentes.

A Seção II é denominada "História Geral da África – uma revisão e crítica: Volumes I-VIII" e é coordenada por Doulaye Konaté. Abrange as revisões de conteúdo dos Volumes I a VIII da HGA, publicados entre 1981 e 1999, a fim de determinar o que precisa ser atualizado.

A Seção III é intitulada "A História da África inicial: uma atualização" e é coordenada por Augustin F. C. Holl. A nova formulação é um substituto para o termo *pré-história*, que tende a ser mal interpretado por um crescente número de pessoas. A história humana é um *continuum*, desde seus remotos primórdios hominídeos até o presente. A periodização é uma necessidade, mas não deve ser construída sobre um "antes" – a pré-história – e um padrão, um "depois" genuíno – a história – visto como uma fronteira de civilização. O esquema sugerido nesta seção é formado de etapas sucessivas, a saber: História Inicial, Antiga, Moderna e Contemporânea.

A atualização da História Inicial do continente é realizada em sete tópicos, cada um com duas a quatro contribuições. O primeiro, "tópicos gerais", trata da pesquisa paleoambiental e paleoclimatológica, paleogenômica e da classificação das línguas africanas. A pesquisa paleoantropológica alterou completamente a nossa compreensão sobre as origens e a evolução humanas. Os eventos de especiação e episódios de radiação que resultaram no surgimento (1) dos *Ardipithecus* – *Sahelanthropus tchadensis*, *Orrorin tugenensis*, *Ardipithecus ramidus* e *Ardipithecus kadabba* – datados de 4,5 a 7 milhões de anos atrás; (2) dos Australopitecíneos datados de 4,5 a 1,7 milhão anos atrás; (3) do *Homo* datado de 2,5 milhões de anos atrás e, finalmente, (4) do *Homo sapiens sapiens* datado de cerca de 300 mil anos atrás, todos ocorreram na África. Três contribuições no segundo tópico apresentam o hominídeo mais antigo, de 7 milhões de anos, no Deserto de Djurab, no Chade, uma discussão fundamentada sobre a subsistência e os modos de vida dos hominídeos e a apresentação dos primeiros complexos de ferramentas de pedra. As comunidades caçadoras e coletoras do Pleistoceno são tratadas no terceiro tópico, em dois capítulos; e o surgimento e a expansão da produção de alimentos são abordados no quarto tópico, em três capítulos. Novos rumos da egiptologia são apresentados no quinto tópico, em quatro capítulos. As discussões são harmoniosas e baseadas em evidências, permanecendo longe de ortodoxias arraigadas. As invenções e inovações tecnológicas são abordadas no sexto tópico, em dois capítulos, um sobre cerâmica e outro sobre metalurgia. Por fim, o sétimo tópico explora o surgimento da complexidade social em quatro capítulos.

A Seção 4, coordenada por Doulaye Konaté e intitulada "História Antiga e Moderna da África: uma atualização", apresenta 12 contribuições organizadas em quatro temas: (1) processos regionais no interior do Delta do Níger, Magreb e Madagascar; (2) histórias de sistemas religiosos; (3) diásporas comerciais na África Ocidental, Oriental e no Oceano Índico; e, finalmente, (4) escravização e resistências.

## *A África e suas diásporas*

O Volume X, intitulado "A África e suas diásporas no mundo", é composto por três seções. A Seção I, coordenada por Carole Boyce-Davies e intitulada "Redefinir africanidade global e negritude", inclui 16 contribuições, organizadas em duas partes: (1) "Raça, localização, diáspora e negritude global", contendo nove contribuições; e (2) "Africanidade global e a diáspora africana: novas considerações epistemológicas", englobando sete capítulos. A introdução de Boyce-Davies abre o caminho para explorar as origens da sistemática de cores em diferentes contextos e tradições acadêmicas, bem como traça as genealogias do conceito de "África Global".

A Seção II, "Mapeamento da diáspora africana", é coordenada por Vanicléia Silva Santos e Mamadou Diouf. A seção inteira trata de diferentes aspectos da formação e da resiliência das diásporas africanas em diferentes partes do mundo. Abrange 36 contribuições organizadas em seis tópicos.

O primeiro tópico, "geografias das diásporas africanas", abarca quatro capítulos que traçam a presença africana na China, na Austrália, na Índia e no Irã. O segundo tópico, "revoluções africanas e resistência à opressão", apresenta revoltas e resistências de povos escravizados na América do Norte, no Brasil, na Colômbia e em Madagascar. O terceiro tópico, "religiões da diáspora africana", inclui seis capítulos que vão desde as irmandades negras em Angola, Portugal e Brasil, até a resistência muçulmana na América do Norte e as experiências religiosas dos africanos no Oriente Médio.

O quarto tópico, "gêneros orais", sob o título "Laços que unem: contos de sabedoria, oratura e literatura", é representado por três contribuições sobre o Caribe, a América Latina e o Brasil. A transferência de habilidades e conhecimentos é tratada no quinto tópico, "conhecimento e tecnologias da diáspora africana", por meio de quatro contribuições sobre agricultura, alimentação, navegação e mineração. Por fim, o sexto tópico, "o retorno à África", em três contribuições, enfoca os retornados do Brasil para a África Ocidental

e da Índia para a África Oriental. Os casos da Libéria e de Serra Leoa, não tratados aqui, são relativamente bem conhecidos.

A Seção III, "Histórias vivas e narrativas de liberdade", é coordenada por Paul Lovejoy, com 18 contribuições que retratam as trajetórias de vida de escravizados que escreveram ou sobre os quais foram escritas biografias. As narrativas selecionadas vão do século XVII ao início do século XX, sendo a maior parte datada do século XIX. Como é de se esperar no estado atual da pesquisa, existem muito mais narrativas do mundo atlântico, incluindo a costa oeste da África, o Caribe e as Américas. As situações no Oceano Índico e na Ásia continental – nesse caso, durante o Império Otomano – são apresentadas em duas contribuições. O potencial para novas descobertas é particularmente alto nas partes das diásporas africanas que ainda são pouco investigadas. As narrativas dos "retornados" apresentam as situações em Serra Leoa, no século XIX, na Baía de Benin e em Calabar. Todas as situações descritas nas narrativas atestam a capacidade de ação individual, a habilidade de barganha e a resiliência dos envolvidos. Elas trazem um toque humano texturizado direto para as experiências diaspóricas africanas do passado.

## *África Global hoje*

O final do século XX e o início do século XXI testemunharam a completa libertação da África do colonialismo direto. A recém-lançada União Africana criou uma sexta região para "africanos da diáspora". Todos esses desenvolvimentos abrem novas oportunidades e colocam desafios complexos. Essas são as questões tratadas no Volume XI, "A África global hoje", uma incursão muito difícil na "história do tempo presente" ou "história imediata". Falta nesse quadro o distanciamento que permite uma escrita equilibrada da história. Os historiadores têm que escrever a história enquanto estão envolvidos nela.

O volume está dividido em três seções. A primeira explora as tendências dos estudos históricos contemporâneos e as condições teóricas e epistemológicas para se escrever a história da África Global hoje; a segunda trata da situação específica da África no mundo contemporâneo; e a terceira e última enfoca os desafios da África Global na virada do terceiro milênio.

A Seção I, "África Global: desafios presentes e futuros", coordenada por Catherine Coquery-Vidrovitch, abrange 26 capítulos. As contribuições reunidas estão organizadas em sete tópicos, com dois a seis capítulos cada. Os quatro capítulos do primeiro tópico abordam os novos paradigmas que moldam a

pesquisa histórica da África contemporânea e suas diásporas. O segundo tópico, composto por seis contribuições, trata de novas abordagens emergentes sobre questões anteriormente negligenciadas: qual é o impacto intelectual e cultural do comércio transatlântico de escravos nas memórias coletivas da África Ocidental? Como as relações de gênero moldaram as estruturas das sociedades africanas e diaspóricas? O que significa ser pobre? O significado atual, elaborado por organizações internacionais, é aplicável aos contextos africanos? Essa é uma amostra das questões abordadas pelos colaboradores deste tópico. Os fatores religiosos são explorados no terceiro tópico, por meio de dois capítulos que abordam a africanização do cristianismo com as igrejas negras, por um lado, e com o recente surgimento de novas religiões, por outro. Questões de renovação política são discutidas no quarto tópico, no qual os colaboradores exploram a cisão entre a duradoura organização "territorial-política" africana e o atual Estado "nacional-territorial" herdado do período colonial. Algumas das questões-chave abordadas aqui podem ser enunciadas da seguinte forma: qual é a relação entre nacionalidade e nacionalismo? O que significa nacionalismo nos Estados africanos multinacionalizados? Qual é a gênese das chefias africanas contemporâneas, e como elas se inserem no modelo de Estado contemporâneo? O quinto e o sexto tópicos mudam da África continental para uma perspectiva diaspórica. O quinto tópico enfoca os conceitos de *crioulização*, *hibridização* e *miscigenação*, conforme são utilizados nos discursos de identidade, estética e artes cênicas do Caribe. O sexto tópico consiste em três contribuições com foco em como a África é vista e conceituada a partir do Caribe. A exploração é realizada por meio das lentes acadêmicas e do desenvolvimento de programas de estudos africanos e do movimento de revitalização caribenho. Por fim, o sétimo tópico explora as visões atuais com foco em negritude, raça e representação, economia e visões africanas sobre a globalização.

A Seção II, "O lugar da África no mundo contemporâneo", coordenada por Tayeb Chenntouf, é composta por 29 contribuições organizadas em três partes. A primeira apresenta a permanência do projeto África Global tecida em uma ampla gama de tópicos, desde iniciativas políticas até as artes cênicas. Pode-se dizer que o projeto África Global começou com a própria deportação de africanos através do Oceano Atlântico. Música, tecnologia, gastronomia e religiões foram elementos-chave dos "kits de sobrevivência" das pessoas que desembarcaram nas Américas e no Caribe. O conceito de pan-africanismo foi cunhado e alimentado por intelectuais da diáspora, principalmente no século XIX. Ele se ampliou por meio de uma série de reuniões no início do século XX e se tornou uma força mobilizadora nos movimentos pela libertação do continente da dominação

colonial. A Organização da Unidade Africana (OUA) e a União Africana (UA) são, até agora, a materialização política mais clara das ideias pan-africanistas no continente. A segunda parte aborda os desafios da globalização atual e a nova geopolítica mundial: qual pode ser o papel da África neste novo mundo geopolítico emergente, caracterizado pelo aumento da conectividade por meio da internet e do transporte aéreo mais rápido? A África, com sua contribuição marginal de 2% para o comércio mundial, tende a assistir a uma regressão em seu desenvolvimento econômico. Com pouquíssimas exceções, o continente se limita à exportação de matérias-primas e produtos agrícolas não processados. A entrada de organizações não governamentais (ONGs) tem consequências desestabilizadoras no funcionamento dos governos locais. A interferência política e militar das antigas potências coloniais e da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN), bem como as operações de manutenção da paz na Somália, na República Democrática do Congo (RDC) e no Mali impedem qualquer preparação pragmática de uma futura África unida, pacífica e próspera. A terceira parte, ao explorar o papel da cultura e dos intelectuais, faz a pergunta programática: "o que deve ser feito?". Os debates sobre o papel da África no mundo globalizado em expansão atualmente tomam forma em diferentes contextos culturais e intelectuais. Com variações significativas entre os países, as instituições africanas de educação superior geralmente são subfinanciadas e têm sido incapazes de desempenhar seu papel legítimo como laboratórios de ideias. As fronteiras estreitas dos Estados afetam a natureza e o escopo das ideias exploradas em diferentes fóruns. No entanto, novos avanços positivos estão ocorrendo. A livre circulação de pessoas e mercadorias vigora na África Ocidental. O acordo que estabelece a Zona de Comércio Livre Continental Africana (ZCLCA) foi assinado em Kigali, Ruanda, em 21 de março de 2018, por 44 chefes de Estado e de governo.

A Seção III, "A África na virada do terceiro milênio: desafios, dinâmicas e perspectivas", coordenada por Faranirina V. Rajaonah, inclui 22 contribuições organizadas em quatro partes. A primeira enfoca a demografia e a urbanização, explorando as implicações do crescimento da população africana em termos de economia, saúde pública por meio das lentes da epidemiologia, segurança alimentar e crescimento urbano, tanto em cidades de tamanho médio quanto em megalópoles. A segunda parte trata de questões de gênero e gerações. As contribuições reunidas discutem padrões de idade e sucessões de gerações nos países da amostra, a integração de graduados africanos na Rússia, paisagens sociais e econômicas, promoção social institucionalizada, bem como as mulheres na educação e seus papéis e visibilidade crescentes em assuntos públicos, tanto

na cena nacional quanto na internacional. A terceira parte, sobre parceria, inveja e integração, explora diferentes aspectos da integração regional, assim como novas oportunidades oferecidas pela cooperação entre a África e a aliança dos Brics (Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul). Esta é realmente uma alternativa às práticas predatórias das empresas multinacionais dominantes e das determinações unilaterais das instituições de Bretton Woods? Teremos que esperar para ver. A inveja e a corrida rumo às terras africanas e a consequente "apropriação de terras" são apresentadas, e suas implicações são avaliadas, juntamente com uma perspectiva africana sobre migrações, desenvolvimento e os novos centros financeiros do continente. Finalmente, a quarta parte, "África em tempo com o mundo", investiga as circulações culturais mundiais. Essas circulações se manifestam no surgimento de novas práticas religiosas, como o salafismo e os novos cristianismos, bem como no apelo mundial da estética cosmopolita negra na música popular africana, no cinema africano, nos tecidos e na arte contemporânea.

O quadro geral que emerge deste volume é o de africanos globais e comunidades afrodescendentes em movimento, traçando lentamente seus caminhos e moldando seus futuros.

## Conclusão

O projeto que resultou nestes três volumes foi extraordinariamente ambicioso, original e inspirador, com vistas a configurar uma nova forma de escrever a história, tendo em conta os debates atuais nas ciências sociais e humanas, com rupturas epistemológicas e reconceituações sustentadas. Competências e habilidades estão disponíveis para mover a erudição histórica em novas direções, em um mundo multipolar, ao invés de um relacionamento fechado com o Ocidente. É um desafio fantástico enunciado nos capítulos destes três novos volumes.

## Referências

Beaujard, P. 2007. East Africa, the Comoros Islands and Madagascar before the sixteenth century: On a neglected part of the world system. Azania: *Archaeological Research in Africa*. Routledge, (impresso)/Taylor & Francis Online (online), Vol. 42, pp. 15-35.

Deng, G. 2005. *Chinese Maritime Activities and Socioeconomic Development, c. 2100 B.C.-1900 A.D*. London, Greenwood Press.

Dreyer, E. L. 2007. *Zheng He: China and the Oceans in the Early Ming Dynasty: 1405-1433*. Londres, Longman.

Ferrand, G. 1919. Le K'ouen-louen et les anciennes navigations interocéaniques dans les mers du sud [Kunlun and the Ancient Inter-oceanic Voyages in the South Seas]. *Journal Asiatique*, Vol. 13, pp. 239-333, pp. 431-492; Vol. 14, pp. 5-68, pp. 201-241.

Ferrand, G. 1922. L'Empire sumatranais de Çrīvijaya [The Sumatran Empire of Srivijaya]. *Journal Asiatique*, Vol. 20, pp. 1-104.

Filesi, T. 1970. *China and Africa in the Middle Ages*. London, F. Cass,.

Fukuyama, F. 1989. The End of History. *The National Interes*t, No. 16, pp. 3-18.

Fukuyama, F. 1992. Introduction. *The End of History and the Last Man*. New York, Free Press. https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/us/fukuyama.htm.

Harris, J. E. (ed.) 1993. *Global dimensions of the African Diaspora*. Washington DC, Howard University Press.

Hodgson, D.; Byfield J. (eds). 2017. *Global Africa: Into the Twenty-First Century*. Berkeley, University of California Press.

Huntington, S. P. 1993. Clash of Civilizations. *Foreign Affairs*. Vol. 72, No. 3, pp. 22-49.

Huntington, S. P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Orde*r. New York, Barnes and Noble.

Ibn Battûta. 1982. *Voyages III. Inde, Extrême-Orient, Espagne et Soudan*. Paris, Librairie François Maspero, Collection FM/La Découverte.

Kristof, N. D. 1999. 1492: The Prequel. *The New York Times*, 6 June.

Levathes, L. 1997. *When China Ruled the Seas: The Treasure Fleet of the Dragon Throne, 1405-1433*. Oxford, Oxford University Press.

Li Anshan. 2005. African Studies in China in the Twentieth Century: A Historiographical Survey. *African Studies Review*, Vol. 48, No 1, pp. 59-87.

Lubec, G.; Holaubek, J.; Feld, C.; Lubek, B.; Strouhal, E. 1993. Use of Silk in Ancient Egypt. *Nature*, Vol. 362, No. 6415, p. 25.

Mignolo, W. 2011. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham, Duke University Press.

Mudimbe, V. Y. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington, Indiana University Press.

Prinsloo, L. C.; Wood N.; Loubser, M.; Verryn, S. M. C.; Tiley, S. 2005. Re-dating of Chinese celadon shards excavated on Mapungubwe Hill, a 13th century Iron Age site in South Africa, using Raman spectroscopy, XRF and XRD. *Journal of Raman Spectroscopy*, Vol. 36, No. 8, pp. 806-816.

Said, E. W. 1979. *Orientalism*. New York, Vintage Books.

Schmidt, P.; Patterson T. (eds). 1993. *Making Alternative Histories*. Advanced Seminars Series. School of American Research, Santa Fé, NM.

Sebestyen, V. 2010. *Revolution 1989: The Fall of the Soviet Empire*. New York, Vintage Books.

Talib, Y; Samir F. 1988. The African diaspora in Asia. In: El Fasi, M.; Hrbek, I. (eds). *General History of Africa III: Africa from the Seventh to the Eleventh Century*, Oxford, Heinemann; Berkeley, University of California Press; Paris, UNESCO. pp. 704-733.

Viviano, F. 2005. China's Great Armada. *National Geographic*, Vol. 208.1, pp. 28-53.

Wheatley, P. 1959. Geographical notes on some commodities involved in Sung maritime trade. *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 32, Pt. 2, No. 186.

# INTRODUÇÃO:

História da África e suas diásporas

*Vanicléia Silva Santos*

## Introdução

Em 2003, o governo brasileiro respondeu positivamente ao clamor das instituições de ensino do país por material didático sobre a história da África, colaborando com a UNESCO. Financiou a tradução e publicação em português do Brasil dos oito volumes da coleção *História Geral da África* (HGA), e permitiu seu acesso gratuito via internet para leitura e download. Além da tradução, foram produzidos guias pedagógicos para escolas. Em 2013, dando mais um passo adiante, o Brasil decidiu financiar o projeto *Nova História Geral da África*, que compreende a "história da África e suas diásporas". Esta iniciativa não deve nos surpreender, pois mais de 3 milhões de pessoas de diferentes partes da África navegaram pelo Atlântico com destino aos portos brasileiros (veja www.slavevoyages), e como resultado, 56% da população brasileira, de cerca de 200 milhões de habitantes, hoje se define como afrodescendentes. Na década de 1850, após a abolição, pela segunda vez, do tráfico transatlântico de escravos, os navios negreiros ainda continuavam a desembarcar na costa brasileira pessoas trazidas da África de maneira ilegal. Em 1888, o Brasil tornou-se a última nação das Américas a abolir a escravidão.

A parceria entre o Ministério da Educação do Brasil e a UNESCO está fortemente associada à aprovação da Lei n° 10.639/2003, que institucionalizou

o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira nas escolas. Essa parceria foi essencial para enfrentar a resistência política a essa lei no Brasil. A lei foi acompanhada de orientações sobre como equipar as escolas com a infraestrutura necessária. Uma nova era se abria: era necessário introduzir novos conhecimentos para promover uma mudança substancial no sistema educacional. Era essencial romper com a narrativa nacional padrão que marginalizava a contribuição africana para a formação do povo e da sociedade brasileira. O Estado reconheceu que o ensino da história da África e das diásporas africanas era essencial para combater o racismo e significava um exercício de democracia. A lei modificou a legislação nacional no que diz respeito à educação (Gomes, 2011, p. 2). Em suma, a institucionalização do ensino da história africana e da cultura afro-brasileira foi parte integrante de um processo de contestação do mito da democracia racial e da superação do racismo na sociedade brasileira. Essa luta teve como principal protagonista os movimentos sociais negros, bem como inúmeras organizações antirracistas.

Apesar da enorme presença africana no Brasil e em outras nações, os pressupostos eurocêntricos continuavam a minimizar a contribuição dos povos africanos na formação dessas sociedades. A produção desses volumes adicionais sobre a "história da África e suas diásporas" é uma forma de resgatar os africanos e seus descendentes da invisibilidade ou da história distorcida nas narrativas nacionais. Essas histórias destorcidas tendem a apresentar o continente africano como um território humano e cultural homogêneo.

O interesse em produzir esta obra monumental sobre as diásporas africanas advem sobretudo de uma demanda dos afrodescendentes de todo o mundo. Este livro reúne antigos e novos projetos intelectuais e políticos de fora e de dentro do continente africano. As questões centrais que nos move são: Como construir conhecimento histórico alternativo sobre africanos e afrodescendentes na diáspora? Quais são os papéis específicos da África na história das diásporas africanas e o lugar das diásporas africanas na história da África?

## O conceito de diáspora e seus usos como capital intelectual em comunidades negras

Em diferentes períodos da história, desde seu início, milhões de africanos fizeram parte das diásporas. Eles foram transportados pelos oceanos para lugares na Europa, no Oriente Médio, na Ásia, na Oceania e, acima de tudo, nas Américas. Essas diásporas são o resultado de várias ondas migratórias, em geral forçadas, que ocorreram durante esse longo período. A maioria das pessoas,

mas não todas, foram vítimas do tráfico de escravos. Estima-se que, entre os séculos VII e XIX, o comércio de africanos escravizados pelo Oceano Índico envolveu cerca de 14,4 milhões de pessoas que foram levadas para lugares na Índia, nas ilhas do Oceano Índico, no Oriente Médio e na China (Austen, 1979, p. 68). Estima-se que cerca de 12,5 milhões de pessoas foram retiradas da África para as Américas entre o início do século XVI e o final do XIX (*Trans-Atlantic Slave Trade Database*). De acordo com Joseph Inikori (1982, p. 20), esse número provavelmente foi bem maior, chegando a 15,4 milhões. Assim, na bacia do Oceano Índico, no Oriente Médio (Pankhurst; Jayasuriya, 2003) e nas Américas, a presença africana foi significativa. No entanto, a produção de conhecimento sobre os povos africanos e seus descendentes foi marcada pelo silêncio a respeito de suas contribuições e pelo apagamento de sua memória das narrativas nacionais, assim como demonstrado em livros didáticos, monumentos públicos, heróis nacionais, nomes de ruas, museus e assim por diante. Neste volume há vários exemplos de como o silenciamento funcionou no Canadá, no México, no Brasil, na Ilha da Reunião, no Irã e em outras nações. As ideias sobre a "inexistência" de pessoas negras, seu desaparecimento ou miscigenação ainda fazem parte das narrativas nacionais oficiais, no intuito de negar a herança africana em diferentes países, independentemente da verdadeira representação demográfica africana.

Seja por sua importância demográfica ou pelo papel que desempenharam em várias esferas da vida econômica, social e cultural, os africanos e os afrodescendentes foram essenciais para a civilização global. A preocupação em construir uma narrativa contra-hegemônica foi solicitada primeiramente por movimentos sociais e intelectuais negros. Os primeiros escritos foram feitos por africanos exilados, fora e dentro do continente africano. Vítimas da migração forçada e da escravização, esses indivíduos denunciaram suas provações e estabeleceram sua humanidade por meio da escrita.

Há exemplos antigos de africanos e afrodescendentes que escreveram sobre sua experiência como cativos. É o caso de Ahmad Baba al-Timbukti (1556-1627), um estudioso em Timbuktu capturado pelo exército marroquino e reassentado à força em Marrakesh, capital do califado Saadam. Em 1594, Ahmad Baba continuou seu trabalho na maior mesquita e universidade da corte de Marrakech. Após 13 anos de detenção, ele voltou para Timbuktu. Durante seu tempo no exílio, Ahmad Baba escreveu "Mi'raj al-Su'ud" (1616), que trata de religião, conversão, liberdade e legalidade da escravização (Mota, 2018, p. 270-271).

Do outro lado do Atlântico, nos séculos XVIII e XIX, os afrodescendentes também escreveram sobre suas experiências. Por exemplo, Olaudah Equiano (que

veio da África Ocidental para Barbados, depois foi para os Estados Unidos da América e mais tarde mudou-se para a Inglaterra), e Mahommad Gardo Baquaqua (que foi da África Ocidental para o Brasil e depois foi para os Estados Unidos da América e para a Inglaterra, além de ter visitado o Haiti), cujas autobiografias mostram a sofisticação intelectual dos africanos escravizados nas Américas. Ambos os homens são discutidos neste volume. No século XIX, escritores da diáspora africana, incluindo Harriet Tubman, Frederick Douglass e W. E. B. Du Bois nos Estados Unidos; Anténor Firmin no Haiti; Henry Sylvester Williams em Trinidad e Tobago; e Joaquim Maria Machado de Assis, Luis Gama e Maria Firmina dos Reis, no Brasil, estão entre os muitos homens e mulheres que colocaram a escravidão, a emancipação e a pós-emancipação no centro de suas preocupações. No século XX, a produção intelectual sobre esses temas continuou por toda a diáspora, com questões fundamentais como o panafricanismo (em todas as Américas), o *Harlem Renaissance* (Estados Unidos), a negritude (Caribe francês), o negrismo (Cuba), o indigenismo haitiano, o teatro experimental do negro (Brasil), além da descolonização na África e os movimentos de direitos civis em vários lugares. O pensamento da diáspora africana não nasceu na academia, mas emergiu de processos históricos, culturais e políticos realizados por membros da diáspora africana. Os antecedentes dessa atividade são cobertos pelos autores neste volume.

## Definir a África Global para além do Atlântico Negro

Nas últimas décadas, os estudiosos têm definido e redefinido os "estudos da diáspora africana" com o intuito de impulsionar ideias conceituais, geográficas, temporais, metodológicas e temáticas (Du Bois, 1915; Shepperson, 1965; Asante, 1987; Wynter, 1995; Alpers, 2001; Manning, 2003; Hine; McLeod, 2001, Davies, 2003; Davies *et al.,* 1999, Zeleza, 2005). O conceito de diáspora africana possibilita novas abordagens para reescrever a história e mudar as narrativas nacionais. Uma definição sintética é oferecida por Joseph E. Harris, um pioneiro no campo:

> *O conceito de diáspora africana inclui o seguinte: a dispersão global (voluntária e involuntária) dos africanos ao longo da história; o surgimento de uma identidade cultural no exterior baseada em origem e condição social; e o retorno psicológico ou físico à pátria, a África. Assim vista, a diáspora africana assume o caráter de um fenômeno dinâmico, contínuo e complexo que se estende por entre tempo, geografia, classe e gênero* (Harris, 1982, p. 5).

Na década de 1990, Colin Palmer ofereceu um conceito com base histórica da diáspora africana:

> *A diáspora africana moderna, em sua essência, consiste nos milhões de povos afrodescendentes que vivem em diversas sociedades que estão unidos por um passado que se baseia sobretudo, mas não de maneira exclusiva, na opressão 'racial' e nas lutas contra ela; e que, apesar das variações culturais e políticas, além de outras divisões entre si, compartilham um vínculo afetivo entre eles e seu continente ancestral; e que também, independentemente de sua localização, enfrentam problemas muito semelhantes na construção e na realização de si mesmos* [...]
>
> *Metodologicamente falando, o estudo da diáspora africana moderna deve, na minha opinião, começar com o estudo da África. O continente africano – a pátria ancestral – deve ser central para qualquer análise e compreensão fundamentadas da dispersão de seus povos. Os programas concebidos devem promover não apenas uma compreensão da história e da natureza das variadas culturas africanas, mas também devem reconhecer que os povos, e seus grupos étnicos, que deixaram a África, coagidos ou não, também trouxeram suas culturas, ideias e visões de mundo com eles* (Palmer, 1998, p. 217).

Palmer coloca a África como ponto de partida para se entender o que acontece com as pessoas que foram deslocadas, dentro e fora do continente africano. Ele se distancia de perspectivas centradas nos Estados Unidos da América e rejeita as noções de homogeneidade na diáspora: "os estudiosos devem resistir a qualquer tendência de homogeneizar e de confundir as histórias desses diferentes povos cujas memórias ainda são assombradas por um oceano associado à labuta de seus ancestrais". (1998, p 218). Esta é uma das ideias deste projeto, que define a África Global com a inclusão das suas diásporas.

Nas últimas décadas, dezenas de enciclopédias, coleções e monografias foram publicadas para cobrir as diásporas africanas em todo o mundo. Novas pesquisas mostram a maneira pela qual os africanos enfrentaram novos ambientes usando diversas estratégias de adaptação. A pesquisa neste volume se concentra na trilogia do racismo, da dominação e da resistência. Os capítulos trazem as culturas e as sociedades africanas para o centro da discussão sobre suas diásporas, porque consideramos essencial começar com a África para compreender as diásporas africanas e suas transformações ao longo do tempo. Nossos autores apontam para conexões históricas, culturais e políticas com a África sem negligenciar a importância de processos macro maiores, particularmente o sistema mundial capitalista em evolução.

Os capítulos deste volume cobrem três temas principais: (1) as várias diásporas africanas, antigas e modernas, suas numerosas contribuições para a construção das sociedades modernas e suas lutas por emancipação, independência e melhoria; (2) as dimensões locais de raça/negritude, incluindo racismo e movimentos de

identidade negra; (3) trajetórias de indivíduos que sobreviveram ao tráfico de escravos e à escravidão e se tornaram visíveis na história da África Global.

Tentamos responder às questões associadas tanto em termos temporais quanto espaciais. No plano temporal, os ensaios abrangem o trânsito de africanos dentro do continente e para as diversas regiões do Oriente Médio, das Américas, da Europa, do Pacífico, do Oceano Índico, da China e da Austrália, desde o Egito antigo até o período moderno. Os textos examinam os laços mútuos de africanos e afrodescendentes em diferentes continentes, ligados pelo comércio, pela diplomacia, por travessias marítimas, pela escravidão, pela emancipação, pela pós-emancipação, pelo colonialismo, pelo pós-colonialismo, pelas migrações internas e pelo retorno de africanos libertos e seus filhos ao continente.

Embora a maioria dos membros da diáspora africana tenha sido vítima do tráfico de escravos, é essencial ter em mente que nem todos os escravizados eram africanos. Portanto, as comunidades de escravos, digamos nas Américas, não devem ser consideradas sinônimo de comunidades da diáspora africana (Jayasuriya, 2008). Em Goa, por exemplo, entre os séculos XVI e XVII, as cartas de alforria mostram que entre os escravizados havia indianos e chineses. No entanto, a maioria dos alforriados vestia "gatual", "curumbim" e "balagate", o que sugere que eles eram da Índia (Faria, 2020, p.11). Mesmo no Brasil, o termo "escravo" não era sinônimo de africano, pois as populações indígenas, denominadas "negros da terra", foram em grande parte escravizadas durante o período colonial.

Para evitar abordagens generalistas e essencialistas, os autores foram convidados a utilizar em seus textos s termo "nativos" adotado pelo próprio grupo e por indivíduos em seus contextos locais ou regionais. Nesta introdução e na introdução da seção II, eu escolhi o termo "afrodescendentes" para referir-me à segunda geração em diante devido ao uso mais comum desse termo em vários países, com o prefixo "afro" ou "africano" + nacionalidade ( por exemplo, afro-brasileiro, afro-iraniano, afro-americano, afro-índio, afro-cingalês, afro-paquistanês (Jayasuriya, 2008), afro-português, afro-malgaxe, e assim por diante. No entanto, esses não são os únicos termos usados pelas pessoas no território para se identificarem ou serem identificadas por outros. Na seção epistemológica seguinte do volume, vários autores discutem conceitos ou definições relacionadas à negritude. De acordo com o capítulo escrito por Agoustín Laó Montes, por exemplo, "tanto os negros quanto os afrodescendentes florescem como significantes positivos de negritude e africanidade em toda a América Latina". Ele acrescenta que o fato de o termo "afrodescendente" estar incorporado nas linguagens de governos, instituições transnacionais e uso cotidiano indica uma

"pequena revolução político-cultural contra o racismo" à medida que os afro-latino-americanos passam da invisibilidade à percepção pública.

Longe de ser uma massa compacta de narrativas homogeneizantes, cada capítulo é um produto de pesquisa original ou uma síntese abrangente que explora evidências a respeito de experiências históricas específicas na diáspora. Os capítulos também revelam exercícios de diálogos interdisciplinares como ferramenta para o estudo da África e das diásporas africanas, especialmente combinando história, antropologia cultural, literatura, linguística, arte, geografia, arqueologia, entre outras disciplinas. Por fim, os arquivos visitados por nossos autores estão localizados em diferentes lugares físicos da diáspora global, bem como em plataformas virtuais.

## Organização do Volume X

O Volume X da coleção *História Geral da África* contém 68 capítulos organizados em três seções. A primeira seção, "Redefinição de africanidade e negritude global", é coordenada por Carole Boyce Davies. É fruto de um fórum epistemológico que abordou os diferentes contextos históricos onde surgiu o conceito de raça para compreender de que maneira os africanos e os afrodescendentes se percebem e se referem, bem como como os outros os percebem, desde a antiguidade até a contemporaneidade. A seção é dividida em duas subseções. A primeira – "Raça, localização, diáspora e negritude global" – traz contribuições sobre diferentes realidades históricas e contemporâneas referentes a diversos campos do conhecimento e regiões (Estados Unidos, Egito Antigo, Norte da África, América Latina, Sul da Ásia e China). A segunda – "Africanidade global e a diáspora africana" – é dedicada a esforços epistemológicos inovadores e novas pesquisas sobre transnacionalismos e diásporas africanas, epistemologias feministas na África Global, diáspora queer negra, retórica discriminatória no mundo árabe-muçulmano e indigeneidade.

A segunda seção do Volume X, coordenada por Vanicléia Silva Santos, é estruturada em torno de seis temas: "a formação de comunidades", "resistência", "espiritualidades", "línguas", "trabalho e tecnologia" e "retorno à África". O primeiro tema diz respeito às correntes de movimentos voluntários e involuntários nas regiões leste e oeste do Oceano Índico, bem como à criação de comunidades negras na Europa, na região do Oceano Índico, nas costas oeste e leste da África e nas Américas. O segundo trata de várias formas de resistência entre os africanos e seus descendentes que se viram escravizados ou sob outras

formas de opressão e exploração dentro e fora da África. O tema da resistência não está limitado a esta parte do livro. Na terceira subseção temática, as formas diaspóricas de religião são abordadas do ponto de vista da resistência cultural e da formação comunitária. A quarta subsecção centra-se nas línguas faladas na África e na sua presença nos léxicos das línguas europeias, na música e em outras tradições performativas. A quinta subseção trata dos diferentes tipos de trabalho realizados pelos africanos, além do trabalho em minas e plantações; e discute as tecnologias que trouxeram de seus lugares de origem para o Novo Mundo. E, por fim, a última subseção aborda o retorno de africanos e seus descendentes de territórios específicos da diáspora para locais específicos da África.

A terceira e última seção é coordenada por Paul Lovejoy. O foco está nas "histórias de vida" de africanos e afrodescendentes vítimas da escravidão e do tráfico de escravos. As biografias de homens e mulheres apresentam as diásporas africanas em seus aspectos mais "humanos" e representativos. Eles cobrem uma ampla área geográfica, incluindo Brasil, Guadalupe, México, Estados Unidos, Serra Leoa, Benin, Calabar, Angola, Moçambique, Império Otomano, França e Inglaterra. Os colaboradores da Seção III narram as experiências de Juan Correa (pintor barroco no México); Joseph Bologne de Saint-Georges (músico nascido em Guadalupe e educado na França); Olaudah Equiano (marinheiro e abolicionista nascido na África); Osifekunde de Ijebu (trabalhador doméstico no Brasil e na França); Ana Joaquina dos Santos e Silva (traficante de escravos em Angola); Nicholas Sa'id (um soldado de Borno, que trabalhou em diferentes cidades da África do Norte, Oriente Médio, Rússia e Américas); Nadir Agha (um eunuco da Abissínia em Istambul); Gracia Maria da Conceição Magalhães, também conhecida como Gracia Guiné (um comerciante de farinha de mandioca no Rio de Janeiro); e outros. Essas figuras da diáspora africana desempenharam vários papéis que lhes permitiram desfrutar de uma experiência de vida em geral mais gratificante do que a maioria da de seus semelhantes. Esta seção destaca o estudo desses indivíduos e levanta questões sobre os vários caminhos percorridos pelos africanos escravizados enquanto mantinham e recriavam de diferentes maneiras pelo menos algumas de suas origens culturais, apesar de tremendas restrições.

## Conclusão

Voltando às minhas palavras iniciais sobre como construir conhecimento alternativo a respeito dos africanos e dos afrodescendentes a partir do conhecimento produzido nas diásporas, afirmo que devemos começar pela África e considerar as múltiplas experiências dos africanos e sua capacidade de adaptação a condições novas e adversas. Embora o lugar da África na história das diásporas africanas seja central para nossa compreensão, as contribuições neste volume confirmam que a discussão atual deve ir além da famosa "escala de intensidade dos africanismos", na minha paráfrase de Herskovits (1946, p. 346). As culturas africanas foram transformadas por indivíduos e grupos. Assim, o conceito de "crioulização" e outros termos semelhantes são aplicados em vários capítulos para identificar a plasticidade e a competência dos africanos e seus descendentes quando se trata de transição entre diferentes espaços culturais e políticos (muitas vezes micropolíticos).

Além do corpo acadêmico, existem outros atores importantes que contextualizam a produção deste volume. O projeto *Nova História Geral da África* foi desenvolvido na década de 2010, período distante dos movimentos de independência africana nas décadas de 1950 até 1970. Este projeto é marcado por outros debates, nomeadamente aqueles em torno da inclusão política, da luta pela igualdade de oportunidades e justiça, que em geral se restringem aos confinamentos da academia, aos movimentos sociais organizados e às instituições estatais. Em âmbito global, as duas primeiras décadas do século XXI foram caracterizadas por dois fenômenos distantes dos marcos históricos tradicionais: o desenvolvimento das tecnologias de informação e a rápida popularização das mídias sociais, impulsionados pelos *smartphones* e outros dispositivos de fácil manuseio. Esses dois fenômenos trouxeram para o cenário global outros atores políticos que redefiniram as agendas das universidades, assim como os movimentos de independência africana fizeram por mais de meio século. A derrubada pelo mundo de estátuas de traficantes de escravos, escravizadores, conquistadores e outros homens que, em seu tempo, usaram seus poderes para caçar e oprimir africanos e seus descendentes pode levar à escrita de outras histórias sobre as diásporas africanas.

Certamente, as narrativas da história não são mais produzidas de forma exclusiva dentro de círculos acadêmicos fechados, moldados por perspectivas eurocêntricas. Os movimentos sociais têm sido fundamentais na criação de uma nova memória histórica para as sociedades onde eles existem. No livro "Os condenados da Terra", Frantz Fanon afirmou que depois de desmantelar as instituições coloniais, nosso desafio deveria ser descolonizar nossas mentes; na

mesma linha, em "Redemption song", Bob Marley nos exortou a "emancipar-nos da escravidão mental". Esperamos que este livro seja útil, se modesto, como uma ferramenta pedagógica para alcançar esses objetivos por meio do ensino de história em escolas e universidades.

## Referências

Alpers, E. A. 2001. *Defining the African diaspora*. Paper presented to the Center for Comparative Social Analysis Workshop, University of California, Los Angeles, 25 October.

Asante, M. K. 1987. *The afrocentric idea.* Philadelphia, Pa., Temple University Press.

Austen, R. 1979. The trans-saharan slave trade: a tentative census. Gemery, H. A.: Hogendorn, J. S. (eds.). *The uncommon market. Essays in the economic history of the Atlantic slave trade*. New York, Academic Press, pp. 23-76.

Davies, C. B. 2003. Introduction. *Decolonizing the academy: African diaspora studies.* Trenton, Eritrea, Africa World Press, Inc.

Davies, C. B., Okpewho, I.; Mazrui, A. A. 1999. *The African diaspora: African origins and New World identities*. Bloomington, Indiana University Press.

Du Bois, W. E. B. 1965. *The world and Africa; an inquiry into the part which Africa has played in world history.* New York, International Publishers.

Faria, P. S. 2019. O Pai dos Cristãos e as populações escravas em Goa: zelo e controle dos cativos convertidos (séculos XVI e XVII). *História,* (São Paulo), Vol. 39. https://doi.org/10.1590/1980-4369e2020001 (Acesso em 9 fev. 2022)

Gomes, N. L.; Brandão, A. P. 2010. Educação, relações étnico-raciais e a Lei 10.639/03: breves reflexões. *Modos de fazer – Cadernos de Atividades, Saberes e Fazeres*, a *Cor da Cultura,* n. 04. (Desenvolvimento de material didático ou instrucional - material didático). http://antigo.acordacultura.org.br/artigo-25-08-2011 (Acesso em 9 fev. 2022).

Harris, J. E. 1982. Introduction. *Global dimensions of the African diaspora*. Washington DC, Howard University Press.

Herskovits, M. J. 1946. Problem, method and theory in Afroamerican studies. *Phylon (1940-1956)*, Vol. 7, No. 4. http://www.jstor.org/stable/271254. (Acesso em30 Set. 2020).

Hine, D. C.; McLeod, J. 2001. *Crossing boundaries: comparative history of Black people in diaspora*. Bloomington, Indiana University Press.

Inikori, J. E. 1982. Introduction. *Forced migration: the impact of the export slave trade on African societies.* London, Hutchinson University for Africa.

Jayasuriya, S. S. 2008. Identifying Africans in Asia: what's in a name?, in Jayasuriya, S. S. *et. al.* (eds.). *Uncovering the history of Africans in Asia*. Leiden: Brill, pp.7-36.

Jayasuriya, S. S.; Pankhurst, R. 2003. *The African diaspora in the Indian Ocean.* Trenton, NJ, Africa World Press.

Manning, P. 2003. Africa and the African diaspora: new directions of study (review article)**.** J*ournal of African Histor*y, Vol. 44, pp. 487-506.

Mota, T. H. 2018. *História atlântica da islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII*. Tese (Doutorado em História) – UFMG, Minas Gerais, Brasil.

Palmer, C. A. 1998. Defining and studying the modern African diaspora. *Perspectives on History. The Newsmagazine of the American Historical Association.* https://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/september-1998/defining-and-studying-the-modern-african-diaspora (Acesso em 10 fev. 2022).

Shepperson, G. 1968. The African abroad or the African diaspora, in Ranger, T. O. (org.). *Emerging Themes of African History.* Nairobi, East African Publishing House, pp. 152-176.

Walker, S. S. 2001. Introduction: are you hip to the jive? (Re)writing/righting the pan-american discourse, in Walker, S. S. A*frican roots/American cultures: Africa in the creation of the Americas.* Lanham, MD, Rowman and Littlefield Publishers, Inc.

Wynter, S. 1995. 1492: a new world view, in Hyatt, V. L.; Netteforld, R. (eds.). *Race, discourse, and the origin of the Americas: a new world view*. Washington and London, Smithsonian Institution Press, pp. 5-57.

Zeleza, P. 2005. Rewriting the African diaspora: beyond the Black Atlantic. *African Affairs*, Vol. 104, No. 414, pp. 35-68. http://www.jstor.org/stable/3518632 (Acesso em 21 set. 2020).

SEÇÃO I

# REDEFINIÇÃO DE AFRICANIDADE E NEGRITUDE GLOBAL

# INTRODUÇÃO:

a base epistemológica para reivindicar identidades negras

*Carole Boyce Davies*

## Introdução

Ao examinarmos as questões da epistemologia, o aparato de produção de conhecimento que informa a representação, no que diz respeito aos povos africanos de forma global, nos deparamos com a realidade de que em todas as disciplinas e em todos os locais, somos confrontados com a suposição de linhas de tempo históricas europeias, formulações teóricas e princípios estéticos europeus tidos como universais. A reinvindicação das empresas acadêmicas da Europa Ocidental de propriedade do universal criou uma hierarquia de conhecimento na qual as contribuições dos povos africanos para o avanço humano permanecem na base, se estiverem presentes, já que tais contribuições são muitas vezes totalmente apagadas de qualquer consideração intelectual. Este fórum epistemológico avança o conhecimento dos povos africanos no âmbito global em dois componentes principais, conforme explicação a seguir:

A Seção I trata de raça, localização, diáspora e negritude global como realidades históricas e contemporâneas que cobre vários pontos de vista locacionais e campos de conhecimento. A Seção II aborda a africanidade global e a diáspora africana e inclui genealogias do debate atual; campos excluídos de considerações prévias; conceitos para os quais há nova discussão e áreas para as quais há novas pesquisas.

Considerando os sistemas institucionalizados de produção de conhecimento, no que diz respeito aos povos africanos, a acadêmica Sylvia Wynter forneceu uma avaliação relevante segundo a qual, com a ascensão da modernidade europeia, criou-se, simultaneamente, uma categoria de pessoas cujas epistemologias se tornaram inexistentes:

> *O confinamento dos povos do Novo Mundo seria seguido pelos grupos de linhagem africana, homogeneizados sob o nome comercial de 'negro'. […] Logo, a mudança seria feita para o conceito humanista de Causalidade Natural […] em que o modo africano de razão cultural era uma não razão; e seu confinamento no sistema de* plantation *como trabalho escravo era realizado com o propósito de racionalizá-lo como uma ordem inferior de ser carente de batismo humano racional* (Wynter, 1984, p. 35).

Os capítulos desta seção abordarão algumas questões-chave, tais como a suposta equivalência entre negritude e africanidade; a relação entre negritude e racialização; e implicações globais e locais da identidade negra diaspórica. Embora o termo "negro" tenha sido usado como descritor e qualificador da história (história negra), da literatura (literatura negra), da arte (*Black Arts movement*/Movimento de Artes Negras), de movimentos políticos (os movimentos *Black Power* ou *Black Live*s *Matter*), de faculdades e universidades (faculdades e universidades historicamente negras), bem como de estudos (*black studies*/estudos negros) entre as designações mais populares, seu significado nem sempre é uniforme. Os colaboradores desta seção historiarão o significado frequentemente mutável da negritude e fornecerão um contexto geográfico para a aplicação deste termo. A natureza e o significado da identidade africana global serão consistentemente parte dessas discussões, sobretudo porque a africanidade e, de fato, a identidade africana também são construções localizadas de maneira temporal em certos movimentos sociais e em imperativos econômicos e intelectuais.

Sobre a ideia de raça e negritude, Denise Ferreira da Silva em sua obra "Toward a global idea of race" (2007) desenvolveu o que chamou de "analítica da racialidade". Seu objetivo era compreender como os "projetos científicos de conhecimento do século XIX produziram a noção de racial, que institui o global como um contexto ontoepistemológico". Assim, para ela, "todo o campo da representação moderna" já está contaminado com a lógica da sujeição racial que tem implicações globais. Nesse contexto, qualquer compreensão da negritude moderna global já vem configurada com esse discurso de sujeição. No seu livro, o capítulo "Outlining the global/historical subject", as especificidades de como alguém é racializado em vários locais permanecem um assunto de relevância contínua à medida que ela vê o "texto nacional" reconfigurar a globalidade

e a historicidade. De muitas maneiras, porém, este trabalho deve em parte à "teoria do humano" de Sylvia Wynter (2003) que argumenta que o homem ocidental se instaurou como homem e instituiu todos os outros como "outros desselecionados", de acordo com uma concepção biocêntrica que liga o humano ao *Homo economicus* e, portanto, à posse material e liga os "outros desselecionados" à desapropriação.

É precisamente esse enigma dos processos de racialização que foi abordado por intelectuais e ativistas negros na afirmação do panafricanismo em sua primeira conferência em Londres, em 1900. Lá foi reconhecido que a raça continuava a ser proeminente para a ordenação das sociedades ocidentais e derivadas do Ocidente. Isso continuou ao longo do século XX e no século XXI. O jogo entre o global e o local permanece com suas variadas permutações em diferentes locais, mas com algumas semelhanças em torno da sujeição e da criação de hierarquias raciais. Cedric J. Robinson refere-se ao "capitalismo racial" em seu clássico "Black Marxism: the making of the Black radical tradition" (1983) para descrever as maneiras pelas quais o capitalismo e o racismo evoluíram juntos para produzir o capitalismo racial. A racialização já estava ocorrendo na Europa via colonização interna com seus corolários econômicos e a criação de hierarquias nas quais as minorias étnicas europeias afirmavam ascendência e subordinação daqueles definidos como outros racializados (incluindo irlandeses, galeses e bascos). Assim, segundo Walter D. Mignolo, ocorreu uma "colonialidade do conhecimento" na qual a "expansão do capitalismo ocidental implicou a expansão da epistemologia ocidental em todas as suas ramificações" (2002, p. 59).

## Historicizar os significados da negritude

> *E se negritude for o nome que se deu ao campo social e à vida social de uma capacidade alternativa e ilícita de desejo? Basicamente, é exatamente isso que eu acho que é a negritude. Quero que seja meu estudo constante. Eu a escuto em todos os lugares* (Moten, 2013, p. 778).

Com frequência, é uma grande surpresa para os africanos na diáspora quando os africanos continentais dizem que antes de virem para os Estados Unidos da América ou para a Europa, eles nunca se viam como "negros". De fato, as identidades em vários locais da África continental eram muitas vezes construídas por seu grupo familiar/parente particular, ou por identificação étnica ou nacional. Entretanto, isso claramente não era uniforme, dada a vastidão

do continente, suas diferentes etnias e suas histórias políticas, que incluem as operações militares, como as Guerras dos Bôeres que ocorriam na África Austral no início do século XIX[1]. Embora muitos africanos continentais não tivessem interações diárias estreitas com os europeus que pudessem produzir subordinação racial cotidiana, os elementos estruturais da escravização, do século XV e do colonialismo sucessor, já estavam racializados. Trabalhos, como o livro de Jemima Pierre,sobre racialização, descolonização e a pós-colônia africana, que trata especificamente do caso de Gana)[2], indicam um alto grau de racialização que já ocorria no continente com o advento do tráfico transatlântico de escravos e posterior colonialismo. O capítulo de seu livro, "Of natives and Europeans: colonialism and the ethnicization of racial dominance" aborda essa questão e desenvolve o argumento ao explorar sobre o branqueamento da pele e a codificação racial e colorida popular no período contemporâneo.

Algo semelhante ocorre para caribenhos e latino-americanos à medida que entram em grandes áreas metropolitanas europeias ou americanas. As alegações de que as pessoas nunca experimentaram o racismo no Caribe ou na América Latina antes de chegar aos grandes centros europeus ou americanos não enxergam os padrões variados de racialização local em que diferentes códigos raciais continuam a ser aplicados em diferentes contextos. Para os estudiosos como Walter Rodney, tanto o Caribe quanto os Estados Unidos da América foram laboratórios para experimentação científica racial e social: "As Índias Ocidentais e o Sul da América compartilham a dúbia distinção de ser o terreno fértil para o racismo mundial", afirma em "The groundings with my brothers" (1969, p. 25). Boyce Davis, em seu capítulo "Caribbean GPS: compasses of racialization" (2013, p. 173-201), indica que, no caso dos Estados Unidos da América, a segregação Jim Crow e seus marcadores resumem a compreensão popular a respeito do racismo ao invés das superestruturas do racismo que incluem a subordinação baseada na raça manifestada em várias estruturas socioeconômicas que ainda posicionam as pessoas negras na base da hierarquia racial.

É importante repetir a afirmação de Paul Gilroy em "Black Atlantic: modernity and double consciousness" (1993) de que, no contexto pós-colombiano, a modernidade europeia inaugurou uma série de sistemas para igualar racialização e subordinação, por meio dos quais o racismo tornou-se um fenômeno global. O racismo global operou como uma característica do colonialismo em que a dominação europeia carregava uma série de padrões de criação de outros racializados, muitas

1 Da mesma forma, a exposição na Europa de Sara Baartman (c.1790-1815), uma mulher Khoisan da África Austral, começou a partir de 1810 e é um dos exemplos mais flagrantes de opressão de gênero racializada.

2 "Predicament of blackness: postcolonial Ghana and the politics of race" (2012).

vezes instituídos de forma violenta tanto no nível corpóreo quanto no cultural, institucional, econômico e definitivamente epistêmico. A tese de Williams como desenvolvida em "Capitalism and slavery" (1944) estabeleceu uma relação direta entre a ascensão do capitalismo e o fim do comércio transatlântico de escravos e as decisões subsequentes da Revolução Industrial que acabaram com a escravidão nas plantações. No livro "How Europe underdeveloped Africa" (1972), Walter Rodney descreveu como a África estava em sua própria trajetória equivalente de desenvolvimento até a imposição europeia de um conjunto de economias opressivas e extrativistas alternativas.

Na atribuição mais direta de raça e no alinhamento semântico da negritude com negatividade, a questão da interpelação, ou ser destacado e localizado em uma identidade subordinada ao entrar no contexto euro-americano está bem documentado na famosa experiência fanoniana: "Olhe, um preto! Olhe, um preto, estou com medo!" Por esses meios, segundo Frantz Fanon em "Black skin, white masks" (1967), o sujeito humano de ascendência africana é fixado à força em uma posição identitária já subordinada. Para Fanon, é aí que começa o deslocamento racial e a fratura do eu em várias outras identidades, incluindo a auto-aversão.

Então, o descritor "negro" (*black*), que nos dá o substantivo "negritude" (*blackness*) como um dos principais vetores de racialização, tem uma longa trajetória, particularmente no contexto do Novo Mundo. Após a escravidão transatlântica, os africanos desalojados de seus diversos locais e transplantados para uma variedade de territórios do Novo Mundo foram descritos em termos que deixam de lado suas autodefinições históricas, e colocados na categoria de "carga", em primeiro lugar, depois de "escravizados", "negros" e "pretos" nas representações mais ofensivas. Esses mesmos sujeitos subordinados começaram a reivindicar uma identidade continental como africanos. As primeiras auto-representações das pessoas negras nos Estados Unidos da América, como por exemplo, na poesia de Phyllis Wheatley (c. 1753-1784), referiam-se consistentemente a si mesmos como africanos ou etíopes. As igrejas negras fundadas antes do fim da escravidão nos Estados Unidos da América e já em 1816 se autodescrevem como africanas, como na fundação da Igreja Metodista Episcopal Africana, que surgiu quando as pessoas negras deixaram a Igreja Metodista Episcopal da Filadélfia, em 1787, para formar sua própria denominação cristã. No Caribe, os povos africanos continuaram a se referir a si mesmos com suas identidades provenientes da "nação africana" pré-escravidão, até o período contemporâneo.[3]

3 Antropólogos identificaram a "dança da nação" em lugares como Carriacou, no Caribe, onde os africanos se identificavam por suas nações de origem.

A linguagem da auto redefinição global formal é significativa, pois indica mudanças nas realidades políticas e na aquisição de conhecimento. Nomes e termos para a autonomeação passaram por uma variedade de rejeições e recuperações. Um desses repúdios se encontra em "The name 'negro': its origin and evil use" (1960), de Richard Moore. Ele assinala que

> *A mesma palavra* negroes *foi usada para ambos os significados em português e em espanhol, que foram os primeiros a escravizar os povos africanos e a chamá-los de 'negros' (inicialmente um adjetivo que significa 'preto'), enquanto em inglês o termo* negroes*, derivado de 'negros', em geral foi utilizado para escravos e o termo* Blacks *(pretos) para simples designação de cor de pele.* (p. 39).

O adjetivo "negro" em inglês tornou-se um substantivo para se referir a pessoas escravizadas. Ainda assim, os negros no mundo anglófono passariam de "coloured" (colorido, pessoa não branca) para "negro" para "black" (preto) para "African" (africano) e o onipresente "afro-" como um descritor pré-hífen para várias identidades nacionais. Está documentado que Claude McKay, durante o *Harlem Renaissance* (Renascimento do Harlem) utilizou o termo conjunto "Afroamericans".[4]

Como resultado do ativismo pós-direitos civis dos Estados Unidos da América nos anos de 1960, "black (Negro)" e "blackness (negritude)" tornaram-se termos de empoderamento e ressemantização para longe de sua conotação de abjeção, discriminação e subordinação. Da mesma maneira, as expressões "Black Power" e "Black Aesthetics" também foram usadas à época para reivindicar a subjetividade negra em um uso político e criativo. Um exemplo anterior seria o Rastafári na Jamaica que influenciou Marcus Garvey (1887-1940) por meio de sua Associação Universal para o Progresso Negro e Liga de Comunidades Africana (*Universal Negro Improvement Association and African Communities League* – UNIA-ACL), fundada em 1914, recuperou e ressemantizou a África e a identidade africana. Por esses meios, a palavra "black" (preto) como conceito também foi usada para reescrever, com a força de um movimento político, o sentido de abjeção embutido na palavra "negro" em inglês. Assim, negritude tornou-se uma "norma de adesão" (Cambridge, 1996, p. 163) na qual se localiza de maneira positiva por meio da autodefinição política. A estudar a experiência negra britânica, Alrick Cambridge em "The beauty of valuing black cultures" indica que "'Black' descreve o eleitorado daqueles que sofreram discriminação racial anti-negra e que, consequentemente, o utilizam como um termo de autodescrição política e contra-afirmação cultural" (1996, p. 163). Assim, no contexto de chegada ao

4 Em seu manuscrito de 1941, recentemente encontrado, "Amiable with big teeth: a novel of the love affair between the communists and the poor black sheep of Harlem" (Pinguim, 2018).

Reino Unido de vários sujeitos anteriormente colonizados de diversos locais (África, Ásia e Caribe em particular), "black" tornou-se uma auto-descrição unificadora para todas aquelas pessoas não brancas, "agrupamentos de eleitores asiáticos e afro-caribenhos" definidos de forma negativa pelo contexto racista dominante como indesejados, "que afirmam sua negritude contra o que quer que seja anti-negro" (p. 163).[5]

"Black" como afirmação e como descritor criou um "movimento transnacional [...] mobilizado como um conceito unificador muito poderoso, cheio de camadas e temporalidades diferentes" (Crawford, 2015, p. 23). Posteriormente, "blackness" também se tornou estrategicamente operacional no contexto da construção abrangente de "whiteness" (branquitude). Em seu livro, "Between the world and me" (2015), Ta-Nehisi Coates fornece exemplos ao descrever pessoas "que pensam que são brancas" como se fosse um privilégio histórico e, portanto, contestando sua identidade negra, mas com pouca esperança de transcendência. Bell Hooks (1990) já havia tentado, na ascensão do discurso pós-moderno, complicar o significado de negritude para dar espaço às "múltiplas identidades negras" e às "experiências negras variadas" e a quaisquer "paradigmas coloniais imperialistas de identidade negra que representassem a negritude de forma unidimensional".[6] Posteriormente, Manning Marable (2008) definiria uma "negritude transnacional" e uma "global colour line" (linha de cor global) avançando a demarcação de "colour line" (linha de cor) que W. E. B. Du Bois havia declarado na Conferência Pan-Africana de 1900, em Londres. Para Marable, as desigualdades político-econômicas transnacionais criaram uma espécie de "apartheid global", porém, simultaneamente, existe uma negritude que opera além das fronteiras como um "local social de resistência apenas em contextos transnacionais e panafricanos" (p. 3).

Mesmo assim, tendo em vista as superestruturas raciais, algumas definições muitas vezes são aplicadas pela autoridade estatal além das autodefinições pessoais a fim de excluir a identificação. É ilustrativo o caso de 2017 do atleta Tiger Woods, famoso por sua excelência no jogo de golfe. Embora ele tenha resistido ao longo de toda sua vida a ser considerado negro quando foi preso por dirigir embriagado, o Estado, por meio do sistema de registro policial, fixou sua identidade com o descritor racial "black" . A obra de Ibram X. Kendi, "Stamped from the beginning. the definitive history of racist ideas in America" (2016), oferece uma

5 Relatos atuais como os de Jackie Kay, poeta afro-escocesa, no "On whose terms: Black British literature 10 years later", março de 2018, indicam que isso diminuiu substancialmente no período atual.

6 https://www.pomoculture.org/2013/09/26/postmodern-blackness/

visão panorâmica do desenvolvimento do racismo ao longo da história norte-americana e é uma boa fonte para examinar essa questão no contexto dos Estados Unidos da América, sobretudo na ocasião da ascensão ao poder do presidente negro Barack Obama, em 2008, que não conseguiu deter as práticas de racismo extremo. Em vez disso, essa reivindicação de empoderamento político negro, na verdade, exacerbou formas virulentas de racismo, culminando em uma nova reafirmação de nacionalismo e racismo brancos com um presidente que, em 2016, concorreu ao cargo exatamente por menosprezar uma série de grupos raciais.

No caso da África continental, em situações de racismo extremo, como o *apartheid*, a contra-afirmação negra foi atrelada ao ativismo político de maneira significativa também em um movimento pelo *Black Power*. No contexto africano, esse movimento estaria ligado a processos de descolonização e ao aumento da consciência, como articulado por Steve Biko na formação de um Movimento de Consciência Negra na África do Sul na década de 1970, para retomar a negritude diante das práticas opressivas do *apartheid*.

Apesar disso, há outra permutação a este respeito, como oferecido por Wole Soyinka, que indica em "The African world and the ethnocultural debate" (1985), que existiam nas culturas africanas linguagens e associações positivas para descrever os povos negros (*enia dudu*), incluindo em sua própria cultura iorubá, bem como em outros grupos linguísticos da África Ocidental. Para ele, a negritude como identidade é mais antiga que os movimentos *Black Power* e não criou racismo nem foi associada à negatividade. Em seu entendimento, "aqueles, em qualquer canto do continente ou em qualquer outro lugar, que experimentam uma afinidade cultural com quaisquer grupos que tenham se organizado como 'povos negros', ou seja, como *enia dudu*, são de fato povos negros e esse sentido autônomo de ser não pode ser negado a nós por outros" (p. 17). Esses encontros que ele indica o encheram de um "senso de comunidade que transcende os limites da minha tribo, da nação geográfica ou da plataforma continental" (p. 31). Esse argumento está bastante alinhado com o raciocínio de Alrick Cambridge de que "a menos que os críticos culturais prestem séria e explícita atenção tanto aos valores que animam as culturas negras quanto aos seus próprios valores, a arena das formas de vida negra permanecerá a província de hipérboles e generalizações infundadas" (p. 179).

No campo caribenho, a negritude como desenvolvida por Walter Rodney, unificou os povos negros e indianos em uma definição mais ampla de negritude: "Os negros de quem falo, portanto, são os não brancos – as centenas de milhões de pessoas cujas pátrias estão na Ásia e na África, somadas a outros poucos milhões nas Américas" (1969, pp. 16-17). As especificidades dessas questões de definição em termos contemporâneos são abordadas por escritores, conforme indicado nesta seção.

## Raça, localização e negritude global

Os significados em camadas de raça, conforme expressos pelas aplicações da negritude, têm uma variedade de permutações locacionais. O atual Volume X da coleção *História Geral da África* sobre a diáspora aborda essas permutações em detalhes, oferecendo pesquisas e reflexões recentes sobre as economias da negritude em sujeitos individuais, instituições e nações. Minkah Makalani em sua introdução, em "Diaspora and the localities of race" (2009), oferece uma estrutura importante sobre "a maneira de refletir sobre o local ao compreender a questão racial na diáspora africana" (pp. 3-4). Ele indica como os ensaios em seu projeto

> *volta aos lugares habitados pela raça, onde o local ocorre, para chamar a atenção para as racializações divergentes que constituem a diáspora africana [...]. A diferença que a raça faz na diáspora é precisamente por meio da sua instanciação da diferença; lugar e estruturas locais tornam-se os nós da diáspora, construção e elaboração contínuas, realizadas ao mesmo tempo dentro e contra a nação* (Makalani, 2009, p. 4).

Assim, os ensaios desta seção oferecem formas concretas de abordar as localidades da negritude a partir de diferentes realidades vividas. No capítulo, "A negritude além dos Estados Unidos: compreensão das novas definições da diáspora", Michelle M. Wright inicia sua discussão afirmando que "a negritude não é uma descoberta científica nem biológica, nem é a criação de povos negros". Ela localiza sua origem nas ideias de políticos e filósofos europeus brancos do século XVIII que, ao criarem essas categorizações, simultaneamente criavam equivalências entre negritude e inferioridade. Ela segue algumas das maneiras históricas em que estudiosos e movimentos contestaram essas definições ao longo do tempo e buscaram, de maneira consistente, redefinir a negritude para aplicação positiva. Sua discussão nos leva pelas ideias daqueles que mostraram como o corpo negro tem sido racializado, de W. E. B. Du Bois a Frantz Fanon e a Hortense Spillers, esta última também situou o corpo negro feminino como uma área de contestação. Wright examina e desafia a lógica da "pós-negritude" em sua efêmera articulação "pós-racial" e conclui que "atualmente, a negritude excede todas as definições".

As permutações históricas anteriores de racialização são abordadas por Amon Saba Saakana no capítulo, "Conceitualização da representação de cores na Antiguidade: de Kmt, do Mundo Greco-Romano, à Idade Média". Aqui a pesquisa revela que os kemitas se definiam em sua iconografia por uma gama de representações, não se limitando aos paradigmas dicotômicos de negritude e branquitude que passaram a dominar as formas modernas de racismo. Em vez disso, o marrom-

avermelhado parecia dominar e, ao mesmo tempo, eles "[p]ara os kemitas, a cor preta expressava bondade, fertilidade e beleza, e a cor vermelha se relacionava ao deserto e ao estrangeiro. O branco representava pureza espiritual, não uma pureza étnica; com a finalidade de retratar roupas, essa era a cor que representava transparência". Capturando um período histórico posterior, Jesse Benjamin, em "North Africa and the origins of epistemic blackness", identifica as origens dos significados de raça e negritude dentro e ao redor do norte da África e continua até o presente. Significativamente, para Benjamin, as

> *categorias de negritude claramente já existiam no pensamento cultural, teológico e jurídico judaicos, muçulmanos e cristãos, bem antes da passagem do Atlântico. Contudo, a negritude ainda não estava regularizada como tendo conotações negativas, embora pudesse ter tendência para essa direção em algumas regiões do Mediterrâneo; além disso, a negritude não era uma categoria fixa com significado estável ou atribuição geográfica definida* (p. 3).

Isso nos leva então a o que aconteceu nas Américas após a escravidão transatlântica. Augustín Laó-Montes, em seu capítulo, "O que há em um nome? Complicações das definições de negritude e afrodescendência na América Latina e no Caribe de língua espanhola", utiliza uma categoria que ele chama de "étnico-racial" para "conceituar o emaranhado das dimensões culturais e fenotípicas das classificações e estratificações raciais" e, portanto, "a necessária, mas complexa relação entre raça e etnia como categorias históricas e como marcadores de identidade e identidade e diferença". Para Laó-Montes, o termo "Africana" se refere aos povos africanos tanto do continente quanto da diáspora, a qual é entendida como um "espaço global translocal [...] de múltiplas trocas e viagens de ida e volta". Laó-Montes também atribui a categorização racial a um período muito anterior, indicando que quando a África, as Américas, a Ásia e a Europa foram concebidos como continentes, eles se tornaram equivalentes às quatro principais classificações raciais de: negro, índio, oriental e branco. Essas categorias "étnico-raciais" indicadas por ele fazem parte do processo de longo prazo da globalização e deslancharam no século XV, quando a modernidade capitalista iniciou sua consolidação de poder. As atuais classificações e representações raciais são, em certo sentido, derivadas. Variações sobre os significados de "negro" ou "afrocubano" como significantes da diferença afro-cubana mostram uma consciência de especificidade dentro da constelação nacional de culturas e identidades étnico-raciais. Embora o denominador "negro" tenha um significado de longa data como categoria imposta na América Latina, em muitos locais ele se tornou o descritivo equivalente a "black" (pessoa negra). O descritor mais recente, "afro-descendiente" (afrodescendente), também tem uma variedade de significados contraditórios, pois pode ser facilmente aplicado a pessoas que se

autodefinem de "blanco-mestizo" (mestiço). As categorias também se sobrepõem e comprovam a falta de lógica racial na criação dessas categorias. Na verdade, ambos "negro" e "afrodescendiente" florescem como significantes positivos de negritude e africanidade em toda a América Latina. Além disso, para Laó-Montes, o fato de que "afrodescendiente" estar se tornando o elo da linguagem dos governos, das instituições transnacionais e do uso cotidiano, indica uma "pequena revolução político-cultural [...] contra o racismo" à medida que os afro-latino-americanos passam da invisibilidade à presença.

Os diversos significados de negritude no Brasil são abordados no capítulo, "Tornar-se negro: a longa busca do Brasil por identidade racial", de Elaine P. Rocha, onde ela examina questões relacionadas ao Brasil, atentando-se para a construção histórica da identidade racial no Brasil, as diversas maneiras e definições em que isso aparece na língua portuguesa que também acompanharam o "branqueamento" físico e cultural e o mais recente movimento "back to black" (de volta ao negro)". Embora os afro-brasileiros tenham permanecido sem representação pública/estatal por muitos anos, sempre houve um processo contínuo e dinâmico que circulou em torno de debates conceituais nos meios militantes, acadêmicos e governamentais culminaram na Lei n° 10.639 de 2003, que estabeleceu o ensino obrigatório de história africana e afro-brasileira em todos os níveis educacionais, como ferramenta de educação de uma nova geração contra o racismo e o racialismo.

Mover as lentes do Atlântico para o Oceano Índico tornou-se possível graças às novas pesquisas, incluindo a de Françoise Vergès publicada neste volume, que defende que "Oceano Índico como um campo diaspórico" é muitas vezes esquecido nos estudos diaspóricos. A pesquisa indica que "por séculos, africanos, indianos, chineses, judeus, malaios e árabes têm circulado pelo Oceano Índico. Como "migrantes, comerciantes, mercadores, piratas, exploradores, missionários, peregrinos e prisioneiros". Este grande escopo demográfico apresenta uma gama de tópicos e formações diaspóricas ligados ao Oceano Índico que ainda permanece como "um espaço de experiências entrelaçadas e memórias multidimensionais, redes reconfiguradas de capital e comércio, e novos nós de conflito geopolítico". Ao utilizar a linguagem da África Global, Verges aborda a necessidade de um novo trabalho que reescreva "a magnitude dos movimentos diaspóricos no Oceano Índico", construindo assim, como Gilroy fez com os Estados Unidos da América e a Grã-Bretanha, uma contra-narrativa semelhante de modernidade, mas desta vez em relação às conexões afro-asiáticas. "A história da 'África Global', passada e presente", ela afirma, "será escrita traçando a pluralidade e a complexidade dos itinerários e das rotas percorridas pelos africanos pelas águas em direção às ilhas e aos continentes".

Grande parte dessa pesquisa foi conduzida por Shihan de Silva Jayasuriya, membra sênior do Institute of Commonwealth Studies da Universidade de Londres e uma das pioneiras nesta área. Aqui, em seu capítulo "Diáspora africana no Sul da Ásia: uma perspectiva teórica", ela examina as "comunidades dispersas de africanos na Ásia […] tanto históricas quanto contemporâneas", por meio das quais ela percebe uma relação triádica entre a África como pátria, os africanos e seus descendentes e uma residência adotiva ou um lar no exterior. É fundamental para seu estudo identificar fluxos migratórios e pontos de origem e destinação. As pesquisas sobre as comunidades de sidis ou para os afro-indianos de toda a Índia avançaram nos últimos anos. Para a autora, a migração, a diáspora e a identidade dos afro-asiáticos estão entrelaçadas e devem ser consideradas em conjunto. Mesmo com a falta de vozes afro-asiáticas e seu *status* marginalizado tenham levado a "suposições de que havia falta de consciência diaspórica", a pesquisa de campo e as conferências como a *The African Diaspora in Asia* (TADIA) *Society* (2006) estão quebrando essa tradição e revelando um desejo de conexão. Assim, ela conclui que "os afrodescendentes estão reivindicando sua herança e negociando uma nova identidade à medida que emergem das periferias".

Além do trabalho especulativo e ocasionais vislumbres de africanos na China, Li Anshan em seu capítulo, "Negros/africanos na China: processo histórico e experiência diaspórica" fornece um estudo da presença africana na China desde a antiguidade até o presente. O autor passa algum tempo analisando as maneiras pelas quais as várias identidades, como a Kunlun ou a Sengzhi, foram estabelecidas linguisticamente e indica que o etnocentrismo tem sido uma constante ao longo da existência humana. Sua discussão cobre a presença africana na China, desde a Dinastia Han (206 AEC-220 EC) até os dias atuais. Primeiro, ele analisa as formas pelas quais os africanos foram representados em evidências arqueológicas que sugerem a possibilidade de contato entre a África e a China, mesmo antes da dinastia Han. Ele examina algumas dessas representações em artes, como pinturas de parede realizadas ao longo de outras dinastias, como a Ming e a Tang. Ele identifica *Kunlun* representada em figuras positivas em algumas coleções de contos. Formas de emprego e *status* também são uma fonte significativa de pesquisa, com evidências que aponto a existência de negros como mercadores, empresários, atores, músicos, carregadores, soldados, treinadores de animais, além de pessoas escravizadas. Durante a dinastia Ming (1368-1644), soldados africanos foram capturados em uma batalha contra a ocupação portuguesa de Macau e dentre o exército chinês liderado pelo comandante Zheng Chenggong. Ao voltar para o período contemporâneo, ele trata dos diaspóricos que trabalhavam na China, incluindo artistas, comerciantes, estudantes e

diplomatas, até mesmo alguns trabalhando em um programa de televisão. Várias comunidades em desenvolvimento, especialmente em cidades como Guangzhou (antigo Cantão), um porto internacional desde os tempos antigos. Ele conclui ao afirmar que a diáspora africana deve ser inserida no contexto da globalização econômica e das migrações transnacionais. "A economia da diáspora tem caráter duplo, alta mobilidade e diversidad, além de uma grande possibilidade de segregação residencial". Os grupos mais recentes na China consistem em estudantes africanos que não classificados como imigrantes, embora alguns se tornem residentes de fato. Naturalmente, o foco no esporte chinês após os Jogos Olímpicos de 2008 levou a um maior interesse na representação negra.

Movendo-se ainda mais ao redor do globo, para a Austrália e o Pacífico, somos apresentados a outro conjunto de realidades. "Ser negro na Austrália", no capítulo de Karina Smith e colegas da Victoria University, em Melbourne, Austrália, eles discutem "os significados contestados e mutáveis da negritude através da história, da política e da formação social do contexto australiano no qual o termo 'negro' tem sido usado como um instrumento de colonialidade e, ao mesmo tempo, como forma de resistir e desafiar a hegemonia da branquitude". O ensaio examina a construção da Austrália como nação branca que se baseia no contexto *terra nullus*, as definições conflitantes de negritude dos aborígenes australianos e dos mais recentes migrantes africanos e afrodescendentes, que também se definem como negros, como a comunidade caribenha que "rediasporizou" da Europa e do Caribe. Os autores concluem que "a negritude está ligada à resistência à branquitude, afirmando a presença na sociedade australiana e criando espaços negros positivos". Ao mesmo tempo, a solidariedade não é automática, pois cada comunidade segue uma trajetória histórica distinta e diferenças culturais significativas; e os aborígenes australianos, embora sejam povos autóctones, "ainda não tenham soberania como proprietários tradicionais da terra".

## Africanidade global e a diáspora africana: considerações epistemológicas

Em um ensaio intitulado "From Pax Africana to Global Africa, in 'The Global African: a portrait' of Ali A. Mazrui" (1998), Darryl C. Thomas demonstra que a "África Global" surge para Mazrui em 1974, quando ele reafirmou o apelo de DuBois aos povos africanos e do Terceiro Mundo para "escaparem da morte e do isolamento e alimentarem o gênio africano latente" (p. 84). De acordo com Locksley Edmondson (correspondência pessoal), Mazrui

cunhou o termo "África Global" ainda antes, durante seus dias trabalhando juntos (1967-1970) na Makerere University, em Kampala, Uganda, enquanto procuravam construir um projeto de relações internacionais africanas a partir de sua localização na África Oriental. Aqui, a deia de África Global encontra a teoria do pan-africanismo da qual Mazrui identificou cinco dimensões: subsaariano, transaariano, transatlântico; hemisférico ocidental e global" (p. 85). De acordo com Thomas, Mazrui refinaria continuamente esse escopo da África Global e iria utilizá-lo como enredo de sua série de televisão, "The Africans: a triple heritage" (1986).[7] Posteriormente, Mazrui definiria a identidade africana global para incluir a África e sua diáspora no seu artigo "Africans and African Americans in changing world trends: globalizing in the Blackexperience" (2001).

Assim, a definição de África Global pode ser atribuída a Ali A. Mazrui, ema sua tentativa de encontrar linguagem teórica para abordar as questões da diasporização que surgiu na Howard University que sempre foi um local de estudo e articulação do conceito de diáspora africana. Enquanto os Estudos Africanos da Howard University eram inicialmente liderados por William Leo Hansberry, outros acadêmicos, como Joseph E. Harris do Departamento de História da Howard University também trabalhou subsequentemente nos estudos sobre a diáspora africana na Ásia. Assim, "África Global" e "diáspora africana" foram expressões usadas simultaneamente desde o início, ou às vezes utilizadas dialeticamente; a primeira expressão foi teve seu uso específico para a ciência política e as relações internacionais; a segunda, mais utilizada nas humanidades e na antropologia. Antes de Mazrui, a ideia de construir uma luta global pela liberdade preocupou todos os primeiros pan-africanistas que realmente usariam a linguagem da globalidade. Também é possível, neste ponto, citar David Walker, que escreveu "Appeal to the colored citizens of the world" (1829), que tecnicamente tinha uma estrutura "global africana", embora não usasse a linguagem corrente.

Da mesma maneira, í importante notar que as pesquisas acadêmicas centradas na África, como a desenvolvida em colaboração com Ivan Van Sertima, também usaram a estrutura da África Global. Os estudos de Van Sertima, "They came before Columbus: the African presence in ancient America" (1976) e de Edward Scobie, "Global African presence" (1994) são dois exemplos dessas pesquisas.

7 Significativamente, Ali Mazrui foi o editor do Volume VIII, "África desde 1935", da coleção *História Geral da África* da UNESCO (Heinemann: UNESCO, 1993). Neste volume, nesta seção sobre o pan-africanismo, há ensaios de Joseph E. Harris, "África e sua diáspora desde 1935" (pp. 705-723 na versão em inglês; e pp. 849-872 na versão em português) e de Locksley Edmonson, "África e as regiões em desenvolvimento" (pp. 829-870 na versão em inglês; e pp. 1003-1051 na versão em português).

P. Chike Onwuachi, diretor de Estudos Africanos na Howard University nos anos de 1970 definiu o mundo africano como um paradigma acadêmico para capturar uma presença africana global. Na mesma comunidade da Howard University também estava o chanceler Williams, autor de "The destruction of Black civilization: great issues of a race from 4500 AEC to 2000 EC. (1976). A definição de globalização no que se refere aos povos africanos em suas relações com a Ásia foi renovada durante o debate do século XX, em particular após a Conferência de Bandung, um encontro em grande escala de Estados afro-asiáticos realizada em Bandung, Indonésia, em 1955. Com efeito, houve, portanto, uma mudança de definição, da intenção política do pan-africanismo para a diáspora global, para se referir ao "africano global" que agora vive diasporicamente.[8] De acordo com Darryl C. Thomas, um aluno de pós-graduação de Mazrui na Universidade de Michigan nos anos de 1980 (entrevista com o autor em 1/12/2017), Mazrui se referiu a esse conceito com mais frequência a partir de 2000, com o aumento da migração de africanos para as Américas do Norte e do Sul, incluindo o Caribe, a Europa, s Ásia, a Austrália e a Nova Zelândia.

Michael O. West em "Global Africa: the emergence and evolution of an idea" (2005), embora datado em suas afirmações sobre o que constituiu a diáspora africana, se refere a uma relação entre os dois construtos – África Global e diáspora africana – e oferece a seguinte definição: "a ideia de África Global sustenta que africanos e afrodescendentes em todo o mundo compartilham um conjunto comum de experiências históricas, sobretudo, a escravidão, o colonialismo, a opressão racial e suas inúmeras consequências. Politicamente, a ideia de África Global pressupõe que essas provações compartilhadas constituem um modelo sobre o qual os africanos – em casa e no exterior, no continente africano e na diáspora – devem se unir para efetivar sua libertação mútua" (pp. 86-87). Enquanto o Ocidente não foi capaz de ir além de uma definição limitada à escravidão, ele oferece uma periodização que começa com a Revolução Haitiana (1791-1804) e culminando com a primeira Conferência Pan-Africana de 1900; um segundo momento, de 1900 a 1945, que foi impulsionado pela Primeira Guerra Mundial e centrado em denunciar os projetos coloniais do continente; um terceiro momento, de 1945 a 1963, que foi o grande impulso para a independência; e um quarto momento, que começa em 1963 e alcança

8 Em "Bye-bye Babar", a escritora Taiye Selassie introduziu o termo "afropolitano" para se referir a uma geração mais móvel de africanos com habilidades e recursos para viajar e trabalhar em uma variedade de centros globais e interagir culturalmente com vários setores africanos e da diáspora africana. Esse ensaio gerou muita discussão. Veja, por exemplo, Dabiri (2014).

até a data de sua escrita, quando uma série de movimentos *Black Power* se espalhou pelo mundo e incluiria vários congressos com o propósito de consolidar o empoderamento negro. O problema com periodizações como as oferecidas pelo Ocidente é que, embora convenientes para os historiadores, elas perdem as tendências sobrepostas e uma variedade de outras permutações incontidas. Aacima de tudo, elas devem ser continuadas na atualidade, *inter alia*, contabilizando para o século XXI a afirmação política dos movimentos *Black Lives Matter* (Vidas Negras Importam) devido a assassinatos extrajudiciais de jovens negros e negras realizados pela polícia (Taylor, 2016).

Joseph Harris, que forneceu um dos primeiros mapeamentos da diáspora africana, insistiu, entre outras coisas, que a diáspora africana deva ser estudada em suas dimensões globais. Seu ensaio "Africa and its diaspora since 1935" no Volume VIII da coleção *História Geral da África* da UNESCO (Mazrui, ed. 1993) e sua obra "Global dimensions of the African diaspora" (1982), produto de uma conferência da Howard University sobre o assunto, são algumas de suas contribuições para o campo dos Estudos da Diáspora Africana.[9] A este respeito, estudiosos contemporâneos, como Michael A. Gomez, que editou os primeiros documentos da conferência da Association for the Study of the Worldwide African Diaspora (ASWAD), bem como o "Diasporic Africa: a reader" (2006), e também autor de várias outras obras, como "Reversing sail: a history of the African diáspora" (2004), fcontribuíram para um conjunto massivo de trabalho em várias áreas, como geografias e disciplinas, algumas das quais estão representadas aqui. Enquanto inicialmente os antropólogos realizaram grande parte da documentação da existência cultural das comunidades da diáspora africana, os historiadores, como Gomez, têm sido fundamentais para delinear a natureza desses movimentos e suas histórias locais e globais. Campos como ciência política e economia não foram tão substancialmente representados neste projeto amplamente interdisciplinar, mas estão representados neste volume.

9 Na School of International Relations, veja a revisão de Susan Pedersen, "Destined to disappear" (2016, pp. 23-24). A Howard University e os acadêmicos da diáspora africana continuaram o foco nos Estudos da Diáspora e isso ressurgiu como um fator fundamental quando o projeto na área de Estudos Africanos desapareceu. Eric Williams e Ralph Bunche, entre outros, foram importantes colaboradores. O internacionalismo negro também ressurgiu também como fator central e com a publicação do livro de Samuel Huntington, "The clash of civilizations and who are we? The challenges to America's National Identity", estava ficando claro para Ali que a perspectiva de humanidade e empatia compartilhadas entre as pessoas do Norte para com o Sul estava se tornando cada vez mais insustentável com o novo foco na civilização e na cultura, reforçando a hierarquia racial.

## Desenvolver futuros paradigmas diaspóricos

A necessidade de esclarecer as diferenças conceituais entre as palavras-chave "diáspora" e "transnacionalismo" ocupa o capítulo de Harry Goulbourne, "Transnacionalismo, diásporas e a diáspora africana: algumas considerações teóricas". Nele, Goulbourne examina essas diferenças e fornece figuras que descrevem o *continuum* e o *apex* transnacional. Ele abora a maneira pela qual "as tentativas de entender o crescimento das comunidades transnacionais em todo o mundo são muitas vezes intercaladas com aspectos ou sobrepostas com o nosso entendimento do que se constitui a diáspora africana". Ele usa a diáspora africana Atlântica como um estudo de caso para delinear as comunidades sobrepostas, afirmando que "embora existam muitas comunidades transnacionais – tanto históricas quanto contemporâneas – nem todas se desenvolvem em diásporas; e embora todas as diásporas sejam comunidades transnacionais, nem todas as comunidades transnacionais são diásporas".

O livro "The economics of the transatlantic African diaspora", de Joseph E. Inikori, co-editor de "The Atlantic slave trade: effects on economies, societies and peoples in Africa, the Americas, and Europe" (1992), demonstra o impacto que a escravidão transatlântica teve sobre as economias da África, além do grande deslocamento demográfico de populações africanas para as Américas. Em outras palavras, o "emprego de africanos escravizados nas Américas para produzir *commodities* para os mercados atlânticos, em competição com as economias da África Ocidental, elevou a competitividade das Américas às custas da África Ocidental [...]. Quando a exportação transatlântica de prisioneiros terminou em meados do século XIX, as economias da África Ocidental haviam ficado consideravelmente atrás das Américas. O impacto contínuo da escravização ainda se expressa nas dificuldades econômicas em desenvolvimento das nações africanas continentais e das famílias afro-americanas em toda a diáspora. Esses constituem os "legados contínuos da escravidão" e a "discriminação institucionalizada pós-escravidão".

Embora as migrações de africanos voluntárias, forçadas, induzidas (Boyce Davies, 2008) tenham criado comunidades de afrodescendentes em todo o mundo, o estudo de suas histórias, sobrevivências, formações culturais, reinterpretações, transformações, realidades econômicas e sociais atuais, as semelhanças e as diferenças continuam a alimentar o campo de estudos da diáspora africana. Central para todos esses estudos (embora tenham menos foco histórico) essa é a forma pela qual a negritude e/ou africanidade é definida.

As discussões teóricas contemporâneas estão indo além de qualquer definição abrangente de negritude e africanidade, mesmo que a busca por semelhanças e relacionamentos continue como uma série de projetos políticos. A pesquisa está revelando especificidades de lugar, variações étnicas, diversidade e significados linguísticos; além de interseções contínuas com outras identidades relacionadas que, assim, produzem novas formações. Algumas tendências são observadas nos estudos recentes, entre elas: de que maneira raça e etnia influenciam as diásporas; os significados da negritude mutáveis historicamente e no período contemporâneo; e as maneiras pelas quais gênero, classe e sexualidade se cruzam e assim se expandem e redefinem nossa compreensão da diáspora.

Várias abordagens mais recentes sobre o estudo das diásporas começaram a proliferar. Kim D. Butler (2005), apesas de ser uma historiadora, evitou a ideia de desenvolver uma grande esquematização cronológica que historiadores de gerações anteriores tentaram realizar, como Colin Palmer. Ela propôs excluir o elemento definidor dos estudos da diáspora do grupo diaspórico em si, e em vez disso, aplicar uma abordagem metodológica e teórica ao estudo do fenômeno da diáspora na história da humanidade como um todo. Em outras palavras, em vez de ser vista como relações étnicas, alternativamente, a diáspora pode ser considerada como uma estrutura para o estudo de um processo específico de formação de comunidade: 1) razões e condições da dispersão; 2) relacionamento com a pátria; 3) relacionamento com terras anfitriãs; 4) inter-relações dentro das comunidades da diáspora; e 5) estudos comparativos de diferentes diásporas. Esse tipo de refinamento e redefinição de um discurso nos permite ver as diferentes genealogias dos estudos da diáspora africana e como elas se manifestam em vários campos, mas acima de tudo, como elas aparecem nos estudos interdisciplinares da pesquisa acadêmica sobre a diáspora africana.

O pensamento recente sobre a diáspora está começando a preencher uma série de lacunas exclusivistas relacionadas a gênero e sexualidades, assim expandindo as dimensões sobre como refletir sobre a diáspora e nossa consideração sobre quem é deixado de fora. No entanto, ainda resta espaço para temas ainda não totalmente explorados, como diáspora e indigeneidade, uma discussão importante, mas ainda subteórica, que também é tratada aqui e que promete ser uma área de pesquisa em crescimento no futuro próximo.

E quanto à possibilidade de estudar a relação entre indigeneidade e negritude nas Américas? No capítulo "Reflexões sobre indigeneidade e pertencimento africano no Caribe e nas Américas", Shona N. Jackson argumenta que, ironicamente, a negritude foi instituída no Novo Mundo com a suposição da ausência nativa. Assim, estamos diante do enigma de que "a suposta falta

de presença indígena nas ilhas caribenhas permite que os negros um *status* inquestionável de nativo, enquanto nas Américas do Norte, do Sul e Central, a presença considerável dos povos indígenas tem impedido a discussão formal do *status* de negros nativos, exceto onde as intersecções de vidas negras e indígenas, durante e após a escravidão, forçam essa questão". Ainda segundo Wynter, a presença de pessoas negras na paisagem das Américas, por meio do trabalho, transformou sua relação com a terra e, portanto, as indigenizou, mas também "transformou a condição de diasporização forçada em um novo *status* nativo". Para Jackson, portanto, é uma "episteme trabalhista moderna que sustenta o pertencimento negro". E, de maneira significativa, "o bem-estar do branco/do Norte/do Primeiro Mundo baseia-se fundamentalmente em morte e privação de negros e povos indígenas". Isso, para ela, requer uma "virada epistemológica" para se entender de que maneira os "povos trazidos coercitivamente para um território onde os Povos Indígenas viviam, atualmente possuem identidades por meio das quais o poder colonial e colonizador trabalha" afetivamente "para estender a subordinação colonial dos Povos Indígenas".

A respeito disso, um estudo das genealogias de pesquisas acadêmicas, que tentam explicar e esclarecer a experiência negra, é apresentado no capítulo "Epistemologias dos Estudos Negros nos Estados Unidos da América" de Charisse Burden-Stelly. Como indicado no início desta introdução, em termos de projetos acadêmicos, os estudos negros nos Estados Unidos foram um ponto de partida para essas discussões, e continua sendo um local onde essa discussão continua sendo formalmente travada. As epistemologias dos estudos negros são então o espaço intelectual de onde emana o avanço do conhecimento de áreas afins. Os movimentos epistemológicos passaram pelo nacionalismo cultural e pelo pan-africanismo, bem como pelo feminismo negro e pelo afro-pessimismo; e, atualmente, pelo afro-futurismo, que apesar de ser orientado pela ficção científica, tem fornecido uma imaginação necessária de possibilidades futuras. Os momentos relevantes têm incluído ampla dinamização provocada pelo filme de Ryan Coogler "Pantera Negra" (Marvel Entertainment, 2018), que combinou representações afro-futuristas e tradicionais da África. O problema com o afro-pessimismo, como indica Greg Thomas (2018), é que ele continua sendo incapaz de avançar um discurso que torne mais visível a "negritude da negritude ou as transvalorações de múltiplos movimentos de libertação negra (pp. 291-292)".

Uma dessas importantes viradas epistemológicas tem sido oferecida por meio de uma variedade de asserções, ideias e movimentos políticos de feministas negras delineada no capítulo "Feminismo transnacional para a África Global" de Amina Mama, uma ex-co-editora de *Feminist Africa,* que se baseia na África do Sul e

publica pesquisas acadêmicas sobre gênero relacionadas ao continente e à diáspora africana. Sua asserção é que a pesquisa africana deve "se tornar global" de duas maneiras: "Além de incluir as diásporas, também deve incluir as mulheres de tal maneira que corrija a negligência do envolvimento das mulheres africanas em todos os aspectos da história e também a distorção das histórias de sexo e relações de gênero em todas as sociedades africanas". Para conseguir isso, ela examina o gênero na história africana, o pan-africanismo e o feminismo, os elos entre as feministas transnacionais e novas questões para a pesquisa feminista na África. Ela conclui que "as iterações de epistemologias feministas globais em toda a África e em toda a diáspora levaram a exemplares estudos históricos pós-independência, que desmistificam as manifestações de gênero e sexualidade nas comunidades africanas ao redor do mundo". Embora as questões de gênero na diáspora africana seja um projeto ainda não totalmente explorado e continua a ser uma área vibrante de estudo investigativo, há trabalhos que pretendem abordar essas questões, como o realizado por Tina Campt e Deborah A. Thomas "Gendering diaspora: transnational feminism, diaspora and its hegemonies" (2008).

Uma nova e relevante vertente de estudos, que complica as distinções convencionais de gênero e a visão normativamente heterossexual da sexualidade, é capturada por Jafari S. Allen, em "Black/queer/diaspora at the current conjuncture", um dos editores do número expecial sobre a diáspora do *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies,* e na obra de Thomas Glave, "Our Caribbean: a gathering of gay and lesbian writing from the Antilles" (2008). No capítulo "Genealogias intelectuais de estudos sobre a diáspora negra/*queer*", Allen afirma logo no início que "enquanto as migrações reais – que sejam forçadas, escolhidas ou coagidas – continuarem a ser um fator relevante na formação do mundo negro, a diáspora é tão profundamente constitutiva do tecido da negritude que também é vivenciada entre indivíduos que nunca deixarão sua própria cidade, mas que, no entanto, imaginam de maneira poderosa sua 'outra' identidade negra/*queer*". Sokari Ekine e Hakima Abbas, em "Queer African reader" (2013) apresenta o lado continental de uma conversa sobre essa questão com escritores da diáspora africana nas Américas. Assim, a diáspora negra/*queer* constitui uma linha importante dos estudos contemporâneos sobre a diáspora africana. Allen fornece tanto matrizes genealógicas quanto inflexões atuais que definem a subjetividade e a futuridade dos negros/*queer*.

Por fim, a necessidade de fornecer novas leituras das racializações no mundo árabe-muçulmano, muitas vezes indisponíveis para análise comparativa, é tratada aqui por Salah Trabelsi, em seu capítulo, "Genealogia de uma retórica discriminatória no mundo árabe-muçulmano clássico". Seu principal objetivo é

responder à pergunta: "Como os escritores árabes clássicos descreveram o mundo africano e quais são as descrições que ele produziram sobre o homem negro?"

Trabelsi contribui de maneira significativa com o campo de estudo ao mostrar a maneira pela qual a construção do *nexus* negritude-escravização do Atlântico foi articulada anteriormente, com o *aswad* (preto) vindo para substituir o substantivo *abd* (escravo). Da mesma forma, ele mostra de que maneira, combinada com o referente étnico de *Zendjī* (*Zunūdj,* no plural; e *Zendjiyyāt,* no feminino), a identidade étnica começou a significar escravização. Suas articulações sobre a natureza econômica da escravidão árabe também merecem atenção, pois se vinculam a outros textos da diáspora africana, como o de Eric Williams, "Capitalism and slavery" (1944), que descreve assim uma ordem mundial sistêmica da desumanização do sujeito negro por interesses econômicos. Trabelsi discute os textos primários ao fornecer o material para suas análises, começando pelos escritos do século IX (EC) de geógrafos árabes que viajam pelo mundo para locais como o Magrebe, o Saara, o Egito e a África Austral. Suas taxonomias começaram por distinguir "povos por seus costumes e modos de governança, mas "acabaram com territórios habitados por negros vistos como a representação e a quintessência do tipo mais radical de alteridade". Essas representações negativas seriam contestadas pelo poeta e cientista clássico al-Djāḥiẓ (*c.* 776-868, Basra, Iraque). Ele é conhecido por ter desenvolvido uma teoria da evolução antes de Charles Darwin e por ter expressado pontos de vista em defesa do povo negro, que foram considerados escandalosos, embora ele fosse de ascendência africana. Trabelsi aqui preenche uma considerável lacuna de pesquisa em termos de identificações pejorativas da negritude no período anterior à escravidão transatlântica do século XV. É importante colocar este trabalho em diálogo com os ensaios da primeira seção, especificamente o capítulo de Jesse Benjamin, "Norte da África e as origens da negritude epistêmica", e o de Amon Saba Saakana, "Conceitualização da representação de cores na Antiguidade: de Kmt, do Mundo Greco-Romano, à Idade Média". Ese volume definitivamente também fornece um importante retrospecto histórico para as definições de negritude nas Américas do século XX, como oferece Michelle Wright e Augustín Laó-Montes. Uma base comum são os benefícios econômicos para aqueles que constroem essas definições de alteridade e as formas pelas quais os recursos (físicos e naturais) foram apropriados.

Debates e discussões sobre a negritude global ou transnacional, e genealogias de leituras epistemológicas dessas realidades, têm a função de desafiar paradigmas mais antigos, assim como aquelas relacionadas a: necessidade ou possibilidade de retorno físico ou emocional à África menos as armadilhas históricas românticas;

as relações entre a diáspora africana e o continente; as realidades e desigualdades socioeconômicas vivenciadas pelas comunidades negras; as relações não abordadas com as comunidades indígenas; as ressonâncias históricas sobre as definições da própria negritude. Para Fred Moten (2013), negritude não é miséria, condenação, ausência ou nada, e sim rejeição radical dessas coisas, juntamente com uma capacidade paralela de viver e desejar, da passagem da "morte social" para a vida e, portanto, uma preferência pelo "otimismo negro" (742)."

## Lições epistemológicas para o futuro

*E se negritude for o nome que se deu ao campo social e à vida social de uma capacidade alternativa e ilícita de desejo? Basicamente, é exatamente isso que eu acho que a negritude é. Quero que seja meu estudo constante. Eu a escuto em todos os lugares* (Fred Moten, 2013, p. 778).

Ao conduzir uma série de novos e contínuos projetos de pesquisa em conexão com o que se sugere a seguir:

- Os significados estratificados de raça, expressos pelo estudo da negritude na Austrália, na América Latina e no Mediterrâneo.
- Um fórum sobre a história da identificação da racialização no período anterior à escravização transatlântica, incluindo a análise da natureza das relações entre o norte da África e as regiões do sul de Sahel.
- Estudos contínuos das economias da negritude em termos corporais, nacionais e transnacionais.
- O avanço de novos paradigmas que abordam o Oceano Índico, o Mediterrâneo negro e o Pacífico negro como campos diaspóricos.
- As permutações de racialidade e racialização em vários locais e períodos históricos.
- Novos campos conceituais e globais a serem considerados e continuidade de estdos sobre outros marginais, especialmente em relação à diáspora.
- As relações entre indigeneidade e diáspora usando relações diferentes da ausência/presença e em uma variedade de locais.
- As diásporas emergentes no próprio continente africano e como elas redefinem identidades étnico-raciais e nacionais singulares.

## Referências

Allen, J. S. 2012. Black/queer/diaspora at the current conjuncture. *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 18, Nos. 2-3, pp. 211-248.

Ambroise, J. R.; Broeck, S. 2016. Black knowledges/black struggles: an introduction. In Ambroise, J. R.; Broeck, S. (eds.). *Black knowledges/Black struggles: essays in critical epistemology.* Liverpool, UK, Liverpool University Press, pp. 11-20.

Boyce Davies, C. 2008. *Introductin to Encyclopedia of the African Diaspora.* Oxford, ABC-CLIO Press, pp. xxi-lviii.

Boyce Davies, C. 2013. Caribbean GPS: compasses of racialization, in *Caribbean spaces: escape routes from twilight zones.* Urbana-Champaign, University of Illinois Press, Chapter 10, pp. 173-201.

Butler, K. D. 2001. Defining diaspora. refining a discourse. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies,* Vol. 10, No. 2, Fall, pp. 189-219.

Cambridge, A. 1996. The beauty of valuing black cultures, in Amit-Talai, V.; Knowles, C. (eds.). *Re-situating identities: the politics of race, ethnicity, and culture*. London, Broadview Press, pp. 161-181.

Campt, T.; Thomas, D. 2008. Gendering diaspora: transnational feminism, diaspora and its hegemonies. *Feminist Review,* Vol. 90, pp. 1-8.

Coates, T.-N. 2015. *Between the world and me.* Spiegel and Grau.

Crawford, M. N. 2015. 'What was is': the time and space of entanglement erased by post-blackness, in Baker, Jr., H. A.; Simmons, K. M. (eds.). *The trouble with post-blackness.* and New York, Columbia University Press.

Ekine, S.; Abbas, H. 2013. *Queer African reader*. Nairobi, Cape Town; Oxford, Pambazuka Press.

Fanon, F. 1967. *Black skin, white masks.* New York, Grove Press,.

Ferreira da Silva, D. 2007. *Toward a global idea of race*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Gilroy, P. 1993. *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*. Harvard University Press.

Gomez, M. 2004. *Reversing sail*: a *history of the African diaspora*. London, Cambridge University Press.

Gomez, M. (ed.). 2006. *Diasporic Africa: a reader*. New York University Press.

Hadfield, L. A. 2017. *Steve Biko and the Black consciousness movement*. Feb.

Harris, J. 2003. Expanding the scope of African diaspora studies: the Middle East and India, a research agenda. *Radical History Review,* Vol. 87, Fall, pp. 157-168.

Harris, J. (ed.). 1982. *Global dimensions of the African diaspora*. Washington, D.C., Howard University Press.

Hooks, B. 1990. Postmodern Blackness. *Postmodern Culture,* No. 1, p. 1, Sep.. http://africanhistory.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780190277734.001.0001/acrefore-9780190277734-e-83. Acesso em 4 jun. 2018.

Inikori, J. *et al*. (eds.). 1992. *Atlantic slave trade: effects on economies, societies and peoples in Africa, the Americas, and Europe.* Durham, Duke University Press.

Jemima, P. 2012. *The predicament of blackness: postcolonial Ghana and the politics of race*. University of Chicago Press.

Kendi, I. X. 2016. *Stamped from the beginning: the definitive history of racist ideas in America*. Nation Books.

Makalani, M. 2009. Diaspora and the localities of race. *Social Text,* Vol. 27, No. 1, Spring,pp. 1-9.

Marable, M. 2008. Blackness beyond boundaries: navigating the political economies of global inequality, in Marable, M.; Agard-Jones, V. (eds.). *Transnational blackness: navigating the global color line.* New York, Palgrave Macmillan, pp. 1-8.

Mbembe, A. 2003. Necropolitics. *Public Culture,* Vol. 15, No.1, pp. 11-40.

Mignolo, W. 2002. The geopolitics of knowledge and the colonial difference. *The South Atlantic Quarterly*, Vol., 101, No. 1, Winter, pp. 57-96.

Moore, R. 1992. *The name "negro": its origin and evil use*. (1960) Black Classic Press.

Moten, F. 2013. Blackness and nothingness (mysticism in the flesh). *The South Atlantic Quarterly,* Vol. 112, No. 4, Fall,, pp. 737-780.

Robinson, C. 1983. *Black Marxism: the making of the black radical tradition*. University of North Carolina Press.

Rodney, W. 1969. *The groundings with my brothers.* London, Bogle-L'Ouverture.

Rodney, W. 1990. *Walter Rodney speaks: the making of an African intellectual.* Africa World Press.

Rodney, W. 2011. *How Europe underdeveloped Africa. (1983).* Baltimore, Maryland, Black Classic Press.

Scobie, E. 1994. *Global African presence*. Trenton, N.J.: A&B Books.

Soyinka, W. 1985. The African world and the ethnocultural debate, in Asante, M. K.; Asante, K. W. (eds.). *African culture: the rhythms of unity.* Westport, Con., Greenwood Press, pp. 13-38.

Thomas, D. 1998. From Pax Africana to Global Africa, in Kokole, O. (ed.). *The Global African: a portrait of Ali Mazrui.* Africa World Press.

Thomas, G. 2018. Afro-blue notes: the death of afro-pessimism 2.0 (?). *Theory and Event,* Vol. 21, No. 1, pp. 282-317, Jan.

Van Sertima, I. 1976. *They came before Columbus: the African presence in Ancient America.* New York, Random House.

Walker, D. 1995. *Appeal to the colored citizens of the world* (1829). New York, Hill and Wang.

West, M. 2005. Global Africa: the emergence and evolution of an idea. *Review (Fernand Braudel Center*), Vol. 28, No. 1, pp. 85-108.

Williams, C. 1976. *The destruction of Black civilization: great issues of a race from 4500 BC to 2000 AD.* Chicago, Third World Press.

Williams, E. 1944. *Capitalism and slavery.* Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Wright, M. 2004. *Becoming Black: creating identity in the African diaspora*. Durham, Duke University Press.

Wright, M. 2015. *Physics of blackness: beyond the middle passage epistemology*. University of Minnesota Press.

Wynter, S. 1984. The ceremony must be found: after humanism. *Boundary 2*, Vol. 12/13, No. 3, pp. 19-70.

Wynter, S. 2003. Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: towards the human, after man, its overrepresentation; an argument. *New Centennial Review*, Vol. 3, No. 3, Fall, pp. 131-149.

Yamahtta-Taylor, K. 2016. *From #BlackLivesMatter to Black Liberation.* London, Haymarket.

CAPÍTULO 1

# A NEGRITUDE ALÉM DOS ESTADOS UNIDOS:

## compreensão das novas definições da diáspora

*Michelle M. Wright*

## Introdução: novas definições

Ao discutir "novas definições" ou diferentes definições de negritude, deve-se primeiro dispensar um mito de longa data: que a negritude é uma determinação biológica. Embora os membros de qualquer coletivo humano de uma região geográfica possa compartilhar algumas características fisiológicas, esses marcadores rapidamente se tornam obsoletos quando passamos de um pequeno coletivo para uma categoria muito maior de raça. Não existe uma característica física (ou cultural) compartilhada por todos os negros, quer estejamos falando de cor da pele, características faciais, tipo de corpo, tipo de cabelo ou propensão a uma condição médica específica.

De fato, a negritude não é uma descoberta científica nem biológica, tampouco é a criação dos povos negros. Com a ascensão do tráfico transatlântico de escravos no século XVI, os europeus brancos que trabalhavam ou lucravam com o tráfico muitas vezes escreviam ou falavam sobre os negros africanos como uma raça repugnante e inferior do ser humano. A categoria racial de negritude (ou "negro", como foi inicialmente denominada) foi formalmente codificada no início do século XVIII por políticos e filósofos brancos europeus e norte-americanos. Como argumentei em "Becoming Black: creating identity in the African diáspora" (2004), e como Emmanuel Chukwudi Eze e Henry Louis Gates

Jr. detalharam em "Race and the enlightenment: a reader" (1997) e "Figures in Black: words, signs and the 'racial' self" (1987), respectivamente, outros pensadores respeitados, como Thomas Jefferson, Immanuel Kant e G. W. F. Hegel, realizaram uma série de pronunciamentos ultrajantes e fantasiosos sobre a inferioridade negra e a falta de história civilizada da África sob o pretexto de "observação objetiva" – apesar do fato de que nenhum desses autores jamais tenha visitado o continente.[1]

Portanto, as "novas" definições de negritude, de muitas maneiras, ainda devem responder a esses mitos originários de inferioridade e incapacidade biológica, porque ainda muitas vezes se acreditados (e praticados) por indivíduos e instituições poderosos que desfrutam de um alcance mundial e podem, portanto, afetar de maneira profunda as vidas e as comunidades negras em todo o mundo. Como tal, essas novas definições estão mergulhadas em um rico emaranhado de genealogias intelectuais que devem ser discutidas em conjunto para explicar *quando*, *onde* e *por quê* essas definições surgiram e por quê desfrutam de tal favor ou desfavor entre comunidades, instituições, ativistas, artistas e acadêmicos da diáspora negra e da África negra, e até mesmo entre alguns políticos em todo o mundo.

## Negros através do tempo: definição de negritude no decorrer da modernidade

Um dos textos mais influentes para desafiar com sucesso a visão predominante branca da inferioridade negra foi escrito pelo sociólogo, ativista, jornalista e editor norte-americano, W. E. B. Du Bois. Por mais de 100 anos, "The souls of Black folk" (1903) tem permanecido um texto canônico que tem influenciado pensadores negros não apenas nas Américas, mas também na África Ocidental, na Oriental e na Europa. Nele, Du Bois argumenta que o "problema do século XX é o problema da linha de cor", movendo assim o que era considerado um problema marginal específico apenas para um conjunto de nações no cenário global. Acima de tudo, Du Bois opina que as circunstâncias opressivas e degradantes sob as quais os chamados observadores brancos objetivos veem os negros que vivem no Ocidente e na África não são, de fato, o resultado de uma biologia inferior, mas sim do preconceito e da exploração dos brancos. Em

1 Aimé Césaire oferece uma crítica convincente a respeito desses racismos profundamente ilógicos e as consequências devastadoras que tiveram na África, na Ásia e na Europa em seu clássico e longo ensaio, "Discourse on Colonialism".

uma das mais famosas anedotas de "Souls", Du Bois relata como, enquanto um pequeno estudante em uma escola cuja maioria era branca na Nova Inglaterra, ele era um membro da escola feliz, bem-sucedido e engajado até que um recém-chegado branco rejeitou sua amizade, apresentando-o assim a um mundo no qual o comportamento e a habilidade de uma pessoa negra podem ser ofuscados pela obsessão dos brancos com a cor da pele. Por meio dessa lembrança, Du Bois subverte uma crença de longa data dos racistas antinegros de que a negritude é antitética ao progresso e ao mundo moderno.

Essa relação entre negritude e modernidade (sendo a educação um dos fundamentos das civilizações brancas progressistas, segundo Jefferson, Kant, Hegel e muitos outros pensadores "iluministas" dos séculos XVIII e XIX), fundamenta um conjunto de novas definições de negritude, incluindo aquelas desenvolvidas pelo afrofuturismo e do afropessimismo, que são talvez as duas ideologias mais reconhecidas nos mundos ativista, acadêmico e artístico da diáspora negra e africana da atualidade. O vínculo formativo entre as identidades negras e o "mundo moderno" alcançou o reconhecimento público no início do século XX por meio do conceito, elaborado pelo educador negro norte-americano Alain Locke, de "novo negro" (uma ideia para a qual muitos pensadores negros do Caribe contribuíram, incluindo o romancista e poeta jamaicano, Claude McKay), e por meio do movimento artístico e ativista apelidado de Négritude (negritude em francês). Tal movimento, que começou na década de 1920 e atingiu seu apogeu na década de 1930, foi fundado pelo poeta senegalês, veterano da Segunda Guerra Mundial e futuro presidente, Léopold Sédar Senghor; pelo poeta martinicano e depois presidente do Conselho Regional da Martinica (bem como veterano da Segunda Guerra Mundial), Aimé Césaire; pelo ensaísta, poeta e romancista martinicano, Édouard Glissant; e pelo poeta e político da Guiana Francesa, Léon Damas. Embora dando os créditos ao *Harlem Renaissance* (especialmente os escritores como o poeta modernista norte-americano Langston Hughes) por grande parte de sua inspiração, esses quatro fundadores, no entanto, diferiam muito em sua definição e uso do termo que, em sua essência, insistia no orgulho negro sobre a vergonha, e o direito de todos os homens negros de reivindicar seu direito de nascimento como cidadãos e participantes ativos no mundo "moderno".

Embora ele nunca tenha se rotulado como panafricanista, a visão de Négritude de Senghor, que muitas vezes coincidia com a ideologia anterior, mas ainda vibrante e poderosa do panafricanismo, que foi fundada no final do século XIX pelo educador e diplomata liberiano Edward Blyden. Ambos (e aqui também podemos incluir o médico e jornalista norte-americano, Martin Delany, e o

clérigo, Alexander Crummel) acreditavam que a África era a verdadeira pátria de todos os negros africanos e povos afrodescendentes, unidos por uma cultura ancestral comum e línguas que eram pelo menos iguais, se não superiores, à aquelas da civilização ocidental branca. Curiosamente, esse conceito de pátria cultural compartilhada foi atribuído pela primeira vez ao antropólogo alemão branco Johann Herder, mas, ao contrário de Herder, o ex-panafricanista W. E. B. Du Bois elaborou-o com uma agenda dinâmica anticolonialista e/ou anti-imperialista retomada nos Congressos Pan-Africanos de 1919, 1921, 1923 e 1945 (e depois de sua morte, nos encontros de 1974 e 1994), buscando fornecer independência política e econômica às nações negras africanas.

## Sucesso ou fracasso? Definição da negritude no decorrer do afropessimismo

Essa visão dos negros da diáspora tendo mais em comum com a África do que com seus compatriotas de diferentes ascendências fundamenta de maneira decisiva o pensamento afropessimista, que também tem algumas raízes nas teorias do psicanalista e intelectual martinicano Frantz Fanon que, em "Black skin, white masks" (1952) e "The wretched of the Earth" (1961), Fanon argumenta que a cultura e, especialmente a linguagem do colonizador, podem apenas levar a uma maior opressão, não à libertação, quando empregadas e implantadas pelo colonizado. O termo "afropessimismo" ganhou destaque no final dos anos de 1980 e início dos anos de 1990, quando foi usado por intelectuais como o economista ganense George B. N. Ayittey ("Africa betrayed", 1992) como uma forma de criticar e enfatizar a fraqueza e a corrupção que assolam as nações africanas pós-coloniais e apontam para um futuro sombrio. Infelizmente, dentro das áreas da economia e da ciência política, essa crítica destinada a discutir os obstáculos materiais enfrentados pelas nações africanas pós-coloniais também se tornou uma oportunidade para alguns críticos brancos, como Paul Johnson, para voltarem a aplicar os estereótipos desgastados de inferioridade biológica dos africanos negros, tornando-os incapazes de se auto-governar ("Colonialism's Back—and not a moment too soon", 1993). Para figuras contemporâneas como os acadêmicos norte-americanos, Frank Wilderson ("Incognegro", 2008) e Jared Sexton ("Amalgamation schemes: antiblackness and the critique of multiculturalism", 2008), o trabalho de Fanon, Ayittey e outros primeiros afropessimistas é um importante critério para argumentar que a negritude sempre será explorada e oprimida pela branquitude e, portanto, sempre impedida de avançar e progredir.

Enquanto Sexton e Wilderson não tratam da rigorosa política de gênero de Fanon, em que os homens negros são os representantes normativos da negritude da qual as mulheres negras devem sempre seguir e apoiar (Dubey, 1998; Wright, 2004, e em seu ensaio da "Mama's baby, papa's maybe: an American grammar book" (1987), a acadêmica norte-americana, Hortense Spillers, tornou-se famosa por apresentar o corpo feminino negro como o corpo normativo que é o alvo "natural" do discurso do colonizador e da exploração antiprogressista. De acordo com Spillers, uma vez que o corpo feminino negro é a fonte biológica literal da raça negra, ele é o alvo mais frequente de ataques. Ao fazer essa afirmação, Spillers não refuta ou rejeita a lógica masculinista de Fanon ou de qualquer acadêmico afropessimista, mas simplesmente defende a centralidade do corpo feminino negro (heterossexual).

A acadêmica e ativista trinitária e norte-americana, Carole Boyce Davies, também apresenta o corpo feminino negro como normativo para a negritude, mas em seus estudos acadêmicos ("Black women, writing and identity", 1994; e "Moving beyond boundaries: Black women's diasporas", editado com Molara Ogundipe-Leslie, 1995) produz uma visão da diáspora na qual mulheres negras, *queers* e heterossexuais, estão ligadas a comunidades em todo o mundo por meio de práticas culturais compartilhadas, crenças políticas e preocupações intelectuais. Davies, tal como a ativista e poeta norte-americana e caribenha Audre Lorde, não pode ser vinculada a uma tradição afropessimista, embora seja irrestrita a avaliação de ambas as intelectuais sobre o poder do racismo branco e seus efeitos. Em vez disso, Lorde e Davies apontam para uma história cultural feminista negra de resistência e práticas de sustentação em ambientes racistas hostis que permitem a sobrevivência de comunidades negras da diáspora. A estudiosa e ativista holandesa e surinami, Gloria Wekker ("The politics of passion", 2006), argumentou ainda que as mulheres negras em toda a diáspora podem e constroem suas próprias comunidades que, embora não rejeitem os homens, elas possuem suas próprias características únicas de gênero. Da mesma forma, a estudiosa, cineasta e ativista alemã negra Fatima El-Tayeb argumenta em "European others: queering ethnicity in postnational Europe", 2011) que os europeus negros, heterossexuais e homossexuais, podem e devem fazer causa política comum com outras minorias raciais na Europa Ocidental porque todos são definidos como "Outros", ou como totalmente estrangeiros e hostis aos costumes europeus brancos dominantes.

Os governos brancos europeus (especialmente na Europa Ocidental, que vez por outra forram obrigados, por pura força de seus números, a reconhecer a presença de habitantes negros dentro de suas fronteiras) ainda detestam reconhecer a necessidade

de abordar o papel fundador da Europa Ocidental no tráfico transatlântico de escravos, sua invenção de ideologias racistas antinegras, a violência e os danos políticos, sociais e econômicos racistas causados durante seu domínio colonial na África, bem como a presença contínua de grupos e sentimentos racistas de direita dentro de seus centros políticos. O estudo e a representação de negros europeus em instituições acadêmicas e políticas são tão escassos que chegam a ser tabu, mas atos de violência contra negros europeus são uma constante cada vez maior no cotidiano, assim como as representações negrofóbicas e negrófilas da negritude nos meios de comunicação da Europa Ocidental.

## A importância do lugar: definição da negritude na Europa e na África

Talvez por causa de suas diversas raízes, os ativistas antirracistas na Europa não concordam totalmente com seus objetivos ou análises; afinal, os europeus negros podem reivindicar uma ampla gama de influências familiares, históricas e culturais: origens do norte da África, da África Ocidental, da África Oriental e do Caribe; religiões cristãs, judaicas, muçulmanas e africanistas; orientações políticas esquerdistas, centristas e conservadoras, bem como uma ampla variedade de línguas e dialetos europeus, africanos e caribenhos. Como se pode imaginar, as populações magrebinas na França, por exemplo, podem se sentir mais imediatamente ameaçadas pela antiga islamofobia da Europa do que os britânicos negros oriundos do Caribe anglófono. O movimento negro alemão é notável pelos estudiosos como Peggy Piesche e Maureen Eggers ("Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weissseinsforschung in Deutschland", ou "Myths, masks and subjects in critical whiteness studies", 2009), cuja pesquisa vincula de forma convincente o racismo antinegro à misoginia, islamofobia, homofobia e preconceito de classe. Ao mesmo tempo, essa abordagem "guarda-chuva" abrangente do conceito é relativamente rara na política ativista como um todo, muito menos nas diásporas negras e africanas.

Mais adiante no espectro de definições de negritude, determinada por meio de suas interseções globais não específicas de raça, encontramos o cosmopolitismo negro, que também é um conceito guarda-chuva e posteriormente desenvolvido em graus muito minuciosos por vários pensadores e escritores contemporâneos. Por exemplo, o acadêmico e romancista ganense, Kwame Anthony Appiah, argumenta em "Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers" (2006), que todas as comunidades e os indivíduos negros devem se considerar como "cidadãos

globais" que, embora distintos em suas culturas, religiões, etnias e nacionalidades, estão ligados por ancestralidade e história comuns, mesmo enquanto alguns são reconhecidamente menos empoderados do que outros. Em uma linha ligeiramente diferente, as obras da romancista nigeriana e feminista, Chimamanda Ngozi Adichie, especialmente "Purple hibiscus" (2003), "Half of a yellow sun" (2006) e "Americanah" (2013) são concentradas em como os africanos negros na época do final do século XX e início do século XXI deviam inevitavelmente negociar entre seus lares ancestrais africanos locais, suas culturas nacionais e o longo braço econômico e político das "superpotências" globais para sobreviver. Surpreendentemente, Appiah e Adichie tendem a localizar cosmopolitas negros quase totalmente em áreas urbanas, assim como a acadêmica norte-americana Bennetta Jules-Rosette, em "Black Paris" (1998), que argumenta que certas literaturas da diáspora negra escritas e focadas na experiência negra dentro dos grandes centros urbanos devem ser analisadas dentro de seu próprio paradigma (como o "parisianismo"), porque a definição da negritude fora do espaço multicultural ricamente complexo das grandes cidades é, na melhor das hipóteses, distorcida, se não impossível.

## O lugar ao espaço: definição da negritude por meio de geografias compartilhadas

De fato, definir identidades negras na Europa levou a surgir um subcampo totalmente separado o qual argumenta que histórias e geografias compartilhadas criam comunidades compartilhadas que podem ser legitimamente entendidas como nações por direito próprio. Enquanto o trabalho teórico mais influente é "The Black Atlantic" (1992), do professor britânico Paul Gilroy, ele argumenta que o "Atlântico negro" é uma comunidade-nação negra composta por comunidades afro-americanas, britânicas negras e caribenhas negras anglófonas que estão ligadas por de sua fronteira comum com o Oceano Atlântico e sua história de escravização e resistência.[2]

Embora um grande número de projetos culturais e acadêmicos inspirados por "The Black Atlantic" seguiram, e continuam seguindo o projeto de Gilroy, esse projeto foi criticado a partir de vários pontos de vista, lançando alguma

2 Logicamente falando, o foco de Gilroy em uma fronteira atlântica compartilhada e na história da escravidão também deve incorporar as comunidades negras lusófonas e hispanófonas do Caribe, bem como da América Central e do Sul. No entanto, embora ele não rejeite essa possibilidade de forma explícita, também não as inclui, implícita ou explicitamente.

luz sobre as diferentes maneiras pelas quais as identidades negras na diáspora são compreendidas e definidas por artistas, ativistas e acadêmicos (e, portanto, dignas de uma discussão expandida neste artigo). Em "The Black Atlantic: exploring Gilroy's legacy", a acadêmica britânica Lucy Evans resume bem as três principais tipos de crítica: 1) aqueles que buscam "ampliar as fronteiras" do "Atlântico Negro" para incluir não apenas mais comunidades negras nas nações que margeiam o Atlântico, mas também comunidades localizadas mais próximas do Oceano Pacífico e do Oceano Índico (veja "Beyond the Black Atlantic: relocating modernization and technology", editado por Walter Goebel e Saskia Schabio); 2) aqueles, tais como Simon Gikandi e Natasha Barnes (ambos localizados nos Estados Unidos da América, embora Gikandi seja um africanista nascido e criado no Quênia), que expressam preocupação com a ênfase de Gilroy ao tráfico de escravos no Atlântico como o único evento fundamental que liga e define as culturas e a consciência do Atlântico Negro (consulte a edição especial da revista *Research in African Literatures*); e finalmente, 3) aqueles, tais como os estudiosos africanistas Charles Piot ("Atlantic Aporias: Africa and Gilroy's Black Atlantic", 2001) e Dagmawi Woubshet ("The calendar of loss: race, sexuality and mourning in the early era of AIDS", 2015), que questionam a lógica do uso da África por Gilroy como um espaço para sempre trancado no passado e ignorado em suas encarnações presentes, apesar de seu contínuo e vibrante envolvimento e influência nas comunidades contemporâneas da diáspora negra.

Enquanto os colaboradores de "Problematizing blackness" (2003) editado por Percy Hintzen e Jean Muteba Rahier também buscam expandir e subverter as definições dominantes de negritude nos Estados Unidos, eles não se definiriam como parte do movimento "pós-negro". Em vez disso, como Hintzen (nascido na Guiana) e Rahier (nascido na atual República Democrática do Congo e criado em Bruxelas), esses acadêmicos, todos eles professores nos Estados Unidos, mas nascidos na África e criados lá ou na Europa, relatam como tiveram de aprender o que "negritude" significava para os afro-americanos nos Estados Unidos – essa era uma situação irônica, considerando que tantas definições de identidade negra norte-americana quase sempre apontam para a África como a "fonte" originária de sua cultura, rituais e práticas sociais (o que um dos contribuidores, Carrolle Charles, chama de "ser negro duas vezes"). No entanto, o ponto de vista desses contribuidores, como Olúfémi Táíwò ("This prison called my skin"), Sarah Manyika ("Oyinbo") e Carrolle Charles ("Being Black twice") é que, longe de ser uma definição universal, a negritude da Passagem do Meio carrega muitos pressupostos que estão ligados à história do tráfico de escravos transatlântico, ou Passagem do Meio. No outro extremo do espectro, a antropóloga norte-americana

e caribenha, Jemima Pierre, argumenta em "The predicament of blackness: postcolonial Ghana and the politics of race" (2012) que, longe de ser um "espaço não racializado", as colônias africanas da Europa foram racializadas a tal ponto que os africanos pós-coloniais estão realmente familiarizados com um paradigma semelhante, senão o mesmo, de negritude que existe no "Atlântico Negro".

Enquanto o papel e a relação com a África fundamentam muitos debates sobre a definição de identidades diaspóricas negras, o livro de Gilroy e os volumes que se seguiram também deram origem a uma nova discussão sobre a definição da negritude no Ocidente. Especificamente, muitos estudiosos questionam a tendência dese concentrar na negritude da Passagem do Meio (consulte "Internationally known: the Black Arts Movement and U.S. Poetry in the age of hip hop", de James Smethurst, e meu ensaio, "Middle passage blackness and its diasporic discontents", 2013). Esses artigos, entre outros, também criticam aqueles que definem a negritude como produto da escravidão atlântica e da luta pelos direitos civis – e, portanto, ignoram um número cada vez maior de negros no Ocidente que nascem e crescem na África ou nasceram no Ocidente que são filhos de pais negros africanos que emigraram para lá muito depois do tráfico de escravos. O debate sobre essas definições de negritude se resume em grande parte a qual história se está usando para defini-la – ou se estamos de fato usando uma história, como é o caso de algumas discussões sobre pós-negritude e afrofuturismo.

## Olhar para além no presente momento: definição da negritude no decorrer do afrofuturismo

Enquanto muitos intelectuais e políticos conservadores no Ocidente se valeram do termo "pós-negritude" para afirmar que estamos vivendo em uma "era pós-racial" (ou seja, em uma época em que o racismo e a discriminação racial não existem mais de modo significativa, ou apenas existem nas mentes paranoicas das minorias), o uso mais antigo e mais famoso do termo, por Thelma Golden, curadora de arte e historiadora de arte norte-americana, tinha conotações bem diferentes. No catálogo da exposição "Freestyle", organizada pelo Golden's Studio Museum of Harlem, em 2001, Golden argumentou que os artistas negros em exposição queriam ser considerados antes de tudo como *artistas* que trabalharam em e por meio de paradigmas negros. Ao aprimorar ainda mais essa definição, a jornalista norte-americana Ytasha Womack, em "Post Black: how a new generation is redefining African American identity" (2010), argumenta que os afro-americanos do século XXI expandiram suas expressões culturais e políticas

"para além" da geração anterior e, ao contrário das afirmações conservadoras de que pós-negritude significa o fim da raça e do racismo, não estão buscando eliminar as definições anteriores de negritude, e sim expandi-las.

Definir a negritude além da Passagem do Meio (ou, dito de outra forma, incluir aqueles cujos ancestrais não foram escravizados nas Américas) é a busca do afrofuturismo. O afrofuturismo é uma visão de décadas da negritude desenvolvida pela primeira vez pelo músico de jazz norte-americano Sun Ra, que constrói a negritude dentro e além das histórias do mundo, assim definindo a negritude fora de suas histórias mais imediatas de escravidão, colonialismo e opressão política pós-colonial e exploração econômica, baseando-se em imagens de viagens interplanetárias de "afronautas" (viajantes espaciais negros), do Egito antigo (especialmente sob o faraós núbios) e encontros alienígenas. O próprio termo foi cunhado pelo jornalista e escritor branco norte-americano Mark Dery em seu ensaio "Black to the future" (1994), no qual ele observa que a explosão da ficção afro-americana que usa tropos futuristas e de viajantes no tempo. Expandindo a definição de Dery, por meio do trabalho criativo de músicos, como George Clinton, Parliament Funkadelic, Janelle Monáe, e artistas visuais, como Rashid Johnson, Jean-Michel Basquiat e a renomada pesquisadora afrofuturista norte-americana Alondra Nelson, definiram de forma memorável o princípio central do afrofuturismo como um "luta utópica" por um futuro melhor aqui e agora ("Afrofuturism: past-future visions", 2000). Embora os trabalhos do artista queniano, Wangechi Mutu, e do cineasta e teórico britânico-ganense, Kodwo Eshun, não estejam localizados de forma explícita como parte desse movimento, suas criações artísticas foram descritas como afrofuturistas e/ou afrosurrealistas, o que define a negritude como um estado surreal de ser, especialmente dentro de ambientes brancos (europeus) dominantes.

Deixados à margem de muitas dessas definições, do panafricanismo ao afrosurrealismo, estão os negros *queer* que, de fato, compartilham os mesmos espaços socioeconômicos e, naturalmente, fazem parte dessas comunidades. Embora, como já observado, as feministas negras tenham esculpido espaços de forma consistente e com sucesso que definem a negritude fora das normas masculinistas, a maioria dos acadêmicos, artistas e ativistas ainda tendem a procurar explorar e definir a negritude por meio de corpos negros heterossexuais. De fato, dois dos poucos pensadores e escritores da diáspora africana/negra a explorar a estranheza além de de Peggy Piesche e Fatima El-Tayeb, são o poeta, romancista e contista escocês negro, Jackie Kay ("Trumpete", 1998), e o poeta e contista jamaicano negro Thomas Glave ("The torturer's wife", 2008).

Em um notável contraste com essa impressionante variedade de teorizações, as ciências, especificamente a biologia e a genética, "retrocederam" no tempo (ou talvez não tenham se movido nada desde a invenção da "ciência racial" no século XVIII). Conforme analisado e explicado pela acadêmica norte-americana Dorothy Roberts, em "Killing the Black body" (1997), não apenas consta um equívoco comum nas comunidades científicas (que presumem que a diferença racial foi uma descoberta científica), de que a raça é determinada biologicamente e/ou geneticamento, mas também a venda de certos medicamentos como racialmente específicos, ou a oferta de um perfil genético ancestral que pode produzir resultados impressionantes, apesar da falta de qualquer evidência de que existam "genes raciais". Igualmente assustador, esse essencialismo biológico parece estar fundamentando a política do Estado – como revelado em comentários do presidente George W. Bush na Cúpula Nacional sobre Poupança para Aposentadoria, em 28 de fevereiro de 2002, quando ele argumentou que menos recursos poderiam ser gastos em comunidades afro-americanas porque os afro-americanos eram geneticamente predispostos a morrer em idades muito mais jovens do que seus colegas brancos.

## Conclusão: encontraro quando e o onde da negritude para definições inclusivas

Em "Physics of blackness: beyond the Middle Passage epistemology" (2015), eu argumento que a diversificação cada vez maior das comunidades negras na África e em todo o mundo torna ainda mais importante que acadêmicos, políticos e ativistas desenvolvam formas mais precisas e inclusivas de analisar e representar identidades negras. A imigração da África Ocidental, Norte e Oriental para a Europa Ocidental, China, Estados Unidos, Canadá e Austrália, por exemplo, permanece amplamente ignorada nos discursos dominantes sobre a negritude que imaginam que ela esteja localizada apenas na África (o que implica que os africanos negros que se estabelecem fora da África não podem ser considerados habitantes, muito menos cidadãos) ou nos Estados Unidos. No momento, as necessidades específicas dessas comunidades, suas crenças religiosas e práticas culturais, aspirações políticas e necessidades de saúde são agrupadas com os "afro-americanos" (ou seja, negros nos Estados Unidos que traçam sua ascendência africana por meio da escravidão transatlântica) ou aqueles associados com um estereótipo aleatório dos negros africanos.

Logo, o que há para se ganhar com a teorização da negritude como homogênea, sem respeito por essas diferenças em toda a África e dentro das diásporas negras/africanas? Em seu ensaio de 1988, "Subaltern studies: deconstructing historiography", Gayatri Spivak oferece a expressão "essencialismo estratégico" para explicar por que uma minoria socioeconômica e/ou política relativamente diversa pode se representar e se analisar como homogênea. Spivak argumenta que, porque esse grupo é homogeneizado por discursos preconceituosos, há uma experiência compartilhada de opressão mais bem combatida com uma resposta organizada e unificada.

Ainda assim a conceitualização de unidade dificilmente é uma ação neutra desinformada por suposições comuns – mais especialmente a suposição de que homens cisgênero são mais naturalmente adequados para liderança e resistência do que mulheres.[3] De fato, a maioria dos coletivos que se consideram como compostos de forma racial/etnica, religiosa e/ou nacional tendem a igualar unidade e independência para seu coletivo com uma ordem heteropatriarcal. Do ponto de vista prático, esse tipo de unidade enfraquece mais da metade do coletivo adulto (mulheres cisgênero e, muitas vezes, membros *queer* do coletivo) e, portanto, reduz a probabilidade de resultados bem-sucedidos e duradouros. Embora consideravelmente mais difíceis, as afinidades eletivas (não no sentido usado no famoso romance de Goethe, mas no sentido do termo em química) nas quais indivíduos e coletivos são encorajados a construir alianças em torno de uma preocupação compartilhada por certas questões (em vez de uma identidade racial, étnica, religiosa ou nacional compartilhada) oferece a oportunidade para esses povos expressarem e agirem de forma verdadeira e autêntica de acordo com suas crenças, bem como construir coalizões impressionantes para efetuar mudanças – seja em torno de pobreza, reforma judicial e/ou econômica, corrupção política, educação, direitos civis, cidadania e assim por diante.

No fundo, o que está em jogo aqui é entender a negritude como uma identidade complexa que carrega diferentes significados, dependendo de seu tempo e lugar. Em vez de tentar determinar exatamente quem possui um contexto socioeconômico e/ou político "autenticamente negro", por exemplo, nós podemos e devemos abordar as diferenças entre diversos indivíduos negros com um olhar para agregar em torno de preocupações e causas compartilhadas. Em outras palavras, talvez seja melhor mudar a pergunta de "o que é negritude?" para "quando e onde está a negritude?".

3 O termo "cisgênero" foi desenvolvido por ativistas transgêneros que procuram nos lembrar que, assim como a raça, o gênero está longe de ser um fato biológico fixo, facilmente definido e discernido. "Cisgênero" refere-se àqueles corpos que mantêm e ainda se identificam com o gênero que lhes foi atribuído ao nascer, em oposição àqueles que escolheram outro gênero ou nenhum.

## Referências


Adichie, C. N. 2003. *Purple hibiscus*. New York, Algonquin Books.

Adichie, C. N. 2006. *Half of a yellow sun*. New York, Alfred A. Knopf.

Adichie, C. N. 2013. *Americanah: a novel*. New York, Random House.

Appiah, A. K. 2006. *Cosmopolitanism*: *ethics in a world of strangers*. New York, W.W. Norton & Company.

Ayittey, G. B. N. 1992. *Africa betrayed*. New York, St. Martin's Press.

Ayittey, G. B. N. 1998. *Africa in chaos*. New York, St. Martin's Press.

Barnes, N. 1996. Black Atlantic - Black America. *Research in African Literatures,* Vol. 27, No. 4, pp. 106-107.

Boyce Davis, C. 1994. *Black women, writing and identity*. London, Routledge.

Boyce Davies, C.; Molara Ogundipe, L. (eds.). 1995. *Moving beyond boundaries: Black women's diasporas, 2v.* New York, New York University Press.

Charles, C. 2003. Being Black twice, in Hintzen, P. C.; Rahier, J. M. (eds.). *Problematizing blackness: self ethnographies by Black immigrants to the United States*. New York, Routledge.

Delany, G. T.; Rose, T. *Flame wars: the discourse of cyberculture*. Durham, NC, Duke University Press, pp. 179-222.

Dery, M. 1994. Black to the future: afrofuturism 1.0, in Dery, M. (ed.). *Flame wars: the discourse of cyberculture*.

Du Bois, W. E. B. 1994 (orig. pub. 1903). *The souls of Black folk.* New York, Dover Publications.

Dubey, M. 1998. The "true lie" of the nation: Fanon and feminism. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies,* Vol. 10, No. 1, pp. 1-29.

Eggers, M. M.; Kilomba, G.; Piesche, P.; Arndt, S. (eds.). 2009. *Mythen, Masken und Subjekte Kritische Weisssein Forschung in Deutschland*. Berlin, Unrast Press.

El-Tayeb, F. 2011. *European others: queering ethnicity in postnational Europe*. Minneapolis, Minn., University of Minnesota Press.

Evans, L. 2009. The Black Atlantic: exploring Gilroy's legacy. *Atlantic Studies: Global Currents*, Vol. 6, No. 9, pp. 255-268.

Eze, E. C. 1997. *Race and the enlightenment: a reader*. Malden, MA, Wiley Blackwell.

Fanon, F. 1967. *Black skin, white masks*. Charles Lam Markmann (transl.). New York, Grove Press.

Fanon, F. 2004. (orig. pub. 1961). *The wretched of the Earth*. Richard Philcox (transl.). New York, Grove Press.

Gates, H. L. Jr. 1987. *Figures in Black: words, signs and the racial self.* Oxford, Oxford University Press.

Gikandi, S. 2014. Afterword: outside the Black Atlantic. *Research in African Literatures*, Vol. 45, No. 3, pp. 241-244.

Gilroy, P. 1993. *The Black Atlantic: modernity and double consciousness.* Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Glave, T. 2008. *The torturer's wife.* San Francisco, Calif., City Lights Publishers.

Hegel, G. W. F. 1902. *Philosophy of History*. J. Sibree (transl.). New York, P. F. Collier.

Hintzen, P. C. ; Rahier, J. M. (eds). 2003. *Problematizing blackness: self ethnographies by Black immigrants to the United States*. New York, Routledge.

Jefferson, T. 1995 (orig. pub. 1781). *Notes on the state of Virginia*. Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press.

Johnson, P. 1993. Colonialism's back—and not a moment too soon. *New York Times Magazine,* 18 April, Section 6, p. 22.

Jules-Rosette, B. 1998. *Black Paris: the African writers' landscape*. Urbana, IL, University of Illinois Press.

Kay, J. *Trumpet.* London, Picador.

Locke, A. (ed). 1992 (orig. pub. 1925). *The New Negro*. New York, Maxwell Macmillan International.

Manyika, S. 2003. Oyinbo, in Hintzen, P. C.; Rahier, J. M. (eds). *Problematizing blackness: self ethnographies by Black immigrants to the United States*. New York, Routledge, pp. 65-83.

Moten, F. 2003. *In the break: the aesthetics of the Black radical tradition*. Minneapolis, Minn., University of Minnesota Press.

Nelson, A. 2000. Afrofuturism: past-future visions. *Color-Lines*, Vol. 3, No. 1, pp. 34-37.

Pierre, J. 2012. *The Predicament of blackness: postcolonial Ghana and the politics of race*. Chicago, Ill., University of Chicago Press.

Piot, C. 2001. Atlantic aporias: Africa and Gilroy's Black Atlantic. *South Atlantic Quarterly,* Vol. 100, No. 1, pp. 155-170.

Puri, S. 2004. *The Caribbean postcolonial: social equality, post-nationalism, and cultural hybridity*. New York, Palgrave Macmillan.

Roberts, D. 1997. *Killing the Black body*. New York, Vintage Press.

Sexton, J. 2008. *Amalgamation schemes: antiblackness and the critique of multiculturalism*. Minneapolis, Minn., University of Minnesota Press.

Smethurst, J. 2012. Internationally known: the Black Arts Movement and U.S. poetry in the age of hip hop, in Cary, N. (ed). *The Oxford handbook of modern and contemporary American poetry*. Oxford, Oxford University Press.

Spillers, H. J. 1987. Mama's baby, papa's maybe: an American grammar book. *Women's Studies Quarterly*, Vol. 35, Nos. 1/2, pp. 299-309.

Spivak, G. C. 1988. Subaltern studies: deconstructing historiography, in Ranajit, G.; Spivak, G. C. (eds). *Selected Subaltern Studies.* Oxford, Oxford Univeristy Press.

Táíwò, O. 2003. This prison called my skin, in Hintzen, P.C.; Rahier, J. M. (eds). *Problematizing blackness: self-ethnographies by Black immigrants to the United States*. New York, Routledge.

Wekker, G. 2006. *The Politics of passion: women's sexual culture in the afro-Surinamese Diaspora*. New York, Columbia University Press.

Wilderson, F. 2008. *Incognegro: a memory of exile & apartheid*. Cambridge, Mass, South End Press.

Womack, Y. 2010. *Post Black: how a new generation is redefining African American identity*. Chicago, Ill., Chicago Review Press.

Woubshett, D. 2015. *The Calendar of loss: race, sexuality and mourning in the early Era of AIDS*. John Baltimore, Md., Hopkins University Press.

Wright, M. M. 2004. *Becoming Black: creating identity in the African diaspora*. Durham, NC, Duke University Press.

Wright, M. M. 2013. Middle Passage blackness and its diasporic discontents in Rosenhaft, E.; Aitken, R. (eds). *Africa in Europe: studies in transnational practice in the long twentieth century.* Liverpool, UK, Liverpool University Press, pp. 217-233.

Wright, M. M. 2015. *Physics of blackness: beyond the Middle Passage epistemology*. Minneapolis, Minn., University of Minnesota Press.

CAPÍTULO 2

# CONCEITUALIZAÇÃO DA REPRESENTAÇÃO DE CORES NA ANTIGUIDADE:

de Kmt, do Mundo Greco-Romano, à Idade Média

*Amon Saba Saakana*

## Do grego ao latim: o mouro em perspectiva

Neste ensaio, aplico uma abordagem linear à compreensão da identificação étnica com base em documentos históricos. Conto com os registros da literatura para definir sua identidade. Assim, o Egito Antigo é uma invenção colonial aqui ejetada em favor de Kmt (o Estado) e Kmtan/Kemita/Kmtu (o povo). Eu utilizo tanto a abordagem histórica quanto abordagens da história da arte, pois as evidências iconográficas são abundantes e os artistas testemunham sua percepção sobre o tema de sua arte. Qualquer outra abordagem é uma tradução sujeita a interpretação pessoal, e portanto é prejudicada.

A popularidade das palavras-chave adjetivas na história da representação africana prende as percepções do leitor em espaços mentais específicos. Em relação ao afro-mouro, os teóricos culturais têm oferecido explicações específicas de representação, mas muito poucas forneceram uma perspectiva holística que localizou e derivou significados-chave a partir delas. Para entender melhor o significado aplicado à palavra "mouro", é necessário começar a traçar sua etimologia. Começo com a Idade Média e a presença dos afro-mouros na discussão popular sobre sua expulsão da Espanha cristã.

Barthelemy (1987, p. 8), um teórico cultural, localiza a etimologia da palavra "mouro" no grego *maupos*, "um nome próprio que identifica os habitantes da

antiga Mauritânia, a área que atualmente compõe o Marrocos e a Argélia [...] "o fato [é] que 'maupos' era utilizado como sinônimo de negro" (1987, p. 8). Ele liga a palavra grega com a latina *maurus*, que diz que também que "passou a significar negro" (1987, p. 9). Além disso, citando um autor que diz que embora a palavra e seus derivados significassem "escuro" ou "preto", Barthelemy afirma que "não era, portanto, possível confundir um negro e um mauretano", e essa confusão surgiu do autor de "Mandeville's travels" que "falou dos mouros como negros" (1987, p. 9). Em uma análise acadêmica do desenvolvimento histórico da palavra "mouro", Snowden (1970, p. 259, nota 12) refere-se a Juvenal 5.53, Isidoro 14.5.10, cuja tradução diz: "A Mauritânia deriva seu nome da cor de seu povo, pois os gregos traduzem *nigrum* como *μαυοον*; [...] *Maurus* parece ter sido por vezes um equivalente poético de *Aethiops*". Esta última afirmação parece tautológica, pois a etimologia da palavra, de origem grega, significa literalmente "rosto queimado", uma designação de negritude, o que certamente não é poético. Com base em todas as associações citadas por Snowden, a palavra "mouro" parece ter sido derivada da raiz grega *maupos*, da qual se desenvolveu o latim *maurus.* Deve-se notar aqui que as pessoas de pele negra eram com frequência encontradas na Grécia do sexto, quinto e quarto séculos AEC., e numerosos ícones foram feitos deles, em cerâmica e outros materiais. De acordo com Snowden (1970, p. 3),

> *os antigos reconheceram que esses povos diferiam em pigmentação e se sofreram de maneira considerável para registrar as diferenças observadas. Os etíopes podem ter parecido com Filóstrato, mas não com a maioria dos gregos e romanos. Até mesmo o próprio Filóstrato descreveu Memnon como não realmente preto porque o preto puro de sua pele mostrava um traço de rubor. Quando Estácio falou dos etíopes vermelhos, talvez ele estivesse revelando a exatidão do conhecimento dos romanos sobre o tipo etíope. Negros de tez vermelha e acobreada são conhecidos entre as tribos africanas.*

Isso resume de forma breve a intrusão histórica da palavra "mouro" e suas derivações (*moreau, morien, maurice, morisco* etc.) no vocabulário europeu antes e depois de 1492, quando os mourões foram expulsos da Espanha cristã, que veio a identificar o africano como um negro e como um mouro moreno. A palavra "moreno" implica uma cor mais clara (embora alguns estudiosos associem a palavra com "brancura"). Curiosamente, já no século XVI, as festas públicas, seculares e religiosas, reencenaram a Reconquista pela Espanha cristã, particularmente durante o Natal, retratando os mouros como negros em Tortosa, e usando os termos "mouros" e "pretos" de forma intercambiável (Ruiz, 2012, pp. 38-39).

Assim, foi reconhecido que pessoas com pele de cor com diferentes gradações, que podem ser descritas como preto, pardo, marrom escuro, marrom claro, escuro e assim por diante. Assim como há uma preponderância de descrições adjetivas para os diversos matizes de pele das pessoas atualmente chamadas europeias; de fato, a palavra "Mediterrâneo" agora significa simplesmente e aproximadamente "permanentemente bronzeado em vários graus de pigmentação", com todos aqueles de tez mais escura considerados como habitantes do sul da Espanha, Chipre, Grécia, sul da Itália ou Hungria, or exemplop. O termo "mouro" expressa indiscutivelmente uma origem "negra" decorrente da presença africana na Grécia do século VI-IV AEC. Antes disso, a primeira geração de escritores gregos que se referiam aos kemitas como "aethiopes", que significa, "rosto queimado" ou "rosto preto". Muitos deuses gregos são descritos como de origem etíope ou egípcia: Atena, Memnon, Andrômeda, Cepheus, Perseu e outros foram reconhecidos pelos gregos na Antiguidade como tendo origem afro-asiática e cujas tezes eram variações do preto (Snowden, 1970, pp. 144-153).

## Pais fundadores da kemetologia pintam kemitas como mestiços ou brancos

Sir William Flinders Petrie, o principal egiptólogo e arqueólogo do século XIX, foi o primeiro a atribuir à kemet uma origem externa e uma origem mestiça afro-líbia simultaneamente: "os egípcios foram em grande parte formados por imigrantes líbios, para começar; a base da raça aparentemente foi um mulato de mistura líbio-negro, a julgar pelos primeiros esqueletos em Medum" (Flinders Petrie, 1974a, p. 63). Em outra obra, Petrie atribuiu cada nova introdução de estilos de *design* cerâmico à "entrada de uma *civilização recém-surgida*, e provavelmente uma raça recém-surgida" (Flinders Petrie, 1974b, p. 16, grifo nosso). Essa imagem monumental de uma "raça recém-surgida", "uma raça dinástica", "uma nova raça", em suma, uma "raça" não africana é muito ubíqua para justificar o detalhamento (Wilkinson, 1996; Maspero, 1920; etc.). Wallis-Budge, o guardião de antiguidades egípcias do Museu Britânico no início do século passado, mostrou claramente o desenvolvimento de seu pensamento à medida que ele ganhava acesso mais amplo a registros e a culturas conforme avançava em sua pesquisa. Em uma publicação de 1893, ele repetiu o dogma estabelecido por etnólogos e antropólogos de acordo com o qual os "egípcios pertencem à raça caucasiana" (Budge, 1893, p. 51). Na mesma publicação, no entanto, ele logo compara os cuxitas aos descendentes dos bíblicos Ham (Kem) e diz que sua "aparência corporal é a mesma, embora sua pele seja um pouco mais escura, e a

princípio, eles aparentam ter tido religião e linguagem semelhantes às dos egípcios" (Budge, 1893, p. 52, grifo nosso). Embora isso dissipe qualquer noção de uma "raça" caucasiana tendo qualquer papel central na gênese da história intelectual em Kmt nos estágios pré-dinásticos ou dinásticos, ainda assim há tentativas de perpetuar o falseamento histórico que inventa uma raça hamítica cujas feições são escuras, mas com narizes aquilinos, e assim por diante. Essa "raça" inventada pelos europeus fez com que Iris Berger (1980, p. 68) observasse que "essa visão altamente racista dava créditos a todas as conquistas das civilizações africanas a forasteiros de pele clara do norte [...]". À medida que Wallis-Budge progrediu em seu desenvolvimento educacional, ele conseguiu fazer comparações culturais entre Kmt e o resto da África, onde ele encontrou costumes de vida comparáveis, na época em que ele conduziu sua pesquisa (dos anos de 1890 aos de 1920) (Budge, 1893, p. 52). James Henry Breasted (1909, p. 25) deu um passo além ao localizar uma origem "composta" da civilização do Vale do Nilo no norte da África/Líbia (povoada por caucasianos de pele clara), e da África Oriental (povoada pelos povos de Galla, Somali e Bega).

## A virada da maré: outra visão

Após reconstruir a reflexão historiográfica da apreensão europeia em relação ao negro africano, apresentado apenas como figura marginal nos registros históricos do último quartel do século XIX, nos últimos 20 anos, chegamos ao estágio de desenvolvimento.Neste estágio, a reinterpretação de locais, iconografia e condições materiais e ideológicas, que influenciam os tempos, está sendo suportada para distinguir a realidade da inventividade ideológica. Assim, Dietrich Raue (2008, pp. 2-4) levanta uma pergunta que está longe de ser retórica, com o subtítulo: "O quão núbia uma cultura naqada pode ser para ainda ser chamada de cultura naqada?". Ele desafia a necessidade de se fazer distinções arbitrárias entre o que é ser de Kmt e o que é ser de Núbia na primeira catarata de Elefantina. Ele também insiste que a "publicação completa de antigos achados em escavações de Shellal e Qubaniya era urgentemente necessária, tendo em vista que a descrição dos achados na região como 'Grupo A' ou 'Naqada' continua "insatisfatória". "Naqada" e "Grupo A" são marcadores arqueoantropológicos usados para definir uma quantidade desconhecida para dissociar de forma intencional o negro núbio africano da gênese das culturas residentes no território. Felizmente, o trabalho de Dagnell, Gatto, Hendryckx e outros dissiparam essa ilusão de longa data.

O narcisismo de alguns europeus em relação à identificação étnica não deve obscurecer o fato de que identificaram os principais fatos e etapas do desenvolvimento

e do crescimento do Estado Kmtan: sua data de origem e cronologia, realizações científicas, precedentes acadêmicos, sistema judicial, equidade de gênero, e assim por diante. Em um contínuo desenvolvimento de consciência esclarecida, relacionado não apenas ao debate da origem europeia/mediterrânea/africana, mas também à natureza dos contatos culturais e ao fenômeno específico do colonialismo. Maria Carmela Gatto, que usou a lógica de confrontar os paradigmas culturais estáticos, mudou sua posição teórica para acomodar a complexidade cultural e social. Esse não é um fenômeno novo: conceituados teóricos das escolas político-antropológicas às psicanalíticas, como Antonio Gramsci, Cheikh Anta Diop, Claude Levi-Strauss, Frantz Fanon e Wilhelm Reich, idealizaram paradigmas teóricos alternativos para combater a visão colonialista tradicional dominante, mas o fenômeno é novo para a egiptologia. Devido à sua história peculiar, a escola sul-americana, com sua abordagem ideológica e metodológica, é bem mais liberal em termo da fundamentação ideológica. Para fechar este segmento, eu cito Gatto de maneira extensa a seguir:

> *A definição das fronteiras foi por muito tempo baseada em uma visão colonialista com a expectativa de fronteiras nítidas visíveis em marcadores culturais. Além disso, os colonos eram vistos como inovadores culturais e os nativos como receptores passivos (Lightfoot; Martinez, 1995). Muitas vezes ainda é assim que definimos a fronteira entre Egito e Núbia e que interpretamos a interação entre egípcios e núbios.*
>
> *A reconceitualização das fronteiras como zonas de interface cultural e de fluidez nas afiliações de grupo é uma nova perspectiva na teoria antropológica (Lightfoot; Martinez 1995). A suposição é que as fronteiras são lugares socialmente carregados onde construções culturais inovadoras são criadas e transformadas. A fluidez da afiliação em grupo nas áreas fronteiriças pode, assim, produzir novas entidades integradas. No presente caso, deveríamos supor que os grupos egípcios e núbios modificassem, criassem e sincretizassem elementos emblemáticos, ou marcadores culturais, para produzir uma nova entidade integrada em sua situação de contato cultural* (Gatto, 2009, pp. 124-127).

## Reconceituar influências transculturais: Kmt e Grécia

Os artistas altamente qualificados de Kmt usavam modelos humanos vivos para criar imagens duradouras que nos encaram; essas imagensservem como a evidência primária de avaliação de etnias e nacionalidades específicas com as quais o povo de Kmt entrou em contato desde o pré-dinástico ao período faraônico. Os trajes característicos, os penteados, o tipo e a de cabelo, o formato

do nariz e assim por diante apresentados com a atenção dos artistas ao detalhe que não deixam dúvidas de que esses destacados artistas estavam retratando características fenotípicas que eles haviam observado. Antes de mergulhar ainda nesta área, no entanto, devemos examinar o relato de uma antiga testemunha ocular e compará-lo com as revelações científicas modernas que se acumulam rapidamente sobre as tradições técnicas, estéticas e canonicamente estabelecidas que produziram a diversidade de artes na antiga entidade política chamada Kmt.

Diodorus Siculus, que viveu durante o primeiro século AEC., escreveu e publicou um livro sobre o Egito Antigo. Naquela época, o Egito era um país que foi colonizado, principalmente pelos gregos, por um processo iniciado pelo multiculturalista Alexandre da Macedônia em 332 AEC. Porém, a reputação de Kmt como um centro de ciência, religião e artes não havia sido enterrada; e, segundo Davis, "a jornada ao Egito é um tema central nas biografias antigas de vários filósofos gregos e homens de cultura. Referências a isso são abundantes na literatura clássica" (1979, nota 3, grifo nosso). Diodorus lista 13 nomes proeminentes na história intelectual e política grega (incluindo Homero, Sólon e Platão) como tendo visitado e/ou estudado em Kmt (Diodorus, 1985, p. 125). Ele vai mais longe ao nomear dois famosos escultores gregos:

> *Telecles e Theodoros, os filhos de Rhoecos, que eram os mais renomados dos escultores antigos, também são conhecidos por terem passado algum tempo com os egípcios. [Além de inserir essa informação, que pode ser desconsiderada ao nível de boato, Diodoro continua fornecendo informações preciosas de testemunho, que certamente autenticam sua afirmação.] Eles esculpiram a estátua de madeira de Pythian Apollo para os Samians, da qual é relatado que metade da imagem foi fabricada por Telecles em Samos, e a outra metade foi concluída por seu irmão Teodoro em Éfeso... Ora, esta maneira de trabalhar nunca é praticada pelos gregos, mas é a regra dos egípcios, pois entre eles as proporções das estátuas não são determinadas pela aparência do olho, como entre os gregos, ao invés disso... eles determinam todas as proporções relativas, do menor ao maior, dividindo a escala do corpo completo em vinte e uma unidades e um quarto, pelo qual derivam toda a simetria da imagem* (Davis, 1979, grifo nosso).

É importante comentar de passagem que a exatidão de muitos escritores da antiguidade foram contestados pelos estudiosos modernos devido a uma variedade de razões que, provavelmente, foram sustentadas por considerações de "raça". Moret (1927, p. 432), por exemplo, desconsiderou o relato da testemunha ocular de Diodoro como exagerado. Contudo, o período de relevância para a arte grega foi o período de seu contato cultural com Kmt a partir do século VIII AEC., quando os gregos foram usados como mercenários no exército do Estado e quando estavam também envolvidos no comércio, mesmo confinados a

um local específico, Naukratis. Durante sucessivas épocas, o sistema quadricular, por determinar proporções variadas: no Império Antigo, isso consistia em 18 quadrados com base em linhas horizontais, que se transformou em 20 durante o período de Amarna do Novo Reino, 24 durante o domínio cuxita, e terminou em 21 no primeiro século AEC., como Diodorus testemunhou. Referindo-se ao sistema quadricular durante o período de Amarna, Robins afirma: "[...] há 20 quadrados em vez dos tradicionais 18 quadrados [...] A estatura de 20 quadrados é confirmada por medições da figura na tumba de Mahu que preserva alguns traços do quadriculado" (Robins, 1994, p. 123). Em outro lugar, ela afirma que a principal preocupação do artista era usar "convenções estabelecidas para codificar as informações sobre o mundo que eles desejavam transmitir" (1994, p. 3).

Embora não haja dúvida sobre o *status* de Telecles e Teodoro como grandes artistas gregos, o romano Plínio afirmou que o ateniense Apolodoro "foi o primeiro a dar às suas figuras a aparência de realidade" (Davis, 1979, p. 125), extraído da mesma fonte egípcia. A verificação do relatado conhecimento dos kemitas é fornecida por Platão (1977, p. 132): os gregos antigos eram uma "raça iletrada da montanha" (ou seja, não tinham escrita); Sólon, um dos grandes sábios gregos (séculos VI e VII AEC.), que foram definidos como homens de política e não de sabedoria), foi a Kemet para aprender sobre a história grega antiga dos sacerdotes kemitas. Em um manuscrito que Platão herdou de seu próprio pai, ele guala a tentativa de reforma do Estado grego com a "inflição de exílio e morte" (1973, p. 122). Para esses filósofos gregos nascentes, Kemet assim apareceu como um Estado milagroso.

## Autorrepresentação na arte kemita

Curiosamente, este sistema quadricular foi cientificamente concebido pelos kemitas ao buscarem uma simetria que é perfeitamente representada por um círculo em duas dimensões e por uma esfera em três dimensões. Concebido assim, com o pi (π) como uma constante universal associada a todos os objetos perfeitamente circundados, torna-se evidente que tal conceito operacional era certamente funcional no sistema quadricular dos kemitas, que foi de 18 quadrados no Império Antigo (2600-2137 AEC.) para 20 no Novo Reino e então para 24 sob o domínio núbio. O que conecta todos os sistemas quadriculares é o numerador 3; assim, como os kemitas foram os primeiros a fazer a quadratura de um círculo e os primeiros a postular pi (π) (Obenga, 1990), pode-se inferir que a noção de Platão de que arte é número que perfeitamente corresponde com

o modelo Kmtan. Os kemitas estavam preocupados com harmonia e simetria provavelmente porque entendiam a criação do universo (a *sep tepy,* ou"a primeira ocasião") como proveniente de uma fonte de energia; em outras palavras, para os kemitas, o universo pode ser mantido em equilíbrio por uma força. A utilização do sistema quadricular pode, portanto, ser pressuposta por ser sido baseada no conceito universalizante. Na quadratura de um círculo, o sistema quadricular foi assim inventado (Dada Imarogbe, personal communication, 1 Dec., 1995).

Ao conceituar os padrões artísticos, as convenções e as tradições de acordo com os quais os antigos artistas Kmtan desenvolveram suas genialidades e as estenderam para o resto do mundo, Wolff afirma que a intenção de seu livro era "apontar de forma contínua para experimentos artísticos, para peculiaridades de forma e para certas ideias centrais que se espalharam do Egito e da Mesopotâmia para o Ocidente" (Wolff, 1972, p. 5). De acordo com a descrição de Bogoslovsky, um Kmtu empreendia uma abordagem metódica e clínica considerava o seguinte antes de iniciar sua real criação de arte: "1 - dimensões gerais da tumba como um todo e dimensões das suas câmaras e passagens; 2 – a finalidade de câmaras e passagens separadas, seus nomes e suas formas correspondentes; 3 – os temas das imagens e sua composição em geral. As obras de decoração puramente artísticas eram minuciosamente planejadas" (Bogoslovsky, 1980, p. 91). Bogoslovsky também mostra que o desenhista líder demonstrava seu profundo entendimento e conhecimento do trabalho a ser realizado ao parar e corrigir os outros artistas quando o trabalho estava errado. Devido ao envolvimento do desenhista na execução minuciosa e eficaz das obras de arte, Bogoslovsky afirma: "tal organização do trabalho dos desenhistas faz parecer que todas as decorações de um túmulo são feitas por um único artista" (p. 93, grifo nosso).

Aqui fica claro que os artistas de Kmt devem ter sofrido uma formação rigorosa e sistemática para atingir o nível de profissionalismo exigido. Nesse trecho de suas reflexões, tal artista profissional adquire seu pleno conhecimento de anatomia, de movimento e de retratos:

> *Conheço a atitude da estátua de um homem, o andar de uma mulher [movimento], a postura de [...] a curva (altitude) de alguém sendo espancado [...]. Eu posso fazer um olho olhar para outro [retrato]; eu conheço o olhar assustado dos homens sendo despertados, o balanço do braço de arremesso (anatomia), e a posição inclinada do corredor [...]. Isso não foi revelado a ninguém, exceto a mim mesmo e ao meu filho mais velho, quando Deus (o Rei) ordenou que houvesse alguém (?) a quem deveria ser revelado. Eu vi coisas produzidas por sua mão [enquanto] no cargo de Diretor de Obras, em todas as pedras preciosas, de prata e ouro a marfim e ébano* (Moret, 1927, p. 436).

O artista afirmou claramente seu conhecimento de três elementos importantes da base da educação. Ele também afirmou que recebeu não apenas instruções, mas também exemplos práticos de seu rei. Desde o início, um patrono real ou nobre apoiou o artista. Além disso, o sacerdote kemita exercia a função de artesão-chefe e tutor (Aldred, 1980, p. 23). No Reino do Meio (a partir de 2050 AEC.), por exemplo, o escultor Irtisen, imortalizou-se pelos escritos em seu túmulo ao exaltar seu conhecimento dos métodos tradicionais de arte (Aldred, 1980). Irtisen também aludiu estar a par de informações que apenas ele e seu filho mais velho compartilhavam. Tradicionalmente, em toda a África, desde a antiguidade até o presente, certas profissões são passadas de pai para filho mais velho e de mãe para filha mais velha. Assim, educar o filho como um artista dependia não apenas da escolarização formal, mas também de sistemas hereditários de transmissão.

## O "outro" visto pelos kemitas na literatura

É interessante comparar a percepção dos kemitas sobre o oeste asiático dentro dessa estrutura. O sinal hieroglífico para "terras altas" e "deserto" era o mesmo; a montanha em Kmt que cercava o vale era de solo vermelho, desértico, e o oeste asiático era visto como vindo desse deserto. Assim, de acordo com John Wilson (2000, p. 65), "o egípcio agrupou o estrangeiro com a besta do deserto de maneira pictórica e, pictoricamente, negou ao estrangeiro as bênçãos de fertilidade e uniformidade". Isso não quer dizer, no entanto, que os kemitas negavam o assentamento a esses povos, mas os restringiam a certos assentamentos, como faziam a todos os estrangeiros. Os líbios se estabeleceram no deserto ocidental e os asiáticos ocidentais, no deserto oriental e na região do delta.

A associação das descrições topográficas às características humanas não é algo que entra na consciência e na linguagem de um povo sem alguma base, em uma visão filosófica clara do mundo em Kmt, a beligerância e o semi-empobrecimento dos povos da Ásia Ocidental eram características que conformaram à sua descrição. O asiático ocidental era visto como uma fera do deserto devido a seus ataques hostis à terra de Kmt. (As cartas de Amarna ilustram a validade política e a consequência das relações de Kmt e a resultante evolução das políticas coloniais protetoras de Kmt: o casamento real da filha do rei asiático com o rei de Kmt em um sistema de múltiplas esposas, e as políticas coloniais assimilacionistas perseguidas por Kmt que terminaram em revolta e pilhagem dos asiáticos).

Assim, com a persistência desses ataques, o habitante do deserto foi caracterizado como bestial. Isso se reflete nos escritos de Merikare, que considerava o asiático como um saqueador nômade: "Ele não mora em apenas um lugar, seus pés vagam. Ele tem lutado desde o tempo de Hórus, mas não conquista, nem é conquistado [...]. Ele pode saquear um único assentamento, mas não tomará uma única cidade [...]. Não se preocupe com ele: ele é (apenas) um asiático" (Wilson, 1977, p. 39). Infelizmente, Merikare não poderia ter previsto que o asiático viveria para conquistar Kmt completamente em 640 EC. Entretanto, a associação do deserto com o estrangeiro/besta não é registrado na pedra quando ele morre; Wosir (Osíris), após sua morte, como a personificação da paz do deserto, pode parecer tanto contraditória quanto não exclusiva.

Os testemunhos literários e artísticos da apreensão de etnia e nacionalidade são plenamente apoiados pelas evidências aqui reproduzidas: os kemitas estavam familiarizados com uma variedade de tipos humanos e tinham a precisão e o treinamento para reproduzi-los, pictoricamente e por escrito. No "Great Hymn to the Aten", de Akhenaten (Lichtheim, 1976, p. 98), o rei, de forma pungente, por meio da teologia da unificação de um Deus Único, descreve a variedade de identidades étnicas e pigmentação da pele da humanidade:

> Suas línguas *diferem* no discurso,
> Suas personalidades, *igualmente*
> Suas peles são *distintas*
> De você [Aten] *distinguiram-se* as pessoas
> (grifo nosso).

Ao desconstruir as linhas acima, deve-se observar as definições precisas e o uso do vocabulário. Akhenaten usa a palavra "língua" para refletir a variedade de línguas que são faladas por diferentes povos. Ele reconhece a base do caráter nacional, ele reconhece que existem traços distintivos de uma personalidade que derivam de histórias sociais, clima e desenvolvimento específicos que formaram e moldaram um determinado grupo nacional. Isso não pressupõe que o caráter nacional seja estático e imutável, mas é uma alusão a uma diferenciação nebulosa, talvez sutil, entre povos de diferentes nacionalidades com base em traços idiossincráticos nocionalmente observáveis. Não satisfeito em definir esses atributos como talvez subservientes à principal característica distintiva da pigmentação da pele, Akhenaten reconhece as diferenças fenotípicas na humanidade, embora também aceite sua origem genotípica de uma Fonte Todo-Poderosa, aqui definida como Aten.

Não deveria ser surpresa que Akhenaten observasse essas diferenças com tanta precisão. Ele também é conhecido como o rei que introduziu a inovação de retratar a família real em situações humanas, Aldred afirma que "sua vida familiar com sua rainha-chefe, Nefertiti, e suas filhas, foi divulgada com uma intimidade e uma humanidade que dificilmente é encontrada [em qualquer lugar] na arte antiga" (1991, p. 303, grifo nosso). A orientação filosófica dominante de Akhenaten avança para o plano irredutível da filosofia cósmica. Há um reconhecimento que como a fonte de energia é a fonte da vida, toda a matéria está inter-relacionada, e que todas as variedades de formas de vida (sejam plantas, animais ou humanos), que emergem de uma fonte cósmica única, compartilham uma origem comum (De Lubicz, 1985, p. 6) no Aten. Talvez por várias razões, no entanto, o monoteísmo do rei o tenha levado a cometer atos de intolerância e destruição contra qualquer outra proclamação de um Deus Único como criador.

É, no entanto, interessante que a percepção científica do universo de Akhenaten , a luz do sol era a fonte de Deus, mesmo que ele tenha herdado uma tradição que ensinava que a criação do mundo, que incluía o sol, veio de uma fonte antecedente ao sol, Nun. Assim, podemos inferir que Akhenaten travou uma batalha contra a teologia herdada talvez por razões egocêntricas uma vez que ele se promoveu como o meio pelo qual Deus é mediado. Esse *status* é apenas parcialmente reconhecido pelo *per aah* (faraó), particularmente em seu papel como sacerdote titular em rituais específicos do templo.

Tendo em vista o "Great Hymn to the Aten" de Akhenaten, no qual as diferenças étnicas são claramente afirmadas, é pertinente levantar a questão do esquema de cores que os kemitas utilizaram em suas estátuas e pinturas. A opinião geral é que as pessoas de Kmt eram de uma tez avermelhada, que em geral implica a separação das populações indígenas africanas residentes na terra negra por mais de 25 mil anos, que seriam caracterizadas como uniformemente negras de pele. Antes de explorar ainda mais essa comparação, podemos olhar para a forma como as diferentes sociedades veem a si mesmas e aos outros. A cor vermelha é a mais preciosa para os povos chineses, que atribuem conotações diabólicas às cores branca e preta. Essas conotações não são poéticas ou românticas; na verdade, elas se relacionam a seres humanos. Para os europeus dominantes, o branco era a cor tanto da pureza quanto da precedência, enquanto o preto tinha a conotação de ser diabólico. Isso também se relacionava com pessoas e não com simples esquemas de cores não relacionados à realidade material. Para os kemitas, a cor preta expressava bondade, fertilidade e beleza, e a cor vermelha era relacionada ao deserto e ao estrangeiro. O branco representava pureza espiritual, não pureza étnica; para o propósito de retratar vestimentas, essa era a cor que melhor representava a transparência.

## Conclusão: lições epistemológicas

A visão dominante é que onde as cores foram usadas em iconografia e representação do nome de Kmt, o preto não se refere a pessoas como um fenômeno, mas a um princípio abstrato relacionado à fertilidade do solo aluvial negro. Entretanto, como cientistas e técnicos, os kemitas teriam sabido, pelo contato com outras sociedades africanas e asiáticas, que a terra vermelha também produzia colheitas agrícolas abundantes, portanto essa noção pode ser teoricamente abandonada. Se usarmos o modo dominante de teorização, então podemos perguntar de forma legítima: uma vez que a cor vermelha foi especificamente atribuída a pessoas reais, por que deveria ser diferente para a cor preta? A resposta talvez esteja na hegemonia política lentamente conquistada pelos povos vermelhos e brancos da terra após a colonização de Kmt pelos gregos no século IV AEC. e na história do colonialismo que marcou a evolução subsequente de Kmt em um Estado vassalo como o Egito do século VII EC.

Sem seguir essa noção até sua conclusão mais lógica, é comparativamente fácil afirmar que os Kmtu retratariam os povos aborígenes da África do Sul conhecidos coletivamente como Khoi-san, de cor marrom-avermelhada. Se olharmos, por exemplo, para o quadro de Nebamun caçando pássaros nos pântanos (British Museum, número 37977), é óbvio que o artista pintou o que viu: um homem de tez marrom-avermelhada, acompanhado talvez de sua esposa e filho, pintados em marrom escuro. O importante fator mediador, no entanto, é que, facialmente e, portanto, etnicamente, todos eles parecem ser da mesma linhagem. Isso é como atribuir uma única cor aos árabes ou aos muçulmanos atuais, embora ambos as pessoas de ambor os grupos tenha pele que é variavelmente, branca, preta, marrom, marrom-claro, marrom-avermelhado e assim por diante. Esses tipos de dicotomias artificiais não servem a nenhum outro propósito que não seja o de perpetuar a noção que a origem da civilização de Kmt está em uma "raça" mítica ou, na melhor das hipóteses, em uma "raça" duvidosa.

A representação mais duradoura da conceituação de cor e nacionalidade dos kemitas pode ser encontrada nas paredes dos túmulos de Seti I e Ramsés III. Aqui, as quatro raças da humanidade são representadas: os semitas e os asiáticos são ambos retratados de forma semelhante: de pele branca, enquanto os núbios e os kemitas são retratados como tendo pele negra (cf. Diop 1991, p. 66; Grantham, 2004). Grantham traça a história que o trabalho de Champollion foi falsigicado por seu irmão mais velho, de Champollion-Figeac, que censurou as cartas do primeiro postumamente. Enquanto Breasted e Yurco mantiveram

a ficção das imagens em análise reorganizando sua ordem, mudando a cor e, mas de maneria mais significante, intencionalmente traduzindo "Nahasi" (uma identidade nacional núbia) como "Negros", ligando assim aos africanos modernos, anteriormente escravizados, aos Nahasi. A única área de contestação dessas representações é se elas foram pintadas no Novo Reino, mas há muitas representações iconográficas do período pré-dinástico (5000 AEC.) ao período dinástico (3150 AEC.) para que essa afirmação seja descartada. Desde as postulações antro-arqueológicas e craniológicas de Diop, em 1974, e por meio do desenvolvimento, do estudo e da publicação da ciência moderna do genoma, foi possível localizar a etnia dos Kmtu em vários momentos ao longo dos períodos pré-dinástico e dinástico (3100-332 AEC.).

Os resultados dos estudos morfológicos dentários de 996 amostras do professor Joel Irish (2006) mostram uma afinidade maior com "aquelas populações do norte da África e, em grau um pouco menor, com as populações da Ásia ocidental e da Europa". A perspectiva revisada de Frank Yurco revela uma opinião inversa sobre o povo de Kmt: "Certamente, houve alguma mistura estrangeira [no Egito], mas basicamente foi uma população africana homogênea que viveu no Vale do Nilo desde os tempos antigos até os modernos" (1996, p. 65). Kalanzi relata (*Daily Monitor*, 24 May 2016), pois os resultados dos testes de DNA em Ramsés III e seu filho o ligaram geneticamente ao grupo de cromossomos Y (passado de pai para filho) E1b1a, uma classificação diretamente relacionada aos falantes do Níger-Congo. Na cidade de Amarna, famosa pelo reinado de seu fundador, Akhenaten, cujas características faciais expressavam inequivocamente protótipos africanos, múmias reais tiveram seu DNA testado, revelando uma origem da região dos Grandes Lagos (África Oriental e Central) (Kalanzi, 2016). Esses testes não apenas confirmam as descobertas de Cheikh Anta Diop, que separadamente argumentou em defesa das origens indígenas da civilização, mas também confirma a afirmação consistente da literatura Kemita, que vieram do sul (ou seja, ao sul de suas fronteiras). Como em todas as novas ciências, existem áreas de contestação em relação ao método e às abordagens científicas, mas os princípios científicos do DNA representam um avanço monumental para a identificação biológica da elite governante de Kmt ao longo de sua história.

## Referências

Aldred, C. 1991. *Akhenaten, king of Egypt.* London, Thames & Hudson.

Arnett, W. S. 1986. *The predynastic origin of Egyptian hieroglyphs: evidence for the development of rudimentary forms of hieroglyphs in upper Egypt in the Fourth Millennium B.C.* Washington D.C., Rowman & Littlefield,

Bard, K. A. 2000. The emergence of the Egyptian State, in Shaw, I. (ed.). *The Oxford history of ancient Egypt.* Oxford, Oxford University Press, pp.57-82.

Barthelemy, A. G. 1987. *Black face, maligned race: the representation of Blacks in English drama from Shakespeare to Southerne.* Baton Rouge, LA, London, Louisiana University Press.

Baumgartel, E. J. 1947. *The cultures of prehistoric Egypt.* Oxford, The Griffith Institute/ Ashmolean Museum.

Berger, I. 1980. Deities, dynasties, and oral tradition: the history and legend of the Abacwezi, in Miller, J. (ed). *The African past speaks, essays on oral tradition and history.* Kent, Conn., Dawson Archon.

Bogoslovsky, E. S. 1980. *Hundred Egyptian draughtsmen.* ZÄS 107.

Breasted, J. H. 1909. *A history of Egypt.* New York, Charles Scribner's Sons.

Darnell, D. 2002. Gravel of the desert and broken pots in the road: ceramic evidence from the routes between the Nile and Kharga Oasis, in Friedman, R. (ed.). *Egypt and Nubia: gifts of the desert.* London, British Museum Press.

Davis, W. M. 1979. Plato on Egyptian art. *Journal of Egyptian Archaeology*, No. 65.

Diop, C. A. 1991. *Civilization or barbarism? An authentic anthropology.* Stamford, Conn., Lawrence Hill & Co.

Fairservice Jr., W. J. 1983. Hierakonpolis: the graffiti origins of Egyptian hieroglyphic writing. *The Hierakonpolis Project, Occasional Papers in Anthropology*, Vol. II. New York, Vassar College.

Flinders Petrie, Sir W. M. 1974a. (orig. pub. by B. Quaritch 1896). *Naqada and Ballas*. Warminster, UK/Calif. Aris and Phillips/Joel L. Malter & Co.

Flinders Petrie, Sir W. M. 1974b. (orig. pub. by British School of Archaeology in Egypt, 1920/1). *Prehistoric Egypt*. Warminster, UK/Calif. Aris and Phillips/Joel L. Malter & Co.

Frankfort, H. 1924. Studies in early pottery of the Near East: Mesopotamia, Syria and Egypt and their earliest interrelations. *Occasional Papers*, No. 6. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

Gatto, M. C. 2009. Egypt and Nubia in the 5th–4th millennia BC: a view from the First Cataract and its surroundings in *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan, Vol. 13.* London, The British Museum.

Geller, J. R. 1985. *The Predynastic Ceramics Industry at Hierakonpolis, Egypt.* University Microfilms International, Washington University.

Grantham, C. A. 2003. *The Battle for Kemet: critical essays on ancient Egypt.* Chicago, Kemetic Institute.

Haaland, R. 1997. Emergence of sedentism: new ways of living, new ways of symbolizing, *Antiquity,* Vol. 71, No. 272, pp. 374-385.

Irish, J. 2006. Who were the ancient Egyptians? Dental affinities among Neolithic through postdynastic peoples. *American Journal of Biological Anthropology,* Vol. 129, No. 4, pp. 483-641.

Kalanzi, D. S. 2014. Ancient Egyptian Pharaohs related to Ugandans: DNA. *Daily Monitor*, Aug. 16.

Lichtheim, M. 1976. *Ancient Egyptian Literature*, *Vol ll: the New Kingdom*. Berkeley, Calif., University of California Press.

Maspero, G. 1901. *The Dawn of Civilization: Egypt and Chaldaea.* London, Society for Promoting Christian Knowledge.

Moret, A. 1927. *The Nile and Egyptian Civilization.* London/New York. K. Paul, Trench, Trubner & Co./Alfred A. Knopf.

Obenga, T. 1992. *Ancient Egypt & Black Africa.* London, Karnak House.

Plato. 1973. *Phaedrus and Letters Vll and Vlll*. W. Hamilton. (transl.) Middlesex, UK, Penguin Books.

Raue, D. 2008. Who was who in Elephantine of the third millennium BC? in *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan, Vol. 9*. https://www.academia.edu/4944833/Who_was_who_in_Elephantine_of_the_third_millennium_BC

Robbins, G. 1994. *Proportion and style in ancient Egyptian art.* London, Thames & Hudson.

Ruiz, T. F. 2012. *A king travels: festive traditions in late medieval and early modern Spain.* Princeton, USA/Oxford, UK, Princeton University Press.

Schwaller de Lubicz, R. A. 1977. *The temple in man*. New York, Inner Traditions.

Snowden, F. 1970. *Blacks in Antiquity.* Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Spencer, A. J. 1993. *Early Egypt*,. London, BMP.

Wilkinson, J. G. 1994. (orig. pub. 1853). *The Ancient Egyptians: their life and custom*s. London, Senate.

Wilson, J. A. 1977. The function of the State, in Frank,fort *et al*. (eds.). *The intellectual adventure of ancient man.* Chicago/London, The University of Chicago Press.

Wolff, W. 1989. *The origins of Western art.* New York, Universe Books.

Yurco, F. 1996. An Egyptological Review, in Lefkowitz, M. R.; Rogers, G. M. (eds.). *Black Athena Revisited*, pp. 62-100.

CAPÍTULO 3

# NORTE DA ÁFRICA E AS ORIGENS DA NEGRITUDE EPISTÊMICA

*Jesse Benjamin*

## Introdução: Norte da África no vórtice relacional da modernidade

A história convencional eurocêntrica das origens da modernidade e toda sua epistemologia racial, é em geral descontextualizada e esvaziada de sua relacionalidade com as culturas e civilizações norte-africanas, e também de todo o sistema mundial ao qual essas ditas culturas e civilizações foram fundidas. Assim como Walter Rodney resumiu, tanto a relacionalidade quanto à capacidade de ação no título de seu livro histórico "Como a Europa subdesenvolveu a África" (1972), a aparecimento da Europa (branca, cristã) e sua epistemologia ocidental hegemônica devem ser abordadas de maneira relacional e com atenção à capacidade de ação e ao poder (Cesaire, 1955; Diop, 1987; Du Bois, 1935; Fanon, 1966; Said, 1978). O Norte da África foi muito mais central para a ascensão dos conceitos fundamentais da modernidade e seu desenvolvimento e proliferação do que admite a maioria das narrativas. As culturas, as sociedades e os Estados do Norte da África foram historicamente importantes e merecem renovada atenção por seus próprios méritos (Carew, 1995). Em relação às então recém criadas cidades-Estado europeias, elas representavam um de vários condutores-chave de conexão social e econômica em um sistema mundial de regiões e civilizações contíguas, que abrangia toda a África, toda Ásia e mais além, ou seja: o "Velho Mundo".

No início do século XIV, por exemplo, Ibn Battuta viajou pelo mundo todo, desde sua casa em Tânger, Marrocos, incluindo vários hajjes para Meca, circunavegações da África Ocidental, Mar Vermelho e Arábia, toda a costa suaíli, o Levante, o Oceano Índico, a maior parte da Ásia Meridional e Central, e também China (Hamdun; King, 1994). Ele também viajou pela Ibérica Al-Andalus pouco antes de sua lendária viagem a Timbuktu e ao Império do Mali. Havia uma fluidez inerente e amplamente generalizada na construção da identidade social e da cultura nos milênios anteriores que levaram ao ponto de ruptura e reorganização colonial (Ahmad, 2006; Mudimbe, 1988; Said, 1978), o que permitia que viajantes como Benjamin de Tudela, Ibn Battuta e milhares de outros envolvidos em comércio, mercado, produção de conhecimento e em uma infinidade de outros intercâmbios para negociar suas identidades e ocupar múltiplas camadas e inflexões culturais simultaneamente. As designações como "moura" "mourisca", "habesha", "zanj" (Benjamin, 2008), "abissínio" ou "sud"/"sudanes", todas indicavam identidades multivalentes, geograficamente dispersas e flexíveis, mas associadas regionalmente, resumindo o que Moraes Farias (1985) explica serem "rótulos classificatórios móveis" normativos das epistemologias não ocidentais. Contudo, a fixação rígida de identidades em torno de fronteiras inventadas, produzidas por redutivos binários maniqueístas e a intensa supressão de sua própria inter-relação externa ao resto do mundo, são fundamentais para o pensamento ocidental e aparecem de forma consistente. Esse regime espaço-temporal permite então que apareçam múltiplas concepções aparentemente imaculadas de pensamento, e que surjam indústria e Estado à sua semelhança, como se não tivessem história ou totalidade construída, assim confirmando sua própria grandeza pela descoberta/invenção/indústria/virilidade/racionalidade. A supressão de histórias africanas e de todas as histórias não ocidentais é central para essa epistemologia, assim como é a malha evolutiva unilinear imaginada que a sustenta – criando múltiplas volatilidades que persistem na cultura e na política da atualidade.

Nas mentes dos cruzados conquistadores da Reconquista, o Norte da África e o contíguo "Oriente Médio" ocuparam papéis centrais nas primeiras formulações do que estava se tornaria a epistemologia ocidental e, portanto, na subsequente proliferação global de significados de negritude. No alvorecer da modernidade, o Norte da África e seus povos foram representados como formas primárias de uma noção emergente de alteridade racial, constituída na diferenciação relacional com a branquitude proto-europeia cristã, uma formulação que flutuou e se aprofundou, mas permaneceu axial até o presente. A ruptura inicial das normas sociais do Norte da África, e de forma mais ampla das civilizações da

África/Velho Mundo, executadas pelas violentas expropriações da Reconquista Ibérica, culminaram no final do século XV (Shohat, 1992; Wynter, 1995). Juntamente com uma epistemologia teocêntrica monocultural recém-emergente e o surgimento de categorias raciais biocêntricas modernas e "coordenadas" no mundo, essas conceituações desempenharam um papel essencial na posterior ascensão da Europa como uma entidade e um conceito (Mignolo, 1995). Os conceitos e práticas das sociedades mediterrâneas e afro-asiáticas foram negados, suprimidos, apropriados e incorporados na nova sociedade colonizadora, e também estendidos, formalizados, transformados e intensificados no que rapidamente se transformou em conceitos transatlânticos e globais do racismo moderno, centrado na escravidão racial baseada nas *plantations* e em outras relações capitalistas extrativistas (Galeano, 1973; Shohat, 1992). Logo após a Reconquista e a ascensão dos impérios globais espanhol e português, o Norte da África se viu em rápida proliferação como uma das muitas zonas de contato entre os crescentes impérios capitalistas da Europa Ocidental e os locais que eles estavam "descobrindo" e tentando saquear ou colonizar.

## O Norte da África moura e a ascensão da epistemologia ocidental

Avanços significativos na compreensão das origens dos conceitos modernos de raça foram feitos nas últimas décadas, com um consenso cada vez maior sobre a localização de suas origens na Reconquista Ibérica e na quase simultânea conquista do Novo Mundo, usando esses mesmos conceitos epistêmicos emergentes (Shohat, 1992; Wynter, 1995; Carew, 1995; Mignolo, 1995). A Ibéria Islâmica e o contíguo Norte da África, ambos com laços estreitos com o vasto sistema de civilizações do Velho Mundo, foram zonas importantes da confluência cultural entre o Mediterrâneo e a África, e logo em seguida também com o mundo atlântico. Usando *geniza* e outros documentos históricos de comunidades judaicas mediterrâneas, Schorsch (2004) mostra que categorias de negritude já existiam claramente no pensamento cultural, teológico e jurídico judaico, muçulmano e cristão, bem antes da passagem pelo Atlântico. No entanto, a negritude ainda não era regularizada como tendo conotações negativas, embora possa haver uma tendência nessa direção em algumas regiões do Mediterrâneo; nem a negritude era uma categoria fixa com um significado estável ou atribuição geográfica definida. Em vez disso, era uma categoria muito variável, na medida em que aparecia na escrita ou no discurso, e era mais frequentemente associada a atributos positivos

do que a negativos (Muhammed, 1985). De Moraes Farias (1985) ajuda a explicar que categorias epistêmicas pré-ocidentais e não ocidentais concebiam as identidades mais como unidades classificatórias móveis de análise, que mudavam ao longo do tempo e apareciam em múltiplos lugares, ao lado de outras categorias fluidas e mutáveis. Termos como "mouro" no Norte da África, ou "zanj" na África Oriental e no Oceano Índico, não eram rotineiramente associações negativas ou positivas, nem inteiramente vinculados a lugares específicos; e com frequência, essas categorias se sobrepunham ao longo da enorme extensão do continente africano, do sul da Ásia e de todo o Oceano Índico.

Os acadêmicos ainda devem ter um grande cuidado para remover quaisquer acréscimos anti-negros, a maioria dos quais originados no final do século XIX e XX, aos significados de termos associados a povos e culturas negras e africanas, para que possa ser possível entender como esses termos realmente funcionavam e ocorriam nos períodos históricos anteriores. Essas camadas de significados coloniais mais recentes são projetadas de forma anacrônica e historiográfica, inscritas no passado pelas sociedades modernas que se apresentam como normativas. Por exemplo, embora seja comum na modernidade tardia falar da tradição judaico-cristã, a tradição judaico-islâmica foi, de fato, muito mais historicamente substancial no espaço e no tempo, mas principalmente desenvolvida em um contexto africano que passou a simbolizar o oposto conceitual da sociedade ocidental e sua versão de civilização, o que é um de seus principais pilares legitimadores. As sociedades que abrangem o sul, especialmente a Europa ibérica, o Mediterrâneo e o Norte da África, alcançando o sul e para além do Saara, constituem uma espécie de rede flutuante de pontos raciais relacionais hierárquicos em um sistema que está imerso em um sistema global similarmente fluido e interativo de coordenadas paralelas. Durante o tempo do reino de Al Andalus, a rede era em grande parte não hierárquica, e se inclinava para o que chamamos na atualidade de África e negritude, em direção ao sul do Saara e aos impérios da África Central, do Oceano Índico e do Sul da Ásia. Com a Reconquista e a ascensão da Europa e seus impérios, as identidades foram congeladas em termos epistêmicos/conceituais, ordenadas em uma hierarquia cada vez mais extrema de raça e classe e sua orientação foi invertida. A Espanha e Portugal imperiais, e depois a Holanda e seus vizinhos reivindicaram a primazia centrípeta, com os estratos ao sul em uma desvantagem proporcional. Afinal, até mesmo o sul da Europa e seus imigrantes foram racializados por seus herdeiros do Norte da Europa. O Norte da África continuou a refletir uma fronteira de "alteridade", mesmo quando essa fronteira foi puxada para o norte e designada como separada do resto da África em virtude

do apego à concepção igualmente colonial de um "Oriente Médio" distinto e por sua localização racial supostamente mais branca *vis-a-vis* a "África Negra" ou a África Subsaariana. Assim, o uso contemporâneo da expressão "Norte da África" não pode ser totalmente desvinculada da colonialidade de suas origens e seus significados raciais e geográficos. É, portanto, uma expressão usada aqui de maneira provisória, a serviço da desconstrução.

## Ascensão da matrix eu/outro de diferença relacional

À medida que o feudalismo europeu e a aristocracia recuavam, seu conceito de *limpieza de sangre* (pureza de sangue) deixou de justificar uma nobreza fundiária de sangue azul supostamente divinamente ordenada, para o conceito biocêntrico de raça mais familiar e moderno, fixado no corpo e sobre ele, e quase imediatamente significando negritude e não branquitude relacional especificamente. Assim foi posta em movimento a rede das "coordenadas étnico-raciais" modernas a qual Cheikh Anta Diop se referiu (1981, [1991]): uma matriz de possíveis localizações raciais ao longo de um continuum negro/branco no qual outras pessoas não brancas poderiam ser figuradas, em geral mais próximas ao extremo negro do espectro, sempre diferenciado de maneira multivalente (Wynter, 1979). Essa rede operou de maneiras incrivelmente complexas e variadas ao longo dos cinco séculos seguintes, mas o esquema maniqueísta básico permaneceu extraordinariamente estável e poderoso até o presente. Durante a Reconquista, um tipo de monoculturalismo foi imposto de forma conceitual e consciente, talvez pela primeira vez no sentido moderno de uma rede hierárquica fixa de identificações relacionais. Isso tornou-se tão normalizado que, atualmente, apenas o multiculturalismo e a diversidade, que são factualmente mais próximos da norma histórica e humana, necessitam ser explicados e defendidos (Lorde, 1984), ou em muitos casos são rejeitados sem rodeios, por exemplo, as *culture wars* nos Estados Unidos da América, enquanto as aberrações monoculturais de inflexão literalmente ariana permanecem em grande parte invisíveis e sem nome, e são a norma discursiva contra a qual o Outro literal é identificado e definido.

Como relata Shohat (1992), a lista dos inimigos/outros da Santa Inquisição, no nascimento do aparato conceitual da modernidade, consistia em uma categoria teológica ampla e profundamente desumanizadora, os "agentes de Satanás", ou seja, judeus, muçulmanos, mouros, mulheres, bruxas, infiéis, hereges, e até mesmo os canhotos (os "sinistros"). Eles se tornaram os Outros originais da modernidade,

extraídos das terminologias internas e externas existentes de diferenciação e desumanização relacional, de ansiedades geopolíticas e rancores fracassados dos cruzados. Enquanto as identidades dominantes do "eu" do pensamento ocidental militavam em favor da fixidez (inventada) e das polaridades redutivamente maniqueístas, os Outros eram, por definição, sobrepostos e intercambiáveis, esta mesma propriedade servia para corroborar ainda mais sua diferença. A maioria das bruxas eram mulheres consideradas perigosas porque possuíam conhecimento ou eram independentes de seus parentes do sexo masculino; a maioria dos judeus e dos muçulmanos eram teologicamente tornados diferentes em termos proto-raciais devido ao sangue e ao corpo; e a grande maioria dos judeus e muçulmanos também eram profundamente socializados e indistinguíveis dos mouros, em outras palavras, a(s) cultura(s) africana(s). Sob a inquisição, os indivíduos poderiam parecer "agentes de Satanás" ao longo de vários eixos de diferença ao mesmo tempo. A flexibilidade categorial móvel do Outro significava sua perigosa alteridade e não humanidade, como um resquício literal do sistema anterior, uma presença alternativa ameaçadora à nova ordem, caso ela não pudesse ser transformada em selvagem e incivilizada até o ponto de ser dispensável. Assim, os conquistadores das Américas dos séculos XV e XVI "encontraram" e perseguiram vários povos que consideravam mouros, e os mouros também foram amplamente identificados como o obstáculo para encontrar seu representante mítico na Etiópia, o Preste João.

O Ocidente foi fundado sob uma epistemologia teológica cristã que acreditava em uma Grande Cadeia do Ser hierárquica, Tribos Perdidas, Maldição de Cam e Cuxe, Pecado Original e uma série de narrativas que poderiam ser teleologicamente inclinadas para a nova agenda burguesa, racial e colonial. Isso se tornou o modelo e o veículo para os primeiros 300 anos da epistemologia ocidental moderna, até ser substituído pela epistemologia racional científica secular ainda hegemônica, mas esse modelo nunca diminuiu em termos de sua importância no cenário mundial. Pois mesmo as categorias fixas dominantes dessa nova matriz de diferença flutuaram e foram construídas socialmente de maneira arbitrária e sujeitas aos caprichos do poder, confiando em critérios fisionômicos essencializados ao longo de eixos inventados de diferença relacional entre eu/outro; evasões de e resistências a todo esse sistema têm sido onipresentes, constituindo espaços literais e figurativos quilombolas, rupturas e desestabilizações internas.

## Norte da África na perspectiva histórica mundial pan-africana

Embora as cidades-Estado ibéricas tenham sido capazes de desalojar Al-Andalus do sul da Europa, a antiga civilização africana à qual ele estava conectado continuou a persistir e em geral a florescer, mesmo diante dos novos vizinhos beligerantes do norte (Carew, 1995). O mesmo aconteceu com a rede mundial de nações e civilizações das quais era parte integrante, pelo menos em grande parte: até o final do século XIX e início do século XX para a maior parte do continente africano, quando a metralhadora montada em tripé foi implantada, e do início a meados do século XX para a maior parte do chamado Oriente Médio e grande parte da Ásia durante os anos coloniais entre guerras (com algumas exceções que incluíram a colonização muito mais longa do subcontinente indiano). Enquanto os mundos mediterrâneo, atlântico e americano experimentaram uma ruptura colonial de imensas proporções epistêmicas e político-econômicas no final dos séculos XV e XVI, na maior parte da África e da Ásia, essa ruptura foi mais episódica, indireta ou efêmera pelos primeiros 300 anos da modernidade (apesar das rupturas devastadoras da escravidão no continente) e apenas começou a tomar mais força no século passado no Oriente Médio, no Leste da África e na África Central, bem como nos mundos do Oceano Índico/Ásia (Rodney, 1972). O Norte da África representa uma zona de confluência entre esses dois padrões amplos, em que elementos de ambos podem ser discernidos, mas onde a tendência geral está mais alinhada com o último do que com o primeiro, embora com a exceção principal da Argélia.

O Império Otomano no sudoeste da Ásia; as civilizações berberes e árabes no Norte da África; as vastas civilizações suaíli interligadas do litoral da África Oriental; Axum, Lalibela, Amhara, Oromo e muitas outras nações e Estados na Etiópia; assim como outras formações regionais de Estados e Impérios em regiões contíguas como Egito, Sudão e Mali, todas reforçaram a resistência à imersão e ao encapsulamento dentro das crescentes economias capitalistas mundiais do Novo Mundo e do Atlântico. Devemos ter cuidado para não impor resultados europeus hegemônicos de forma retroativa, datando-os de volta ao advento da presença europeia na África e no Oceano Índico, como até mesmo alguns de nossos melhores estudiosos críticos às vezes fazem. As incursões da expansão colonial inicial certamente causaram rupturas ocasionais em partes do Velho Mundo, mas raramente o tipo de reorganização colonial e hegemônica total ao nível de *gnose* descrito em "A invenção da África", de Mudimbe, que é

em geral um produto dos últimos dois séculos na maioria das regiões do Velho Mundo, embora às vezes menos.

Isso é significativo, pois quer dizer que a profundidade da reorganização e da destruição colonial, quaisquer tentativas críticas de "retorno à fonte" como forma de resistência e afirmação estão ao alcance mais próximo do que muitos imaginam. Formulações sociais não ocidentais, não biocêntricas e não raciais que se assemelham aos conceitos contemporâneos de multiculturalismo e diversidade-positividade não estão, portanto, tão distantes de linguagens, instituições, memórias e imaginações contemporâneas. No entanto, a totalidade da reorganização colonial, mesmo que com idade "apenas" entre 60 e 200 anos na maior parte da região em discussão aqui, foi devastadora e disruptiva, e não deve ser subestimada. Uma das tarefas da descolonização nesta fase é reescrever de forma mais profunda as historiografias coloniais e seus populares corolários culturais e discursivos, e insistir nos pontos de ruptura histórica mais precisos dos séculos XIX e XX, substituindo a suposição difundida de que essas rupturas ocorreram nos séculos XV e XVI. Dessa forma, a escala de recuperação e descolonização será devidamente atenuada, e nós não iremos naturalizar de forma inadvertida os fenômenos e as histórias mais recentes, nem ampliar seu poder e de seu domínio sobre o presente.

Os impérios espanhol e português basearam-se nos fatos clássicos de "acumulação primitiva", roubo e expropriação de pessoas, mão de obra e recursos, em especial de sociedades indígenas americanas e africanas. Os espanhóis tiveram mais sucesso em perturbar e colonizar os principais Estados do Novo Mundo do que os portugueses tiveram na maior parte da África e do Oceano Índico. Os holandeses, juntamente com suas numerosas cidades-Estado europeias e impérios em ascensão, codificaram a escravidão e o capitalismo de *plantations* como o núcleo da economia capitalista internacional, instituíram a primeira bolsa de valores, e cultivaram indústrias de seguros e outras práticas bancárias modernas. Em todo o sistema mundial capitalista em expansão, a africanidade e em especial a negritude foram consolidadas como a base da condição racial de escravo tratado como propriedade, tanto na Holanda quanto em outros reinos imperiais. Isso permaneceu verdadeiro ainda intensificado durante durante os períodos imperiais britânico e francês combinados, que colocaram em prática os extremos do sistema transatlântico de escravidão. Mais tarde nesse período combinado, com a abolição parcial e interesseira em curso no Atlântico, para dar lugar ao sistema econômico explorador mais eficiente do colonialismo, a escravidão ainda estava em expansão pelos representantes europeus em algumas regiões do leste, do norte e do nordeste do continente africano. Após um período

breve e devastador de expansão da escravidão ao longo de todo o século XIX, a chamada "luta pela África" lançou as bases para a colonização na virada do século, e para a subsequente "luta" pelo Sudoeste Asiático (em Sèvres) e o resto da Ásia até então não colonizada.

As lutas anticoloniais compartilhadas também podem ser traçadas a cada uma dessas eras imperiais, culminando no século XX em massivas guerras anticoloniais e nos esforços coletivos transnacionais, entre eles a Conferência Afro-asiática de 1955, em Bandung, Indonésia, e o Movimento dos Não Alinhados que atingiu o auge na década de 1970. Essa solidariedade anticolonial criou muitas interseções de povos e lutas, e o Norte da África, muitas vezes, desempenhou um papel proeminente, desde acolher o Partido Pantera Negra, a Organização para a Libertação da Palestina (OLP) / Frente Popular para a Libertação da Palestina (FPLP) e outras forças radicais (Daulatzai, 2012; Feldman, 2015), até simbolizar a resistência em suas formas mais elevadas, como no caso da real e fílmica Batalha de Argel. A Argélia, em paralelo com o Haiti e a Índia, era uma colônia de brancos de maior significado material e simbólico para seu ocupante hegemônico, a França, e sua libertação – seguida de massivas represálias imperiais contra insurgentes – teve consequências mundiais sistêmicas sentidas ainda hoje (Mamdani, 2004).

Em algum momento na história colonial média e posterior, com a colonização da própria historiografia em seu apogeu, e concomitante com a ascensão pós-1800 da ciência secular como a base hegemônica da epistemologia ocidental da modernidade tardia, a presença da África foi demarcada e reduzida de forma rígida. Nos sentidos topográfico e discursivo, a África foi cortada dos continentes e dos oceanos adjacentes e contíguos (o Mediterrâneo, o Mar Vermelho, a Arábia, todo o Oriente Médio, toda a Ásia, o Oceano Índico, o sul da Europa e o mundo Atlântico). Esse processo seguiu em paralelo com o objetivo axiomático de Hegel e outros de negar a história africana e negar a racionalidade e a capacidade de ação da África na história mundial (Eze, 1997), a fim de reforçar de maneira relacional e possibilitar a base colonial-imperial do Ocidente que se supunha ser civilizado e superior. Além disso, porções inteiras do espaço territorial africano, segundo o novo conceito de continentes mundialmente discretos, também foram extirpados ao serem redefinidos como orientados ou originados de forma externa. A Etiópia tornou-se de origem árabe, assim como o Egito, o Sudão e todo o Norte da África, agora seccionados como partes do "Oriente Médio"; os somalis neste contexto reivindicaram ou mais origens árabes foram atribuídas a eles a Costa Suaíli foi reorientada para suas numerosas e reais origens e identidades externas do Oceano Índico (origens shirazi; omani; hadrami; árabe e assim

por diante) durante o surgimento da escravidão em propriedades agrícolas comandada pela Europa após os anos de 1830, contribuindo para apagar seus mais prodigiosos pontos de origem e conexão com a África. As contradições internas que foram totalmente fabricadas ou endurecidas e exploradas foram um dos pilares da prática colonial, na tática bem conhecida e amplamente aplicada de "dividir para conquistar", e também no que Mamdani (2012) descreveu como a invenção de duas esferas jurídicas e administrativas profundamente assimétricas que demarcaram a cidadania, os direitos e o poder nos períodos coloniais médios e superiores e seus desdobramentos.

Assim, as sociedades norte-africanas e aquelas em porções contíguas do oeste e do nordeste da África são atormentadas por hierarquias étnico-raciais, inventadas ou intensificadas, e que são muitas vezes centrais para a dinâmica de ocupações coloniais específicas. Como pastores cujo modo de produção se baseia na criação de animais no deserto ou semi-deserto em geral para complementar pequenas práticas agrícolas, coleta de água e comércio, geralmente, os berberes, os tuaregues e os beduínos se encontram codificados de maneira estática e racializados como incivilizados e de raças inferiores, embora eles muitas vezes possam articular algumas das mais longas genealogias regionais e culturais. Todos no Norte da África estão imprensados dentro de contínuos raciais que são centrais, mas que ainda excedem seus campos de existência. Formas institucionalizadas de anti-negritude na Líbia foram documentadas, tanto no passado quanto no presente, em níveis significativamente elevados após a invasão da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN), em 2011. A anti-negritude é encontrada viva e bem em todo o Norte da África, sob a epistemologia mais preponderante da história humana, embora seja contestada com veemência, como em quase todo o mundo atual. A sociedade egípcia exibe de forma virulenta a repressão e a opressão racializadas anti-núbios, anti-sudaneses (em especial migrantes) e anti-beduínos entre outros exemplos proeminentes de desigualdade baseada na diferença socialmente produzida. Questões semelhantes existem no Marrocos, amigável ao Império dos Estados Unidos da América, e em sua relação de ocupação com o Saara Ocidental.

Atualmente, todos os países da região mostram evidências de profundas manifestações do que Wynter (1979, 1995) chamou de "modo de ser burguês", que se baseia de maneira inerente em raça e classe. Todos os países exibem graus substanciais de comportamento racializado em relação aos povos que vivem no sul (real ou figurativo), tanto dentro de suas fronteiras nacionais quanto entre suas fronteiras e vizinhos no Saara, na África Ocidental e na África Austral. Fenótipo e percepção regional, língua e cultura desempenham papéis importantes

nessas manifestações de hierarquia racializada – formulações de desigualdade Norte/Sul que estão longe de ser abstrações aqui. Em cada um desses países vivem cidadãos e não cidadãos que são quase universalmente racializados – em graus variados, mas quase inescapáveis – pela vasta maioria dos que vivem no Norte (real e/ou figurativo), tanto dentro de suas territórios, na maioria dos casos, em especial entre suas fronteiras nacionais e as fronteiras da Europa como um todo. Ao longo de séculos de estruturada desigualdade político-econômica e colonização epistêmica, são colocadas as incendiárias realidades raciais contemporâneas e discursos em torno de migrações forçadas e coagidas, apátridas, refugiados de guerras, fluxos transfronteiriços de pessoas – o que a linguagem da epistemologia ocidental molda em termos jurídicos, em uma base transatlântica, como "estrangeiros ilegais", "ilegais", "terroristas", "não cidadãos" e uma interminável litania linguística de terminologias raciais desumanizantes em todos os idiomas e vernáculos. Raça e anti-negritude permanecem centrais 500 anos depois com um grau alarmante de consistência, mesmo levando-se em conta as variações constantes, as rearticulações espaço-temporais e ras esistências aparentemente onipresentes.

## *Sankofa*/resistência: a persistência da negritude e o islamismo como definição de alteridade

Esses conflitos, que se proliferam em quase todos os países à medida que a própria estrutura de Estado-nação vacila e é desafiada (assim como nos movimentos "Primavera Árabe" e "Primavera Africana"), continuam a questionar a eficácia e a legitimidade do Ocidente como conceito. As resultantes transferências populacionais, juntamente com extremos de desigualdade e empobrecimento sem precedentes históricos, e a questão mais ampla de refugiados africanos e asiáticos e deslocamentos migratórios para a Europa que inegavelmente alcançaram níveis de crise total para o sistema mundial, revelam a contínua centralidade e importância dessas regiões como zonas fronteiriças e como locais primários de formação de identidade relacional para sujeitos imperiais brancos de várias localizações e para toda a ordem ocidental em grande escala. A antiga e ilustre tradição judaico-islâmica dessa região permanece muito suprimida, quase tacitamente ilícita na ordem epistemológica ocidental racializada da última metade do milênio, embora tenha uma consequência histórica mundial muito maior do que tem o atual alardeado edifício judaico-cristão sobre o qual as atuais potências mundiais afirmam estar. Embora universalizado como antigo

e natural, o recente conceito judaico-cristão hegemônico pode ser atribuído à geopolítica e à construção do império dos Estados Unidos da América pós-Segunda Guerra Mundial, com ligeiras origens no século XIX na política e no discurso oriental/imperial britânico e francês.

A codificação étnica da alteridade que lançou as construções epistêmicas ocidentais de branco/negro, bem como a mais generalizada e sempre assimétrica infraestrutura Eu/Outro da máquina da diferença colonial, ainda está muito em voga, assim como podemos ver em uma rápida revisão de mudanças no século passado. Alguns dos Outros do sistema racial moderno que mais tempo sofreram (cujo sofrimento coincidiu com o das pessoas negras na raiz ibérica da ordem epistemológica moderna) foram após o Holocausto, em grande parte e de forma hegemônica concedido o *status* de branco ao se tratar de judeus (constituindo um componente central alavancado do quarto maior império capitalista nos Estados Unidos da América e, em geral, no Ocidente, que de repente tornaram-se predominantemente brancos (Kaye-Kantrowitz, 2007; Benjamin, 2014 e a ser publicado). Enquanto isso, depois de alcançar o tênue *status* federal como branco nos Estados Unidos da América após as batalhas judiciais entre guerras, várias populações de imigrantes árabes, "sírios", berberes, norte-africanos e levantinos sobrepostos e vagamente identificados continuaram a vivenciar o racismo e o terror racial no sul do país e nos Estados Unidos da América de forma mais ampla (Gualtieri, 2009). Essas populações nos Estados Unidos, na Europa e no Ocidente de maneira mais geral são exemplos da aquisição parcial, e perda subsequente, de branquitude e subjetividade branca, devido aos caprichos da ordem econômica política transnacional e suas redes discursivas/representacionais do ser. Em especial, desde a década de 1970, especificamente em torno do conflito Israel/Palestina, árabes e norte-africanos em todos os lugares foram cada vez mais racializados e desumanizados no sistema mundial. De forma cataclísmica, desde os ataques trerroristas de 11 de setembro de 2001, e a subsequente ascensão de células terroristas antiocidentais (embora Mamdani [1994] mostre que a maioria tem profundos laços financeiros/culturais e treinamento ocidentais), quando a islamofobia aumentou a um ritmo quantificável mais rápido do que talvez qualquer outro impulso xenofóbico de ordem mundial ocidental com fobia de diferenças (Bulkin; Nevel, 2014). O atual estado racial do Norte da África e dos norte-africanos é sintomático da falta de descolonização epistemológica e da extensão em que as linhas de falha contemporâneas permanecem traçadas em uma versão em constante mudança de "civilização"/"ocidente" e todos os outros.

## Conclusão

Longe de ser marginal na emergência e no arco de nosso mundo moderno, o Norte da África e suas regiões contíguas foram centrais para a formação inicial das concepções modernas de alteridade, bem como na resistência contra esse sistema mundial emergente e suas estruturas de diferença e desigualdade. Enquanto a fixação e a organização hierárquicas implacáveis das categorias de identidade modernas são axiomáticas, a fluidez paradoxal dentro dessas estruturas continua a ser um eixo central de contestação e negociação. A epistemologia ocidental, construída sobre categorias fundamentalmente opostas – como civilização e selvageria, branquitude e negritude –, continua a se valer do poço profundo da alteridade africana, árabe e islâmica para construir não apenas seu Outro, mas também sua autoconcepção relacional. Essas estruturas subjacentes explicam a longevidade dessas categorias, usadas de maneira oportunista de miríades de maneiras, sempre contestadas e sempre indicativas tanto do poder quanto da extensão da capacidade de ação subalterna.

É insuficiente simplesmente inverter esses sistemas tirânicos, assim como Fanon (1961 [1966]) deixou claro, embora tais impulsos brotem de um lugar muito compreensível no contexto que os produz. Demagogos ocidentais, de maneira contínua e ressurgente em ciclos eleitorais recentes, retornam à concepção de um inerente modelo civilizacional colonial que opõe todo o edifício ocidental, real e/ou imaginado, contra o resto da humanidade. Elementos poderosos do Ocidente também estão mais ocupados do que nunca inventando, apoiando e financiando agentes não ocidentais que compartilham essa fórmula falsamente antagônica e se colocam no papel do Outro de maneira alegre e perfeita, o falso *doppelganger* que ajuda a legitimar toda a relação, os sistemas de poder hegemônico e o pensamento (Mamdani, 2004). Dinâmicas semelhantes são vistas nas populações domésticas colonizadas nas nações ocidentais. Como Wynter explica, isso reflete a "Era do Homem", na qual alguns homens se designam superiores e, portanto, governantes sobre outros homens, mulheres e até a própria natureza, sobre tudo o que eles buscam de forma literal e figurativa. Reconfigurar e descolonizar os modos de pensar sobre a história, a identidade e a epistemologia pode ser central para nos ajudar a retornar a uma nova, mas familiar "Era do Humano" não ocidental, na qual tais dicotomias falsas e redutivas não fazem mais sentido e caem no esquecimento (Benjamin; Lundy, 2014; Fanon, 1966; Gualtieri, 2009; Kaye-Kantrowitz, 2007; Lorde, 1984; Rodney, 1972; Shohat; Stam, 1994; Wynter, 1979, 1998).

## Referências

Ahmad, E.; Bengelsdorf, C.; Cerullo, M.; Chandrani, Y. (eds.). 2006. *The selected writings of Eqbal Ahmad*. New York, Columbia University Press.

Benjamin, J. 2008. Zanj in Boyce-Davies, C.; M'Bow, B. (eds.). *Encyclopedia of the African diaspora*, ABC-CLIO.

Benjamin, J. 2014. What about the half, that's never been told?: jewish whiteness as a barometer of the pitfalls of modern unicentric epistemology in M'bow, B.; Boyce Davies, C.; von Lates, A. (eds.). *MOCA: reclaiming art, power, ideas and vision in an ethnically plural community.* North Miami, Museum of Contemporary Art (MOCA-NOMI).

Benjamin, J. (forthcoming). *Modernity's mirror: fluctuating jewish racial identities and the wages of empire*.

Benjamin, J.; Brandon Lundy, B. 2014. Indigeneity and modernity: from conceptual category to strategic juridical identity in the context of conflict in Adebayo, A.; Benjamin, J.; Lundy, B. (eds.). *Global perspectives on indigenous conflict management strategies.* Lanham, MD, Lexington Books.

Bulkin, E.; Nevel, D. 2014. *Islamophobia and Israel*. New York: Route Books.

Carew, J. 1995 The end of the moorish enlightenment and the beginning of the Columbian Era, in Hyatt, V. L.; Nettleford, R. (eds.). *Race, discourse, and the origin of the Americas*. Washington; London, Smithsonian Institution Press.

Césaire, A. 1955. *Discourse on Colonialism.* New York, Monthly Review Press.

Daulatzai, S.; 2012. *Black star, crescent moon: the Muslim international and Black freedom beyond America.* Minneapolis, University of Minnesota Press.

De Moraes Farias, P. F. 1985. Models of the world and categorial models: the 'enslavable Barbarian' as a mobile classificatory label, in Willis, J. R. (ed.). *Slaves & slavery in Muslim Africa*. London, Frank Cass & Co. Ltd.

Diop, C. A. 1987. (orig. pub. 1960). *Precolonial Black Africa: a comparative study of the political and social systems of Europe and Black Africa, from antiquity to the formation of modern States*. Brooklyn, Lawrence Hill Books.

Diop, C. A. 1991. (orig. pub. 1981) *Civilization or Barbarism?: an authentic anthropology*, Brooklyn, Lawrence Hill Books.

Du Bois, W. E. B. 1992. (orig. pub. 1935). *Black reconstruction in America, 1860–1880*. New York, Atheneum.

Eze, E. C. (ed.). 1997. *Race and the enlightenment: a reader*. Cambridge, Blackwell.

Fanon, F. 1966. (orig. pub. 1961). *The wretched of the Earth.* New York, Grove Press.

Feldman, K. 2015. *A shadow over Palestine: the imperial life of race in America*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Galeano, E. 1973. (orig. pub. 1971). *Open veins of Latin America: five centuries of the pillage of a continent.* New York, Monthly Review Press.

Gualtieri, S. M. A. 2009. *Between Arab and white: race and ethnicity in the early American diaspora*. Berkeley, University of California Press.

Hamdun, S.; King, N. (eds.). 1994. *Ibn Battuta in Black Africa.* Princeton, Markus Wiener.

Kaye-Kantrowitz, M. 2007. *The colors of jews: racial politics and radical diasporism.* Bloomington, Ind., Indiana University Press.

Lorde, A. 1984. *Sister outsider: essays and speeches*. Freedom, Calif., The Crossing Press, Feminist Series.

Mamdani, M. 2004. *Good Muslim, bad Muslim: America, the Cold War, and the roots of terror*, New York, Pantheon.

Mamdani, M. 2012. *Define and rule: native as political identity.* Cambridge: Harvard University Press.

Mignolo, W. D. 1995. *The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality, and colonization.* Ann Arbor, University of Michigan Press.

Moraes Farias, P. F. de. 1985. Models of the world and categorial models: the 'enslavable Barbarian' as a mobile classificatory label, in Willis, J. R. (ed.). *Slaves and slavery in Muslim Africa.* Frank Cass.

Mudimbe, V. Y. 1988. *The invention of Africa.* Bloomington, Ind., Indiana University Press.

Muhammad, A. 1985. The image of Africans in Arabic literature: some unpublished manuscripts, in Willis, J. R. (ed.). *Slaves and slavery in Muslim Africa*. Frank Cass.

Rodney, W. 1972. *How Europe underdeveloped Africa*. Dar es Salaam, Tanzania Publishing House.

Said, E. 1978. *Orientalism*. New York, Vintage Books.

Schorsch, J. 2004. *Blacks and jews in the early Modern World.* Cambridge, Cambridge University Press.

Shohat, E. 1992. Rethinking Jews and Muslims: quincentennial reflections. *Middle East Report*, Sep.-Oct., pp. 25-29.

Shohat, E.; Stam, B. 1994. *Unthinking Eurocentrism: multiculturalism and the media.* London; New York, Routledge.

Wynter, S. 1979. Sambos and Minstrels. *Social Text*, Summer.

Wynter, S. 1995. 1492: a new world view, in Lawrende, V.; Nettleford, R. (eds.). *Race, discourse, and the origin of the Americas: a new world view.* Washington; London, Smithsonian Institution Press.

Wynter, S. 1998. After 'man', toward the human: rodney and the rethinking of intellectual activism on the eve of the new millennium, keynote address, in *Engaging Walter Rodney's legacies: a Conference/Gathering at SUNY Binghamton*, Nov. 6-8.

CAPÍTULO 4

# O QUE HÁ EM UM NOME?

## Complicações das definições de negritude e afrodescendência na América Latina e no Caribe de língua espanhola

*Agustín Laó-Montes*

## Introdução

A língua que pretende atribuir significados a corpos, culturas, territórios e cor da pele dos afrodescendentes é um dispositivo central para a significação racial e, portanto, central para a própria constituição das constelações de poder e conhecimento no sistema-mundo capitalista moderno/colonial. Essas gramáticas étnico-raciais são compostas de categorias que marcam modos de dominação enquanto elas orientam dinâmicas de resistência, luta e autoafirmação dos sujeitos africanos.

Eu uso a categoria "étnico-racial" para conceituar o entrelaçamento das dimensões culturais e fenotípicas das classificações e estratificações raciais. Isso implica uma relação necessária, porém complexa, entre raça e etnia como categorias históricas e como marcadores de identidade e diferença na medida em que há dimensões culturais para a raça, enquanto a atribuição étnica tende a ser racializada. Eu também uso o termo "racial" ou "raça" por si já que foi o primeiro a aparecer historicamente, eles ainda possuem dimensões culturais e chamam a atenção de forma mais inequívoca para o problema principal do racismo. Além disso, uso o termo "Africana", que se refere aos povos africanos tanto no continente quanto na diáspora – que é entendida como uma formação

global translocal e como um espaço de múltiplas trocas e viagens de ida e volta com relação ao continente.[1]

À luz de sua ubiquidade e importância nos regimes modernos/coloniais de poder e conhecimento, os significantes para classificações e estratificações étnico-raciais sempre foram polivalentes, contestados, ambíguos e instáveis. Suas localizações históricas são globais ao mesmo tempo em que são locais e contingentes. Genealogias de significantes como "negro", "morena", "mulata", "preto" e "zambo", criados e utilizados como parte integrante dos processos de estabelecimento e manutenção de hierarquias étnico-raciais, demonstram sua potência como dispositivos histórico-mundiais de poder, bem como sua historicidade e, portanto, performatividade e especificidade no tempo e no espaço ou lugar.

Uma sólida linha de pesquisa faz um argumento convincente de que a própria categoria de raça pode ser atribuída à Península Ibérica da Idade Média cristã, onde diferentes grupos religiosos, a saber, cristãos, judeus e muçulmanos criam um contato intercultural entre eles.[2] A região sul da península conhecida como Al-Andalus, era uma zona de fronteira entre o Magrebe (uma região ao norte e noroeste da África) e o sul da Europa e era um portão central no mundo mediterrâneo. A evidência mostra que o tipo de práticas discursivas de naturalização hierárquica da diferença que chamamos atualmente de racial existia na Península Ibérica desde o século XV (Nirenberg; Hering-Torres; Martinez, 2012). As acusações de falta de pureza sanguínea e sentenciada pela Inquisição contra judeus e mouros e as sentença subsequentes impostas a eles para consolidar o poder cristão foi um componente chave desse processo de racialização.[3] O ano de 1492 foi um momento fundamental não apenas pela chamada descoberta de Colombo, mas também porque a conquista espanhola de Granada estabeleceu a Espanha como o primeiro Estado absolutista para o qual a expulsão em massa de judeus e muçulmanos sefarditas foi um ato fundacional.[4] Assim, genealogias

1 Elaboro esses argumentos em Laó-Montes (2007). Para explorações analíticas das interação de elementos biológicos e culturais em significações raciais e os significados entrelaçados de raça e etnia, ver, entre outros, de la Cadena, Goldberg, Hall, Poole, Stoler e Wade.

2 Existe um grande corpo de literatura acadêmica sobre a Península Ibérica como um local chave para a invenção da raça como categoria histórica e, portanto, dos discursos raciais e do racismo como regimes de poder e conhecimento no final da Idade Média e início dos tempos modernos. Ver, em particular, Eliav Feldon *et al.* (2009), Fredrickson (2003) e Nirenberg; Hering-Torres, (2012). Para o conceito de "zona de contato", ver Buscaglia (2003), Laó-Montes; Pratts (1992).

3 As imputações de impureza sanguínea contra judeus e muçulmanos na Península Ibérica durante a Idade Média foram interpretadas de numerosas maneiras. Ver em especial Martinez (2008).

4 Para uma análise particularmente profunda do significado histórico mundial de 1492, ver Dussel (1992). Uma análise mais célebre de 1492 como pilar do eu moderno é a de Todorov (1999). Veja a crítica de Coronil (1997) à lógica ocidentalista de Todorov.

de significações de "africanidade" e "negritude" em países que eram ex-colônias dos impérios espanhol e português, e que formam a região que conhecemos atualmente como América Latina e Caribe de língua espanhola, deve-se começar pela abordagem dos discursos raciais do final da Idade Média/início da Modernidade na Península Ibérica.[5] Isso também implica analisar como os discursos e as categorias raciais foram exportados, modificados e reformulados por meio dos processos de conquista, colonização e escravização do mundo atlântico como o principal local da modernidade capitalista a partir do longo século XVI. A construção do Estado veio junto com a construção do império, por essa razão, a conquista e a colonização do vasto território que veio a ser conhecido como as Américas, o tráfico transatlântico de escravos e a instituição da escravidão onde milhões de africanos subsaarianos foram escravizados, enquadraram as condições históricas para o estabelecimento dos discursos raciais modernos.[6]

As principais categorias raciais que usamos na atualidade, como "negro", "*índio*" e "branco", foram concebidas e definidas no próprio início do processo de longo prazo da globalização que começou no longo século XVI (Forbes, 1993; Quijano, 2000; Chaves, 2009; Maldonado). Esse processo de mudança radical que chamamos de modernidade incluiu o surgimento do domínio mundial do capitalismo, a ascensão dos impérios europeus e sua a vontade de se tornar senhores do mundo, além da criação de discursos sobre história, geografia, política, cultura e o eu, que correspondiam a tais estruturas de poder e conhecimento. Um componente importante dos regimes de poder e conhecimento na totalidade histórica em evolução, que chamamos de sistema-mundo capitalista moderno/colonial, é a divisão hierárquica do mundo em continentes e regiões que correspondem a civilizações, a raças e, afinal, a nações e a etnias.[7] Com a invenção da África, das Américas, da Ásia e da Europa como continentes, vieram suas equivalências às quatro principais classificações raciais: negros, índios, orientais e brancos; e, por sua vez, veio o estabelecimento da ideia de civilização ocidental como superior e dinâmica, e de civilizações

5 Faço distinção entre a América Latina e o Caribe de língua espanhola porque, embora façam parte da mesma região, as três Antilhas de língua espanhola (Cuba, República Dominicana e Porto Rico) e o Caribe Continental na América Central e na América do Sul, também fazem parte da região do Caribe. Por uma questão de estilo, uso "América Latina" para me referir às três sub-regiões que a compõem, a saber, América Central, a América do Norte, a América do Sul e o Caribe de língua espanhola.

6 Sobre a colonização moderna e a escravidão como fundamentos para o estabelecimento de discursos raciais e regimes racistas, ver Quijano, Rabasa, Trouillot.

7 Na modernidade capitalista, considerada como um processo de globalização de longo prazo, ver Dussel, Santiago-Valles e Trouillot; e para sua representação teórica como um sistema-mundo moderno/colonial, ver Quijano, Laó-Montes, Mignolo e Wallerstein.

orientais como estagnadas, em contraste com a suposta barbárie dos "povos sem história" indígenas e africanos.[8] Portanto, há uma longa história de definições do eu (humanidade, personalidade, identidade, comunidade) possuem longas categorias geo-históricas ocidentalistas que são específicas no tempo/espaço em termos históricos, mas entrelaçadas por meio de processos globais de poder, práticas e significação. "As categorias raciais fazem parte do que Trouillot chama de "universais do Atlântico Norte" ao mesmo tempo que têm significados específicos em determinados cenários históricos.[9]

Os significantes "negro" (em espanhol e português) e "black" (em inglês) são muito mais antigos do que suas significações raciais, que são produtos da invenção da classificação e estratificação racial e do estabelecimento de regimes racistas como pedras angulares no sistema-mundo capitalista moderno/colonial e o consequente processo de globalização iniciado no longo século XVI.[10] Em uma cuidadosa revisão histórica e filológica dos significados e usos dos rótulos e categorias para nomear e classificar os povos da Península Ibérica e das Américas, Forbes (1993) mostra como, na Idade Média, o termo "negro" era muitas vezes equivalente a "mouro" (*moor* em inglês), e nas Américas, tornou-se uma categoria racial junto com o termo "índio".[11] Por sua vez, Hering-Torres em uma genealogia dos significados de "negro" e "negritude", desenvolve um argumento bem documentado e analiticamente sólido de que antes da modernidade, a cor da pele escura tendia a ter significados mais positivos do que a cor da pele clara, e que os significados negrofóbicos ligados aos racismos antinegros surgiram no contexto de conquista e colonização das Américas.

Os primeiros laboratórios societários para a produção histórica de categorias étnico-raciais foram os territórios, os povos e os corpos colonizados pelos impérios espanhol e europeu que atualmente consistem nas regiões do Caribe e da América Latina. O agrupamento de dezenas de comunidades culturais diversas sob rubricas raciais únicas, como "índio" e "negro" foi resultaram de

8 Sobre essas invenções entrelaçadas e seu significado para os regimes modernos/coloniais de poder e conhecimento, ver, entre outros, Lewis e Wigen, Lowe, Mudimbe, O'Gorman, Pagden, Rabasa e Said. Sobre o conceito de povos sem história, ver Hegel; e para uma crítica, Wolf.

9 Para uma crítica das categorias geo-históricas ocidentalistas, ver Coronil, Balibar e Trouillot.

10 A questão de se ter havido racismo antinegro antes da modernidade capitalista tem sido tema de debate, especialmente desde a obra do estudioso senegalês Cheik Antia Diop. Está além do escopo deste capítulo contribuir com esse debate. Eu argumentarei que os temas do discurso racial, da raça como categoria e do racismo como sistema de dominação são fenômenos modernos. Para argumentos em ambos os lados do debate, ver, entre outros, Diop, Du Bois, Fredrickson, Smedley, Lott, Martinez, Moore, Quijano.

11 Forbes explora diferentes significados de negritude em uma variedade de línguas europeias no final da Idade Média e início da Idade Moderna.

uma enorme violência física e epistêmica dos grandes holocaustos coloniais ameríndios e africanos que incluíram o desenraizamento dos povos, a exploração do trabalho e dos recursos e as tentativas de erradicação das culturas vernáculas, que causaram os. Entendemos esses significantes étnico-raciais como categorias-chave do eu moderno, e como sido constituídos por meio de um processo dialético entre dois eixos articulados. Por um lado, como os sujeitos racial-coloniais são rotulados ou interpelados pelos discursos hegemônicos; e, por outro lado, como modos de autodefinição que se baseiam na encenação de lutas e estratégias de construção de comunidades pelos povos subalternos. Assim, embora o rótulo "negro" tenha nascido a partir do estigma de escravidão, desumanização, negação do ser e atribuições de selvageria; o significante "negro" também foi investido pelos afrodescendentes de um significado positivo como forma de definição coletiva de si mesmo por meio de suas resistências cotidianas, movimentos políticos e sociais, criações culturais e correntes intelectuais. Aimé Césaire afirma que a Revolução Haitiana foi um marco na constituição de "negritude" como uma identidade histórica ligada a um projeto de descolonização e libertação (Césaire, 2000). Muito antes na história moderna, na Espanha do século XVI, os escritos do professor e poeta africano anteriormente escravizado, Juan Latino, demonstram um registro histórico de significados positivos de *negro* como um autodescritor para pessoas de ascendência africana e de cor de pele escura.[12]

A América Latina é uma rica "zona de contato" diversa (Buscaglia, 2003; Laó-Montes; Pratts, 1992) de conexões culturais e sexuais em que, desde o século XVI, os rótulos e as classificações étnico-raciais proliferaram, amadurecendo até o século XVIII para o que veio a ser conhecido como o sistema de *casta*, um esquema classificatório que serviu de estrutura para o desenvolver um repertório diversificado, mas não inteiramente consistente de tipos humanos com base em diferentes misturas ou caminhos de *mestiçagem*.[13] Nomenclaturas comuns vistas em pinturas de *casta* do século XVIII, especialmente em centros vice-reais coloniais, como Peru e México, em que "mulato" foi usado para se referir a uma pessoa com mistura de parentesco *negro* e *branco*, "mestiço" foi usado para se referir a uma pessoa com mistura de parentesco *índio* e *branco*, e "zambo" foi usado para se referir a uma pessoa com mistura de parentesco *negro* e *índio*. As combinações

12 A fascinante história de Juan Latino, um sujeito anteriormente escravizado nascido na Etiópia, que acabou se tornando professor de gramática latina e poesia na Universidade de Granada em meados do século XVI, tem sido objeto de muita pesquisa. Ver em particular o trabalho de Molinari.

13 A palavra espanhola *mestizaje* (mestiçagem) denota um conceito que sugere formas positivas de compreensão das misturas étnico-raciais. Não podemos explorar aqui múltiplos significados e diversos valores políticos e epistêmicos. Dois relatos particularmente úteis são fornecidos por Miller e de la Cadena.

e as permutações das classificações de *casta* tornaram-se muito mais diversificadas, a pluralidade de tipos produziu uma variedade relativamente grande de rótulos étnico-raciais que se desenvolveram em toda a região. A abundância de rótulos não deve ser confundida com a existência do mesmo grande número de categorias étnico-raciais que é muito menor como demonstrado na literatura acadêmica. Por exemplo, embora Marvis Harris tenha encontrado 138 rótulos étnico-raciais em seu estudo no Brasil em 1963, a maioria dos estudiosos concorda que existem três categorias entre negros e brancos, a saber, *branco*, *pardo* e *negro*.[14]

Por volta do século XIX o termo "negro" foi transformado em um significante positivo de identidade dentro do mundo Africana, por pessoas que "viviam atrás do véu" de maneira positiva, tornando-se negras por meio de expressão cultural, ações coletivas e intervenções políticas em toda a América de língua espanhola.[15] Na literatura do ex-escravizado Juan Francisco Manzano, em Cuba, e na poesia de Candelario Obeso, na Colômbia, há autoafirmações raciais de "negro".[16] Da mesma forma, generais negros e mulatos nas guerras pela independência, como José Prudêncio Padilla, em Nova Granada, assim como Antonio Maceo e Quintín Banderas em Cuba, identificados de forma positiva como *negro*, *mulato* ou *pardo*. No século XIX, os discursos étnico-raciais hegemônicos de *casta* mudaram para *racismo científico* que continuou até por volta da década de 1920, quando os discursos de *mestiçagem* e *democracia racial* ganharam destaque. Eles servem como fundamento para articulações oficiais de nação, raça e etnia em que supostos *problemas* de negros e índios deveriam ser resolvidos por meio de estratégias de branqueamento, ou seja, em que afrodescendentes e povos indígenas fossem integrados de maneira subordinada ao eu nacional.[17]

14 Existe um vasto conjunto de literatura sobre rótulos e categorias de classificação e estratificação racial no Brasil. Ver, em especial, Hanzelbalg, Harris, Paixao e Telles.

15 W. E. B. Du Bois usa a metáfora de "viver atrás do véu" para significar a especificidade dos mundos negros na modernidade, onde os negros são vistos como um problema e oprimidos pelos regimes em termos de vida, trabalho, governo e representação da supremacia branca.

16 Juan Francisco Manzano (1797-1854) é mais conhecido por sua autobiografia, "A autobiografia de um escravo" publicada pela primeira vez e traduzida para o inglês em 1840, que se tornou um texto abolicionista importante. Além disso, ele foi um prolífico escritor de poesia e drama. O poeta Candelario Obeso, apesar de sua curta vida (1849-1888), deixou um legado muito importante para a cultura, a identidade e a política afro-colombianas. Ver Branche, Cosme, Luis, Prescott.

17 As leis de *casta,* que proibiam casamentos inter-raciais, excluía negros e pardos de posições de poder e segregava entretenimento, não começaram a ser revogadas até a independência e, de forma definitiva não foram revogadas até a ascensão do estado populista (ver Andrews). Sobre os caminhos da *casta* ao racismo científico e à *mestiçagem* como discursos étnico-raciais hegemônicos na América Latina, ver Graham, Stepan, Andrews.

Ao longo século XVI, desde os primórdios da escravidão moderna, de zonas conhecidas como *cumbes*, *quilombos* ou *palenques,* que foram libertadas de regimes escravistas e criadas principalmente por povos escravizados que escaparam das plantações, foi fundamental para o surgimento de identidades, culturas e políticas afro-americanas. Esses espaços históricos – que alguns estudiosos chamam de "sociedades maroon", derivando-se da palavra espanhola "cimarrón", que foi originalmente usado para estigmatizar aqueles que fugiam da escravidão (chamados de quilombolas no Brasil), proliferavam e constituíam a ser uma ameaça à estabilidade dos regimes escravistas. Os *palenques* tornaram-se faróis de esperança para alcançar a liberdade e a inspiração ideológica para a identificação com a africanidade e a negritude. Essa memória ainda está viva como exemplificado em nossa identificação atual com líderes como Benkos Biohó o chefe de uma sociedade *maroon* (ou quilombola) do início do século XVII cujo território é na atualidade uma cidade colombiana chamada San Basílio de Palenque. Na Colômbia, Benkos agora é frequentemente invocado como a figura fundadora da história afro-colombiana.[18]

Sobre as implicações político-epistêmicas da *marronagem* ou *quilombagem*, o substantivo "cimarrón" e o verbo "cimarronear" são com frequência na atualidade usados para significar práticas cotidianas de resistência e autoafirmação de pessoas de ascendência africana. Tornaram-se categorias epistêmicas políticas para os tipos de teoria crítica africana que constroem o conhecimento de dentro da corrida e contra as ferramentas do senhor.[19] Em 1998, uma marcha comemorativa dos 100 anos da abolição da escravatura no Brasil recebeu o nome de Zumbí, o último líder do *Quilombo dos Palmares*, um reino de quilombolas (ou marrons) no nordeste do Brasil que existiu por quase um século, de 1605 a 1694, quando os portugueses finalmente desmantelaram o assentamento, mas não seu legado.

O Brasil é o lar da maior comunidade negra das Américas, que consiste em mais de 100 milhões de pessoas que, no último censo, contabilizou a maioria da população total do país. No século XIX, muitas pessoas de ascendência africana identificadas como *negro* e *pardo;* e, no início da década de 1930, uma organização política nacional, a Frente Negra Brasileira foi formada. Da mesma forma, outra

18 Para relatos históricos de Benkos Biohó e São Basílio de Palenque, ver Daza *et al.*; e, para sua memória, ver Burgos.

19 O debate sobre o valor histórico, linguístico, político e epistêmico de maroonage, cimarronaje ou quilombismo tem estado em andamento pelo menos desde a década de 1940. Ver Césaire, Franco, Glissant, Nascimento, Quintero Rivera e Roberts. Sobre teorizar a implosão ao substituir as ferramentas-mestre por uma estratégia de dupla crítica, ver Bogues, Farred, Gordon, Laó-Montes, Lorde.

organização política independente, o Movimento Negro Unificado, foi fundado em 1979, enquanto ainda em tempos de ditadura. *Negro* e *africano* são usados com frequência de maneiras intercambiável e complementar, como na obra de Abdias do Nascimento, um líder intelectual afro-brasileiro que fundou o Teatro Negro Brasileiro na década de 1940, o mesmo período no qual ele escreveu um livro intitulado "Africanos no Brasil". O termo "afrodescendente" foi cunhado no Brasil no final dos anos de 1980 por intelectual-ativistas feministas afro-brasileiras, como Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e Edna Roland. Elas buscavam criar uma identidade política para unir, primeiro o movimento feminista negro que estava surgindo como uma força poderosa na América Latina e, mais tarde, as redes de movimentos sociais afro-latino-americanos que estavam crescendo desde meados da década de 1990 em toda a região.

A *Red de Mujeres Afro-Latinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora* foi fundada em 1992. A *Alianza Estratégica Afrodescendiente* foi fundada em 2000 em Santiago do Chile, convocada para criar uma plataforma para a Terceira Conferência Mundial contra o Racismo (*World Conference Against Racism* – WCAR) realizada em Durban, África do Sul, em 2001. Romero Rodríguez, um intelectual-ativista negro do Uruguai, intitulou um artigo "Entramos negros y salimos afrodescendientes", argumentando que a conferência de Santiago foi essencial para o estabelecimento do termo "afrodescendente" como uma identidade política estratégica que uniu os movimentos negros em toda a América Latina e, eventualmente, em toda a diáspora africana global. A Assembleia Geral das Nações Unidas de 2011 proclamou o Ano Internacional dos Afrodescendentes em 2015 como o início da Década Internacional dos Afrodescendentes, demonstram a disseminação global do termo "afrodescendente". Esse uso generalizado do termo também contribuiu para sua apropriação por instituições de capital transnacional, como o Banco Mundial e filiais do Estado Imperial Americano, incluindo a United States Agency for International Development (USIA).

O uso do termo "afrodescendente", assim como o identificador "negro", são continuamente debatidos em toda a América Latina. Algumas pessoas argumentam que "afrodescendente" nega a negritude e assim preferem se autodenominar "negros". Em contraste, outros afirmam que identificar-se r como "negro" é usar a linguagem do colonizador, quer dizer, um rótulo criado e embutido na escravidão para negar a humanidade aos povos africanos. Para descrevê-los, ainda outros estão a favor do prefixo "afro", como em "afro-uruguaio" e "afro-venezuelano". Sustento que a política da autonomeação será sempre um terreno contestado e que o valor relativo desses significantes depende

de como investimos seus significados políticos e epistêmicos como categorias. "Afrodescendente" está aqui para ficar e um número cada vez maior de pessoas se identificam com ele, em sintonia com discursos de atuais movimentos e culturas e com a linguagem governamental. Ao mesmo tempo, "negro" permanece o termo mais comum pelo qual a maioria dos negros usam para se autodenominar. É importante reconhecer que as pessoas se identificam de forma positiva com muitos desses termos e, portanto, é imperativo incluí-los todos em nosso vocabulário principal dos estudos Africana.

Ao final do século XIX, em Cuba, lar de uma das maiores e mais vibrantes populações negras das Américas, pessoas de ascendência africana se organizaram em uma rede nacional, *Directorio de las Sociedades de Color.* A adoção da expressão "gente de color" (pessoas de cor) revela uma coligação entre *negros* e *mulatos* e entre negros escravizados e livres, em que foi uma das últimas sociedades a abolir a escravidão nas Américas.[20] Os múltiplos sentidos de "negro" tem uma longa história em Cuba e Porto Rico, onde o significante tem sido, em termos históricos, usado como um insulto racial pelo qual as expressões como *negro sucio* (equivalente a "preto sujo") – o diminutivo *negrito*, uma forma de infantilização que poderia ser um sinal de familiaridade e até de afeto, sem reconhecer seus fundamentos racistas. "Negro" também pode ser usado por pessoas de pele escura e pessoas de cor como uma expressão de auto-orgulho e como um marcador de comunidade. O livro "El negro en Cuba 1902-1958: apuntes para la historia de la lucha contra la discriminación racial", do intelectual afro-cubano Tomás Fernández Robaina, que conta a história da construção histórica desse sentido de comunidade por meio de ações coletivas. Cuba também é um cenário histórico importante para o prefixo "afro", que significa "de ascendência africana", como demonstrado na formação da *Sociedad de Estudios Afro-Cubanos* no início do século XX.[21] Um volume recentemente editado que reformula a história cubana pelas lentes e pela capacidade de ação das mulheres negras, intitulado "Afrocubanas*:* historia, pensamiento y prácticas culturales", revela uma história oculta do *cubanía* (cubanismo) através de sua história de mulheres afro-cubanas desde o século XIX. O uso de ambos os termos "afrocubano" e "negro" como significantes do cubanismo negro, mostra a consciência da especificidade

20 As três últimas sociedades a abolir a escravidão nas Américas foram Porto Rico em 1873, Cuba em 1883 e Brasil em 1888. O último navio que veio com africanos escravizados para as Américas chegou em Cuba em 1873. Ver Iglesias.

21 Há um conjunto relativamente grande de estudos sobre o surgimento de línguas de *afrocubanidade* e *negritude* em Cuba. Ver em especial de la Fuente, Fernández Robaina e Ortiz.

afro-cubana dentro da constelação nacional de práticas culturais e identidades étnico-raciais.

Ao longo da história cubana, o reconhecimento da diferença afro-cubana tem sido expressa em várias dimensões do cenário nacional; revoltas e conspirações de escravos no período colonial; generais negros na luta pela independência cubana no século XIX; a breve, mas memorável existência do *Partido Independiente de Color*, que foi fundado em 1908 e que desapareceu com o massacre de 1912; uma pluralidade de expressões nas artes, na música e na dança, na literatura, no cinema, no teatro e na performance. No que diz respeito às expressões culturais de história e identidade afro-cubanas, destacaremos "afrocubanismo", um movimento estético da década de 1930 que deve ser considerado juntamente com a *Harlem Renaissance* e Negritude, como pilares do modernismo negro que teve repercussões durante a onda de movimentos antissistêmicos do período.[22] Nesse contexto, é pertinente lembrar Arturo Alfonsho Schomburg, um afro-porto-riquenho que fundou o que ainda é o principal arquivo da diáspora africana e uma figura chave na *Harlem Renaissance*, servindo de ponte entre a diáspora no norte e no sul.[23] Em suma, o uso de uma variedade de significantes para negritude, como "negro", "mulata", "sociedades de color", "afro-cubana", demonstra a pluralidade de rótulos raciais que existem em Cuba, que reúne resto da América Latina, mas que tem sua própria força particular.

Brasil e Cuba, os dois últimos destinos de influxo massivo de africanos nas Américas, mesmo após a abolição oficial do tráfico de escravos britânico em 1807, têm conexões mais claras com o continente africano em termos de práticas culturais e religiosas, memórias vivas e até de pessoas retornando à África. Ambos os países também mantêm relações governamentais ativas (geopolíticas, econômicas e culturais) com Estados africanos que continuam a alimentar identificações com a africanidade.[24]

A tendência de associar o termo "afro-americano" com os Estados Unidos da América que reproduz de forma involuntária a vantagem imperial exercida na redução de todo o hemisfério ocidental aos Estados Unidos da América quando singularmente rotulado como "América". Um movimento mais positivo seria

22 Algumas referências importantes sobre a história afro-cubana são Barcia, Fernandez Robaina, Ferrer, Helg, Luciano Franco, Dechaumpx Chapeaux. Para *afrocubanismo*, ver Moore.

23 Sobre Schomburg, ver Sinnette. Esse momento intenso de ações coletivas nos anos de 1930, caracterizado por C. L. R. James como "a Grande Revolta Pan-Africana", foi composta por poderosos movimentos culturais, políticos e intelectuais que derem forma à diáspora africana global.

24 Para esses aspectos do Brasil e de Cuba de diferentes ângulos, ver, entre outros, Bastide, Gleijeses, Scott, Matory e Tomich.

traçar o significado de "afro-americano-americano" cada vez mais usado nos Estados Unidos da América até o momento em que a organização de Malcolm X foi nomeada *Organization of Afro-American Unity*. Malcolm nomeou sua última organização como afro-americana no contexto de sua crítica ao "chamado Negro"[25] como o esgotado *Uncle Tom* (Pai Tomás). Essa mudança convergiu em termos ideológicos com a ascensão de "black" como uma identidade política radical de autoafirmação que expressava uma política de libertação contra a opressão racista, como no slogan "Black Power" defendido por Stokely Carmichael como parte do Comitê Coordenador Estudantil Não-Violento (*Student Non-violent Coordinating Committe* – SNNC) e adotado pelos Panteras Negras. A ascensão do "Black Power" e do "Afro-american" na década de 1960 como as linguagens preferíveis da política radical negra e autodefinição marcaram uma mudança na política de autonomeação nos Estados Unidos da América. Na década de 1930, o consenso era a favor da palavra *negro* como pode ser apresenta em uma amostra de agrupamentos distintos de Associação Universal de Melhoria do Negro de Marcus Garvey, à *American Negro Academy*, em no conceito de "Novo Negro" como o tema perseguido da *Harlem Renaissance*.

Enquanto nos Estados Unidos da América foi nos anos de 1960 que o termo "negro" foi substituído pelos termos "black" e "African-American"; na América Latina e no Caribe o significante "Afroamérica" tem uma história mais longa. De fato, esse era o título de um jornal publicado no México em 1940, bem como de um livro do intelectual afro-cubano, José Luciano Franco, publicado em 1961. Tanto no jornal, que reuniu os mais proeminentes intelectuais negros como os mais destacados especialistas em Estudos Africanos no período, incluindo Du Bois, Césaire, Fernando Ortiz e Herskovitz, bem como no livro de Luciano Franco, o termo "Afroamérica" foi conceituado como povos e culturas de ascendência africana nas Américas, e não simplesmente como uma identidade dos Estados Unidos da América. Por sua vez, "negro" como categoria histórica, política e epistêmica de identidade coletiva que serve de base para movimentos sociais, correntes intelectuais, criação estética e produção cultural vinculada a projetos de descolonização e libertação, ganhou força na América Latina entre os anos de 1930 e 1950; isso ocorreu por meio de uma identificação com o panafricanismo de forma geral e particular com o movimento Negritude. Entre as figuras afro-

25 É importante notar que o termo "negro" em inglês é diferente de "negro" em espanhol, que é equivalente a "black" em inglês e que mistura o termo comum para cor em um sistema pigmentocrático com uma identificação étnico-racial. Portanto, em inglês há "black", "negro", e "African-American", enquanto em espanhol há "negro", "afro-americano", "afrocolombiana", "afrodescendiente".

latino-americanas mais influentes associadas com o Negritude naquele tempo eram dois pares de irmãos, ambos intelectuais e ativistas de destaque sobretudo por meio da produção literária, da pesquisa e da disseminação das culturas populares negras que serviram de plataforma para combater o racismo e afirmar os valores das histórias e culturas afro-americanas. Eram eles Nicómedes e Victoria Santacruz no Peru, e Delia e Manuel Zapata Olivella na Colômbia.

A população negra da Colômbia é a segunda maior da América Latina e a terceira das Américas. Estima-se que 10 milhões das 45 milhões de pessoas no país sejam negras. Como no resto da região, o denominador "negro" tem uma longa história. É um rótulo imposto a um grupo racializado e subalternizado em relação à definição dominante do eu nacional como *blanco-mestizo* (Almario, 2010; Chaves, 2010; Leal, 2009; Munera, 2011). Entretanto, "negro" também pode ser uma declaração positiva de autodefinição afirmando uma identidade coletiva que constitui uma diferença étnico-racial no cenário nacional. As denominações étnico-raciais para pessoas afrodescendentes variam consideravelmente na Colômbia, um país de grande diversidade regional. Contudo, o significante "negro", e mais recente "afrodescendente", desempenharam papéis importantes na criação de linguagens de mesmice e identidade coletiva em todo o território.[26] Uma longa tradição de *poesia negra* na costa caribenha da Colômbia pode ser atribuída de volta à poesia de Candelario Obeso no final do século XIX e a Jorge Artel desde os anos de 1930. Um marco histórico para a ascensão da Colômbia como bastião da negritude foi a *Primera Conferencia de Culturas Negras en las Americas,* realizada em Cali, Colômbia, em 1977. Esse encontro continental que reuniu esforços nações do mundo todo "para o reconhecimento das culturas negras e contra o racismo, e colocou a Colômbia no centro da organização política, cultural e intelectual afro-americana.[27]

O conjunto de ações coletivas e iniciativas organizacionais que na atualidade são conceituadas e nomeadas como o "movimento social afro-colombiano" recebeu um forte ímpeto com a mudança constitucional de 1991, quando o país foi declarado multiétnico e multicultural. Uma sequela significativa foi a aprovação da Lei 70, em 1993, conhecida como a *Ley de Derechos de las Negritudes*. De acordo com a Lei 70, o tema dos direitos coletivos à terra, à

26 Existem vários outros identificadores de culturas locais afro-colombianas, como "palenqueros" para São Basílio de Palenque, "raizal" para os ilhéus de San Andrés, "afrocaribeños" para afrodescendentes do Caribe colombiano e "afro-pacíficos" para afrodescendentes da costa do Pacífico da Colômbia, Equador e Panamá.

27 A segunda conferência foi realizada no Panamá em 1979 e a terceira, no Brasil, em 1985. Ver a dissertação de mestrado de Carlos Valderrama Pibe sobre a importância da organização cultural desde a década de 1940 para combater o racismo e afirmar a negritude na Colômbia.

educação étnica e à representação política são *comunidades negras*. Uma das principais organizações do movimento social que surgiu na década de 1990 na Colômbia foi o *Proceso de Comunidades Negras en Colombia,* que agita a bandeira da negritude em seu nome. Em contraste, outra grande organização do movimento social, o *Movimiento Nacional Cimarrón*, rejeita o termo "negro" com o argumento de que se identificar com ele para usar um rótulo desumanizador cunhado pelos colonizadores que nos escravizaram como afrodescendentes. Mas o *Proceso de Comunidades Negras en Colombia* defende o uso de todos esses termos – "negro", "afrocolombiana", e "afrodescendiente" – como categorias significativas para a autoidentificação de pessoas de ascendência africana, não apenas na Colômbia, mas também em toda a diáspora africana global.[28] Como afirmado anteriormente, nosso argumento é que esses termos, que são usados por comunidades de base, movimentos sociais negros e ativistas intelectuais, pode constituir formas relevantes de autodefinição se forem investidos como significados de autorreconhecimento positivo e um sentido de pertencimento, e se incentivarem ações coletivas e um projeto de descolonização e libertação.

O livro "No longer invisible: Afro-Latin Americans today", publicado em 1995, descreve como os afro-latino-americanos tendiam a serem apagados não apenas dos mapas hegemônicos regionais e nacionais, mas também de muitas cartografias da diáspora africana. Na década de 1990, o gigante supostamente adormecido acordou e, no final do século, um relatório da Comissão Econômica da América Latina e Caribe estimou que a população negra da região alcança cerca de 150 milhões. A chamada década perdida de 1980 foi uma época de tremendo crescimento da capacidade organizacional e da *advocacy* política dos afro-latino-americanos. A efervescência da organização local cresceu na emergência nacional dos movimentos sociais negros em vários países. Nos anos de 1990, foram tecidas redes de movimentos sociais negros em toda a região. Durante esse processo, "negro" e "afrodescendente" floresceram como significantes positivos de negritude e africanidade em toda a América Latina.

A agenda contra o racismo aprovada na Conferência de Durban, em 2001, atraiu, em grande parte, no programa aprovado pela rede de movimentos sociais Afro-Latino-Americanos em Santiago do Chile, em 2000, onde o significante "afrodescendente" foi apresentado, como explicado anteriormente, como uma identidade política unificadora. As dimensões interseccionais do "afrodescendente" como categoria também deveriam ser reconhecidas. Usado pela primeira vez por

28 Há um corpo crescente de estudos sobre ativismo, organização, ação coletiva e política afro-colombiana. Ver, entre outros, Agudelo, Escobar, Wabgou *et al.*, Osslender, Flórez Flórez e Pardo.

feministas afro-latino-americanas, o termo "afrodescendente" floresceu como parte de um processo em que o racismo foi deliberadamente generificado e erotizado. Em outras palavras, a cultura política na qual o "afrodescendente" foi produzido como categoria política a ser usada contra a opressão e pelo empoderamento, estava ciente dos vínculos entre as opressões raciais, de gênero, sexuais e de classe e suas formas de discriminação emaranhadas. Isso é explicitado tanto na Declaração de Santiago como na Declaração e Plano de Ação de Durban, ambos explicitamente contra o racismo e as formas conexas de discriminação.

Hoje, o termo "afrodescendente" está se tornando predominante nas linguagens de governos, instituições transnacionais como o Banco Mundial e as Nações Unidas, academia e, cada vez mais, vocabulários da vida cotidiana. Esse uso disseminado é sintomático do que pode ser chamado de pequena revolução político-cultural na América Latina contra o racismo e por reconhecimento do valor das histórias e culturas negras e, em certa medida, da representação política. Vinte anos atrás, era praticamente impensável que os países latino-americanos se autodeclarassem contra o racismo e o reconhecessem publicamente como um problema grave, assim como têm feito. Da mesma maneira, a determinação de instâncias governamentais para a equidade racial e assuntos negros, foi outro ganho parcial que não constava na agenda. Enquanto a mudança constitucional tem sido uma arena importante para transformar o discurso público, ainda persistem as práticas racistas antinegras e as desigualdades flagrantes. Por exemplo, uma década desde que a constituição do Equador foi alterada para declarar que os afro-equatorianos são um povo com direitos coletivos, incluindo o direito a reparações, medidas concretas para esse fim devem ainda ser tomadas ou produzir qualquer fruto. Entretanto, apesar de suas limitações, essas mudanças têm facilitado um aumento nos usos positivos de significantes de negritude, como "negro" e "africanidade", como "afrodescendente".[29]

Um apelo para contar as populações negras em cada censo nacional forneceu outro ingrediente-chave no processo da região rumo ao reconhecimento dos afro-latino-americanos e na luta contra as atribuições negativas à negritude. Tomados em conjunto os *pretos* (*blacks*) e os *pardos* (mulatos) representam mais de 50% da população nacional do Brasil na atualidade. Durante o último censo colombiano, segundo um debate sobre as categorias a serem usadas para aumentar os números subestimados de afro-colombianos foram introduzidas categorias mais diversas na pesquisa nacional, possibilitando que as pessoas

29 Para as mudanças trazidas pela onda de ativismo negro na América Latina que floresceu desde a década de 1980 ver, entre outros, Garcia, Laó-Montes, Paschel,

se identifiquem como, entre outras, *afrocolombiana, afrodescendiente* e *negro*. Existe um consenso entre as instituições acadêmicas, ativistas e até instituições governamentais de que os 4,5 milhões que representam 10% da população ainda subestimam severamente o tamanho real do povo afro-colombiana estimado em 25% do total da população. Um dos argumentos apresentados para explicar essa falta grave de representação é que existem significantes de negritude, como "moreno" na costa caribenha e "raizalo" nas ilhas de San Andrés e Providencia que não constavam do censo colombiano.

A diáspora tendo sido declarada como a "sexta região da África", que por sua vez deve-se argumentar que a africanidade é um espaço global de fluxos em múltiplas direções dos oceanos e continentes constituídos por uma pluralidade de viagens de corpos, movimentos, músicas, espiritualidades e ideias. Um programa de rádio porto-riquenho, *Rumba Africana,* transmite esse universo africano de trocas recíprocas uma vez por semana, onde a música e a dança zoukous do antigo Zaire são influenciadas pelo calypso de Trinidad e Tobago, assim como a salsa congolesa modifica a rumba cubana, enquanto a santeria cubana experimenta debates com a espiritualidade iorubana contemporânea, da qual é a base de sua raiz.

## Lições políticas-epistemológicas

Para encerrar este capítulo, extrairei três lições político-epistêmicas gerais da visão histórica panorâmica que temos discutido sobre as linguagens de negritude e africanidade na América Latina e no Caribe de língua espanhola.

A primeira lição é que, embora haja uma grande variedade de rótulos étnico-raciais nas Américas, as categorias que correspondem ao racismo antinegro, às atribuições de negritude e às atribuições de africanidade tendem a seguir a mesma lógica em todo o hemisfério. Os significantes, os discursos raciais, as hierarquias e as práticas de racialização e racismo variam, mas as categorias étnico-raciais definidas por uma combinação de critérios fenotípicos e culturais se configuram em torno de uma classificação-estratificação de três níveis: *branco*, *mulato* e *negro*.[30] Nesse sentido, os discursos étnico-raciais e seus regimes racistas

30 Há uma tendência de definir um único sistema de racialização e formação racial nos Estados Unidos da América com base na hiperdescendência ou na chamada "regra de uma gota" (por exemplo, uma gota de "sangue negro") para ser negro, em contraste com um *continuum* de uma pluralidade de rótulos e categorias na América Latina. Eu sustento que se trata de uma supergeneralização, porque as classificações e as estratificações étnico-raciais são muito mais complexas, diversas e ambíguas tanto em vastos espaços históricos que são tão violentamente homogeneizados como a América Latina e os Estados Unidos da América.

correspondentes são fenômenos histórico-mundiais que são globais ao mesmo tempo que são historicamente contingentes e, portanto, locais, ambíguos, instáveis e contraditórios. A contínua transmigração de povos, discursos, representações e movimentos sociais nas Américas e no mundo criam um espaço de fluxos de significações raciais e políticas antirracistas.

A segunda conclusão é que, como região, a América Latina sempre foi importante na formulação das identidades e políticas da diáspora africana. Tocando este tambor, a aprovação pela Assembleia Geral das Nações Unidas, do termo "afrodescendente", cunhou na América Latina no final dos anos de 1980 como uma identidade política no título da Década Internacional dos Afrodescendentes, demonstra a importância global cada vez maior das perspectivas epistêmicas e políticas afro-latino-americanas.

O terceiro ponto conclusivo é que "negro" e "afrodescendente" são significantes importantes da negritude e são categorias-chave de autodenominação para movimentos sociais, correntes culturais, perspectivas intelectuais e programas políticos que vinculam os projetos históricos dos afrodescendentes na América Latina e no Caribe de língua espanhola. Os afro-latino-americanos ocuparam o centro das lutas africanas durante o processo de Durban, e seus movimentos forçaram os países latino-americanos a lançar a Década Internacional dos Afrodescendentes como um passo importante para que os negros de todo o mundo obtenham reconhecimento e representação nas Nações Unidas. O objetivo organizacional de longo prazo é um Fórum Permanente para os Afrodescendentes nas Nações Unidas, uma visão articulada por Malcolm X nos anos de 1960 e um ganho institucional já conquistado pelos povos indígenas do mundo. À medida que continuamos reinventando a africanidade como um espaço heterogêneo translocal global de fluxos de ida e volta entre o continente africano e a diáspora, e entre a pluralidade de paisagens da diáspora, o investimento contínuo de significantes de negritude e africanidade, tal como "negro" e "afrodescendente", com valores políticos e epistêmicos positivos devem, cada vez mais, se transformar em ferramentas de libertação contra as opressões cruzadas enfrentadas pelos povos africanos do mundo.

## Referências

Agudelo, C. 2005. *Retos del multiculturalismo en Colombia: política y poblaciones negras*. Medellín, Colombia, La Carreta Social.

Almario García, O. 2010. Anotaciones sobre una posible periodización de las representaciones raciales en Colombia. In Mosquera-Rosero-Labbé, C.; Laó-Montes, A.; Rodríguez Garavito, C. (eds.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 359-385. Andrews, G. R. 2004. *Afro-Latin America 1800-2000*. Oxford University Press.

Balibar, E. ; Wallerstein, I. 1988. *Race, nation, classe* : *les identités ambiguës*. Paris, Editions La Découvert.

Barcia, M. del C. 2009. *Una sociedad en crisis: La Habana a finales del siglo XIX.* 2. ed. La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Bastide, R. 2007 (orig. pub. 1978). *The African religions of Brazil: toward a sociology of interpenetration of civilizations*. Trad. H. Sebba. Baltimore, Md; London, John Hopkins University.

Bogues, A. 2003. *Black heretics/Black prophets: radical political intellectuals*. New York; London, Routledge.

Branche, J. 2015. *The poetics and politics of the diaspora: transatlantic musings.* New York; London, Routledge.

Burgos, R. 2007. *La ceiba de la memoria*. Bogotá, Seix Barral.

Buscaglia, J. 2003. *Undoing empire: race and nation in the mulatto Caribbean*. Minneapolis, Minn., University of Minnesota.

Cesaire, A. 2000 (orig. pub. 1950). *Discours sur le colonialisme*. Paris, Presence Africaine.

Chaves, M. E. (ed.). 2009. *Genealogías de la diferencia: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*. Bogotá, Pontificia Universidad Nacional Javeriana.

Coronil, F. 1997. *The magical state: nature, money, and modernity in Venezuela*. Chicago, Ill.; London, University of Chicago Press.

De la Cadena, M. 2007. *Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina.* Popayán, Colombia, Envión.

De la Fuente, A. 2001. *A Nation for all: race, inequality and politics in twentieth century Cuba*. Chapel Hill, NC; London, The University of North Carolina Press.

Diop, C. A. 1989. *The African origin of civilization: myth or reality*. Chicago, Ill, Chicago Review Press.

Do Nascimento, A. 1992. *Africans in Brazil: a Pan-African perspective*. Trenton, NJ, Africa World Press.

Du Bois, W. E. B. 1989 (orig. pub. 1903). *The souls of Black folks*. New York, Penguin Books.

Du Bois, W. E. B. 1990 (orig. pub. 1940). *Dusk of dawn: an essay toward an autobiography of a race concept*. New Brunswick, NJ, Transaction Books.

Du Bois, W. E. B. 1935. *Black reconstruction: an essay toward a history of the part which black folk played in the attempt to reconstruct democracy in America, 1860-1880*. New York, Harcourt, Brace and Company.

Dussel, E. 2007. *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Madrid, Editorial Trotta.

Dussel, E. 1992. *1492: el encubrimiento del otro; hacia el origen del "mito de la modernidad", conferencias de Frankfurt, octubre de 1992*. Santafé de Bogotá, Colombia, Ediciones Antropos.

Dussel, E. 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Editorial Trotta.

Escobar, A. 2008. *Territories of difference: place, movements, life, redes*. Durham, UK; London, Duke University Press.

Farred, G. 2003. *What's my name? Black vernacular intellectuals*. Minneapolis, Minn.; London, University of Minnesota Press.

Fernández Robaina, T. 2007. *Cuba, personalidades en el debate racial: conferencias y ensayos.* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Fernández Robaina, T. 2009. *Identidad afrocubana: cultura y nacionalidad*. Santiago de Cuba, Cuba, Editorial Oriente.

Fernandez Robaina, T. 1990. *El negro en Cuba 1902-1958: apuntes para la historia de la lucha contra la discriminación racial*. La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Ferrer A. 1999. *Insurgent Cuba: race, nation, and revolution 1868-1898*. Chapel Hill, NC; London, The University of North Carolina Press.

Ferrer, A. 2015. *Freedom´s mirror: Cuba and Haiti in the age of revolution*. New York, Cambridge University Press.

Flórez Flórez, J. 2010. *Lecturas emergentes: descolonialidad y subjetividad en la teoría de los movimientos sociales*. Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Forbes, J. 1993. *Africans and native Americans: the language of race and the evolution of Red-Black Peoples*. Urbana; Chicago, Ill., University of Illinois Press.

Fra-Molinero B. 2004. *Juan Latino and his racial difference*. In Earle, T. F.; Lowe, K. J. P. (eds.). *Black Africans in Renaissance Europe*. New York, Cambridge University Press, pp. 326-344.

Franco, J. L. 1961. *Afroamérica.* La Habana, Junta Nacional de Arqueología y Antropología.

Fredrickson, G. M. 2003. *Racism: a short history*. Princeton, NJ; Oxford, UK, Princeton University Press.

Fysher, S. 2004. *Modernity disavowed: Haiti and the cultures of slavery in the age of revolution*. Durham, UK; London, Duke University Press.

Garcia, J. C. 2014. *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe*. Caracas, Fundación Afroamérica, Editorial Trinchera.

Geggus, D. P.; Norman Fiering, N. (eds.). 2009. *The world of the Haitian revolution*. Bloomington, Ind., Indiana University Press.

Gleijeses, P. 2003. *Conflicting missions: Havana, Washington, and Africa 1959-1976*. Chapel Hill, NC, The Unversity of North Carolina Press.

Gleijeses, P. 2013. *Visions of freedom: Havana, Washington, Pretoria and the struggle for Southern Africa 1976-1991*. Chapel Hill, NC, The Unversity of North Carolina Press.

Glissant, E. 1997. *Poetics of relation*. The University of Michigan Press.

Goldberg, D. T. 2002. *The racial state*. Malden, Mass.; Oxford, UK, Oxford University Press.

Gordon, L. *Main currents in Caribbean thought: the historical evolution of Caribbean society in its ideological aspects, 1492-1900*. Lincoln, Nebr.; London, University of Nebraska Press.

Gordon, L. R.; Gordon, J. A. (eds.). 2006. *Not only the master's tools: African American studies in theory and practice*. Boulder, Col., Paradigm.

Graham, R. (ed.). 1990. *The idea of race in Latin America, 1870-1940*. Austin, Tex., University of Texas Press.

Hall, S. 1991a. Old and new identities. In King, A. D. (ed.). *Culture, globalization, and the world-system*. State University of New York.

Hall, Stuart. (1991b.) *The Local and the Global: globalization and ethnicity*. In Anthony D. King, ed. *Culture, Globalization, and the World-System: contemporary conditions for the representation of identity*. Binghamton, NY, State University of New York, pp. 41-68.

Hall, S. 1993. Cultural identity and diaspora. In Williams, P.; Chrisman, L. (eds.). *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. Hemel Hempstead, UK, Harvester-Wheatsheaf, pp. 392-403.

Hanchard, M. 1990. Identity, meaning, and the African American. *Social Text*, Vol. 8, No. 2, pp. 31-42.

Harris, M. 1964. *Patterns of race in the Americas*. New York, Walker and Company.

Helg, A. 1995. *Our rightful share: the Afro-Cuban struggle for equality, 1886-1912*. Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press.

Helg, A. 2004. *Liberty and equality in Caribbean Colombia 1770-1835*. Chapel Hill, NC; London, The University of North Carolina Press.

Heng, G. 2011. The invention of race in the European Middle Ages I: race studies, modernity, and the Middle Ages. *Literature Compass*, Vol. 8, No. 5, pp. 258-274.

Hernández, T. K. 2003. Too Black to be Latino/a: blackness and blacks as foreigners in Latino Studies. *Latino Studies,* Vol. 1, No. 1, pp. 152-159.

Hering Torres, M. S. 2010. Colores de piel: una revision histórica de larga duración. In Mosquera-Rosero-Labbé, C.; Laó-Montes, A.; Rodriguez Garavito, C. (eds.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 113-160.

Laó-Montes, A.; Buggs, M. 2014. Translocal space of afro-latinidad: critical feminist visions for diasporic bridge-building. In Alvarez, S.; De Lima Costa, C.; Thater, M. (eds.). *Translocalities/translocalidades: feminist politics of translation in the Latin/a Americas*. Durham, UK; London, Duke University Press, pp. 381-401.

Laó-Montes, A. 2007. Decolonial moves: trans-locating African diaspora spaces. *Cultural Studies,* Vol. 21, No. 2-3, pp. 309-338

Leal, C. 2010. Usos del concepto "raza" en Colombia. In Mosquera-Rosero-Labbé, C.; Laó-Montes, A.; Rodriguez Garavito, C. (eds.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 389-438.

Lorde, A. 2007 (orig. pub. 1984). *Sister outsider: essays and speeches*. Berkeley, Calif., Crossing Press.

Luis, W. 1984. *Voices from under: Black narrative in Latin America and the Caribbean*. Westport, Conn., Praeger Publishers Inc.

Márquez, R. 2000. Raza, racismo e historia: are all my bones from there? *Latino Research Review*, Vol. 4, pp. 8-22.

Martinez, M. E. 2008. *Genealogical fictions. limpieza de sangre, religion, and gender in colonial Mexico*. Stanford, Calif., Stanford University Press.

Martínez-Echazábal, L. 1990. *Para una semiótica de la mulatez*. Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas.

Matory, L. J. 2005. *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in Afro-Brazilian candomblé*. Princeton, NJ; Oxford, UK, Princeton University Press.

Mignolo, W. D. 1995. *The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality, and colonization*. Ann Arbor, Mich., University of Michigan Press.

Mignolo, W. D. 2006. *The Idea of Latin America*. Malden, Mass., Blackwell Publishing.

Miller, M. G. 2004. *Rise and fall of the cosmic race: the cult of mestizaje in Latin America*. Austin, Tex., University of Texas Press.

Mills, C. W. 1997. *The racial contract*. Ithaca, NY; London, Cornell University Press.

Moore, R. 1997. *Nationalizing blackness: afrocubanismo and artistic revolution in Havana, 1920-1940*. Pittsburg, Penn., University of Pittsburg Press.

Mudimbe, V. Y. 1988. *The Invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington, Indianapolis, Ind., Indiana University Press; London, James Currey Ltd.

Munera, A. 2011 (orig. pub. 1998). *El fracaso de la nación: región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Havana, Casa de las Américas.

Niremberg, D. 2009. Was there race before modernity? The example of "Jewish" blood in late medieval Spain. In Eliav-Feldon, M.; Isaac, B.; Ziegler, J. (eds.). *The origins of racism in the West*. Cambridge, UK, Cambridge University Press, pp. 232-264.

Niremberg, D.; Hering Torres, M. S.; Martínez, M. E. 2012. *Race and blood in the Iberian world*. Münster, Germany, Lit Verlag.

O'Gorman, E. 1961. *The invention of America: an inquiry into the historical nature of the New World and the meaning of its history*. Bloomington, Ind., Indiana University Press.

Ortiz, F. 1940. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. Havana, Jesús Montero.

Pagden, A. 2002. *The Idea of Europe: from Antiquity to the European Union*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Pashel, T. S. 2106. *Becoming Black political subjects: movements and ethno-racial rights in Colombia and Brazil*. Princeton, NJ, Princeton University Press.

Piedra, J. 1991. Literary whiteness and the Afro-Hispanic difference. In LaCapra, D. (ed.). *The bounds of race: perspectives on hegemony and resistance*. Ithaca, NY; London, Cornell University Press, pp. 278-310.

Poole, D. 1997. *Vision, race and modernity: a visual economy of the Andean Image World*. Princeton, NJ, Princeton University Press.

Pratts, M. L. 1992. *Imperial eyes: travel writing and transculturation*. New York; London, Routledge.

Quijano, A. 1988. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima, Sociedad y Política Ediciones.

Quijano, A. 2000. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World Systems Research,* Vol 6, No. 2, pp. 342-386.

Rabasa, J. 1993. *Inventing America: Spanish historiography and the formation of eurocentrism*. Norma, Okla.; London, University of Oklahoma Press.

Roberts, N. 2015. *Freedom as marronage*. Chicago, Ill., The University of Chicago Press.

Rodriguez Garavito, C. (ed.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Rout, L. B. 1976. *The African Experience in Spanish America: 1502 to the present day*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Santiago-Valles, K. 2005. World-historical ties among 'spontaneous' slave rebellions in the Atlantic. *Review,* Vol. 28, No. 1, pp. 51-83

Santiago-Valles, K. 2010. Regímenes globales-raciales: repensando trabajo, "raza" e imperio en el largo plazo histórico. In Mosquera-Rosero-Labbé, C.; Laó-Montes, A.; Rodriguez Garavito, C. (eds.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 225-278.

Sawyer, M. 2005. Du Bois's double consciousness versus Latin American exceptionalism: Joe Arroyo, salsa, and negritude. *Souls*, Vol. 7, Nos. 3-4, pp. 85-95.

Scott, R. 2000. *Slave emancipation in Cuba: the transition to free labor, 1860-1899*. Pittsburgh, Penn., University of Pittsburg Press.

Segato, R. L. 2007. *Raza es signo.* In Segato, R. L. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad.* Buenos Aires, Prometeo Libros, pp. 131-150.

Segato, R. L. 2009. Los cauces profundos de raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Vol. 2, No. 3, pp. 11-44.

Sinnette, E. D. V. 1999. *Arthur Alfonso Schomburg, Black bibliophile and collector: a biography.* New York, The New York Public Library; Detroit, Mich., Wayne University Press.

Stepan, N. L. 1991. *The hour of Eugenics: race, gender, and nation in Latin America*. Ithaca, NY, Cornell University Press.

Telles, E. E. 2004. *Race in another America: the significance of skin color in Brazil*. Princeton, NJ; Oxford, UK, Princeton University Press.

Thomas, P. 1997 (orig. pub. 1967). *Down these means streets*. New York, Vintage Books.

Thompson, R. F. 1983. *Flash of the spirit: African and Afro-American art and philosophy*. New York, Random House.

Todorov T. 1999 (orig. pub. 1984). *The conquest of America: the Question of the Other*. Norman, Okla., University of Oklahoma Press.

Tomich, D. W. 2003. *Through the prism of slavery: labor, capital, and the world-economy*. Lanham, Md., Rowman & Littlefield Publishers.

Trouillot, M. R. 1997. *Silencing the Past: Power and the Production of History.* Boston, Mass., Beacon Press.

Trouillot. M. R. 2000. *Haiti, State against nation: origins and legacy of duvalierism*. New York, Monthly Review Press.

Valderrama Pibe, C. A. 2014. *Black politics of folklore: extending the sites and forms of politics in Colombia*. Master Thesis (Sociology) – University of Massachusetts at Amherst.

Wade, P. 2010. *Race and ethnicity in Latin America*. London, Pluto Press.

Wabgou, M. *et al.* 2012. *Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal, y palenquero: el largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

West, M. O.; Martin, W. G.; Wilkins, F. C. 2009. *From Toussaint to Tupac: the Black International since the Age of Revolution*. Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press.

Winant, H. 2001. *The world is a ghetto: race and democracy since World War II*. New York, Basic Books.

Wolf, E. 1982. *Europe and the people without history*. Berkeley, Calif.; London, University of California Press.

CAPÍTULO 5

# TORNAR-SE NEGRO:

## a longa busca do Brasil por identidade racial

*Elaine P. Rocha*

## Introdução

De acordo com os dados oficiais, os brasileiros compõem a maior população da diáspora africana. Se for aplicada a "regra de uma gota" dos Estados Unidos da América, mais da metade dos brasileiros são negros. No entanto, a sociedade combate essa classificação há mais de um século.

A população total do Brasil, segundo o censo de 2010, era de 190.755.799, composta por 91.051.646 de brancos; 14.517.961 de pretos; 82.277.333 de *pardos*; 2.084.288 de amarelos e 817.963 de indígenas.[1] Esses dados são fornecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que estuda a composição da população nacional e produz análises estatísticas, utilizando principalmente cor, em vez de raça ou etnia, para classificar a população, dividindo-a em cinco grandes grupos: branco, preto, *pardo*[2], amarelo[3] e indígenas. Dado que tais classificações são baseadas em autodeclarações dos pesquisados, elas não são apoiadas por qualquer

1 Tabelas de Resultados, Censo Demográfico IBGE 2010. http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_da_populacao/tabelas_pdf/tab3.pdf (Acesso em 10 de março de 2017).

2 Marrom claro. Etnicamente, sua finalidade é distinguir mestiços de indígenas, negros e brancos. A denominação "pardo" é usada desde o século XVII, mas foi adotada pelo censo nacional em 1950.

3 Em português, o termo "amarelos" refere-se aos asiáticos, predominantemente descendentes de imigrantes japoneses, mas também de outras nacionalidades asiáticas.

evidência científica. O censo de 2010 indica dois elementos muito importantes que ajudam a entender a posição controversa do Brasil sobre identidade racial: primeiro, há grande diversidade étnica; e, segundo, em 2010, havia 97 milhões de brasileiros afrodescendentes, incluindo *pardos* e pretos.

Embora elementos de autoconsciência racial e classificações externas possam ser encontrados ao longo de toda a história do Brasil, desde o século XX, o elemento político da identidade racial provocou debates, pois grupos relacionados aos indivíduos sujeitos à escravidão denunciaram a persistência do estigma da discriminação social e da desigualdade de oportunidades que os impediam de melhorar suas condições de vida. O movimento brasileiro contra o racismo foi muito influenciado por acontecimentos nos Estados Unidos da América e em outras partes do mundo, como a luta pela independência em Angola e Moçambique. Principalmente a partir da década de 1970, as questões de identificação racial no Brasil tornaram-se altamente politizadas e as características desse debate mudaram para acomodar diferentes percepções. No entanto, a maioria da população ainda resiste a abandonar o conforto do conceito amplo de *moreno* para abraçar a dicotomia de preto ou branco.

A primeira coisa a notar sobre a crescente consciência racial entre os afrodescendentes no Brasil é que a negritude é percebida de forma diferente naquela sociedade. Isso significa que, enquanto nos Estados Unidos da América e no Caribe de língua inglesa a palavra "black" (preto) substitui "negro", associada ao estigma da escravidão; no Brasil, a palavra "negro" foi adotada pelo movimento negro, pelos intelectuais e pela mídia em geral, para se referir a "pretos" e "pardos", que implicam racismo e discriminação. Uma expressão comum: "preto é cor, negro é raça" é usada para justificar a filiação racial como uma forma de declaração política.

Além disso, determinar o número preciso de afrodescendentes entre os brasileiros é uma tarefa complicada. As classificações pessoais variam muito e as classificações oficiais incluídas no censo não oferecem uma solução, pois o censo depende de declarações e classificações pessoais, seja do entrevistado ou do agente responsável pela coleta e registro dos dados. Em 1976, quando o censo permitiu que os entrevistados declarassem livremente sua raça, foram registradas não menos de 190 diferentes nuances de cor, incluindo afiliações de cor, frutas, bebidas (como café ou chocolate) e outras variedades fortemente influenciadas pela imaginação e pelo humor brasileiros (Piza; Rosemberg, 1998-1999, p. 130). A maioria das classificações também poderia ser moldada por noções de classe,

educação e política, por exemplo, evitando a filiação direta à negritude, mas ao mesmo tempo reconhecendo a impossibilidade de se identificar como brancos.[4]

Em 1996, outra pesquisa constatou que, entre os 51% da população considerada afrodescendente, 43% dos entrevistados se classificaram como *morenos* e apenas 8% se autodeclararam negros.[5] *Moreno* (masculino) ou *morena* (feminino) é uma categoria que pode ser amplamente utilizada entre os brasileiros. Historicamente, refere-se a uma pessoa relacionada aos *mouros*, um povo do noroeste da África (de ascendência berbere e árabe) que habitaram a Península Ibérica durante a Idade Média. No Brasil, o termo é popularmente associado a alguém de pele, olhos e cabelos mais escuros, e pode ser uma definição de quem não é loiro ou ruivo. Em 1954, Nogueira explicou que os brasileiros usavam principalmente a palavra "negro" em conflitos, como uma observação ofensiva, enquanto em outras situações as pessoas usavam *moreno, mulato*, *caboclo* ou *preto* para minimizar o que é visto como um problema. Além disso, confirmando a expressão acima sobre a questão da diferenciação brasileira entre cor e raça, Nogueira argumentou que no Brasil o preconceito de cor é muito mais prevalente do que a discriminação racial.

No entanto, a identidade nacional brasileira, assim como é representada hoje pelos intelectuais e em dados oficiais, está em oposição à percepção da maioria dos brasileiros sobre si mesmo, e pouco mudou a esse respeito desde o século passado. Já que *moreno* é a identificação geral, a pele escura tem sido justificada de forma a distanciar a pessoa da negritude; e a solução, portanto, é abraçar o ancestral indígena, real ou imaginário, para dar um significado positivo à pele mais escura. Jacques d'Adesky (2001) pede que a estratégia brasileira de adoção de múltiplas categorias seja reconhecidas como válida, pois ela é muito mais do que apenas um caso curioso de escolha popular de qualificação de cor em detrimento de classificações de raça. Para ele, a criatividade popular expressa um elemento de hierarquia, em que a branquitude é a referência de superioridade enquanto as demais categorias são partes de estratégias para evitar a negritude.

4 Desafios semelhantes na determinação de classificações raciais com base na dicotomia preto/branco são encontrados em outros países da América Latina, como República Dominicana, Colômbia, Cuba, Porto Rico e Venezuela. Veja Wade (1997). Além disso, Posel (2001), examina a questão da raça na África do Sul e aponta para a subjetividade das classificações oficiais de raça.

5 Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), "Aspectos demográficos, informações gerais". http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/condicaodevida/indicadoresminimos/tabela1.shtm (Acesso em 21 de março de 2017).

## A construção histórica da identidade racial no Brasil

Questões relacionadas à identidade racial brasileira têm cativado a atenção de intelectuais de diversas áreas, incluindo antropologia, sociologia, história, literatura, jornalismo e ciência política, dentro e fora do Brasil. Especialmente desde a década de 1980, alguns historiadores brasileiros têm destacado as questões raciais em suas análises da história social e cultural, indo além dos estudos sobre a escravidão. Eles têm descrito, categorizado e analisado os discursos raciais nas políticas públicas sobre imigração, urbanização, segurança e criminalidade durante os últimos dois séculos.[6] O aumento do interesse e do desejo de se compreender a identidade racial e examinar as tensões raciais refletem um debate crescente sobre o racismo no Brasil como parte da luta contra a ditadura militar (1964-1985). O movimento pelo restabelecimento da democracia deu visibilidade a vários grupos organizados, incluindo os de afro-brasileiros que lutam pelo fim da discriminação e da desigualdade racial. Esses grupos também ganharam proeminência por meio de uma maior presença de intelectuais negros, pois a expansão do sistema educacional ao longo das décadas anteriores e o desenvolvimento da economia fora do setor agrícola deram aos afro-brasileiros mais oportunidades para se mudarem para os centros urbanos e melhorar seu acesso à educação. Portanto, é importante notar que o debate racial no Brasil tem se beneficiado enormemente da participação de ativistas e intelectuais negros.[7]

A preocupação com a identidade nacional brasileira como parte de uma estratégia política ficou evidente na obra de intelectuais desde o século XIX. Com a independência do Brasil, em 1822, e a pressão externa cada vez maior nos anos de 1830 para acabar com o tráfico transatlântico de escravos africanos, a preocupação com a força de trabalho correria lado a lado com a preocupação com a construção de uma identidade nacional, incluindo a cultura nacional e a composição étnica da sociedade (Schwarcz, 1998). Parte desse esforço era para promover uma imagem nacional que diferenciasse o novo país independente de seu colonizador, enquanto enfatizasse a juventude e a força de seu povo, e projetasse uma imagem de modernidade.

6 Enquanto um número de estudos sobre a história social e cultural brasileira continuam inéditos, pode-se destacar algumas publicações neste campo. Veja, por exemplo: Azevedo (1987); Chalhoub (1986, 1990, 1996); Silva (1997, 2003); Moura (1995); Castro (1993); Gorender (2000); Schwarcz (1993).

7 Entre os intelectuais afro-brasileiros que contribuíram para esse movimento, destaco: Clóvis Moura, Marcelo Paixão, Joel Rufino dos Santos, Flávio Gomes, Olívia Gomes da Cunha, Caetana Maria Damasceno, Abdias Nascimento, Lélia Gonzales e Jurema Werneck.

Desde o início do período colonial, a população brasileira era composta por muitos pretos e pardos, escravizados e livres; por um número significativo de indígenas submetidos à escravidão ou que viviam em condições semelhantes, muitos trabalhavam lado a lado com negros e pardos; e por uma mistura desses povos e brancos. É difícil dizer o número exato de pessoas escravizadas; para os importados da África para o Brasil, os números variam de 3,5 milhões a 5 milhões de pessoas, porém, não há dados para a população indígena submetida à escravidão, provavelmente porque a prática era ilegal desde o século XVII, pois várias leis, de 1609 a 1757, proibiam a escravização de pessoas indígenas. A prática, no entanto, perdurou até o século XX em regiões isoladas do Brasil.[8]

Além disso, desde os primeiros anos da colonização, as relações inter-raciais não eram apenas comuns, mas, na verdade, eram apoiadas pelo Estado, como no caso dos casamentos portugueses e indígenas, como como meio do que se considerava civilizar os indígenas e proteger o território (Buarque de Holanda, 1956, 1985). A miscigenação entre indígenas e negros era comum, pois a maioria dos africanos importados para serem usados como escravos eram homens e os ataques colonialistas às aldeias indígenas matavam a maioria dos homens adultos e deixavam crianças e mulheres sob o domínio de fazendeiros. O *cafuzo*, uma pessoa resultante da mistura de índio e negro era bastante comum e defendida por intelectuais como José Bonifácio de Andrada e Silva, que viam nessa miscigenação a chave para gerar um "elemento brasileiro" e reforçar sentimentos nacionalistas (Dolhnikoff, 1998). A participação de europeus, particularmente os portugueses, no conjunto genético da miscigenação é amplamente explorado por Gilberto Freyre (1998), que discute a miscigenação como uma das ferramentas da colonização portuguesa e descreve como o colonizador usou seu poder para interagir com todos os grupos.

Durante o Império brasileiro, a busca por uma identidade nacional tomou conta da *intelectualidade* local e as poucas instituições científicas, literárias e acadêmicas criadas no Brasil, com apoio pessoal e financeiro do Imperador Pedro II, que

8 Para mais informações sobre o tráfico de escravos africanos para o Brasil veja: Alencastro (Luiz), *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000; Florentino (Manolo), *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997; Mattoso (Kátia), *To be a slave in Brazil 1550-1888*, New Brunswick, Rutgers, 1996. Sobre a escravização dos indígenas veja: Cunha (Manuela), *Legislação indigenista no século XIX*, São Paulo, Edusp/Comissão Pró-Índio 1992; Monteiro (John), *Negros da terra, índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992; Karasch, M. 1992. Catequese e cativeiro: política indigenista em Goiás, 1780-1889. In Cunha, M. (ed.). *História dos índios no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras. pp. 397-412; Paraiso, M. Os Botocudos e sua trajetória histórica" in Cunha, M. (ed.). 1992, *op.cit*., pp. 413-430; Meliá, B. 1988. *El Guarani conquistado e reduzido, ensaios de etnohistoria*, Assunção: Ceaduc; Gagliardi, J. 1989. *O indígena e a República.* São Paulo, Hucitec/Edusp.

manifestou a necessidade de "organizar a nacionalidade" (Schwarcz, 1998). A elite intelectual elegeu o indígena do passado a representar a identidade nacional com base em uma visão mítica do nativo como o herói sacrificial que resistiu à conquista e deu seu sangue pela nação emergente. A literatura, as artes plásticas e os monumentos do período entre 1850 e 1900 são marcados por esta visão (Rocha, 2002).

A adoção do habitante indígena como o novo símbolo da nação foi um movimento otimista que também ocorreu em outras nações latino-americanas, e foi aceito apesar de cerca de dois terços da população brasileira na época ser negra. O otimismo da elite foi estragado por Arthur de Gobineau, filósofo francês dedicado a examinar a hierarquia entre as raças, que visitou o Brasil entre 1869 e 1870. De Gobineau escreveu um ensaio no qual criticava a alta proporção de mestiços na população brasileira, dizendo que a nação tinha uma população fisicamente degenerada que seria extinta em menos de três séculos. Para ele e seus seguidores, a miscigenação era igual à degeneração. Desse ponto de vista, não havia esperança de o Brasil se tornar uma nação respeitada e moderna, pois sua população estava condenada à extinção (Sousa, 2008).

A partir da segunda metade do século XIX até a década de 1920, os intelectuais brasileiros e, por extensão, a população letrada debateram duas visões opostas sobre os elementos que constituíam sua sociedade: de um lado, o mito do nobre selvagem, baseado na teoria de Jean-Jacques Rousseau, e de outro, as representações de pessoas negras incorporando traços negativos como intratabilidade, preguiça, atraso, ignorância e falta de confiabilidade. Esses sentimentos estavam associados à experiência da escravidão, quando o equilíbrio e a instabilidade eram constantemente ameaçados pela possibilidade de conflito entre escravizados e seus senhores. Após a abolição, em 1888, a imagem negativa dos negros e *pardos* piorou já que a elite temia que o ex-escravo, uma vez livre do controle do senhor, se envolveria em comportamentos criminosos, colocando em risco a sociedade e suas instituições.

Em 1850, o governo brasileiro aprovou uma lei pela qual a posse de terra poderia ser legal apenas se obtida por meio de transação comercial ou herança. Quase 40 anos depois, quando a escravidão foi finalmente abolida, a legislação negou qualquer tipo de apoio aos recém-libertados, pois a lei de 1850 impossibilitava que esses trabalhadores ocupassem as vastas extensões de terras públicas disponíveis, impondo assim uma situação de servidão e insegurança econômica que culminou na migração do campo para os centros urbanos e levou ao aumento da criminalidade e sua repressão violenta. No final do século XIX, a negritude estava associada ao crime, à pobreza, a doenças e à marginalidade (Fausto, 1984; Ribeiro, 1995).

Quando os republicanos substituíram a monarquia em 1889, sua promessa de modernidade e progresso foi inspirada na filosofia positivista. Os primeiros desafios do novo governo foram controlar e organizar a sociedade dominada por militares e fazendeiros, resolver a crise da força de trabalho criada pela abolição, e melhorar a imagem do Brasil no cenário internacional. Uma das primeiras medidas do governo foi impor um controle mais rígido sobre as classes mais baixas dominadas pelos negros, mas a solução mais popular foi abraçar a miscigenação e fazê-la funcionar em benefício da nação. Para eliminar os argumentos relacionados à suposta inferioridade biológica da maioria dos brasileiros, o governo removeu do censo a classificação por cor, o que José Petruccelli defende como medida para abordar as teorias da hierarquia racial. A identificação pela cor foi retomada apenas em 1940 (Petruccelli; Sabóia, 2013).

O médico João Baptista de Lacerda, então diretor do Museu Nacional, apresentou seu trabalho no Primeiro Congresso Universal das Raças, em Londres, em 1911, no qual declarava que a "questão do *metis*" no Brasil estava sendo resolvido e a população negra nacional estava fadada a desaparecer pela miscigenação. Ele então apresentou uma pequena lista de mulatos brasileiros que se tornaram homens de sucesso e respeitados na política, na cultura e na sociedade (Spiller, 1911). Tais listas, apresentadas por outros intelectuais, não eram prova da aceitação brasileira dos negros e mestiços, ideia principal por trás do argumento da "escotilha de fuga do mulato", como proposto por Carl N. Degler (1971). Ao contrário, elas eram uma afirmação do destino excepcional de um pequeno grupo de mulatos, como argumentou Anthony Marx:

> *O Brasil construiu uma ordem racial informal altamente discriminatória contra 'pretos e pardos', de modo que os padrões anteriores de desigualdade foram mantidos. Apenas alguns mulatos avançaram o suficiente para encorajar a crença na mobilidade. Assim, a crença popular continuada na escotilha de fuga dos mulatos parece basear-se menos em condições materiais do que em um projeto ideológico que incentiva a assimilação. A miscigenação em si não produziu o mito da mobilidade, mas essa imagem diluiu o conflito potencial* (Marx, 1996, p. 187).

No entanto, durante os primeiros 30 anos do século XX, o Brasil viu aumentar a produção intelectual relacionada à raça, com ênfase na pesquisa sobre os negros, a fim de compreender as diferenças físicas, intelectuais, sociais e culturais. Autores como Nina Rodrigues (1935), também médica, reforçou a tese da inferioridade biológica dos africanos, enquanto Oliveira Vianna (1932) defendeu a ideia de que a sociedade brasileira se tornaria branca depois de algumas gerações de negros e mestiços se casarem com parceiros de pele mais clara.

Enquanto isso, a imagem negativa dos negros em comparação com a imagem positiva do índio (pessoa indígena), representado como herói na literatura, nos monumentos públicos, nas artes visuais e em todos os elementos relacionados à identidade brasileira no período entre 1860 e 1920, influenciou a escolha brasileira de reivindicar ancestralidade indígena para explicar a pele mais escura, como estratégia para evitar a associação com negritude (Shaden, 1977, pp. 321-332; Rocha, 2006, pp. 203-220; Ribeiro, 1977). Tal fenômeno persistiu ao longo do século XX e é semelhante à situação da República Dominicana (Candelario, 2007).

## Paraíso racial

Entre as décadas de 1930 e 1970, o Brasil manteve a imagem de um paraíso racial, uma terra sem segregação ou discriminação. Publicada no Brasil em 1933 e nos Estados Unidos da América em 1946, a obra seminal de Gilberto Freyre, "Casa grande e senzala" (traduzida como "The masters and the slaves") explora as contribuições de indígenas, africanos e portugueses na formação da sociedade brasileira enfatizando a importância da miscigenação e a tolerância da sociedade às relações sexuais inter-raciais (Freyre, 1998). Para Freyre, a nação era uma exceção em um período de discriminação racial radical e até de segregação, explicando que o colonizador português era muito mais tolerante e receptivo à miscigenação, o que de certa forma mitigava o sistema de escravidão no Brasil.

A tese de Freyre foi contestada e examinada por muitos intelectuais durante quase um século de existência. O estudioso afro-americano Michael G. Hanchard, que realizou pesquisa de campo no Rio de Janeiro no final dos anos de 1980, concordou com a proposição de Freyre sobre o excepcionalismo do Brasil, e ao mesmo tempo reconheceu que a sociedade estava longe de ser um paraíso racial:

> *Minha conceituação de excepcionalismo racial reflete uma tentativa de explicar a sutil mudança ideológica da crença de senso comum de que o Brasil é um país sem antagonismos raciais para um reconhecimento qualificado de preconceito, discriminação e subordinação raciais como uma característica da vida brasileira, mantendo a crença que, em relação a outras políticas multirraciais, o Brasil é de fato uma sociedade mais racial e culturalmente acomodatícia* (Hanchard, 1994, p. 43).

A "acomodação racial" brasileira, como proposta por Hanchard, é em parte resultante da adaptação de teorias e ideias racistas gradativamente modificadas, especialmente no que diz respeito à miscigenação, que foram transformadas de negativas a positivas à medida que o Brasil abraçou sua raça mestiça como identidade nacional. Essa atitude

atendeu à necessidade de inserir o Brasil entre as nações civilizadas e, ao mesmo tempo, justificar a forte presença de mestiços na sociedade. A "regra de uma gota" adotada pelos Estados Unidos da América para definir as pessoas de acordo com suas "raças" foi subvertida no Brasil, onde uma gota de "sangue branco" pode tornar uma pessoa mais branca e liberá-la do fardo de ser negra.

O ditador populista Getúlio Vargas (1930-1945, 1951-1954) reforçou a ideia de uma sociedade sem conflitos raciais ao construir a imagem externa e interna do Brasil por meio de intensa campanha de relações públicas que incluiu a confirmação do samba como ritmo nacional brasileiro e a virada dos desfiles de samba do carnaval no mais importante evento turístico nacional (Levine, 1998). Durante seu governo, seguindo a política norte-americana de garantir aliança com os países da América Latina, os estúdios de cinema americanos descobriram a cultura brasileira, assim, o samba e o carnaval foram retratados primeiro nos filmes da Walt Disney e depois nas produções de Hollywood. Carmen Miranda, com o apoio do governo Vargas, tornou-se a musa da cultura brasileira, apesar de a atriz e cantora ser portuguesa, branca de olhos verdes e estar longe de ser a típica sambista brasileira. No entanto, nos anos seguintes, estudiosos de outros países foram atraídos pela propaganda internacional para irem para o Brasil em busca do paraíso racial, apenas para constatar que a celebrada miscigenação não resultou em avanços políticos, sociais ou econômicos para os negros brasileiros.

Uma característica importante da ditadura foi a proibição de organizações sociais e políticas consideradas uma ameaça à ideia de integridade nacional. As associações negras como a Frente Negra, que foi criada em 1931 como um partido político de afro-brasileiros, e cuja agenda se pautava pela denúncia e superação da discriminação racial, foram então banidas em 1937. Desafiando as ideias da inferioridade biológica africana, intelectuais da Frente Negra usavam os jornais para informar os afro-brasileiros sobre seus direitos e defender a educação para os negros como a única forma de combater o racismo e a desigualdade de maneira efetiva (Domingues, 2008, pp. 517-534).

Ao mesmo tempo, a propaganda política de Vargas enfatizava a ideia de uma nação, uma cultura e um povo. Sempre que surgiam questões de racismo, o discurso do governo jogava com a ideia de uma sociedade de tolerância e inclusão, baseada apenas no fato de que o Brasil, ao contrário dos Estados Unidos da América e da África do Sul, não tinha leis de segregação racial. No mesmo governo, em 1938, o delegado de polícia da cidade de São Paulo, a pedido dos lojistas, proibiu os negros de passearem aos domingos em uma das ruas comerciais daquela cidade (Nascimento, 2000, pp. 203-235). Após a Segunda Guerra Mundial, com o aumento do racismo como um assunto em debate em

todo o mundo, o governo brasileiro concentrou seus esforços na construção de uma imagem nacional de uma sociedade unida, sem conflito ou exclusão. Por lei e conforme a propaganda, todos os brasileiros eram considerados iguais, e falar em racismo tornou-se tabu e um sinal de antinacionalismo (Skidmore, 1974; Bacelar, 2001; Munanga, 1999).

Michael G. Hanchard afirma que em comparação com o Brasil, com sua propaganda de uma democracia racial apoiada pela ideologia e cultura do branqueamento, nenhuma outra sociedade pluralista nas Américas teve sucesso semelhante na elaboração de uma estratégia que pudesse neutralizar as reivindicações de desigualdade racial (Hanchard,1984). De fato, a crença brasileira de que não havia racismo em sua sociedade dificultou que pesquisadores nacionais e estrangeiros discutissem o tema em universidades ou em outras arenas públicas (Rocha, 2010).

O significado da ideologia do branqueamento brasileiro vai além da crença de que a miscigenação apagaria a negritude, como proposto por intelectuais durante a primeira metade do século XX, juntamente com o aumento instantâneo da população branca via imigração europeia, fortemente apoiada pelo governo. Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que realizou o censo populacional entre 1850 e 1950, o Brasil recebeu mais de 3,5 milhões de imigrantes de países europeus, da Síria e do Líbano. Africanos e negros da diáspora foram proibidos de entrar no Brasil pelas leis de imigração em vigor desde o século XIX. As interpretações do Artigo 121 da Constituição de 1934 deixaram claro que os imigrantes negros não eram acolhidos com base na proibição de imigrantes de nacionalidades já representadas em grande número – no caso, a legislação considerava os afro-brasileiros um grupo imigrante – e com base nos argumentos que os imigrantes negros poderiam ameaçar a etnia brasileira e que representavam riscos higiênicos e de saúde. Parte do argumento contra os imigrantes negros também destacou questões como pobreza, níveis mais baixos de desenvolvimento e, no caso dos afro-americanos, o risco de que tais imigrantes pudessem trazer ideias de subversão e revolta (Geraldo, 2009, pp. 173-209; Skidmore, 1974; Andrews, 2004; Gomes, 2003, pp. 307-331).

A mesma política também promoveu a neutralização da cultura afro-brasileira. Assim, a capoeira – a arte de luta afro-brasileira disfarçada de dança – tornou-se a versão nacional das artes marciais, apoiada pelo governo e confinada a espaços fechados chamados "academias". As escolas de samba apresentadas durante o carnaval da década de 1920 foram domadas em desfiles, que nos últimos 100 anos foram controlados por muitas regras para definir temas aceitáveis, as ruas onde os desfiles seriam executados, o tempo, a roupa e, finalmente, as características

raciais de suas rainhas. O samba como gênero musical também sofreu grandes modificações, com a introdução de instrumentos e arranjos ocidentais que criaram o que se tornou a famosa bossa nova, uma vez que a elite branca e a classe média gradualmente adotavam o novo ritmo. Embora reconhecendo que toda cultura é produto de um processo contínuo de assimilação de novas influências e adaptações às circunstâncias atuais, o samba brasileiro sofreu um processo de branqueamento, e seu ritmo original foi rebaixado ao segundo lugar, dando ao mundo a bossa nova, que se tornou a trilha sonora do Brasil, ganhando destaque internacional durante a década de 1960. Além disso, até a década de 1990, a mídia visual (televisão, cinema, revistas e publicidade) era massivamente branca, com minimização da exposição dos afro-brasileiros (Araujo, 2004).

A ditadura militar, que prevaleceu no Brasil entre 1964 e 1985, também explorou o mito da "democracia racial" como parte de uma imagem externa de paz e harmonia. A propaganda do governo enfatizou o caráter pacífico da uma sociedade unida e homogênea, e falar ou escrever contra ela poderia, mais uma vez, ser considerado subversivo. O censo populacional não coletou dados sobre cor ou raça até 1980 (Piza, Rosemberg, 1998-1999, p. 126). No entanto, a crescente resistência ao regime autoritário, aliada a outras circunstâncias, como o aumento do acesso dos afro-brasileiros ao ensino superior e ao emprego, bem como o acesso a notícias de lutas raciais em outros países, contribuíram para o desenvolvimento de grupos dedicados a combater a discriminação racial. A questão, nesse momento, era convencer os brasileiros de que sim, de fato havia racismo na sociedade brasileira.

## Resistência negra

No entanto, apesar do controle governamental por meio do policiamento e das políticas públicas, os negros no Brasil continuaram a usar táticas e estratégias para preservar sua cultura e celebrar sua memória. Um bom exemplo é a história do carnaval no Brasil, como explica Ana Lúcia Araujo. Em Salvador (Bahia), grupos organizados de negros participavam do carnaval da década de 1890 sob denominações que celebravam suas raízes africanas:

> *Entre esses grupos encontravam-se a Embaixada Africana, Pândegos da África, Os Congos da África, Nagôs em Folia, Chegados da África, Filhos D'África, Lembranças da África e Guerreiros da África. Afirmar uma identidade africana durante o carnaval já era uma afirmação cultural positiva no início do século XX. Além disso, muitos desses grupos carnavalescos como a Embaixada Africana estavam intimamente associados aos terreiros*

*de Candomblé (como ainda são hoje). Durante as procissões, os membros desses clubes tocavam instrumentos usados nas cerimônias de Candomblé, dançavam ritmos africanos e cantavam canções em línguas africanas* (Araújo, 2010, pp. 131-167).

Esses grupos desafiaram as potências hegemônicas que classificavam as expressões culturais africanas como retrógradas e indesejáveis. A perseguição de casas de Candomblé e práticas culturais afro-brasileiras era comuns até a década de 1940 (Luhnin, 1996, pp. 94-220).

Salvador tem a maior população afro-brasileira do país. Mesmo quando as bandas carnavalescas afro-brasileiras foram proibidas de participar do carnaval de elite ou burguês, essas bandas se fortaleceram em número e organização. Segundo Scott Ickes, a participação dos afro-brasileiros da classe trabalhadora no carnaval de Salvador aumentou durante os anos de depressão, quando a elite sofreu contratempos financeiros que impediram seus clubes de comemorar em grande estilo; enquanto isso, o número de grupos negros dançando nas ruas ao som dos tambores aumentou (Ickes, 2013).

A história do carnaval em Salvador foi marcada pela criação do grupo Ile Aiyê (o nome vem da língua iorubá) em 1974, em resposta à discriminação e à exclusão racial. A banda carnavalesca autodenominada *Afro-Bloco,* começou como uma associação cultural na Liberdade, um dos maiores e mais pobres bairros de Salvador, com cerca de 600 mil habitantes, em sua maioria afro-brasileiros, que naquela época não eram admitidos em clubes de "qualidade" por causa de sua cor e pobreza. Com foco na promoção de cultura e tradições africanas e afro-brasileiras, a organização hoje tem mais de 3 mil membros e é fortemente influenciada por desenvolvimentos políticos nos Estados Unidos da América, na Jamaica e em países africanos, além de tradições afro-brasileiras como candomblé, capoeira, samba e batuques. O principal objetivo do Ile Aiyê é promover a identidade racial e a autoestima entre os jovens. Após o sucesso do Ile Aiyê, muitos outros *Afro-Blocos* foram formados em Salvador e até em outras regiões, com foco na denúncia do racismo e na promoção da cultura afro-brasileira e africana.

Desde os anos 1950, as escolas de samba no Rio de Janeiro, e mais recentemente em outras grandes cidades, conseguiram retratar a história afro-brasileira em seus desfiles (Araújo, 2010). De fato, temas relacionados à escravidão, à vida na África antes da escravidão e à vida na periferia do Rio durante o período da pós-emancipação são os temas mais prevalentes no carnaval carioca. Durante o longo período em que o currículo escolar não conseguiu cobrir o conteúdo relacionado a esses temas, as escolas de samba preencheram a lacuna ao retratar os negros de forma positiva.

Negros de diversas regiões do Brasil começaram a se organizar em organizações políticas não oficiais dedicadas à discussão do racismo e da discriminação. Durante os últimos anos da década de 1960, grupos de jovens negros encontraram nos salões de dança de *soul music*, um lugar para expressar sua cultura e imitar o movimento e a cultura *Black Power* dos Estados Unidos da América, combinando ritmos e músicas estrangeiras com penteados e roupas. No Brasil, o movimento teve influência principalmente nas grandes cidades. No Rio de Janeiro, era chamado de "Black Rio", e em São Paulo, de "Baile Charme". Muitos ativistas afro-brasileiros atualmente em seus 50 e 60 anos relacionariam sua experiência de identificação racial a esse movimento musical (Oliveira, 2015, pp. 78-93). J. Michael Turner notou as mudanças ao estudar os estudantes universitários afro-brasileiros,

> *[…] Em 1976, os afros usados no Brasil (vermelho henna e de grande circunferência) eram mais perceptíveis do que nos Estados Unidos, onde em meados da década de 1970 o estilo tornou-se menos popular e menos uma declaração política. Roupas africanas, como* dashikis *e* headties*, estavam na moda entre os estudantes afro-brasileiros, e houve e continua a haver muita discussão séria sobre a conveniência de usar a palavra* preto *em substituição a* negro. (Turner, 1985, p. 78).

Em julho de 1971, no sul do estado do Rio Grande do Sul, o foi criado o Grupo Palmares, uma pequena associação cultural dedicada a estudar e divulgar a história dos negros *e mestiços* (pretos e pardos), além de organizar palestras e apresentações artísticas para esse fim. O objetivo da associação era promover a consciência racial e apoiar a inclusão social e política desses grupos. Quatro meses depois, em 20 de novembro de 1971, o Grupo Palmares propôs uma celebração pública do Quilombo dos Palmares, a comunidade quilombola mais famosa da história brasileira, e, por extensão, uma homenagem ao r seu líder, Zumbi dos Palmares. Em 1976, o grupo publicou a obra "Mini história do negro brasileiro", o primeiro livro da história negra brasileira (Campos, 2006). Não demorou muito para que a experiência do Grupo Palmares se espalhasse entre outros intelectuais afro-brasileiros em outras partes do Brasil. O grupo encerrou sua atividade política em 1978, mas sua influência continuou, e a partir de 2002, outros grupos passaram a celebrar Zumbi dos Palmares pelo Brasil. Em 2011, foi aprovada uma lei que institui o Dia Nacional da Consciência Negra a ser comemorado em 20 de novembro de cada ano.

Turner (1985) argumenta que a influência do movimento iniciado no Rio Grande do Sul foi importante entre os estudantes afro-brasileiros do Rio de Janeiro, que, em 1974, passaram a exigir um curso de estudos afro-brasileiros, algo que foi adiado por décadas devido à falta de um especialista acadêmico na área.

Acontecimentos mundiais, como a vitória das forças anticolonialistas em Angola e Moçambique e a subsequente independência desses países, levaram os intelectuais brasileiros a apoiarem primeiro o movimento de independência e depois a reconstrução de ambos os países. As semelhanças culturais facilitaram o contato entre intelectuais e artistas, e concertos culturais foram realizados no Brasil para arrecadar dinheiro e divulgar a causa dos insurgentes. O cantor afro-brasileiro, Martinho da Vila, foi uma das figuras-chave que promoveram a aproximação entre negros brasileiros e angolanos de 1972 até depois da independência em 1975. A ideia cativou o interesse de outros. Em 1980, um grupo de 65 artistas iniciou o Projeto Kalunga, sob a liderança do compositor Chico Buarque de Holanda, que promoveu shows em várias cidades de Angola.

A vitória de Robert Mugabe nas eleições presidenciais do Zimbábue, em março de 1980, marcou o declínio dos regimes raciais na África Austral e aumentou o interesse ocidental na luta contra o regime do *apartheid* na África do Sul. Durante aquela década, estrelas da música internacional participaram de shows e manifestações na Europa e nos Estados Unidos para exigir uma "África do Sul Livre", e a cobertura midiática trouxe tais notícias ao público brasileiro.

## De volta ao preto

Vários tipos de organizações afro-brasileiras surgiram durante o século XX, embora até o último quarto do século elas fossem maioritariamente entidades culturais devido a constrangimentos políticos. Havia grupos de teatro, associações comerciais, grupos de estudos universitários e pequenos clubes recreativos. Entre as entidades mais importantes dedicadas ao estudo da cultura afro-brasileira e ao combate ao racismo, estavam os já citados Ile Aiyê (1974); a Sociedade de Intercâmbio Brasil-África, criada no Rio de Janeiro em 1974; o Instituto de Pesquisa e Cultura Negra e o Centro de Estudos Brasil-África, criados em 1975 (Pereira, 2013). Essas instituições tiveram um importante impacto intelectual ao se organizarem para ampliar o conhecimento sobre a cultura e a história afro-brasileira, mas também contribuíram para a luta política por igualdade e identidade.

Em 1978, os afro-brasileiros desafiaram a ditadura quando lançaram, em manifestação pública, o Movimento Negro Unificado contra o Racismo e a Discriminação Racial. Um ano depois, a mesma organização adotou o nome de Movimento Negro Unificado, com filiais em vários estados e cidades do Brasil e com grande aporte intelectual e influência política (Pereira, 2013). A partir de 1979, como parte do lento retorno da democracia brasileira, novos

partidos políticos foram formados, muitos deles criaram oportunidades para os políticos afro-brasileiros e incorporaram a luta contra a desigualdade racial em sua agenda política.

Em 1996, várias instituições ligadas ao Movimento Negro no Brasil passaram a pressionar por políticas de ação afirmativa. No mesmo ano, o Programa Nacional por Direitos Humanos começou a discutir ações para aumentar o número de estudantes afro-brasileiros nas universidades e a necessidade de políticas compensatórias para negros. A sociedade passou a discutir a proposta de cotas raciais nas universidades públicas, considerada importante para aumentar a identificação racial entre os afro-brasileiros, em um momento em que os brasileiros começaram a se perguntar "quem é negro?".

Quando o sociólogo Fernando Henrique Cardoso assumiu a presidência do Brasil, em 1994, as coisas haviam mudado desde os anos de 1970. Vários negros e mulatos estavam nas universidades, na política e em cargos (em jornalismo e televisão, por exemplo) a partir dos quais eles poderiam influenciar a opinião pública, alguns próximos ao gabinete presidencial e alguns membros do congresso ou do senado.

Em novembro de 1996, o presidente Fernando Henrique Cardoso fez sua primeira visita à África do Sul desde a eleição do presidente Nelson Mandela. Na ocasião, questionado sobre as desigualdades no Brasil em relação à África do Sul, o presidente brasileiro declarou que o Brasil ainda lutava contra as desigualdades, afirmando que "há muitos Sowetos no Brasil […]. De fato, houve e ainda há muito preconceito e discriminação no Brasil e estamos tentando organizar nossa sociedade de uma forma diferente" (Wolthers, 1996, p. 8).

Poucos dias antes de viajar para a África do Sul, o presidente recebeu o líder afro-americano do Movimento pelos Direitos Civis, Jesse Jackson, que esteve no Brasil para as comemorações do Zumbi dos Palmares. Jackson também se reuniu com grupos organizados, políticos afro-brasileiros, como Benedita da Silva e o prefeito da cidade de São Paulo à época, Celso Pitta, bem como com artistas e ativistas afro-brasileiros (Menezes, 1996, pp. 1, 6; Munanga, 2003, pp. 124-135; Santo, 2016, pp. 103-117). Ele se concentrou em discussões sobre identidades raciais, desigualdades e ações afirmativas.

A discussão sobre identidade racial no Brasil aumentou após a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, que reuniu representantes de várias nações em Durban, África do Sul, em 2001. O Brasil atraiu muita atenção, assim como os Estados Unidos da América e o país anfitrião, a África do Sul. Foram selecionados delegados de diferentes entidades para representar o Brasil e discutir questões relacionadas à desigualdade. Embora nos últimos anos do século XX o movimento negro

contra o racismo tenha alcançado certa importância na sociedade brasileira ao denunciar as desigualdades, o Brasil ainda está longe de reconhecer a existência do racismo e da exclusão racial. Enquanto muitos brasileiros argumentam que não existem leis de segregação no país, e que nunca houve proibição de casamentos birraciais ou reserva de empregos "apenas para brancos", como na África do Sul e nos Estados Unidos da América, as estatísticas mostram que os negros estão longe de ter igualdade econômica, social e política (Guimarães; Huntley, 2000). Influenciado pelo debate e pelas recomendações de ações resultantes da Conferência de Durban, o segundo Programa Nacional de Direitos Humanos recomendou a adoção de medidas compensatórias que pudessem prevenir a discriminação racial e promover o acesso à educação e ao emprego para os afro-brasileiros (Domingues, 2005, pp. 164-176).

Em 2003, a implantação do sistema de cotas para beneficiar negros na Universidade do Estado do Rio de Janeiro criou grande polêmica. Os brancos reclamaram e processaram o Estado, argumentando em defesa de um sistema de seleção de candidatos com base em seu desempenho por meio de um exame geral, enquanto os afro-brasileiros reclamavam que as pessoas consideradas brancas conseguiam se declarar negras ou *pardas* para enganar o sistema da universidade. A universidade respondeu que a prática de utilizar testes biológicos para determinar a raça estava condenada desde o final da Segunda Guerra Mundial, e explicou que o sistema se autocorrigia com o tempo e que problemas iniciais eram esperados (Thuswohl, 2003). À medida que o sistema de cotas e a implementação de ações afirmativas se expandiam, as conversas sobre identidade racial se tornaram mais comuns e até obrigatórias no ensino médio (educação secundária), à medida que os estudantes se preparavam para a educação superior, e nas universidades, onde estudantes e professores discutiam a disponibilidade, a legalidade e a aplicação do sistema.

Também em 2003, foi aprovada uma lei federal que tornava obrigatório o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira nas escolas na educação básica (da educação infantil à educação secundária) e, consequentemente, nas universidades que formariam esses professores. Com isso, abriu-se um novo campo de estudos para historiadores, educadores, sociólogos e antropólogos. Também estimulou a construção de repositórios de fontes históricas e culturais e a criação de museus e centros de pesquisa. Organizações populares, sindicatos, comunidades quilombolas, organizações religiosas, instituições culturais também foram estabelecidas em todo o país.

Entre 1980 e 2015, o Brasil se abriu às influências da luta afro-americana contra o racismo; das canções do jamaicano Bob Marley que clamavam pelos

direitos dos negros, que influenciaram a música brasileira e estimularam um "movimento reggae" indígena que se expandiu para o ativismo político e social; e das ideias e dos escritos de intelectuais africanos.

Em 1996, foi inaugurada a *Revista Raça Brasil*, no estilo da revista americana Ébano, seguida por outras que promoveram o argumento "preto é bonito" e informaram os afro-brasileiros sobre artes, moda, cultura e política. As organizações não governamentais foram fundadas para melhorar a educação dos afro-brasileiros, em preparação para estudos universitários, no que Anthony Fisher comparou aos desenvolvimentos nos Estados Unidos da América durante o Movimento dos Direitos Civis (Fisher, 2003, pp. 9-11). Mais acadêmicos afro-brasileiros tiveram a oportunidade de publicar suas pesquisas à medida que começaram a surgir editoras dedicadas à história e cultura negras.

Muitos autores, como Ahyas Siss, Otair Fernandes de Oliveira, Renato Noguera e Maria Aparecida Bento, avaliam continuamente os sistemas de inclusão racial sob diferentes perspectivas. Enquanto o consenso é que ainda há muito trabalho a ser feito e é provável que nunca termine, os resultados iniciais de cerca de 12 anos de implementação da primeira lei aplicada à educação demonstraram o que os intelectuais negros do movimento Frente Negra afirmaram na década de 1930, a saber, que a educação era o melhor caminho para melhorar as condições sociais e combater as desigualdades.[9]

O debate necessário sobre a identidade racial também é contínuo, como parte da cultura e da política que cercam tal tema. O Brasil ainda não chegou a um consenso sobre sua identidade racial, mas a sociedade passou a se aceitar como multirracial, com grande aporte do elemento africano e de sua cultura. Ainda que esteja longe o dia em que a "regra de uma gota" seja aplicada pelos brasileiros, e provavelmente nunca chegue, não há dúvida de que o Brasil não é um paraíso racial.

9 Para uma melhor compreensão da implementação de leis e medidas de inclusão racial na educação, veja: Carvalho; Noguera; Sales (2013); Bento (2000); Siss; Monteiro; Dupret (2011).

## Referências

Alencastro, L. 2000. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo, Companhia das Letras.

Andrews, G. 2004. *Afro-Latin America, 1800-2000*. Oxford, New York.

Araújo, A L. 2010. Slavery, royalty, and racism: representations of Africa in Brazilian Carnival. *Ethnologies*, Vol. 31, No. 2, pp. 131-167.

Araujo J. Z. 2004. *A negação do Brasil: o negro na telenovela brasileira*. São Paulo, Senac.

Azevedo, C. M. 1987. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

Bacelar, J. 2001. *Negros e brancos em Salvador: a hierarquia das raças*. Rio de Janeiro, Pallas.

Bento, M. A. (ed.). 2000. *Ação afirmativa e diversidade no trabalho: desafios e possibilidades*. São Paulo, Casa do Psicólogo.

Buarque de Holanda, S. 1956. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio.

Buarque de Holanda, S. 1985. *Visão do paraíso: os motivos endêmicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

Campos, D. 2006. *O grupo Palmares (1971-1978): um movimento negro de subversão e resistência pela construção de um novo espaço social e simbólico*. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Candelario, G. 2007. *Black behind the ears: dominican racial identity from museums to beauty shops.* Durham, Duke University Press.

Carvalho, C.; Noguera, R.; Sales, S. 2013. *Relações étnico-raciais e educação: contextos, práticas e pesquisas*. Rio de Janeiro, EDUR/NAU.

Castro, H. 1993. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

Chalhoub, S. 1986. *Trabalho, lar e botequim; o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Epoque*. São Paulo, Brasiliense.

Chalhoub, S. 1990. *Visões da liberdade*. São Paulo, Companhia das Letras.

Chalhoub, S. 1996. *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte.* São Paulo, Companhia das Letras.

Da Cunha, M. C. 1992. *Legislação indigenista no século XIX*. São Paulo, Edusp/Comissão Pró-Índio.

D'Adesky, J. 2001. *Racismos e antirracismos no Brasil: pluralismo étnico e multiculturalismo*. Rio de Janeiro, Pallas.

De Andrada e Silva, J. B. 1998. In Dolhnikoff, M. (ed.). *Projetos para o Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

De Carvalho, C.; Noguera, R.; Sales, S. 2013. *Relações étnico-raciais e educação: contextos, práticas e pesquisas*. Rio de Janeiro, EDUR/NAU.

Degler, C. 1971. *Neither black, nor white: slavery and race relations in Brazil and the United States*. New York, University of Wisconsin Press.

Dolhnikoff, M. 1998. *José Bonifácio de Andrada e Silva: projetos para o Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

Domingues, P. 2005. Ações afirmativas para negros no Brasil: o início de uma reparação histórica. *Revista Brasileira de Educação*, No. 29, pp. 164-176.

Domingues, P. 2008. Um "templo de luz": Frente Negra Brasileira (1931-1937) e a questão da educação. *Revista Brasileira de Educação*, Vol. 13, No. 39, pp. 517-534.

Fausto, B. 1984. *Crime e cotidiano: a criminalidade em São Paulo, 1880-1924*. São Paulo, Brasiliense.

Fisher, A. 2003. Para além de um história da vitimização e da submissão. In Fonseca, D. *Resistência e inclusão: história, cultura, educação e cidadania afrodescendente*. Rio de Janeiro, PUC-Rio/Consulado Geral dos Estados Unidos, pp. 9-11.

Florentino, M. 1997. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*. São Paulo, Companhia das Letras.

Freyre, G. 1998. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 20.ed. Rio de Janeiro, Record.

Gagliardi, J. 1989. *O indígena e a República*. São Paulo, Huctec/Edusp.

Geraldo, E. 2009. A Lei de Cotas de 1934: controle de estrangeiros no Brasil. Cadernos Arquivo Edgard Leuenroth, Vol. 15, No. 27, pp. 173-209.

Gomes, T. 2003. Problemas no paraíso: a democracia racial frente à imigração Afro-Americana (1921). *Estudos Afro-Asiáticos,* Vol. 25, No. 2, pp. 307-331.

Gorender, J. 2000. *Brasil em branco e preto: o passado escravista que não passou*. São Paulo, SENAC.

Hanchard, M. G. 1994. *Orpheus and the power: the movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988.* Princeton, Princeton University Press.

Ickes, S. 2013. *African-Brazilian culture and regional identity in Bahia, Brazil*. Gainesville, University Press of Florida

Karasch, M. 1992. *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

Levine, R. 1998. *Father of the poor? Vargas and his Era*. Cambridge, Cambridge University Press.

Luhnin, A. 1996. Acabe com este santo, Pedrito vem aí. Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. *Revista USP,* No. 28, pp. 94-120.

Marx, A. 1996. Race-making and the Nation-State. *World Politics,* No. 48, pp. 180-208.

Mattoso, K. 1996. *To be a slave in Brazil, 1550-1888*. New Brunswick, Rutgers.

Meliá, B. 1988. *El Guarani conquistado y reducido, ensayos de etnohistoria*. Assunción, CEADUC.

Monteiro, J. 1994. *Negros da terra, índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Companhia das Letras.

Moura, R. 1995. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Funarte.

Munanga, K. 1999. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.* Petrópolis, Vozes.

Munanga, K. 2003. As políticas de ação afirmativa em benefício da população negra no Brasil: um ponto de vista em defesa das cotas. In Durhan, E.; Bori, C. *O negro no ensino superior*. São Paulo, Nupes/USP, pp. 124-135.

Nascimento, A. Reflexões sobre o movimento negro no Brasil. In Guimarães, A.; Huntley, L. *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, pp. 203-235.

Nogueira, O. 1954. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Anais do XXXI Congresso Internacional dos Americanistas,* pp. 409-434.

Oliveira, L. 2015. Visões sobre o Movimento Black Rio, apontamentos teóricos sobre estilo, consumo cultural e identidade negra. *Animus*, Vol. 14, No. 27, pp. 78-93.

Oliveira Vianna, F. 1932. *Raça e assimilação*. Rio de Janeiro, Nacional.

Pereira, A. 2013. *O mundo negro: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil.* Rio de Janeiro, Faperj/Pallas.

Petruccelli, J.; Sabóia, A. L. 2013. *Características étnico-raciais da população, classificações e identidades*. Rio de Janeiro, IBGE.

Piza, E.; Rosemberg, F. 1998-1999. Cor nos censos brasileiros. *Revista USP,* Vol.40, pp. 122-137.

Posel, D. 2001. Race as common sense: racial classification in twentieth-century South Africa. *African Studies Review*, Vol. 44, No. 2, pp. 87-113.

Ribeiro, C. 1995. *Cor e criminalidade: estudo e análise da justiça no Rio de Janeiro, 1900-1930*. Rio de Janeiro, UFRJ Editora.

Ribeiro, D. 1977. *Os índios e a civilização brasileira.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Rocha, E, 2006. Antes índio que negro. *Dimensões*, No. 18, pp. 203-220.

Rocha, E. 2010. *Racism in novels, a comparative study of Brazilian and South African Cultural History*. Newcastle, Cambridge Scholars.

Rocha, E. 2002. *Entre a pena e a espada: a trajetória de Leolinda Daltro, 1859-1935*. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo.

Rodrigues, R. N. 1935. *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, Nacional.

Santo, F. 2016. As ambiguidades discursas do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso (1995-2003): os limites e possibilidades da agenda racial. *Revista Thema*, Vol. 13, No. 3, pp. 103-117.

Schwarcz, L. 1993. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo, Edusp.

Schwarcz, L. 1998. As *barbas do imperador. D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo, Companhia das Letras.

Shaden, E. 1977. O índio brasileiro: imagem e realidade. *Revista de História,* Vol. 110, No. 55, pp. 321-332.

Silva, E. 1997. D. *Obá II d'Africa: o príncipe do povo; vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor*. São Paulo, Companhia das Letras.

Silva, E. 2003. *As camélias do Leblon e a abolição da escravatura*. São Paulo, Companhia das Letras.

Siss, A.; Monteiro, A; Dupret, L. 2011. *Educação e debates étnico-raciais*. Seropédica, EDUR.

Skidmore, T. 1974. *Black into white: race and nationality in Brazilian thought*. New York, Oxford Press.

Sousa, R. 2008. *Agassiz e Gobineau: as ciências contra o Brasil mestiço*. Dissertação (Mestrado) – Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro.

Spiller, G. 1911. *Papers on inter-racial problems: communicated to the First Universal Races Congress*. Boston, P.S. King & Son; London, The World's Peace Foundation.

Thuswohl, M. 2003. Sistema de cotas gera polêmica judicial na Uerj. *Carta Capital*, 6 Mar. 2003. http://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Sem-editoria/Sistema-de-cotas-gera-polemica-judicial-na-Uerj/27/669 Acesso em 21 mar. 2017.

Turner, M. 1985. Brown into Black: changing racial attitudes of Afro-Brazilian university students. In Fountaine, P. M. *Race, class and power in Brazil*. Los Angeles, University of California/CAAS, pp 73-94.

Wade, P. 1997. *Race and ethnicity in Latin America*. New York, Pluto Press.

CAPÍTULO 6

# O OCEANO ÍNDICO COMO CAMPO DIASPÓRICO

*Françoise Vergès*

## Introdução

Entre 830 e 840, o *Batu Hitam* afundou no Estreito de Gelasa a caminho do mundo árabe, tendo uma carga perdida de artefatos de ouro chineses e uma vasta quantidade de tigelas de cerâmica produzidas em massa de Changsha, China (Miksic, 2013). Entre os séculos XVIII e XX, a cidade de Manama, no Bahrein, tornou-se parte de uma "rede de assentamentos portuários que ligava o Golfo Pérsico ao mundo do comércio, mercadores e rotas transcontinentais que se estendiam do Mediterrâneo e do Mar Vermelho ao Sudeste Asiático". (Fuccaro, 2009). Em 1863, "Bombaim estava comprando 10 mil toneladas de açúcar mauriciano, enquanto quantidades substanciais de arroz, farinha, lentilhas e grãos se deslocavam na outra direção". (Neveling, 2013, pp. 121-142). "Na década de 1880, uma frota de *dhows* de propriedade indiana, de 60 a 100 toneladas cada, navegava anualmente de Bombaim e outros portos indianos ocidentais diretamente para Maintirano e Mananbolo, na costa oeste independente de Madagascar, antes de cruzar para a África Oriental" (Campbell, 2008). No século XIX, o aumento do preço das pérolas em todo o mundo levou ao crescimento do tráfico de escravos entre a África Oriental e o Catar (que abrigava 50% da produção mundial de pérolas); a África Oriental e as ilhas Comores, Maurício e Madagascar tornaram-se as principais fontes de pessoas escravizadas para a

região do Golfo. No século XX, o Oceano Índico tornou-se o local de intensa competição entre os dois poderes da Guerra Fria. O oceano também se tornou a principal rota de navios petroleiros e de grandes cargas de mercadorias que viajam entre Austrália, Ásia, África e Europa. Os países recém-independentes em sua borda buscaram conter a hegemonia do Oriente e do Ocidente, reunindo-se em Bandung em 1955 e em 1970, criando a Zona de Paz do Oceano Índico. No século XXI, novas rotas aéreas, portos, cidades centrais, tecnologias e educação digitalizada e serviços governamentais transformaram ainda mais a paisagem.

Durante séculos, africanos, indianos, chineses, judeus, malaios e árabes circularam pelo Oceano Índico. Como migrantes, comerciantes, mercadores, piratas, exploradores, missionários, peregrinos e prisioneiros, os africanos contribuíram para a criação de zonas de contato diaspóricas. Do Chifre da África à Indonésia e à China, os intercâmbios e encontros Sul-Sul atravessam as afiliações étnicas e linguísticas. As formações diaspóricas também têm sido associadas à difusão das redes religiosas globais e ao papel que desempenham na transformação dos padrões culturais. Atualmente, o Oceano Índico continua sendo um espaço de experiências cruzadas entrelaçadas e memórias multidimensionais, redes reconfiguradas de capital e comércio e novos nós de conflito geopolítico.

Olhar para a África a partir do Oceano Índico oferece uma cartografia de intercâmbios comerciais e encontros Sul-Sul, um campo diaspórico no qual os africanos têm sido agentes e atores da história e da cultura durante séculos. Muito antes da chegada dos europeus às suas costas, o Oceano Índico era um locar de interações culturais e comerciais entre os povos da África e da Ásia, traçando um corredor de cidades portuárias em torno do oceano, um mundo de histórias interligadas, zonas de contato, processos de crioulização e hibridismo "indiano-oceânico", rotas e itinerários pelos continentes, pelo oceano e pelos mares.

No século XXI, as potências regionais buscam reviver as memórias de circuitos do passado e disputam a reativação das rotas do passado ou a criação de novas. Os estudos atuais sobre as relações entre África e Índia e entre África e China pretendem olhar além da construção idealizada de relações históricas ou declarações atuais de solidariedade contínua (Mawdsley; McCann, 2011; Bräutigam, 1998; Marks, 2010) e olhar para a agência africana, no comportamento dos grupos (de elite ou não), na globalização vinda de baixo (os pequenos comerciantes que aproveitaram novas conexões e *hubs*, migrantes, refugiados, músicos e peregrinos), nas novas zonas de contato que estão surgindo e nos fluxos de formas musicais e poéticas, ideias, imagens, rituais e crenças. O mundo Índico-Oceânico como campo cultural ainda é pouco estudado. Ainda há muito a explorar nos campos da musicologia, das religiões, das línguas e das formas literárias.

## Mapas e cartografias

Um dos primeiros movimentos de descolonização da história e da cultura foi redesenhar os mapas esculpidos pelos europeus que impuseram uma visão etnocentrada do mundo, traçaram uma linha de cor e imprimiram uma abordagem hierárquica aos povos, especialmente aos africanos. Para evitar a repetição de tal apagamento, uma cartografia descolonial do Oceano Índico como campo diaspórico levanta desafios difíceis, pois precisa enfrentar, em primeiro lugar, a pura intensidade da circulação de mercadorias, culturas, plantas, animais, ideias, crenças e povos por tal corpo de água. Em segundo lugar, precisa caracterizar a diversidade de línguas e de histórias e memórias locais e regionais. Terceiro, precisa integrar a presença de potências imperiais e conflitos em torno de recursos e terras. E, por último, em quarto, considerar a nova competição pelo controle do oceano, as novas regulamentações sobre as migrações e as novas formas de globalização a partir de baixo.

Desde a década de 1990, a crescente literatura sobre o mundo do Oceano Índico tem desviado a visão da África moldada exclusivamente por suas conexões com os mundos atlântico ou mediterrâneo. É tempo para escrever a história da África Global, da África *no mundo,* que precisa olhar para leste e sul, conectando e comparando a magnitude dos movimentos diaspóricos no Oceano Índico com o Atlântico Negro (Gilroy, 1998), levando em conta o surgimento de uma contranarrativa negra da modernidade com ligações afro-asiáticas de ideias e expressões culturais. A história da África Global, passada e presente, será escrita traçando itinerários múltiplos e complexos e rotas percorridas pelos africanos através das águas em direção às ilhas e continentes. Expandirá a cartografia do continente às suas "margens", ou seja, as numerosas ilhas (Zanzibar, Maldivas, Seicheles, Madagascar, arquipélago de Comores, Sri Lanka e ilhas Mascarenhas) que desempenharam um papel importante na construção do Oceano Índico como um campo diaspórico. O estudo das formações diaspóricas africanas no mundo indianoceânico envolve análise das formas pelas quais as técnicas de navegação, as guerras, a criação de rotas comerciais, as mutações na Europa e na Ásia e o imperialismo afetaram a circulação e os intercâmbios, e também a forma pela qual a Guerra Fria e as atuais tensões geopolíticas, a competição econômica e as novas tecnologias interagiram para criar novas regiões e sub-regiões. Estudar o "Oceano Índico como campo diaspórico" à luz dos estudos pós-coloniais, subalternos, feministas, culturais, de coloniais e globais significa imaginar uma metodologia que não apenas questione as narrativas nacionais

pós-coloniais e escreva a história a partir de baixo, mas também reúna tópicos tão diversos como a história ambiental, a história marítima e a questão da representação (cinema, museus, literatura, teatro e música).

A cartografia europeia e as cartografias pós-coloniais produziram uma cartografia mutilada e mutilante que constrói mapas que incluem as diferenças em fronteiras, apagando a circulação de gostos, ideias, modas e corpos. Ao usar as noções de palimpsestos e palimpsestos cumulativos, uma cartografia alternativa pode ser concebida, uma que pode mostrar tanto "raízes e rotas", tanto a ação de ancorar, quanto mapear as camadas e os níveis de significado acumulados e entrecruzados sem excluir o presente. O Oceano Índico como campo diaspórico não pode ser confinado a uma única representação. Seus estratos interconectados ou conflitantes exigem um salto de imaginação – um chamado ao qual artistas e romancistas têm procurado responder. Um palimpsesto é "um pergaminho ou outra superfície de escrita na qual o texto original foi apagado ou parcialmente apagado e depois substituído por outro; um manuscrito no qual a escrita posterior foi sobreposta à escrita anterior (apagada)". É um "registro multifacetado" que tanto preserva a distinção de textos individuais quanto expõe a contaminação de um pelo outro, abrindo caminho para uma estrutura que privilegia a heterogeneidade e a diversidade. Para o Oceano Índico, a noção arqueológica do "palimpsesto cumulativo" parece ainda mais apropriada. Descreve monumentos nos quais "os episódios sucessivos de deposição, ou camadas de atividade, permanecem sobrepostos uns aos outros sem perda de evidência, mas são tão retrabalhados e misturados que é difícil ou impossível separá-los em seus constituintes originais".

Uma cartografia cultural do campo diaspórico indianoceânico é uma cartografia em evolução que busca memórias enterradas e permite que novas camadas surjam. É uma cartografia que questiona as narrativas hegemônicas e as fronteiras traçadas por guerras e imperialismo. É uma cartografia de zonas cinzentas e zonas de contato, de comunidades frágeis sob ataque em todos os lugares. Mapeia um novo mundo dia a dia. É uma cartografia de gestos minuciosos, de pequenos começos e práticas transitórias que tecem um mundo de práticas culturais carregadas de sonhos e da consciência da dimensão trágica da condição humana. É uma cartografia que inclui a natureza como sua vida, força e coloca os humanos entre outras espécies vivas.

O mundo indianoceânico africano é profundamente misto e híbrido, mas manteve formas singulares e específicas. De fato, os estudos mostraram que os processos de crioulização não levam ao apagamento de línguas e culturas originais, mas sim à coexistência de formas originárias e crioulizadas. Pier Larson

mostrou a maneira pela qual a cultura do centro de Madagascar desempenhou um papel fundamental no movimento dos povos e suas identidades. Mesmo levados como prisioneiros para as colônias europeias do Oceano Índico ocidental, os malgaxes mantiveram sua língua e rituais e influenciaram profundamente suas novas culturas e sociedades. Contudo, seria errado ver as línguas africanas como subservientes às línguas europeias na formação de uma língua crioula. A existência de rituais de influência malgaxe relacionados aos ancestrais da Ilha da Reunião ou das Ilhas Maurício também mostra sua força apesar das políticas nacionais (francesas para o caso da Ilha da Reunião, britânicas ou maurícias para o caso das Ilhas Maurício) que procuraram diminuir a presença e os legados africanos. Além disso, os processos caribenhos de crioulização não podem ser sobrepostos em processos indianoceânicos. Por exemplo, a cultura suaíli tem sido estudada como uma forma diferente de criolização nos processos caribenhos e americanos. Os comerciantes suaílis foram atores importantes nas formações diaspóricas. Os historiadores mostram que esses comerciantes permaneciam com uma família durante sua viagem, muitas vezes retornando à mesma família, estação após estação, e realizando trocas comerciais com aquela família. Com frequência, os comerciantes se casavam com essas famílias, cimentando a aliança econômica, geralmente por meio de casamentos temporários e fornecendo oportunidades para as pessoas e para a circulação de ideias.

## Referências

Alpers, E. A. 2000. Recollecting Africa: diasporic memory in the Indian Ocean world. *African Studies Review*, Vol. 43, No. 1, pp. 83-99.

Alpers, E. A.; Campbell, G.; Salman, M. (eds). 2007. *Resisting bondage in Indian Ocean Africa and Asia.* London; New York, Routledge.

Allen, R. B. 2015. *European Slave Trading in the Indian Ocean 1500-1850*. Ohio University Press.

Askew, K. M. 2000. Following the tracks of Beni: the diffusion of the Tanga Taarab tradition. In Gunderson, F. D.; Barz, G. (eds.). *Mashindano!: competitive music performance in East Africa*. Dar es Salaam, United Republic of Tanzania, Mkuki na Nyota Publishers.

Asmanian, S. D. 2011. *From the Indian Ocean to the Mediterranean: the global trade networks of Armenian merchants from New Julfa*. Berkeley, Calif.; New York; London, University of California Press.

Badalkhan, S. 2008. On the presence of African musical culture in Coastal Baluchistan. In Basu, H. (ed.). *Journeys and dwellings: Indian Ocean themes in South Asia*. Hyderabad, India, Orient Longman Private Limited, pp. 276-287.

Barendse, R. J. 2002. *The Arabian seas: the Indian Ocean World of the seventeenth century*. London, M. E. Sharpe.

Basu, H. 2008. Drumming and praying: Sidi at the interface of spirit possession and Islam. In Simpson, E.; Kresse, K. (eds). *Struggling with history: Islam and cosmopolitanism in the Western Indian Ocean*. New York, Columbia University Press, pp. 291-322.

Bose, S. 2006. *A hundred horizons: the Indian Ocean in the age of global empire*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Bräutigam, D. 1998. *Chinese aid and African development: exporting green revolution*. London, Macmillan Press.

Bräutigam, D. 2009. *The dragon's gift: the real story of China in Africa*. Oxford, NY, Oxford University Press.

Buzurg ibn Shahriyār. 1980. *The book of the wonders of India.* G.S.P. Freeman-Grenville (trans.). London, East-West Publications.

Campbell, G. (ed.). 2004. *The structure of slavery in Indian Ocean Africa and Asia*. Portland, Oreg., Frank Cass.

Campbell, G. (ed.). 2005. *Abolition and its aftermath in Indian Ocean Africa and Asia.* London; New York, Routledge.

Chaudhuri, K. N. 1990. *Asia before Europe: economy and civilisation of the Indian Ocean from the rise of Islam to 1750.* New York, Cambridge University Press.

Christopher, E.; Pybus, C.; Rediker, M. (eds). 2007. *Many middle passages: forced migration and the making of the modern world*. Berkeley, Calif.; Los Angeles, Calif.; London, University of California Press.

Clarence-Smith, W. G. (ed.). 1989. *The economics of the Indian Ocean slave trade in the nineteenth century*. London, Frank Cass.

Curry-Machado, J. (ed.). 2013. *Global histories, imperial commodities, local interactions*. London, Palgrave Macmillan.

Curtin, P. D. 1984. *Cross-cultural trade in world history*. Cambridge, UK; New York, Cambridge University Press.

Das Gupta, A. 2001. *The world of the Indian Ocean merchant, 1500-1800: collected essays of Ashin Das Gupta*. New York, Oxford University Press.

Dunn, R. E. 1986. *The adventures of Ibn Battuta: A Muslim traveller of the fourteenth century.* Berkeley, Calif.; Los Angeles, Calif., University of California Press.

Fawaz L. T.; Bayly, C. A. (eds). 2002. *Modernity and culture: from the Mediterranean to the Indian Ocean*. New York, Columbia University Press.

Fitzpatrick, M. P. 2011. Provincializing Rome: The Indian Ocean trade network and Roman Imperialism. *Journal of World History*, Vol. 22, No. 1, pp. 27-54.

Freeman, D. B. 2003. *The Straits of Malacca: gateway or gauntlet*. Montreal, Qué, McGill-Queen's University Press.

Fuccaro, N. 2009. *Histories of cities and State in the Persian Gulf: Manama since 1800*. New York, Cambridge University Press.

Ghosh, A. 1993. *In an antique land.* New York, A.A. Knopf.

Giles, H. A. (trans.). 1923. *The travels of Fa-hsien (399-414 A.D.), or record of the Buddhistic kingdoms*. Cambridge, NY, Cambridge University Press.

Hall, K. R. 2008. *Secondary cities and urban networking in the Indian Ocean realm, c. 1400-1800*. Lanham, Md., Lexington Books.

Hall, R. 1998. *Empires of the monsoon: a history of the Indian Ocean and its invaders*. London, HarperCollins Publishers.

Ho, E. 2006. *The graves of Tarim: genealogy and mobility across the Indian Ocean*. Berkeley; Los Angeles, Calif., University of California Press.

Hofmeyr, I. 2007. The Black Atlantic meets the Indian Ocean: forging new paradigms of transnationalism for the global South; literary and cultural perspectives. *Social Dynamics,* Vol. 33, No. 2, pp. 3-32.

Horton M.; Middleton, J. 2000. *The Swahili: the social landscape of a mercantile society*. Oxford, UK; Malden, Mass., Blackwell Publishers.

Hourani, G. F. 1995. *Arab seafaring in the Indian Ocean in ancient and early medieval times*. Exp. Ed. Princeton, NJ, Princeton University Press.

Ibn Battuta, voir Dunn, R. E. 2005. *The Adventures of ibn Battuta: A Muslim traveller of the fourteenth century*, rev. ed. with a new preface. Berkeley and Los Angeles, Calif., University of California Press. Pour une traduction française se référer à Ibn Battuta. 1982. *Voyages,* traduction française de l'arabe de C. Defremery et B. R. Sanguinetti. Paris, François Maspero, Collection FM/La Découverte.

Kearney, M. 2004. *The Indian Ocean in world history*. New York; London, Routledge.

Keay, J. 2005. *The spice route: a history*. Berkeley, Calif., University of California Press.

Larson, P. 2009. *Ocean of letters: language and creolization in an Indian Ocean diaspora*. New York, Cambridge University Press.

Lombard, D.; Aubin, J. (eds). 2000. *Asian merchants and businessmen in the Indian Ocean and the China Sea.* New York, Oxford University Press.

Manji, F.; Marks, S. (eds). 2007. *African perspectives on China in Africa*. Cape Town, South Africa; Nairobi; Oxford, UK, Fahamu.

Margariti, R. E. 2007. *Aden and the Indian Ocean trade: 150 years in the life of a Medieval Arabian Port*. Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press.

Mawdsley, E.; McCann, G. (eds). 2011. *India in Africa: changing geographies of power*. Cape Town, South Africa; Dakar, Nairobi; Oxford, UK, Pambazuka Press.

McPherson, K. 1993. *The Indian Ocean: a history of people and the sea*. New York, Oxford University Press.

Metcalf, T. R. 2007. *Imperial connections: India in the Indian Ocean arena, 1860-1920*. Berkeley; Los Angeles, Calif.; London, University of California Press.

Middleton, J. 2004. *African merchants of the Indian Ocean: Swahili of the East African Coast*. Long Grove, Ill., Waveland Press, Inc.

Miksic, J. N. 2013. Shipwrecked. Review of Krahl, R. et al. (eds). 2010. Shipwrecked: tang treasures and monsoon winds. Washington, D.C., Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution/Singapore, National Heritage Board, Singapore Tourism Board. *IIAS The Newsletter*, No. 64, p. 43.

Pearson, M. N. 1994. *Pious passengers: the Hajj in early times*. London, Hurst and Company.

Pearson, M. N. 1998. *Port cities and intruders: the Swahili coast, India, and Portugal in the Early Modern Era*. Baltimore, Md.; London, The Johns Hopkins University Press.

Pearson, M. 2003. *The Indian Ocean*. London; New York, Routledge.

Prabha Ray, H.; Alpers, E. A. (eds). 2007. *Cross currents and community networks: the history of the Indian Ocean*. New Delhi; New York, Oxford University Press.

Risso, P. 1995. *Merchants and faith: Muslim commerce and culture in the Indian Ocean*. Boulder, Colo., Westview Press.

Russell-Wood, A. J. R. 1998. *The Portuguese Empire, 1415-1808: a world on the move*. Baltimore, Md., The Johns Hopkins University Press.

Scarr, D. 1998. *Slaving and slavery in the Indian Ocean*. New York, St. Martin's Press.

Sheriff, A. 2010. *Dhow cultures of the Indian Ocean: cosmopolitanism, commerce, and Islam*. New York, Columbia University Press.

The Sidi Project. http://thesidiproject.com/ (Accessed 14 April 2022.)

Simpson, E.; Kresse, K. (eds). 2007. *Struggling with history: Islam and cosmopolitanism in the Western Indian Ocean*. New York, Columbia University Press.

Subrahmanyam, S. 1997. *The career and legend of Vasco da Gama*. New York, Cambridge University Press.

Taylor, J. G. 2009. *The social world of Batavia: European and Eurasian in Colonial Indonesia.* Madison, Wis., The University of Wisconsin Press.

Tripati, S.; Raut, L. N. 2006. Monsoon wind and maritime trade: a case study of historical evidence from Orissa, India. *Current Science*, Vol. 90, No. 6, pp. 864-871.

Vaughan, M. 2005. *Creating the creole island: slavery in eighteenth-century Mauritius*. Durham, NC, Duke University Press.

Vink, M. 2003. The world's oldest trade: Dutch slavery and slave trade in the Indian Ocean in the seventeenth century. *Journal of World History*, Vol. 14, No. 2, pp. 131-177.

Vink, M. P. M. 2007. Indian Ocean studies and the 'New Thalassology'. *Journal of Global History*, Vol. 2, No. 1, pp. 41-62.

Wink, A. 1991. *Al-Hind: the making of the Indo-Islamic world. vol. 1: early Medieval India and the expansion of Islam, 7th-11th centuries.* Leiden, The Netherlands, Brill.

Yang, B. 2011. The rise and fall of Cowrie Shells: The Asian story. *Journal of World History,* Vol. 22, No.1, pp. 1-25.

CAPÍTULO 7

# DIÁSPORA AFRICANA NO SUL DA ÁSIA:

## uma perspectiva teórica

*Shihan de Silva Jayasuriya*

## Introdução

Histórica, cultural e climaticamente, a Ásia se divide em cinco regiões distintas – Ásia Oriental, Indochina, Ásia Central, Oceano Índico e Ásia Ocidental – todas integradas pela Rota da Seda (Wickremesinghe, 2010). O atual continente africano não era conhecido por essa denominação durante todo o período da migração africana. Este artigo trata das diásporas da África Subsaariana que emergiram dos fluxos migratórios para a Ásia. A diáspora africana tende a ser colocada no enquadramento do mundo atlântico e do tráfico de escravos. No Atlântico, o movimento africano esteve ligado a grandes atividades econômicas. A renda do comércio de escravos do Oceano Índico não dominava a economia (Piketty, 2014, pp. 158-163). O movimento para o leste foi tanto por terra quanto por mar, mas os navios negreiros não foram construídos para transportar escravizados pelo Oceano Índico. É necessário um novo marco conceitual para o Oceano Índico. As principais características de tal marco devem ser a natureza da demanda, o patrocínio dos migrantes, as contribuições dos migrantes e os processos de assimilação.

As comunidades dispersas de africanos na Ásia são tanto históricas quanto contemporâneas. De que maneira conceituamos a diáspora africana na Ásia? O conceito de diáspora africana é construído na relação triádica entre África

como pátria, africanos e seus descendentes e uma residência adotada ou um lar no exterior (Harris, 2003). Em uma conferência do Projeto Rota do Escravo da UNESCO (2003), Joseph Harris, um historiador afro-americano que primeiro chamou a atenção acadêmica para as comunidades afro-asiáticas, sugeriu que o campo poderia ser levado adiante por aqueles que conheciam as línguas faladas na região. Responder à sua sugestão é uma tarefa onerosa dada a diversidade da Ásia. É necessária uma equipe de estudiosos trabalhando com vários grupos etnolinguísticos. Claramente, esta seria uma maneira de desbloquear memórias dos grupos diaspóricos e de mapear suas rotas em direção às terras anfitriãs asiáticas. Identificar fluxos de migração, pontos de origem e destinos são processos importantes neste trabalho. Os africanos se deslocaram de ambas as costas da África, incluindo da costa suaíli e de ilhas adjacentes, como Madagascar, Zanzibar e Maurício.

Os pesquisadores da diáspora africana encontram muitos problemas dos quais foram bem articulados por Hubert Gerbeau (1978) em uma conferência da UNESCO no Haiti: "*et qu'un historien étudiant la diáspora africaine devait également être archéologue, ethnologue, spécialiste de la tradição orale, biologiste, linguiste, voire psychiatre*" (e que um historiador que estuda a diáspora africana deve também ser arqueólogo, etnologista, especialista em tradições orais, biólogo, linguista e psiquiatra).

## Metodologias de pesquisa

Uma abordagem interdisciplinar é claramente o caminho a seguir. É fundamental registrar histórias orais e realizar estudos antropológicos e etnomusicológicos antes que as memórias desapareçam, mas os estudos de campo não fornecem um retrato completo das diásporas africanas históricas. Em algumas partes da Ásia – Sumatra, Java e Macau – sabemos de comunidades africanas históricas. Os asiáticos de ascendência africana se perderam na diversidade das cidades cosmopolitas da Ásia e na invisibilidade do seu interior. A miscigenação pelo casamento com a população local e a fusão com grupos cuja situação socioeconômica era semelhante à deles também dificultou mais ainda a questão. Várias gerações nasceram localmente e os afro-asiáticos da atualidade são indigenizados e são nacionais de seus países anfitriões asiáticos.

A identidade afro-asiática e a diáspora afro-asiática são emaranhadas e devem ser consideradas em conjunto (De Silva Jayasuriya, 2009). A identidade é dinâmica e complexa, e está ligada a um território ou pátria e à família ou

parentesco. À medida que acadêmicos, jornalistas e fotógrafos procuram asiáticos de ascendência africana, vozes das margens são ouvidas. Recentemente, vozes subalternas têm começado a alcançar um público mais amplo por meio de filmes (De Silva Jayasuriya, 2014). Os afro-indianos dizem: "Somos africanos e somos indianos" (Shroff, 2004).

Amartya Sen (2001), o economista-filósofo, adverte contra as limitações da presunção, muitas vezes feita de forma implícita, na política de identidade e na filosofia baseada na identidade de que uma pessoa pertence apenas a uma comunidade ou a um grupo. "Africano" e "asiático" são identidades concorrentes, mas os afro-asiáticos são capazes de conciliar as duas etnias. No Golfo, os afrodescendentes se autodenominam "gulfricanos", em reconhecimento à sua identidade híbrida. A inclusão de narrativas subalternas potencializa as epistemologias da diáspora. Os estudiosos precisam fazer julgamentos com base em fontes históricas e orais.

As migrações da África Oriental têm séculos de idade e as histórias são fragmentadas devido à longa duração de quase dois mil anos. Os sistemas indígenas de escravidão e servidão se entrelaçaram com a escravidão por posse, em que um escravizado é propriedade legal de seu proprietário. O comércio e a religião se entrelaçaram com a migração voluntária e a escravidão de uma forma que torna difícil desembaraçá-los. Após a intrusão europeia no comércio do Oceano Índico, o tráfico de escravos tornou-se um meio de obter mão de obra para administrar empresas imperiais. Sem um suprimento prontamente disponível de mão de obra de baixo custo, o comércio de alto risco e de longa distância de especiarias teria sido impossível. A colonização foi claramente um fenômeno importante que se valeu do trabalho escravo para realizar uma infinidade de tarefas, desde a construção de estradas e fortalezas até servir como soldados nos exércitos coloniais. Além das demandas imperiais, os africanos também serviam como concubinas, missionários, administradores, artistas, marinheiros, políticos e construtores de Estado.

Asiáticos com raízes africanas em países como Índia, Iraque, Irã, Israel, Maldivas, Omã, Dubai, Paquistão, Sri Lanka, Turquia e Iêmen tornaram-se mais visíveis por meio de esforços combinados de acadêmicos, jornalistas, fotógrafos e da mídia. Essas comunidades são guardiãs de seu patrimônio e cultura. O conceito de comunidade é problemático e tem várias definições. A Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial define uma comunidade como uma rede de pessoas cujo senso de identidade ou conexão emerge de uma relação histórica compartilhada que está enraizada na prática e na transmissão, ou no envolvimento, com seu patrimônio cultural

imaterial (Curtis, 2010). Timothy Curtis, chefe da Entidade Patrimônio Vivo da UNESCO até o final de 2022, aponta que as próprias comunidades foram incluídas como patrimônio imaterial, embora isso represente um afastamento radical das práticas patrimoniais anteriores.

A localização das comunidades afro-asiáticas é de suma importância. Em um mundo global em que a interação econômica exige a conscientização de outros povos e culturas, os afro-asiáticos não podem continuar completamente despercebidos. Contudo, a identificação nem sempre é fácil onde as origens étnicas são obscurecidas por características fisionômicas sobrepostas. A cor da pele não é um separador de etnias onde os casamentos mistos ocorreram ao longo dos séculos. A natureza e a extensão da aculturação também são empecilhos na identificação dos afro-asiáticos. A identificação é problemática em certos espaços afro-asiáticos, particularmente onde os números são pequenos e as políticas mais amplas favorecem outras identidades. O reconhecimento é um pré-requisito para assegurar justiça para uma diáspora de vítimas, que emanou em grande parte a partir do tráfico de escravos.

## Sidis

A pesquisa sobre os sidis (afro-indianos) se expandiu desde a virada do século (De Silva Jayasuriya; Pankhurst, 2003). No estado de Gujarat, no oeste da Índia, a busca por leões na Floresta Gir também revelou a presença de sidis. Apenas na Índia existem cerca de 75 mil sidis com a maioria nos estados de Gujarat, Karnataka, Andhra Pradesh e um número menor em Madhya Pradesh, Uttar Pradesh, Goa, Kerala e Tamil Nadu. Os sidis se consideram um grupo endogâmico, semelhante ao que os hindus chamam de *jati* e os muçulmanos chamam de *jamat*. Os portugueses chamaram tal agrupamento de *casta* e o termo emprestado do inglês, *caste*, é bem conhecido. No estado de Karnataka, no sul da Índia, os sidis são muçulmanos, cristãos ou hindus e essa variação reflete em suas diferentes histórias. Não surpreendentemente, os casamentos inter-religiosos ocorrem entre os sidis, indicando a importância da identidade de grupo expressada sobretudo por meio de castas, mas o sistema de casta também preservou a "alteridade" de afro-indianos que, de outra forma, teriam sido assimilados e perdido sua identidade africana. Em outros estados, a identidade religiosa se sobrepõe à identidade étnica, resultando em casamentos interétnicos que mantêm a homogeneidade religiosa.

A autoidentificação é uma força-chave e um fator em crescimento à medida que a diáspora começa a aprender sobre histórias compartilhadas. A terra natal não é mais meramente imaginada, e alguns visitaram a África para apresentar a *goma,* sua música tradicional, em festivais de música. O aumento da interação entre afro-asiáticos e africanos impulsionou a conscientização sobre suas terras ancestrais. Afinidades nas características fisionômicas ainda reacendem laços emocionais com os africanos.

A escassez de vozes afro-asiáticas e seu *status* desprivilegiado tem levado à suposição de que faltava consciência diaspórica. Porém, a pesquisa de campo está quebrando essa suposição, e prevalece um desejo de se conectar com amigos e parentes, cujo paradeiro exato não é conhecido. Como por exemplo, os sidis no estado de Karnataka, no sul da Índia, que souberam da visita de Nelson Mandela à Índia pela televisão, o fizeram tarde demais para conhecê-lo pessoalmente, mas escreveram ao presidente e receberam um agradecimento do escritório de Mandela. O líder sidi do Projeto de Desenvolvimento Sidi (*Sidi Development Project* – SDP) exultou:

> *Olha, esta foi a primeira vez que nós, siddis, contatamos outro africano na África e o presidente ficou sabendo da nossa existência. Agora, ele já se esqueceu de nós, mas pelo menos está registrado em seu escritório que nós, Siddis na Índia, existimos e entramos em contato com ele* [….] (Câmara, 2004, p. 110).

Os sidis no norte de Karnataka e em Saurashtra (Gujarat) foram reconhecidos como desfavorecidos social e economicamente e receberam o *status* de Tribo Registrada. Este é apenas o início de um processo para alcançar os direitos humanos, pois o *status* de Tribo Registrada permite que a comunidade Sidi se beneficie de programas de assistência que incluem reserva de vagas em instituições educacionais, empregos em serviços governamentais (como em ferrovias, correios e polícia), subsídios para moradia e outras formas de pouca assistência financeira. Contudo, há um tempo de atraso antes que esses sidis empoderados possam desfrutar de seus direitos. Eles descobriram que negociar por meio de burocracias poderosas é um processo lento. O *status* de Tribo Registrada é semelhante à discriminação positiva nos Estados Unidos da América, que foi concedida aos afro-americanos como uma medida de preparação para romper um ciclo vicioso. Muitos sidis ficam abaixo do radar e tentativas de reparar as atrocidades e as injustiças passadas criam novas desigualdades. Alguns sidis empreendedores e graduados desenvolveram um senso de responsabilidade social e estão procurando maneiras de retribuir à sua comunidade. À medida que advogados, sociólogos, empresários e organizações não governamentais emergem das comunidades Sidi

empoderadas, há um "efeito de gotejamento" (*trickle-down effect*) econômico para aqueles na extremidade inferior do espectro social.

## Ganhar visibilidade

Fortes memórias culturais também estão possibilitando que os afro-asiáticos emerjam da periferia. Alguns anos atrás, um grupo de 12 membros de afro-sri lankas apresentou sua música tradicional – *manhas* – em Joanesburgo. Eles foram os únicos músicos que representaram o Sri Lanka nas comemorações de seu dia de independência na África do Sul. Várias gerações de afro-sri lankas nasceram na ilha, são cidadãos do Sri Lanka e têm direito a todos os benefícios, como educação e assistência médica gratuitas. No entanto, uma consciência latente de outro pertencimento emerge quando eles encontram africanos. Porém, isso não deve ser confundido com um desejo de retornar à África.

Nos registros coloniais, os escravizados são vistos como milícias e são tratados anonimamente. Embora a escravização não fosse exclusiva aos africanos, a incompletude dos registros históricos e a percepção dos administradores coloniais pesam nos estudos sobre a diáspora africana. Os escravizados são categorizados junto com os servos, mas as origens étnicas não são diferenciadas e os traços culturais são omitidos do registro histórico. Ocasionalmente, os escravizados são personalizados, mas sua identidade é frequentemente apagada e poucos nomes africanos foram registrados. A falta de detalhes etnolinguísticos torna difícil identificar as origens africanas definitivas, um problema agravado pelas mudanças nas fronteiras dos territórios africanos ao longo dos séculos. Os agentes financeiros por trás do comércio e da colonização ditavam que os escravizados fossem documentados quando houvesse uma implicação de custo, como são os pagamentos de pensão a escravos emancipados pela fábrica da Companhia das Índias Orientais Sumatra (De Silva Jayasuriya, 2010).

As antigas redes de comércio e a diversidade da Ásia têm sido catalisadores para a assimilação das culturas diaspóricas. A mistura de povos levou a um mosaico cultural na região. As rotas comerciais que são mais antigas que a colonização revelam as rotas usadas pelos escravizados, mas a divisa entre descendentes de escravizados e migrantes livres nem sempre é fácil de estabelecer. A interseção do movimento livre e do movimento forçado de africanos é rememorada em Janjira, uma base insular para comerciantes africanos desde o século XIII. A partir do XVI, Janjira tornou-se a base de poder do domínio africano de dois estados indianos até a independência, quando os estados principados foram

fundidos. O primeiro estado era centrado em Janjira e se estendeu até a costa oeste da Índia (na atual Maharashtra). O segundo estado consistia em aldeias dispersas (no atual Gujarat) e chamava-se Sachin.

A mobilidade social seguiu a conversão. A assimilação ocorreu no mundo islâmico, embora o padrão de mobilidade social resultante da conversão também se aplicasse aos portugueses. Falar português e a se converter ao catolicismo romano eram pré-requisitos para assumir uma identidade portuguesa. A conversão ao Islã, aprender a língua e a sabedoria árabe era *sine qua non* para a escravidão militar de elite, que permitiu aos africanos fazer a transição da escravização para posições de poder e autoridade dentro de uma única geração. Algumas centenas de elites Sidi se mantêm para nos lembrar de seu papel político proeminente no passado, enquanto a maioria dos sidis foi marginalizada devido à falta de apoio após as mudanças políticas na independência.

A diversidade e a aculturação obscureceram as demarcações entre povos indígenas e africanos migrantes, e a assimilação diluiu ainda mais as diferenças étnicas e fisionômicas. A Ásia é heterogênea é complicada por histórias feitas em camadas e misturas de povos e culturas. A dispersão de africanos para terras asiáticas é ocultada pela marginalização.

Conceitos devem ser revistos para refletir as mudanças nas epistemologias. A Ásia cobre uma vasta região geográfica e um único modelo pode não ser adequado para explicar todos os cenários. Proponho um modelo (abaixo) para dar visibilidade à diáspora afro-asiática no sul da Ásia que, de outra forma, passaria despercebida em meio a diversidade da área. Claramente, a escravidão militar de elite permitiu que os migrantes africanos ganhassem visibilidade na esfera sociopolítica. A inscrição da Ilha de Janjira na Lista do Patrimônio Mundial da UNESCO ressalta ainda mais a importância desse estado epônimo como um memorial à autoridade política africana na Índia. O *status* de Tribo Registrada também ofereceu a algumas vítimas a plataforma para se elevarem social e economicamente, com ativistas concentrando sua atenção em suas comunidades. Os santos Sufis africanos, venerados por muçulmanos, hindus, cristãos e zoroastrianos na Índia, também fortaleceram a comunidade. Suas memórias culturais estão entrelaçadas com práticas religiosas e a *goma* é apresentada em *dargahs* (santuários). A *goma* também é apresentada em um contexto secular e reforça a identidade do grupo. Por meio de suas fortes memórias culturais, os afro-asiáticos estão ganhando visibilidade e criando um nicho para si na paisagem cultural diversa da Ásia (De Silva Jayasuriya, 2015). Eles destacam a influência que os africanos da diáspora tiveram na cena artística da Ásia em gêneros musicais como os *baila* e *kaffrinha* do Sri Lanka e o *bodu beru* das Maldivas.

## Lições epistemológicas

A epistemologia trata de questões sobre a criação e disseminação do conhecimento em determinadas áreas de pesquisa (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2005).

Embora o comércio e a escravidão tenham desempenhado um papel fundamental na migração em massa de africanos tanto para o ocidente quanto para o oriente, as movimentações de atração e repulsão (*pull-push*), as experiências da terra anfitriã, a rapidez da mobilidade social e aculturação na Ásia são todas muito diferentes da migração Atlântica. A diáspora afro-asiática não pode ser vista através das lentes transatlânticas. O marco conceitual para os afro-asiáticos deve levar em conta a natureza da demanda por migrantes forçados, as atividades que os migrantes realizam nas terras anfitriãs, a taxa e a extensão da mobilidade social dos migrantes, suas realizações, o grau de aculturação ou integração, sua marginalização e o papel de seu patrimônio imaterial.

Os afrodescendentes estão reivindicando sua herança patrimonial e negociando uma nova identidade, à medida que emergem das periferias. Jornalistas, fotógrafos, cineastas e acadêmicos têm sido agentes ativos em trazer sua presença à evidência. A chave para desbloquear as demandas por reconhecimento é o conhecimento histórico de eventos passados, crimes e atrocidades. Isso está profundamente vinculado às agendas de direitos humanos. O reconhecimento é necessário, mas não é condição suficiente para o real desenvolvimento das comunidades afro-asiáticas marginalizadas.

Os afro-asiáticos empoderados são impulsionadores importantes no processo de retificação de injustiças passadas. As narrativas diaspóricas sobre suas histórias silenciadas desempenham um papel fundamental na construção de uma imagem do que aconteceu do outro lado da África.

A mensagem essencial é que a conhecida história lamentável da diáspora atlântica africana não deve ser imposta à diáspora africana na Ásia. Mais importante ainda, a representatividade dos diásporos e a rapidez da mobilidade social para alguns africanos na Ásia diferenciam a diáspora a leste, particularmente no subcontinente.

## Referências

Camara, C. 2004. The Siddis of Uttara Kannada: history, identity and change among African descendants in contemporary Karnataka. In Catlin-Jairazbhoy, A.; Alpers, E. (eds). *Sidis and scholars*. New Delhi, Rainbow Publishers.

Curtis, T. 2010. *Current situations and challenges on the safeguarding measures in the Asia-Pacific region: keynote speech at the International Seminar on the Safeguarding of Intangible Heritage.* Tokyo, National Research Institute for Cultural Properties.

De Silva Jayasuriya, S. 2006. Trading on a Thalassic Network: African migrations across the Indian Ocean. *International Social Science Journal,* Paris, UNESCO, Vol. 188, pp. 231-240.

De Silva Jayasuriya, S. 2008. *African identity in Asia: cultural effects of forced migration.* Princeton, NJ, Markus Wiener Publishers.

De Silva Jayasuriya, S. 2010. *The African diaspora in Asian trade routes and cultural memories.* New York, Edwin Mellen Press.

De Silva Jayasuriya, S. 2014. *Indian Ocean Memories: African Migrations*. Film.

De Silva Jayasuriya, S. 2015. Indians of African descent: emerging roles and new identities. *Journal of African Diaspora Archaeology & Heritage,* Vol. 4, No. 1, pp. 1-18.

De Silva Jayasuriya, S.; Pankhurst, R. 2003. The African diaspora in the Indian Ocean. Trenton, NJ, Africa World Press.

Gerbeau, H. 1978. The slave trade in the Indian Ocean: problems facing the historian and research to be undertaken. In *The African Slave Trade from the Fifteenth to the Nineteenth Century: Reports and Papers of the Meeting of Experts Organized by UNESCO at Port-au-Prince, Haiti, 31 January to 4 February 1978*. Paris, UNESCO, pp. 184-207.

Harris, J. E. 2003. Expanding the Scope of African Diaspora Studies: The Middle East and India, a Research Agenda. *Radical History Review,* Vol. 87, pp. 157-168.

Piketty, T. 2014. *Capital in the Twenty-First century.* Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press.

Sen, A. 2001. *Other People*. Proceedings of the British Academy, London.

Shroff, B. 2004. *We're Indian and African: Voices of the Sidis*. Film.

Steup, M. 2005. Epistemology. In Zalta, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, winter 2005. The Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/epistemology/

Wickremasinghe, R. 2010. The return of the Asians. *The Hindu,* Vol. 3, No. 125. https://www.thehindu.com/opinion/lead//article60549393.ece (Acesso em 26 abr. 2022).

CAPÍTULO 8

# NEGROS/AFRICANOS NA CHINA:

processo histórico e experiência diaspórica

*Li Anshan*

## Introdução

O estudo da diáspora africana concentrou-se nos padrões de dispersão dos africanos no mundo e nos vínculos mantidos pelos africanos ultramarinos com a África (Zeleza, 2005, pp. 35-68). Existem estudos sobre a história, os padrões ou os vínculos dos africanos na Ásia (Rashidi; Van Sertima, 1995; Jayasuriya; Pankhurst, 2001). Um historiador chinês levantou uma questão em Gana em 1972: "A influência africana foi considerada importante em algumas tradições musicais do Sudeste Asiático, por que não mais ao norte?" (Chou Yi, 1972, p. 3). Este capítulo tenta estudar a presença de negros/africanos na China desde a Dinastia Han (206 AEC- 220 EC) até o presente, principalmente com base na literatura em chinês. "Negros" aqui se refere a vários povos negros, incluindo negroides, negroides oceânicos e negritos.

## O mito dos africanos na China em seus primórdios

Uma longa história de contato África-China está registrada nas histórias dinásticas chinesas[1] e em várias literaturas, conforme indicado no Livro I. Os

1 Na China antiga, o governo tinha oficiais específicos encarregados de escrever a história dinástica autêntica. Há 24 histórias que cobrem a história chinesa desde a época anterior da Dinastia Han até a Dinastia Ming (1368-1644).

acadêmicos estudam as populações negras na China desde o século XIX (Lacouperie, 1887; Weidenreich, 1939, pp. 161-174; Li, C., 1928; Ling, 1956, pp. 251-267), mas essas populações em suas obras são os negritos, ou os negroides oceânicos do tipo Melanesoin, ou os relacionados aos Rouzhis (Chen, 1993, pp. 111-143). Evidências arqueológicas sugerem a possibilidade de contato entre a África e a China mesmo antes da Dinastia Han (Brunson, 1985, pp. 121-137; Li Anshan, 2015*b*, pp. 34-59). Três palpites foram oferecidos para as origens dos primeiros indivíduos negros, nomeadamente as ilhas próximas à Indochina (Han, Z., 1957, p. 200), os povos indígenas da Indonésia (Hu, Z.; Zhang, W, 1961, p. 86) e Ásia Ocidental ou África Oriental (Instituto de Arqueologia de CASS *et al*., 1981, p. 478).

O arquivo local descoberto em Juyan, o *Juyan Han Jian*, parece ser a primeira indicação escrita da presença de negros na China. Ele contém cerca de 10 mil partes que variam de 102 AEC até 30 EC, abrangendo assuntos coletivos e individuais, tais como sistemas políticos, atividades econômicas, militares e culturais. Entre os 60 indivíduos registrados em itens que mostram suas identidades, incluindo altura e cor, 53 estão registrados como negros. Possivelmente, os negros eram de origem estrangeira de áreas ocidentais, incluindo a África (Yang X., 1995, pp. 969-987).

Durante a Dinastia Tang (618-907 EC), os estrangeiros vinham para a China como diplomatas, comerciantes e trabalhadores, e alguns se estabeleceram. As palavras *Sengzhi* (僧祇) e *Kunlun* (昆仑) eram usadas para se referir às pessoas negras. Histórias dinásticas mostram que antes do século IX, mais de dez meninas e meninos *Sengzhi* das ilhas da atual Indonésia foram oferecidos aos imperadores chineses como tributo. *Sengzhi* parece ser idêntico a *Zanj* (Zandj), significado relacionado a Zanzibar.[2]

## *Kunlun* ou povo negro: diferentes visões e etnocentrismo

*Kunlun* ou *Kunlun nu* eram palavras populares na literatura no século X e posteriormente, indicando o aumento de pessoas negras na China. Existem várias evidências de negros no período, em; pinturas, figuras de cerâmica e literatura. Entre as pinturas murais budistas em Dunhuang, no noroeste da China, muitas têm figuras negras (Yan W.; Chen, Y., 1986, p. 92). Pinturas famosas também contêm figuras negras. A pintura *Yuan Shizhu's Hunting* (A caça de Yuan Shizhu)

2 "Ainda sobrevive no nome Zanzibar. Os árabes chamavam os africanos que vinham da costa leste africana de Zanji". Graham W. Irwin, "African bondage in Asian lands" (escravidão africana em terras asiáticas) (Rashidi; Van Sertima 1985, p. 143).

(1280 EC)* retrata o imperador Kublai Khan com um oficial negro a cavalo ao lado dele. O Museu de Arte Asiática de São Francisco possui uma pintura chinesa do século XIV de um oficial negro, obviamente de alta patente julgado por seu traje e por seu porte (Irwin, *op.cit*., p. 141; Chen X., 1991, p. 149).

Como capital da China antiga de 1111 AEC, Chang-an era uma metrópole internacional. Muitas figuras negras em cerâmica foram encontradas na área desde os anos de 1940 até de 1990. Uma figura de cerâmica no túmulo de madame Pei, da Dinastia Tang, é obviamente um negroide de 15 cm de altura, com músculos impressionantes e um corpo pequeno, tem cabelos enrolados, lábios vermelhos e olhos brancos, e seu nariz não é alto, mas é largo (Figura 1) (Du Baoren, 1979, pp. 88-90).

© Domínio público

FIGURA 1. *Figura negra em cerâmica na tumba de Madame Pei (850 EC) encontrada em 1954 em Xi-an*

*Kunlun* ou negros aparecem em escritos da Dinastia Tang e posteriormente, tanto em ficções como não ficções, incluindo histórias dinásticas (Xu Yongzhang, 1983, pp. 96-98; Ai, Z., 1987, pp. 49-55, 82). Escritos de oficiais da época também são fontes importantes de informação sobre lugares, alimentos e costumes da África, incluindo Song Zhao Rukuo ou Fei Xin e Ma Huan que trabalharam na frota de Zheng He da Dinastia Ming, um como oficial da marinha e o outro como intérprete, respectivamente (Xu Yongzhang, 1980, pp. 53- 61, 52; Wilensky, 2002, pp. 4-20).

As opiniões divergem quanto à origem do termo *Kunlun*. Zhang Xinglang (Chang Hsing-lang) realizou uma contribuição para o estudo das relações exteriores da China em sua publicação em inglês sobre a importação de negros na dinastia Tang, se tornando fonte de referência para a academia no país e no exterior. Embora *Kunlun Ren* (pessoas negras), não *Kunlun nu* (escravo negro), tenha aparecido em 636 EC, assim Zhang usou as legendas "verificação de *Kunlun nu*", "origem de *Kunlun nu*" ou "comércio de *Kunlun nu* para a China" em seu trabalho, sugerindo que todos os *Kunluns* da época eram escravos, uma afirmação que influenciaria os estudos futuros. Ele considerava *Kunlun* como africano (Zhang Xinglang, 1928, pp. 101-119; Zhang Xinglang, 1977 [1930]). Se eles eram africanos, como chegaram à China? Uma vez que uma rota marítima da África Oriental para a China foi registrada em *Xin Tangshu*

* Disponível no National Palace Museum: https://digitalarchive.npm.gov.tw/Painting/Content?pid=745&Dept=P

(新唐书, 1060 EC), ou *History of New Tang Dynasty* (História da Nova Dinastia Tang), eles provavelmente vieram por mar (Cen Zhongmian, 1945; Jing Zhaoxi, 1998, pp. 51-54). Os *Kunluns* eram tributos às autoridades chinesas, ou deixados na China pelos enviados estrangeiros, ou escravizados e vendidos para as regiões costeiras (Cheng Guofu, 2002, pp. 79-84). O artigo de Ge Chengyong, em 2010, investigou a origem das pessoas negras da dinastia Tang e argumentou que a teoria de sua "origem africana" não era convincente e eles não eram negroides da África, mas negritos do Sudeste Asiático (Ge Chengyong, 2001, pp. 1-27).

Existem descrições da vida das pessoas negras na época. Taiping Guangji (太平广记, 978 EC), ou *Comprehensive Collections of the Taiping Era* (coleções abrangentes da Era Taiping), contém contos dos *Kunlun* como figuras positivas. Mo Kunlun Negro nasceu de uma maneira incomum após o sonho de sua mãe com um monge alienígena, mas cresceu como um bravo guarda e viveu uma vida feliz concedida pelo Imperador. O criado doméstico Mole era forte, inteligente e corajoso. Depois que seu mestre lhe contou o seu segredo mais importante (seu amor por uma menina cantora), Mole o ajudou a superar várias dificuldades para realizar seu desejo. Posteriormente, Mole tornou-se uma figura popular. *Pingzhou Ketan* de Zhu Yu (萍洲可谈, 1119 EC), ou *Tales of Pingzhou* (Contos de Pingzhou), registrou várias referências a *Kunlun* como criados domésticos e operários que trabalhavam a bordo de navios para calafetar as infiltrações abaixo da água, por fora do navio, pois eram nadadores exímios. As pessoas negras na literatura eram geralmente descritas como honestos, corajosos, fortes, dispostos a ajudar os outros, ou com algumas habilidades especiais, refletindo a realidade da época.

Uma vez que *Kunlun* tem a conotação de "raça" e cor, é necessário salientar dois pontos aqui. O etnocentrismo é um fenômeno universal, uma atitude ou ação de um povo que se considera normal, belo e inteligente enquanto despreza e não se comunica com os outros, especialmente na Antiguidade. Os romanos consideravam os outros como bárbaros e os gregos se consideravam os mais civilizados. Os indianos pensavam que viviam no centro do mundo. Os africanos tinham preconceitos contra os brancos. Ibn Battuta nos afirmou que o canibal maliano não comia brancos porque os considerava não maduros. Winnie Mandela descreveu sua avó como a primeira racista em sua vida, que lhe disse que os brancos provavelmente estariam doentes por conta de seus olhos azuis e pele pálida.

Em segundo lugar, o preconceito chinês era contra todos os estrangeiros, não apenas os africanos. Como egocêntricos e arrogantes, eles desprezavam os outros, descreviam os povos vizinhos como bárbaros, chamavam os estrangeiros de *gui* (diabo), denominavam as pessoas negras como *hei gui* (diabos negros) ou *Kunlun*

*nu* (escravos negros), e chamavam os brancos de *yang guizi* (diabos estrangeiros), *hongmao gui* (diabo ruivo), *fangou* (cão bárbaro) ou *gui lao* (diabo macho) e *gui po* (diabo fêmea). *Xiyang ren* (europeus) apenas podiam ser chamados de *qin* (pássaro/besta) e não de *yi* (bárbaros), pois os bárbaros ainda eram humanos e os europeus não eram humanos (Zhu Chun-ting, 2004, pp. 98-103).

## Empregos de negros/africanos na China antiga

Todos os indivíduos negros eram escravos na China antiga? Esta é uma pergunta sensível. E ela é levantada aqui por três razões. Uma impressão prevalente entre os chineses é que as pessoas negras eram principalmente escravos, especialmente durante o período Tang. Vários trabalhos recém-publicados em inglês oferecem a mesma visão (Wilensky, 2002, pp. 4-20; Jayasuriya; Pierre-Angenot, 2006; Wyatt, 2010).[3] Além disso, como Rashidi aponta corretamente, "a história da presença africana nos primórdios da Ásia estaria incompleta sem a exposição do papel do negro como servo ou escravo" (Rashidi, 1985, p. 144). Uma resposta objetiva é necessária para fornecer uma imagem verdadeira da vida deles na época. As populações negras na China estavam envolvidas em vários tipos de trabalho. De acordo com *Juyan Han Jian*, alguns se tornaram oficiais militares, nobres ou oficiais de fronteira (Zhang, C., 1977, pp. 197-198). O imperador Xiaowu (454-465 EC) confiava em um *Kunlun* chamado Baizhu, que muitas vezes recebia ordens para espancar os oficiais. Como as literaturas mostram que alguns negros eram *nubi* (servo-escravo), não há dúvida de que o serviço doméstico era uma de suas principais ocupações. Uma comparação é feita da vida dos *Kunlun* na China a "ações imperialistas pelas quais os britânicos vitorianos subjugaram milhões de pessoas de cor em todo o mundo no século XIX". (Wyatt, 2010, p. 41). A comparação não parece adequada, e Needham relatou a diferença:

> *Os chineses e outras nações asiáticas vinham utilizando escravos negros há muitos séculos, mas o fato de sua escravidão ser basicamente doméstica manteve a prática dentro de limites aquém das importações maciças de mão de obra para as* plantations *que dominavam o comércio atlântico* (Needham, 1971, p. 517).

Na Dinastia Tang, foram emitidas ordens para proibir o comércio de escravos (Schafer, 1963, p. 45). Com o comércio atlântico de escravos, os europeus trouxeram pessoas negras para a China. Os holandeses escravizaram os africanos em Taiwan,

3 Para uma crítica às "relações mestre-escravo", ver Bodomo, 2013, pp. 244-246.

os portugueses os levaram para Macau e os britânicos e os franceses os usaram como servos na costa da China. Nas Dinastias Ming e Qing (1368-1912), a China proibiu a entrada de africanos escravizados e a captura ou o uso de chineses como escravos pelos colonialistas (Ai, Z., *op.cit*., pp. 49-55, 82). O estudioso ganense Adams Bodomo observou que, embora africanos e chineses tenham se encontrado há muito tempo, eles ainda assim estavam "em pé de igualdade em sua maioria, e africanos e chineses nunca foram proprietários uns dos outros em grande escala ou de maneira sistemática" (Bodomo, 2013, pp. 244-246).

Os povos negros eram comerciantes na China. Ibn Battuta conheceu marroquinos que faziam negócios na China durante sua visita ao país no século XIV (Ibn Battuta, 1999 [1929]). Empresários sudaneses também trabalharam na China (Ahmed,1999*b*, pp. 197-206; 1999*a*, pp. 323-366, 2014). Os indivíduos negros eram atores, músicos, acrobatas, treinadores de animais selvagens, carregadores e camponeses na época. O encontro europeu com a China trouxe africanos escravizados para a costa e mais africanos serviram como carregadores, guardas, soldados e atendentes domésticos na residência de estrangeiros ou na costa da China. Na Dinastia Ming (1368-1644), o exército chinês capturou soldados africanos na batalha contra a ocupação portuguesa de Macau. Na luta contra o exército holandês que invadiu Taiwan, soldados africanos estavam entre o exército chinês liderado pelo seu comandante Zheng Chenggong.[4]

## A Diáspora africana na China contemporânea

Nos tempos modernos, vários grupos africanos estão hospedados na China: artistas, comerciantes, estudantes, diplomatas, profissionais e outros. Vários cantores africanos estão agora entre as estrelas pop mais famosas da China, frequentemente se apresentando em programas de televisão. Os mais famosos são dois irmãos nigerianos, Emmanuel Uwechue, o mais velho que tem um nome chinês "Hao Ge", e Steven o mais novo, chamado "Hao Di". Eles cantam canções chinesas e sua pronúncia é idiomática.[5] Um leilão de caridade para a prevenção do ebola na África foi organizado por Ada Yang, uma artista de caligrafia chinesa de Serra Leoa. Como presidente de uma fundação, ela e seu marido chinês iniciaram a doação com a ajuda de amigos. Mais de dez calígrafos e pintores se juntaram a eles no salão de uma Associação do

4 "Zheng Chengong's Black army", *Military History*, 4, 1987

5 "Hao Ge & Hao Di: popular African brothers in China", http://www.shidaiyoukan.com/shehui/rjzq/3956.html (Acesso em 10 mar. 2015).

Povo Chinês para Amizade com Países Estrangeiros.[6] Repórteres africanos trabalham na CCTV e há grupos de dança africana, clubes de bateria e clubes de artes na China (Bodomo, 2014, pp. 109-121; Li Anshan, 2015*a*, pp. 22-26).

Os africanos comerciantes são de longe o maior grupo, especialmente nas cidades portuárias de Guangzhou e Yiwu. Guangzhou, antiga Cantão, tem sido um porto internacional desde os tempos antigos. Com a abertura da China, seu papel no comércio exterior se tornou muito importante. De acordo com o *China Customs Report* (Relatório Aduaneiro da China), o comércio exterior na cidade de Guangzhou totalizou ¥ 759,77 bilhões de yuan RMB durante o período de janeiro a novembro de 2015.[7] Não há um número exato de africanos em Guangzhou, mas estima-se cerca de 150 a 200 mil. As comunidades africanas em Guangzhou são principalmente estabelecidas no país e seu líder comunitário é escolhido.

> *O líder é escolhido pela comunidade. Ele é gentil com todas as pessoas. Minha comunidade é de um tipo especial. Muitas pessoas não frequentaram a escola, de modo que 60% das pessoas que viajam para o exterior são analfabetas. É uma deficiência. Quando cheguei em 2003, descobri que muita gente não tinha orientação de ninguém. Resolvi reuni-los para resolver seus problemas, e deu certo. Havia cerca de 100 pessoas aqui desconhecidas da embaixada, e eu as levei lá para que fossem registradas [...] Acho que elas precisavam de ajuda. Às vezes eles me esperavam às duas ou três horas da manhã, e eu os ajudava* (Entrevista com um líder nigeriano).

Por que eles escolhem Guangzhou como seu principal destino na China? Um africano explicou:

> *Gosto de Guangzhou. Aqui é muito livre. Na Europa, as pessoas sempre consideram os africanos como pobres e sempre pedindo ajuda, enquanto as pessoas aqui não. Aqui temos respeito e as pessoas nos tratam como empresários, sem preconceitos* (Entrevistado nº 27) (Li, Z. *et al*., 2009, p. 711).

Os africanos também estão fazendo negócios em Yiwu, o maior centro de *commodities* da China, Hong Kong, Macau e outras cidades chinesas.

A teoria da atração-repulsão (*push/pull*) tem sido bem aceita desde 1959, mas como uma abordagem dupla, ela pode negligenciar o processo e o papel dos imigrantes. Usando uma abordagem tridimensional, ou seja, pensando na comunidade alvo, sua comunidade de origem e a comunidade de acolhimento, Bodomo sugere que

6 Chen Yingqun, "Chinese, African artists donate to defeat Ebola",http://www.chinadaily.com.cn/china/2014-08/25/content_18483941.htm (Acesso em 12 ago. 2022:).

7 Estatísticas alfandegárias, "Main foreign trade statistics in Guangzhou, Jan-Nov. 2015". http://www.sinotf.com/GB/Tradedata/1141/2015-12-23/wNMDAwMDE5NjQwNw.html.

a comunidade africana pode servir como uma ponte, conectando seu local de origem com seu novo local de domicílio (Bodomo, 2010, pp. 693-707, 2012). A diáspora africana deve ser colocada no contexto da globalização econômica e da migração transnacional. A economia da diáspora tem caráter duplo, alta mobilidade e diversidade e alta possibilidade de segregação residencial. Como um enclave, ela inclui três círculos de laços sociais: os comerciantes africanos, suas comunidades e o círculo China-África, que fazem parte da globalização. O "enclave econômico étnico" deve ser considerado como um processo histórico, formando-se e transformando-se constantemente (Li Z. *et al*., 2012, pp. 51-72). A diáspora africana está bem engajada na economia, mas desempenha mal a integração social devido à falta de comunicação e a mal-entendidos. No entanto, existem várias relações sociais entre os africanos, faciais e circulares, penetráveis e conversíveis, concentradas ou disseminadas, e formas de socialização individual e redes com medidas de apoio. A diáspora africana existe com toda sua heterogeneidade e uma comunidade internacional está surgindo (Xu Tao, 2013). Mais contato com a mídia local definitivamente melhoraria a imagem positiva da diáspora africana (Dang, F., 2013, pp. 82-86) (Figura 2).

Os homens e as mulheres de negócios africanos também estão envolvidos em contatos culturais bilaterais. Além de promover negócios, eles também contribuem com seus conhecimentos, habilidades linguísticas e valores para a China. Gizelle, uma comerciante camaronesa, tem sua loja em Yiwu vendendo decoração e móveis africanos feitos à mão para clientes chineses e está feliz com a expansão de seus negócios.[8] Existem muitos comerciantes africanos como Gizelle que vivem na China. As autoridades do mercado de Yiwu criaram uma plataforma internacional de resolução de divergências nos negócios. O escritório é composto por mediadores voluntários de 12 nações diferentes. Tirera Sourakhata, um empresário senegalês de sucesso, e seu parceiro guineense, atuaram como mediadores voluntários para oferecer ajuda com suas habilidades linguísticas de francês, inglês, árabe e chinês.[9] Quando um site "observer" relatou sua história, obteve 135 respostas, 127 disseram "estar alegres", cinco disseram "sentir inovação", três disseram "se emocionar" e quase todos os comentários foram positivos.[10] A diáspora africana na China também

8 "African merchants thrive in China". http://english.cntv.cn/program/newshour/20120720/110441.shtml. (Acesso em 11 fev. 2015).

9 Chen Lan. 2014. Foreigners help foreigners like non-foreigners. *Zhejiang Legal News*, 24 jun. 2014. http://zjfzb.zjol.com.cn/html/ 2014-06/20/content_76949.htm?from=timeline&isappinstalled=0. Para relatório em inglês, consulte http://szb.ywnews.cn/html/2015-02/11/ content_6_6.htm; http://newscontent.cctv.com/NewJsp/news.jsp?fileId= 280958 (Acesso em 24 fev. 2015).

10 "Senegalese merchant turned out to be a foreign mediator for the dispute mediation commission in Yiwu". http://www.guancha.cn/video/2015_02_04_308534.shtml (Acesso em 24 fev. 2015).

© Anshan Li

FIGURA 2. *Jovens africanos na China fotografados com o autor (dra. Imen Belhadj, da Tunísia; e dr. Antoine Lokongo, da República Democrática do Congo)*

tem problemas com a comunicação e a linguística, a pressão da rígida política de imigração chinesa, o dilema do ajuste cultural, a ignorância e a incompreensão dos chineses ao redor deles, e assim por diante.[11]

Os africanos têm desempenhado um papel dinâmico ao trazer suas culturas para a China, o que tem contribuído para vários contatos interpessoais. Como funcionário do governo ganense e mais tarde estudante na China por cinco anos, Lloyd Adu Amoah usou sua própria experiência para demonstrar como "a África refaz a China". Ele afirma que a diáspora africana pode atuar como mediador nas relações África-China por meio de conduta, aparência, casamento e assim por diante, e a resposta é dos chineses é positiva, desafiando assim a visão convencional de que os africanos agem passivamente nas relações China-África (Amoah, 2012, pp. 110-121). Sua oferta cultural enriquece o multiculturalismo na China. A pintura, a escultura, a dança e os instrumentos musicais africanos gozam de popularidade entre o povo chinês comum (Hai, J., 2001, pp. 61-63; Wang, H., 2013). Semelhanças costumam existir entre duas culturas e a compreensão mútua é sempre benéfica para ambas (Li, A., 2012:93-97).

Nos últimos anos, tem havido um aumento de casamentos afro-chineses na China, especialmente em Guangzhou.[12] Tal fenômeno chamou a atenção da mídia

11 Veja uma edição especial intitulada "Foreign Lives in a Globalising City: Africans in Guangzhou" (Mathews, 2015).

12 Marsh, 2014. http://www.scmp.com/magazines/post-magazine/article/1521076/afrochinese-marriages-boom-guangzhou-will-it-be-til-death.

tanto da China quanto do exterior.[13] O casamento interétnico tem promovido o intercâmbio cultural, mas a falta de compreensão mútua também tem causado alguns problemas. Uma idosa em Xangai, madame Zhu, pegou um bebê negro abandonado há 15 anos e deu a ele um nome chinês, Zhu Junlong. Ela o educou desde o jardim de infância, a educação primária até a educação secundária com várias dificuldades. Zhu Junlong recebeu uma identidade de registro em Xangai em 2014 e madame Zhu passou pelo procedimento de adoção.[14]

## Estudantes africanos na China

Em geral, os internacionais não são classificados como imigrantes, mas sua ligação com a diáspora é óbvia. Os negócios entre a África e a China começaram com estudantes africanos que permaneceram na China. Esses estudantes vieram para a China na década de 1960 e ficaram até 1966, quando as universidades fecharam durante a Revolução Cultural. A China retomou a cooperação com a África em 1972. Os estagiários de tecnologia ferroviária da Tazara vieram primeiro, seguidos por estudantes formais da África em 1973. Com mais africanos, a tensão racial eclodiu no final da década de 1980 entre estudantes africanos e chineses (Sautman, 1994, pp. 413-437). A diferença cultural parece ser uma das principais causas, já que, geralmente, o gatilho tem sido o contato próximo entre rapazes africanos e moças chinesas.

Com a criação do *Forum on China-Africa Cooperation* (Focac), mais estudantes africanos usufruíram de bolsas de estudo. Os africanos autofinanciados ultrapassaram os bolsistas chineses pela primeira vez em 2005. Em um novo momento, os jovens africanos enfrentam desafios e situações de choques culturais, sendo esses mais sérios na graduação do que na pós-graduação, e mais para as mulheres do que para os homens (Disima, 2004). Assim, a adaptação cultural torna-se importante, uma vez que pode ocorrer na vida cotidiana, no processo de aprendizagem e no contato social, e essa adaptação proporciona melhores relações na comunidade de acolhimento (Hashim *et al.*, 2003, pp. 795-799). A adaptação cultural é uma resposta ativa às novas condições, um processo de aprendizagem mútua.

13 Yeebo, 2013 http://www.csmonitor.com/World/2013/0921/In-China-mixed-marriages-can-be-a-labor-of-love; "African-Chinese couples on the rise in Guangzhou, China", http://www.cctv-america.com/2015/03/01/african-chinese-couples-on-the-rise-in-guangzhou-china.

14 "Shanghai old woman raised an abandoned black boy for 15 years with love beyond family bond", http://world.huanqiu.com/photo/2014-06/2736818.html (Acesso em 12 mar. 2015).

Por que mais africanos vêm à China para mais estudos? Os jovens africanos querem ver a verdadeira China depois dos Jogos Olímpicos. Eles querem saber mais sobre o rápido crescimento do país, sua experiência de desenvolvimento com tecnologias modernas e motivos pelos quais a China pode ser o maior parceiro comercial da África. Os governos africanos também oferecem mais bolsas de estudo para estudantes estudarem na China. Além disso, a prontidão da China para a cooperação educacional tem promovido essa tendência. A amizade com o povo chinês certamente encoraja os jovens africanos. Questionada se considerava os chineses racistas, uma garota de Gana respondeu:

> *Apesar de sempre ser identificada como 'negra' e 'africana', nunca me senti discriminada ou antagonizada, mas sim tratada com afeto e simpatia. Como eu falava mandarim, muitas vezes eu conseguia entender o que as pessoas diziam sobre mim, e elas raramente eram depreciativas ou difamatórias* (Baiti, 2013).

Outras razões práticas são as taxas escolares mais baixas, maior facilidade de obter visto do que nos países do Ocidente e a conveniência para encontrar bons empregos em empresas como Huawei e ZTE na África, pois os que regressam ao continente contam com algum conhecimento sobre a China, que é valorizado por essas empresas.

## Conclusão

A história dos seres humanos é uma história de (i)migração. Desde os tempos mais remotos, as pessoas têm se deslocado por vários motivos. Povos negros/africanos viveram na China há muito tempo. Eles vieram para a China por diferentes caminhos e trabalharam como comerciantes, trabalhadores braçais, treinadores de animais, escravos ou servos, porteiros, músicos ou acrobatas, soldados ou líderes militares, marinheiros, guardas, e assim por diante. Alguns se tornaram nobres ou oficiais de alto escalão.

Atualmente, a diáspora africana inclui comerciantes, estudantes, profissionais e artistas. Eles não apenas têm melhorado imensamente os negócios entre a África e a China, como também têm contribuído muito para a promoção do intercâmbio cultural. No entanto, embora alguns tenham se integrado à sociedade chinesa, ainda existe uma lacuna entre os enclaves africanos e as comunidades locais. Como essa lacuna pode diminuir por meio do aprendizado mútuo continua sendo uma questão importante. A diáspora africana é a portadora da cultura africana, da organização social e do modo de vida, e pode desempenhar o papel de ponte entre as duas culturas. Integrar-se em uma sociedade de acolhimento não significa abdicar da sua própria cultura. Construir o elo entre duas culturas, facilitando o processo de transformação de "enclave" para "ponte" continua sendo uma tarefa difícil. Vale a pena tentar e é viável.

## Referências

African merchants thrive in China. http://english.cntv.cn/program/newshour/20120720/110441.shtml (Acesso em 11 fev. 2015).

Ai, Z. 1987. Uma pesquisa sobre os negros africanos que vêm para a China. *West Asia and Africa*, No. 3. (Em chinês).

Amoah, L. G. A. 2012. Africa in China: affirming African agency in Africa-China relations at the people-to-people level. In Shikwati, J. (ed.). *China-Africa partnership: the quest for a win-win relationship*. Nairobi, Inter Region Economic Network.

Baitie, Z. 2013. On being African in China. *The Atlantic*. https://www.theatlantic.com/china/archive/2013/08/on-being-african-in-china/279136/

Bodomo, A. 2010. The African trading community in Guangzhou: an emerging bridge for Africa-China relations. *The China Quarterly,* Vol. 203, pp. 693-707.

Bodomo, A. 2012. *Africans in China: a sociocultural study and its implications for Africa China relations.* Amherst, NY, Cambria Press.

Bodomo, A. 2013. Don Wyatt: the Blacks of premodern China. *African Studies Review*, Vol. 56, No. 3.

Bodomo, A. 2014. Africans in China: a bibliographical survey. In Li, A.; Lin, F. (eds.). *Annual review of African studies in China 2013.* Beijing, Social Sciences Academic Press.

Brunson, J. 1985. African presence in early China. *Journal of African Civilizations*, No. 1.

Cen, Z. 1945. Chinese sea route in Tang Dynasty: from Persian Gulf to East Africa. *Oriental Miscellany*, Vol. 41, No. 18.

CGTN. 2015. African-Chinese couples on the rise in Guangzhou, China. http://www.cctv-america.com/2015/03/01/african-chinese-couples-on-the-rise-in-guangzhou-china (Acesso em jun. 2022).

Chen, J 1993. The name and ethnicity of *Rouzhi* and the issue of Blacks in border regions of Han Dynasty. *Proceedings of the International Society of Bamboo Slips' Studies*. Taibei, Lantai Press.

Chen, L. 2014. Foreigners help foreigners like non-foreigners. *Zhejiang Legal News*. http://zjfzb.zjol.com.cn/html/2014-06/20/content_76949.htm?from=timeline&isappinstalled=0. Para relatório em inglês, consulte http://szb.ywnews.cn/html/2015-02/11/content_6_6.htm; http://newscontent.cctv.com/NewJsp/news.jsp?fileId= 280958 (Acesso em 24 fev. 2015).

Chen, X. 1991. China-Africa relations during the Tang Dynasty: indirect but strong sea trade. In Wu, J. (ed.). *Collected essays on the history of China's marine development, 4th book.* Taibei, Academia Sinica.

Chen, Y. 2015. Chinese, African artists donate to defeat Ebola. http://www.chinadaily.com.cn/china/2014-08/25/content_18483941.htm (Acesso em jun. 2022).

Cheng, G. 2002. Um exame sobre o fenômeno dos escravos Kunlun da Dinastia Tang... *Journal da Universidade de Jinan*, Vol. 24, No. 5(). (em chinês).

Chou, Y. L. 1972. Early contacts between China and Africa. *Ghana Notes and Queries*, Vol. 12, No. 6.

Customs Statistics. 2015. Principais estatísticas do comércio exterior em Guangzhou, jan-nov. http://www.sinotf.com/GB/Tradedata/1141/2015-12-23/wNMDAwMDE5NjQwNw.html. (Acesso em jun. 2022). (em chinês).

De Silva Jayasuriya, S.; Angenot, P. (eds.). 2006. The African Diaspora in Asia: Historical Gleanings. *African and Asian African Studies*, Vol. 5, No. 3-4, pp. 271-273.

De Silva Jayasuriya, S.; Pankhurst, R. (eds.). 2001. *The African Diaspora in the Indian Ocean.* Trenton, N.J., Africa World Press.

Dang, F. 2013. A cobertura da mídia britânica sobre os imigrantes e seu esclarecimento para a mídia chinesa: com base no evento do protesto dos africanos em Guangzhou. *Jornal Tangdu*, Vol. 29, No. 5. (Em chinês)

Disima. 2004. *Cultural adaptation of foreign students in China*. Thesis (master's in Psychology) – Nanjing Normal University.

Du Baoren. 1979. African black pottery figure in Tang tomb of Xi-an. *Cultural Relics,* Vol. 6.

Gaafar Karrar, A. 1999*a*. China-Arab relations during Tang Dynasty 618-907 A.D. *Tang Studies,* Vol. 5.

Gaafar Karrar, A. 1999*b.* Sudan-China relations during the Tang Dynasty to the end of Yuan Dynasty. *Collected Essays on Yuan History.* Nanchang, Jiangxi Educational Press, No. 7.

Gaafar Karrar, A. 2014. *Explore the history of Sudan-China relations over the past 2000 years*, Beijing, Current Affairs Press.

Ge, C. 2001. On the origin of blacks of Chang-an in the Tang Dynasty. *Zhonghua Wenshi Luncong*, Vol. 65.

Guancha. Senegalese merchant turned out to be a foreign mediator for the dispute mediation commission in Yiwu. http://www.guancha.cn/video/2015_02_04_308534.shtml (Acesso em 24 fev. 2015).

Hai, J. 2001. Inheritance and Renewal: African Wood Sculpture under the Theme of Modernization. *Sculpture*, S1.

Han, Z. 1957. Sea transportation between China and India/Southeast Asia. *Journal of Xiamen University*, Vol. 2.

Hao Ge; Hao Di: popular African brothers in China. http://www.shidaiyoukan.com/shehui/rjzq/3956.html (Acesso em 10 mar. 2015).

Hashim, I. H. *et al*. 2003. Cultural and gender differences in perceiving Stressors: A cross-cultural investigation of African and Western Students at Chinese Colleges. *Stress & Health,* Vol. 19, No. 4.

Hu, Z.; Zhang, W. 1961. Black pottery figures of the Han Dynasty unearthed in Guangzhou. *Journal of Sun Yatsen University*, No. 2.

Huanqiu. Shanghai old woman raised an abandoned black boy for 15 years with love beyond family bond. http://world.huanqiu.com/photo/2014-06/2736818.html (Acesso em 12 mar. 2015).

Ibn Battuta. 1999 (orig. pub. 1929). *Travels in Asia and Africa (1325- 1354)*. H. A. R. Gibb (trans.). Delhi, Low Price Publications.

Institute of Archaeology of CASS *et al*. 1981. *Tombs of the Han in Guangzhou, vol.1*. Beijing, Cultural Relics Press.

Irwin, G. W. African bondage in Asian lands. In Rashidi, R.; Van Sertima, I. (eds.). *The African Presence in Early Asia*. Piscataway, NJ, Transaction Publishers.

Jing, Z. 1998. On Coming of African Blacks to China during the Tang Dynasty. *Journal of Northwestern Second Ethnicity College*, Vol. 4.

Li, A. China and Africa: Cultural Similarities and Mutual Learning. In Shikwati, K. (d.). *China-Africa partnership.* Nairobi, Inter Region Economic Network,

Li, A. 2015*a.* African diaspora in China: reality, research and reflection. *Journal of Pan African Studies*, Vol. 7, No. 10.

Li, A. 2015*b*. Contact between China and Africa before Vasco da Gama: archeology, document and historiography. *World History Studies*, Vol. 2, No. 1.

Li, A.; Lin, F. (eds.). *Annual review of African studies in China.2013*, Beijing: Social Sciences Academic Press, 2014.

Li, C. 1928. *The formation of the Chinese people.* Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Li, Z. *et al.* 2009. An African enclave in China: the making of a new transnational urban space. *Eurasian Geography and Economics,* Vol. 50, No. 6.

Li, Z. *et al*. 2012. China's 'Chocolate City': an ethnic enclave in a changing landscape. *African Diaspora*, Vol. 5.

Ling, S.-S. 1956. Negritoes in Chinese History, *Annals of Academia Sinica*, Vol. 3.

Marsh, J. 2014. Afro-Chinese marriages boom in Guangzhou: but will it be 'til death do us part? http://www.scmp.com/magazines/post-magazine/article/1521076/afrochinese-marriages-boom-guangzhou-will-it-be-til-death (Acesso em jun. 2022).

Mathews, G. (ed.). 2015. Foreign lives in a globalizing city: Africans in Guangzhou (Special issue). *Journal of Current Chinese Affairs*, Vol. 44, No. 4.

Needham, J. 1971. *Science and civilization in China, vol. 4, part 3*, Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Rashidi, R. 1985. Commentary: Black bondage in Asia. *Journal of African Civilizations*, Vol. 1.

Rashidi, R.; Van Sertima, I. (eds.). 1995. *The African presence in early Asia*. New Brunswick: Transaction Press.

Sautman, B. 1994. Anti-Black racism in post-Mao China. *The China Quarterly*, Vol. 138.

Schafer, E. H. 1963. *The golden peaches of Samarkand: a study of Tang exotics*. Berkeley, Calif., The Regents of the University of California.

Shikwati, J. (ed.). 2012. *China-Africa partnership: the quest for a win-win relationship.* Nairobi, Inter Region Economic Network.

Terrien de Lacouperie, A.-E. 1887. *The Languages of China before the Chinese*. London, David Nutt.

Wang, H. 2013. Prevalence and Distribution of Djembe in China. In Li, A.; Liu, H. (eds.). *Annual review of African studies in China 2012*. Beijing, Social Sciences Academic Press.

Weidenreich, F. 1939. On the earliest representatives of modern mankind recovered on the soil of East Asia. *Peking Natural History Bulletin*, Vol. 13, No. 3.

Wilensky, J. 2002. The magical Kunlun and 'devil slaves': Chinese perceptions of dark-skinned people and Africa before 1500. *Sino-Platonic Papers*, Vol. 122.

Wyatt, D. 2010. *The Blacks of premodern China.* Philadelphia, Penn., University of Pennsylvania Press.

Xu, T. 2013. *As adaptações sociais dos comerciantes africanos na China*. Zhejiang Renmin Chubanshe. (Em chinês).

Xu, Y. 1980. Africa recorded in ancient Chinese literature, *World History*, Vol. 6.

Xu, Y. 1983. Africans who visited China in ancient times. *History Monthly*, Vol. 3.

Yan, W.; Chen, Y. (eds.). 1986. *Festschrift of Mr. Xiang Da*. Xinjiang People's Publishing House.

Yang, X. 1995. On the Blacks in Han Jian and other works of the Han Dynasty. In *Collected Essays on Cultural History in Pre-Qin Period.* Beijing, China Social Sciences Press.

Yeebo, Y. 2013 In China, mixed marriages can be a labor of love. *The Christian Science Monitor*. http://www.csmonitor.com/World/2013/0921/In-China-mixed-marriages-can-be-a-labor-of-love (Acesso jun. 2022).

Zeleza, P. T. 2005. Rewriting the African diaspora: beyond the Black Atlantic. *African Affairs*, Vol. 104, No. 414.

Zhang, C. 1977. *Collected essays of history of frontier of the Han Dynasty.* Taibei, Shihuo Press.

Zhang, X. 1928. A importação de escravos negros africanos para a China durante a dinastia Tang. *Furen Xuezhi*, Vol. 1. (Em chinês).

Zhang, X. (ed.). 1977 (orig. pub. 1930). *Collected historical materials on Sino-Western contact: annotated by Zhu Jieqing, vol. 2*. Beijing, Zhonghua Book Company.

Zhu, C.-T. 2004. A imagem ocidental aos olhos dos chineses durante as dinastias Ming e Qing. *Journal of Jiangxi Institute of Education*, Vol. 25, No. 5. (Em chinês).

CAPÍTULO 9

# SER NEGRO NA AUSTRÁLIA

*Karina Smith, Christopher Sonn e Tracey Cooper*

## Introdução

Neste capítulo, discutimos os significados da negritude pela escrita dos estudiosos aborígines e daqueles da África Global que vivem na Austrália. Em nossa pesquisa nos textos, verificamos que há vários usos do termo negro (*black,* em inglês): social, político, cultural, estratégico e existencial/fenomenológico; e esses usos variam ao longo do tempo e do lugar. Apesar de não escrever especificamente sobre o contexto australiano, o trabalho de Michelle Wright tem sido útil por refletir sobre a negritude como socialmente construída e fenomenológica. Como Wright observa em seu livro, "Physics of blackness" (2015, p. 3), "Negritude [...] é em grande parte uma questão de percepção ou [...] composição de momentos de atuação em que os atores entendem seus corpos como negros". Dada essa compreensão, é importante que nos engajemos com os significados contestados e mutáveis de negritude por meio da história, da política e da formação social do contexto australiano no qual o termo "negro" tem sido usado como instrumento de colonialidade e, ao mesmo tempo, como forma de resistir e desafiar a hegemonia da branquitude.

Argumentamos que a "raça" tem sido central para a formação da Austrália: da ficção de *terra nullius* à construção de certos grupos de migrantes como estrangeiros perpétuos à ênfase contínua em excluir a "diferença" por meio de

políticas de proteção de fronteiras. Começaremos discutindo a negritude como uma identidade racializada na Austrália, depois veremos a negritude como cultural e política no contexto da descolonização; e, finalmente, exploraremos as possibilidades de solidariedade em torno da negritude. Neste capítulo, o estado sulista de Victoria servirá como um estudo de caso a respeito da forma como a negritude é definida na Austrália. Embora haja alguns estudos de outras partes da Austrália (Colic-Peisker; Tilbury, 2008; Wynn, 2009; Foley, 2015*a*), a maioria das pesquisas disponíveis foi escrita por acadêmicos, blogueiros e ativistas de Victoria.

## A construção da nação branca: colonialismo na Austrália

Ao longo da história pós-invasão da Austrália, a raça tem sido a pedra angular das políticas coloniais e de imigração, que foram implementadas para moldar a construção da nação como, inicialmente, uma imagem espelhada da Grã-Bretanha e, posteriormente, como um país "multicultural" controlado por um grupo dominante branco. Aileen Moreton-Robinson, em seu livro *White possessive,* afirma que

> *[o] pertencimento à nova nação [...] era racializado e inextricavelmente ligado à acumulação de capital e ao valor social, autoridade e propriedade que isso conferia. Os indígenas foram excluídos dessa condição de pertencimento... O corpo branco era a norma e a medida para identificar quem poderia pertencer* (Moreton-Robinson, 2015, p. 7).

Ghassan Hage (1998) argumentou que a Austrália mantém uma fantasia de nação branca, um conjunto de suposições sobre a nação e quem pertence e não pertence a ela. A branquitude constrói os povos aborígenes e certos grupos de migrantes como não australianos. No alicerce da formação da nação australiana estavam as mesmas teorias de raça e suas ideologias concomitantes, que construíram os homens brancos europeus e americanos como sujeitos, sua "superioridade" definida contra o Outro negro (Wright, 2004). Como afirma Wright, "a negritude apenas se tornou uma categoria racial com a remoção forçada dos africanos ocidentais para o Hemisfério Ocidental" (Wright, *op. cit.*, p. 1). Silvio Torres-Saillant, descrevendo o alcance do colonialismo europeu, aponta que o Ocidente cristão interpretou "os povos da África, Ásia, América e Oceania como outros civilizacionais em relação aos habitantes da Europa" (Torres-Saillant, 2009, p. 10).

Na Austrália, o povo aborígene foi construído como "Outro" pelos colonizadores britânicos e rotulados como "negros". *Terra nullius*, um termo em latim que se traduz literalmente como "terra que não pertence a ninguém", foi aplicada pela primeira vez à Austrália com a chegada dos britânicos em 1788. A doutrina foi usada para expulsar os proprietários tradicionais da Austrália de suas terras, dando ao povo aborígine "não mais o direito de propriedade da terra do que a fauna nativa" (Wolfe, 2001, p. 869). Com a ideia de *terra nullius*, os colonizadores britânicos buscavam erradicar os indígenas que, na época da invasão, eram representados por pelo menos 500 nações, cada uma com sua própria língua e tradições culturais (Tindale, 1940). Com a ideia de *terra nullius*, muitos povos aborígenes tiveram sua humanidade negada e foram banidas da sociedade branca, criando a base do racismo na Austrália. Independentemente do fato de o ideal de *terra nullius* ser claramente fictício e não deveria ter sido aplicado na Austrália sob o direito internacional, esse ideal é a base do sistema jurídico australiano. Essa doutrina deu aos britânicos o poder de estabelecer seus sistemas de governo, tornando os aborígenes invisíveis. Consequentemente, eles não apenas não existiam como aborígenes, como houve ainda uma tentativa de cortar sua conexão com o país, a espiritualidade, a identidade e a cultura, tornando-os impotentes. Portanto, os povos aborígenes da Austrália não tinham identidade legal, pois eram definidos como sub-humanos.

A construção da Austrália como nação branca foi exemplificada na ratificação da Lei de Restrição à Imigração ou Política da Austrália Branca (1901). A política da Austrália Branca foi a tentativa da nação australiana de provar sua branquitude, fechando suas fronteiras para aquelas pessoas consideradas seu oposto binário. As autoridades brancas policiavam a entrada de corpos "negros" no estado-nação e determinavam seu grau de negritude (De Boissière, 2010) e simultaneamente tentavam "erradicar" os aborígenes por meio de, entre outras estratégias, a remoção forçada de suas famílias (McGregor, 2002). Os aborígenes da Austrália foram categorizados de "negros" a "brancos" pelo uso de categorizações raciais coloniais semelhantes às empregadas em outras colônias: "sangue puro", "mestiço" (*half-caste*) e "um quarto de casta" (*quarter-caste*) (Briscoe, 2010). Categorizações similares foram usadas para determinar quem poderia migrar do exterior para a Austrália com base na noção de "melhor ajuste"; em outras palavras, o potencial para a plena assimilação racial na nação branca.

Na revista literária australiana *Overland*, houve uma discussão em 2015 sobre negritude na Austrália, liderada por Natasha Guantai, uma mulher australiana de ascendência queniana. Na discussão *online*, Guantai começa afirmando que existem "duas narrativas de negritude" que se" colidem" no contexto australiano: a

narrativa dos australianos aborígenes e a narrativa dos australianos de ascendência africana. As pessoas da diáspora indiana parecem ter sido deixadas de fora dessa discussão, apesar de às vezes terem o rótulo "negro" aplicado a elas, além de utilizarem o termo "negro" para se descreverem em contextos de maioria branca. Guantai argumenta que ela é uma australiana negra porque ela é racializada dentro da Austrália pelo uso do rótulo "negra". No entanto, o termo "negro", ela argumenta, é usado exclusivamente na Austrália para se referir às pessoas aborígenes, enquanto os descendentes de africanos são rotulados de "migrantes". Além disso, Guantai argumenta que sua experiência de negritude é novamente diferente da de pessoas que foram racializadas em países de maioria negra (Guantai, 2015). Os respondentes do artigo de Guantai contestam sua opinião de que os "negros" não indígenas são invisíveis na Austrália. Cianan, um aborígene, escreve: "Embora seja verdade que os indígenas australianos sejam considerados negros, não há nada nisso que impeça outras formas de negritude no contexto australiano". Outros alegaram que a autorrotulagem de Guantai como uma australiana negra implica que o processo de colonização foi o mesmo para o povo "negro" indígena e não indígena, o que claramente não aconteceu e, portanto, mina a soberania aborígine (Lemoh, 2015; Clarke, 2015). Essa discussão destaca a complexidade em torno dos discursos da negritude na Austrália, que estão vinculados aos regimes de poder e controle colonial que construíram a categoria de "negro" e regulam a indigeneidade, a migração e o pertencimento nacional.

## Construindo identidades aborígenes na Austrália

Entre 1903 e 1904, as políticas de "proteção" deram controle Estatal sobre a vida dos aborígenes: o governo removeu os povos aborígenes de suas terras tradicionais e os colocou em missões e reservas para sua "própria proteção" de expedições punitivas e removeu crianças de seus pais aborígenes por meio de Atos do Parlamento, como os chamados Half Caste Acts. A ideologia subjacente a esses Atos era literalmente "erradicar" a negritude por meio da assimilação de crianças mestiças. Para manter alguma identidade, os povos aborígenes começaram a usar a linguagem coloquial para se conectar e criar um forte sentimento de pertencimento à sua comunidade e na atividade política. Por exemplo, se você fosse de Melbourne, você se autodenominaria de Koori e se você fosse de Queensland, se autodenominaria de Murri. Esta foi uma época em que os povos aborígenes estavam criando sua identidade, usando seus próprios termos para resistir aos efeitos homogeneizadores de serem rotulados de "aborígenes", "indígenas" ou "negros".

As políticas racistas do governo australiano viram os aborígenes tomarem decisões próprias sobre sua identificação como aborígenes, como uma questão de sobrevivência. Essa foi uma época estranha para a identidade do povo aborígene, porque os "sangue puro" e os "mestiços" (*half-caste*) eram tratados de forma diferente na legislação; as pessoas se identificariam ou não como aborígenes, dependendo do que fosse melhor para elas. Por exemplo, se você não fosse uma criança aborígene de "sangue puro", mas tivesse a cor da pele escura, você se identificaria como sendo um "sangue puro", porque assim o Half-Caste Act não se aplicaria a você e, portanto, você não seria removido de seus pais. Por outro lado, se você fosse um aborígene de pele clara, poderia se safar por não identificar sua herança aborígine, o que lhe daria alguns dos privilégios da sociedade branca, como educação e permissão para ganhar dinheiro em vez de ser forçado a viver por provisões governamentais. Devido à colonialidade, o conceito de negritude é particularmente fluido, pois há aborígenes que não têm pele "negra", mas são conectados à terra aborígene e às identidades culturalmente, socialmente e por meio da conscientização e da aceitação da ancestralidade familiar e comunitária.

Embora não seja possível afirmar que os aborígenes na Austrália compartilhavam definições de negritude com grupos africanos, afro-americanos e/ou caribenhos, havia alianças transnacionais baseadas na luta por direitos civis e autodeterminação. No início do século XX, ativistas aborígenes, como Fred Maynard (2005), inspirados pelos movimentos de Consciência Negra nos Estados Unidos da América e no Caribe, particularmente o garveyismo, formaram a *Aboriginal Progressive Association* (Associação Progressista Aborígene), para combater as políticas racistas. Na Austrália, os povos aborígenes tornaram-se cidadãos após o referendo de 1967, que deu origem ao ativismo do *Black Power* (Poder Negro), particularmente em Melbourne e Sydney, e o estabelecimento da Embaixada da Tenda Aborígene no gramado do Parlamento da Austrália, em Canberra (Goodall, 1996). Tal protesto foi a ação política mais eficaz na história do ativismo aborígene e trouxe a luta desse povo à atenção do mundo. De acordo com Gary Foley (2015*b*), um dos ativistas do *Black Power*, "o *Black Power* nos Estados Unidos da América forneceu uma estratégia de como organizar e efetuar mudanças". Em 1971, foi formada a filial australiana dos Panteras Negras, influenciada pelo partido *American Black Panther Party* (BPP), que ensinava os negros "a se levantar e reivindicar seus direitos" (Lothian, 2007, p. 21). Como seus predecessores nos primeiros círculos ativistas aborígines, os ativistas do *Black Power* foram influenciados por escritores como Frantz Fanon, Malcolm X, Stokely Carmichael e Angela Davis (*Ibid*, p. 23). Posteriormente, a luta pelo direito indígena à terra em países como Nova Zelândia e América

do Norte foi talvez a aliança transnacional mais importante para os povos aborígenes da Austrália.

Um exemplo da luta pela autodeterminação é o uso do termo *blak*, que tem o mesmo significado que *black* (negro), mas uma diferença deliberada na grafia. O termo foi usado pelo artista Destiny Deacon, em 1991, em uma exposição chamada "Blak lik mi" (algo como *black like me,* que se traduz como "negro como eu") (www.blackhistorymonth.com). O termo "negro" (*black*), quando se referia aos povos aborígenes australianos, sempre foi um termo pejorativo, usado pelos colonizadores. Usar a linguagem para rotular as pessoas dessa maneira é expressar domínio. Um estágio fundamental para a autodeterminação é a apropriação da linguagem. O termo "blak" é um exemplo de recuperação do poder e do controle, retirando-os das mãos do colonizador e retomando os significados das palavras. Outro exemplo é o uso da expressão "black fella" (companheiro negro) que é usada por aborígenes em toda a Austrália como uma expressão inclusiva para descrever a identidade de alguém ou para reconhecer a identidade de outra pessoa aborígene. Os aborígenes agora têm voz nacional no Parlamento e um senso de identidade mais forte. Além disso, estão começando a se identificar com seus grupos linguísticos tradicionais, e agora não estão mais usando termos usados no marco dos colonizadores para se identificar.

## A comunidade caribenha na Austrália – unidade e diversidade

A comunidade caribenha na Austrália é diversificada, composta por pessoas de diferentes territórios do caribe e de diferentes classes, raças e etnias; e muitos caribenhos são uma mistura de diferentes origens raciais. Enquanto eles se reúnem como uma comunidade na Austrália, nem sempre há um senso unificado de solidariedade em torno da negritude. Michelle Wright sugere que a definição de negritude para afro-americanos e caribenhos está ligada à experiência da Passagem do Meio, mas que a história une algumas pessoas de maneira racial e cultural enquanto outras se identificam com a branquitude por causa da vergonha associada à escravidão transatlântica. Ao mesmo tempo, porém, a experiência da Passagem do Meio diferencia a comunidade caribenha na Austrália de outras comunidades da diáspora africana. Os diferentes entendimentos dentro da comunidade podem estar ligados à colonialidade na região, manifestada na escravidão e suas consequências, que levaram à estratificação das sociedades caribenhas em linhas de cor e classe, com definições de branquitude e negritude

relacionadas a um conjunto diferente de significantes daqueles que existem na Austrália. Embora escrevendo especificamente sobre a Jamaica, Kim Robinson Walcott (2009, p.109) explica que as definições de branquitude e negritude na Jamaica são complicadas e não são baseadas apenas no fenótipo: "Na Jamaica [...] o rótulo de cor pode referir-se não apenas ao sangue, e não apenas ao fenótipo, mas também ao comportamento e, mais criticamente, à classe social e ao poder econômico". Embora cada território caribenho seja distinto, definições semelhantes de branquitude e negritude às descritas acima existem em toda a região (Reddock, 2014). No entanto, no contexto australiano, as nuances das hierarquias de cor e classe caribenhas são omitidas na sociedade mais ampla, pois a cor da epiderme, interpelada pelo olhar branco, tem precedência e efeitos homogeneizadores. Contudo, as hierarquias de cor e classe caribenhas continuam a funcionar dentro da própria comunidade.

Historicamente, os povos afro-caribenhos têm migrado para a Austrália desde o século XIX e têm sido racializados de acordo com a situação social e política que cerca sua migração. Porém, a história da migração do povo afro-caribenho para a Austrália ainda é praticamente desconhecida entre os estudiosos australianos, que afirmam que o discurso em torno da negritude não indígena começou no início dos anos 2000, com as "entradas humanitárias de países africanos". A discussão anterior à década de 2000 concentrava-se em "indígenas e não indígenas" (leia-se indígenas e brancos), presumivelmente porque os afro-caribenhos foram e são um grupo extremamente pequeno na Austrália (Fozdar; Perkins, 2014, p. 123). Isso está de acordo com o que Guantai sugere ser a "invisibilidade" das pessoas negras não indígenas na Austrália cujos ancestrais, em alguns casos, estavam entre os primeiros grupos dos chamados "migrantes" no século XIX. No trabalho de pesquisadores que escreveram sobre a história da migração caribenha (Higman, 1976; Pybus, 2006; Smith, 2014), houve um contraste marcante entre o tratamento dos afro-caribenhos que vieram para a Austrália no século XIX pelos australianos anglo-saxões e celtas e o tratamento dos povos aborígenes pelos mesmos grupos. Barry Higman (1976, p. 43), escreve:

> *enquanto os aborígenes eram submetidos ao genocídio e os sentimentos anti-chineses aumentavam nas minas de ouro, os índios negros e americanos podiam ser vistos pelos brancos como exóticos que não representavam nenhuma ameaça imediata para a emergente sociedade colonial branca.*

A exoticização do povo afro-caribenho aponta para as diferentes faces do racismo na sociedade australiana que "objetificava os negros tornando-os invisíveis e exoticizados ou demonizados" (Henry-Waring, 2008).

No início do século XX, a diferença racial tornou-se um ponto em comum para negros indígenas e não indígenas que residiam e/ou visitavam a Austrália. Em Sydney, havia uma filial da *Universal Negro Improvement Association* (UNIA) de Marcus Garvey, que conectava os povos indígenas com os afrodescendentes por meio do apelo de Garvey à consciência negra. A conexão entre esses grupos também era clara por meio da formação da *Coloured Progressive Association* (CPA), que incluía homens caribenhos, afro-americanos e aborígenes que se uniam diante da política da Austrália Branca e das políticas coloniais de paternalismo e assimilação voltadas às comunidades aborígenes. O ativista aborígene Fred Maynard, mencionado anteriormente, compareceu ao jantar do CPA, assim como o boxeador afro-americano, Jack Johnson, e o boxeador de St. Croix, Peter Felix (Maynard, 2005). Embora não vinculada à negritude de forma explícita, a aliança entre esses grupos foi construída a partir dos contradiscursos à supremacia branca oriundos do movimento de consciência negra nos Estados Unidos da América e no Caribe e representados por intelectuais, como W. E. B. Du Bois e Marcus Garvey (Maynard, 2005; Foley, 2015*a*). Além disso, essas conexões intelectuais inspiraram o surgimento da *Australian Aboriginal Progressive Association*.

A política da Austrália Branca e sua formatação do Esquema de Entrada Assistida não fizeram da Austrália um lugar onde pessoas não brancas pudessem entrar e se estabelecer; nem fizeram da Austrália o lugar desejado para a emigração quando a política da Austrália Branca foi desmantelada. Entre as décadas de 1930 e 1960, poucos "negros" vieram para a Austrália e aqueles que o fizeram disseram terem sido exoticizados ou alienados, ou ambos. No livro, "Adding pimento: Caribbean migration to Victoria" (Smith, 2014, p. 34), o jamaicano Rupert "Monty" Montague, que chegou a Melbourne em 1963, era visto como "um pássaro raro e, como resultado, recebeu o tratamento de glamour". Jigzie Campbell, também da Jamaica, descreve o isolamento:

> *A falta de rostos negros ao redor era uma coisa muito difícil de se adaptar. Descobri que me tornei uma novidade com as pessoas me encarando, algumas perguntando de que país eu era, e assim que mencionei a Jamaica, me tornei um sucesso imediato entre os australianos amantes de críquete* (Smith, 2014, p. 62).

As citações destacam a branquitude da Austrália e a forma como as semelhanças culturais, como o críquete, herdadas da experiência colonial, tornaram os afro-caribenhos mais "aceitos" na Austrália. Millsom Henry-Waring (2008), ressaltava que, embora suas origens afro-caribenhas a posicionasse como uma "migrante visível" na Austrália: "minha formação cultural britânica também privilegia minha entrada e aceitação geral na Austrália". Além disso, Henry-Waring (*ibid.*) observava

que, embora suas origens raciais não devessem ser desconsideradas, "as realidades e os contextos mutáveis de múltiplas identidades [...] devem ser entendidos como estando além das noções 'essencializadas' de alteridade".

Entre os membros da comunidade caribenha na Austrália, há fluidez na forma como a negritude é discutida e interpretada. Muitos dos membros da comunidade que emigraram para a Austrália diretamente do Caribe não se consideram negros, exceto quando se referem à sua racialização em países de maioria branca, como Austrália, Reino Unido, Canadá e Estados Unidos da América. Sua identidade, por outro lado, está ligada ao território em que foram criados, como Jamaica, Trinidad e Tobago, Guiana etc. Um exemplo, novamente do livro, "Adding pimento", é a descrição da trinitária, Patricia Ann Thomas, sobre ser racializada no local de trabalho pela esposa de um ex-chefe: "Não se esqueça que você é uma garota negra em um país branco. Fiquei espantada e perguntei como ela achava que tinha chegado aqui" (Smith, 2014, p. 116). Thomas questiona a assumida autoridade branca, aludindo ao *status* de imigrante dos australianos anglo-saxões, apesar de sua posição autodenominada como os "fundadores" da nação. Em contraste, os membros da comunidade caribenha que nasceram de pais caribenhos e foram criados em Londres, já têm um senso de identidade ligado à negritude e afirmam isso ao adotar a expressão "black British" (britânico negro). Otis Binnie, em "Adding pimento", afirma: "Nasci na Inglaterra, mas nunca pensei em mim mesmo como inglês, mas como 'black British'" (*ibid*., 126). Essa identidade surgiu em resposta ao processo de "alteridade" racial que seus pais passaram, sendo tratados como "outros" pela nação inglesa quando emigraram para a Grã-Bretanha nos anos de 1950 e 1960. Esses exemplos ilustram o ponto de vista de Torres-Saillant de que "a experiência racial das pessoas na sociedade contemporânea existe dentro de cronologias de histórias sociais distintas" e que "sua compreensão dessa experiência corresponde a geografias diferenciadas de conhecimento" (Torres-Saillant, 2009, p. 12).

## Africanos na Austrália – construir identidades negras, negociar a branquitude

As complexidades da construção da identidade negra na Austrália também podem ser ilustradas com referência ao número cada vez maior e diversificado de comunidades africanas. Os africanos chegaram à Austrália antes dos anos de 1900, e nos últimos tempos, os africanos vieram em diferentes ondas. As comunidades da África do Sul começaram a chegar antes da década de 1970,

compostas principalmente de sul-africanos brancos. No anos de 1990, as pessoas vieram de países como Serra Leoa, Libéria e Sudão, e diferentes grupos começaram a chegar nos anos 2000 (Jackubowicz, 2010). Embora agora haja uma população africana em crescimento e muito diversificada na Austrália, Jackubowicz observou que: "A abordagem da Austrália à imigração, incluindo sua relação com a África, foi fundamentada por muito tempo através das lentes da raça, aceitando 'brancos' e rejeitando 'negros'" (2001, p. 21). É importante ressaltar que durante o período da Austrália Branca, nos diversos grupos de imigrantes, incluindo pessoas do sul da Europa (como italianos e malteses) –, as pessoas que não falavam inglês e não eram britânicos, também eram racializadas e "alterizadas" (*othered*) (Hollinsworth, 2006).

Alguns estudos recentes têm examinado as experiências de assentamento de pessoas de diferentes comunidades africanas, que colocam em foco a forma como o racismo e a racialização impactam a identidade e o pertencimento na Austrália (por exemplo, Colic-Peisker; Tilbury, 2008; Hatoss, 2012; Windle, 2008). Usando suas histórias pessoais, Mapedzahama e Kwansah-Aidoo (2013, p. 5) ilustraram as implicações da alteridade e da racialização na construção de identidades e pertencimento como imigrantes africanos negros na Austrália; ao interrogar memórias de encontros cotidianos banais, a inclusão da pergunta seletiva a algumas pessoas "de onde você é?", eles concluíram que "[…] trata-se de manter o marco de referência do perguntador para certos grupos de pessoas, atribuindo-as a uma categoria predeterminada, muitas vezes racializada". Para esses autores, o processo de construção identitária e de negociação do pertencimento na Austrália é complexo; envolve contestar discursos coloniais poderosos que igualam negritude com alteridade, enquanto também apagam outras identidades sociais e modos de ser, muitas vezes de grupos específicos. Como resultado, eles destacam a ambivalência resultante que é produzida e refletida em identidades especificadas e adjetivadas, baseadas tanto pela "africanidade" quanto pela "australianidade".

O trabalho com os sul-africanos na Austrália fornece alguns *insights* sobre as maneiras compartilhadas e únicas pelas quais a ideologia da raça opera para moldar as subjetividades dos negros em países com histórias compartilhadas de império e colonialismo. Sonn, Ivey, Baker e Meyer (2015) relataram a maneira pela qual os emigrantes da África do Sul, país com história de escravidão, colonialismo e segregação racial (*apartheid*), constroem identidades raciais na Austrália. Sua pesquisa se concentra em pessoas que foram classificadas

racialmente como "coloured"[1] na África do Sul durante o *apartheid*, um posicionamento em uma hierarquia racializada que colocava os brancos no topo, os negros na parte inferior e as pessoas "coloured" entre os dois. Tal rótulo e *status* tem sido controverso e deve ser entendido no contexto da escravidão, do colonialismo e do *apartheid* (Erasmus, 2001; Nqola, 2010). Erasmus observou que "[...] a identidade 'coloured' nunca foi vista como uma identidade 'em seu próprio direito'. Ela foi definida de forma negativa em termos de 'falta' ou mácula, ou em termos de 'resto' ou excesso que não se encaixa em um esquema classificatório" (2001, p. 17). A autora defende um engajamento crítico com as condições históricas e sociais dentro das quais as identidades e os significantes culturais são produzidos, porque as identidades "coloured" foram construídas no contexto de dinâmicas de dominação e subjugação entre colonizadores e grupos indígenas africanos. Fundamentado pelos escritos do pesquisador caribenho Edouard Glissant, em particular pela noção de "crioulização", Erasmus (*ibid.*) essencialmente clama por uma análise muito mais sofisticada das identidades culturais formadas em encontros coloniais que envolveram desapropriação, empréstimo e transformação cultural no contexto pós-*apartheid*.

As pessoas negociam identidades racializadas e significados proporcionados do país de origem junto com os discursos do novo país que as interpelam como pessoas negras e como outro, com base na percepção de sua cor de pele (Sonn, 2006). Os participantes dessa pesquisa desafiaram os significados do rótulo "coloured" que lhes foi imposto e pelo qual eles consideravam negativo (Sonn; Lewis, 2009). Na Austrália, o mesmo rótulo pejorativo "coloured" foi utilizado no passado para se referir às pessoas aborígenes de ascendência mista relacionadas às tentativas de assimilação (Reynolds, 2005). Para alguns sul-africanos na Austrália, o rótulo também foi rejeitado, desconstruído e/ou redefinido em termos de uma realidade experiencial compartilhada; e, muitas vezes, esse rótulo esteve desvinculado da classificação do *apartheid*. Alguns participantes substituíram o rótulo ao se autodefinirem como sul-africanos, sul-africanos-australianos ou originários de algum lugar como a Cidade do Cabo ou Durban. Outros se diziam negros sul-africanos, alinhados a uma compreensão mais politizada da identidade, fundamentada pela política da Consciência Negra (Biko, 1976). Essas diferentes identificações apontam para as maneiras pelas quais essas pessoas vão dando sentido à racialização na Austrália em relação à história racista do país de origem.

1 Nota do tradutor: *coloured* é uma designação sem tradução direta que era utilizada (e ainda é, informalmente) pelas pessoas e pelo Estado para se referir a pessoas miscigenadas não brancas na África do Sul).

Os termos que as pessoas usam para se autodenominar encobrem um conjunto mais complexo de negociações do desalojamento, dando sentido aos discursos que são usados para significar as pessoas que conferem significado à negritude na Austrália e no mundo. O processo de interpelação é ilustrado por comentários feitos por um participante de um estudo sobre negociação de identidade entre sul-africanos. Um participante comentou que:

> *Na Austrália, somos conhecidos como negros, na África do Sul, somos conhecidos como* coloured. *Então, naturalmente, quando os australianos me identificaram como negra, me senti obrigada a corrigi-los, pois não sou negra, sou* coloured. *Ainda é difícil porque mesmo quando digo que sou negra, não sai bem da língua. É difícil dizer que sou negra, porque não cresci com essa identidade. Cresci como uma sul-africana* coloured, *mas descobri que sempre fui uma sul-africana negra pelos padrões internacionais* (Sonn *et al.*, 2015).

Esse trecho ilustra a maneira pela qual a entrevistada contesta sua significação como negra a partir de sua condição de "coloured", em que ela entende como sendo o seu modo de ser socializada. Tornar-se um sul-africano negro na Austrália significa que o rótulo "coloured", "fora de contexto". Ela chega a "descobrir" que é vista como uma sul-africana negra "pelos padrões internacionais"; ou seja, ela é construída como uma "outra" negra com base na sua cor de pele e nos significados associados à raça na Austrália. Nesse contexto, os significados de negritude mudaram ao longo do tempo, mas foram continuamente enquadrados em termos anglo-saxões de privilégio e domínio linguístico e cultural.

## A negritude na política transversal: tomando espaço

Neste ponto da história da Austrália, a negritude está ligada à resistência à branquitude, afirmando uma presença na sociedade australiana e criando espaços negros positivos. Em todos os exemplos discutidos neste capítulo, é importante juntar-se a outras pessoas negras, apesar das diversidades culturais e linguísticas que existem entre as comunidades, devido à esmagadora branquitude da sociedade australiana. Em alguns casos, a cor da epiderme é considerada significativa pela experiência isolada de um indivíduo não se ver refletido nos rostos da maioria da população ou na produção cultural australiana. Entre os membros da comunidade caribenha, por exemplo, o desejo de viver perto de outros negros é uma escolha que algumas pessoas fizeram para aumentar seu sentimento de pertencimento na Austrália (Binnie *apud* Smith, Montague; Thomas, 2014, p. 127). Nossos povos aborígenes se uniram em Fitzroy por razões semelhantes e, com o tempo, criaram

uma comunidade. As comunidades da diáspora africana também expressaram sua conexão com um subúrbio local do centro da cidade, a oeste de Melbourne. Nesse subúrbio, a diversidade cultural é a norma, constituída entre outros prelos diferentes grupos africanos que ali vivem e convivem. Alguns descreveram o lugar como se fosse Mogadíscio; é um local familiar e seguro, e às vezes não há sequer um rosto branco à vista (Oke; Sonn McConville).

A criação de espaços negros tem sido uma forma de fomentar definições social positivas de negritude em face das definições negativas usadas pela sociedade mais ampla. Para a comunidade caribenha, cujos membros nem todos são negros, trata-se de transmitir as suas tradições culturais a seus filhos e netos e promover o orgulho de sua herança racial (Binnie *apud* Smith, 2014, p. 127). Os *Warriors of Aboriginal Resistance* (Guerreiros da Resistência Aborígene – WAR) se formaram para levar adiante as tradições ativistas transmitidas por seus pais, que dão voz e orgulho à sua comunidade. Fomentar o orgulho negro também é uma postura política, que segue os movimentos de Consciência Negra e *Black Power* do início a meados do século XX.

Outra maneira pela qual a negritude é compartilhada entre as diferentes comunidades é por meio da cultura popular. A comunidade caribenha recria uma forma de Carnaval para ocupar um lugar na sociedade australiana, um espaço que também é negro. Os povos Kulin de Melbourne apresentam a Tanderrum, uma dança e um encontro cultural. Atualmente, as pessoas da África Global, principalmente de países da África Oriental, têm formado uma comunidade e se mobilizando ativamente por meio de organizações lideradas por jovens, como o "In our own words" (Em nossas próprias palavras), para reivindicar e afirmar identidades negras positivas.

Para os povos aborígenes, também houve uma ruptura com a negritude, como a cor da pele, que é tipicamente enquadrada em relação à branquitude. A articulação dos modos aborígenes de fazer, conhecer e ser justifica essa ruptura. Entendidas dentro de uma estrutura descolonizadora que inclui paradigmas aborígines, as identidades são expressas em termos de parentesco, conexão com a terra e espiritualidade. Os significados da negritude são, portanto, redefinidos em termos de realidades, histórias e experiências aborígenes.

Embora ele tenham experiências semelhantes de negritude, a solidariedade em torno das relações raciais entre aborígenes, afro-caribenhos e africanos não é uma certeza, embora compartilhem modos de resistência à branquitude. Primeiro, existem diferenças culturais significativas entre as pessoas dos territórios caribenhos e dos países africanos, e nem todas as pessoas desses lugares se identificam como negras. Segundo, e mais significativo é o fato de que os aborígenes na Austrália ainda não têm soberania como proprietários tradicionais da terra.

## Referências

Biko, S. 2004. *I write what I like.* Johannesburg, South Africa, Pan Macmillan South Africa,

Clarke, M. 2015. Response to "Black": your label, not mine. *Overland Literary Journal*, https://overland.org.au/2015/03/black-your-label-not-mine/

Colic-Peisker, V.; Tilbury, F. 2008. Being black in Australia: a case study of intergroup relations. *Race and Class,* Vol. 47, No. 4, pp. 38-56.

De Boissière, R. 2010. *Life on the edge: the autobiography of Ralph de Boissiere.* Caroni, Trinidad, Lexicon Trinidad Ltd.

Erasmus, Z. 2001. *Coloured by history, shaped by place: new perspectives on coloured identities in Cape Town*. Cape Town, South Africa, Kwela Books.

Farquharson, K. 2007. Racial categories in three nations: Australia, South Africa, and the United States. *Public sociologies: lessons and trans-Tasman comparisons, The Annual Conference of The Australian Sociological Association (TASA).* Auckland, New Zealand https://overland.org.au/2015/03/black-your-label-not-mine/Foley, F. 2015*a*. *Courting blakness: recalibrating knowledge in the Sandstone University*. St Lucia, University of Queensland Press.

Foley, G. 2015*b*. *Lecture at Victoria University*.

Fozdar, F.; Perkins, M. 2014. Antipodean mixed race: Australia and New Zealand. In King-O'Riain, R.; Small, S.; Mahtani, M.; Song; M.; Spickard, P. (eds.). *Global mixed race*. New York, London, New York University Press, pp. 119-143.

Goodall, H. 1996. *Invasion to embassy: land in aboriginal politics in New South Wales, 1770-1972*. Sydney, Allen & Unwin.

Guantai, N. 2015. Are there any black people in Australia? *Overland Literary Journal*. https://overland.org.au/2015/03/black-your-label-not-mine/

Hage, G. 1998. *White nation: fantasies of white supremacy in a multicultural society*. Annandale, Australia/Kent, UK, Pluto Press Australia Comerford & Miller.

Hattos, A. 2012. Where are you from? Identity construction and experiences of 'othering' in the narratives of Sudanese refugee-background Australians. *Discourse and Society,* Vol. 23, No. 1, pp. 47-68.

Henry-Waring, M. S. 2007. The persistent popularity of the golliwog is symbolic of Australia's unease with blackness. In *TASA and SAANZ Joint Conference 2007. Public Sociologies: Lessons and Trans-Tasman Comparisons,* 4-7 December 2007, Auckland, New Zealand, pp. 1-7.

Higman, B. 1976. Jamaicans in the Australian Gold Rushes. *Jamaica Journal*, Vol. 10, Nos. 2-4, pp. 38-45.

Hollinsworth, D. 2006. *Race and racism in Australia.* (3rd ed.). Melbourne, Vic., Thompson Social Science Press.

Jakubowicz, A. 2010. African Australians project: Australia's migration policies: African dimensions. https://www.humanrights.gov.au/publications/african-australians-project-australia-s-migration-policies-african-dimensionsaustralia

Lemoh, C. 2015. "Black": your label, not mine. *Overland Literary Journal.* https://overland.org.au/2015/03/black-your-label-not-mine/

Lothian, K. 2007. Moving backwards: Black Power and the Aboriginal Embassy. In Macfarlane, I.; Hannah, M. (eds). *Transgressions: critical Australian Indigenous histories*. Canberra, ANU Press, pp. 19-34. http://press.anu.edu.au/aborig_history/transgressions/mobile_devices/ch02.html

Mapedzahama, V.; Kwansah-Aidoo, K. 2013. Negotiating diasporic black African existence in Australia: a reflexivitv analysis. *Australian Review of African Studies*, Vol. 34, No. 1, pp. 61-81.

Maynard, J. 2005. In the interests of our people: the influence of garveyism on the rise of Australian Aboriginal political activism, *Aboriginal History*, Vol. 29, pp. 1-22.

McGregor, R. 2002. 'Breed out the colour' or the importance of being white. *Australian Historical Studies,* Vol. 33, No. 120, p. 286-302.

Nqola, P. 2010. *What is slavery to me: postcolonial/slave memory in post-Apartheid South Africa*. Johannesburg, South Africa, Wits UP.

Pybus, C. 2006. Black founders: the unknown story of Australia's first black settlers. Sydney, UNSW Press.

Reddock, R. 2014. Split me in two: gender, identity, and "race mixing" in the Trinidad and Tobago nation. In King-O'Riain, R.; Small, S.; Mahtani, M.; Song, M.; Spickard, P. (eds.). *Global mixed race*. New York, London, New York University Press, pp. 44-67.

Reynolds, H. 2005. *Nowhere people*. Camberwell, Australia, Penguin Press.

Robinson Walcott, K. 2009. Deconstructing Jamaican whiteness: a diasporic voice. *Small Axe*, Vol. 13, No. 2, pp. 107-117.

Smith, K. 2014. Caribbean migration to Victoria from the 1830s onwards. In Smith, K.; Montague, L.; Thomas, P. (eds.). *Adding pimento: Caribbean migration to Victoria.* Melbourne, Breakdown Press, pp. 12-29.

Sonn, C. C. 2006. Multiple belongings? Reflection on the challenges of reconstructing apartheid-imposed identities in Australia after immigration. In Stevens, G.; Franchi, V.; Swart, T. (eds.). *A race against time: Psychology and challenges to deracialisation in South Africa*. Pretoria, University of South Africa Press, pp. 335-348.

Sonn, C. C.; Lewis, R. 2009. Immigration and identity: the ongoing struggles for liberation. In Montero, M.; Sonn, C. C. (eds.). *Psychology of liberation: theory and applications*. New York, Springer, pp. 115-134.

Sonn, C. C.; Ivey, G.; Baker, A.; Meyer, K. 2017. Post-Apartheid South African immigrants in Australia: negotiating displacement, identity and belonging. *Qualitative Psychology,* Vol. 4, No. 1, pp. 41-54. https://psycnet.apa.org/doiLanding?doi=10.1037%2Fqup0000039

Steyn, M. 2012. The ignorance contract: recollections of apartheid childhoods and the construction of epistemologies of ignorance. *Identities,* Vol. 19, No. 1, pp. 8-25.

Stratton, J. 2011. *Uncertain lives: culture, race and neoliberalism in Australia*. Newcastle Upon Tyne, UK, Cambridge Scholars Publishing.

Tindale, N. B. 1940. *Map showing the distribution of the Aboriginal tribes of Australia*. Adelaide, T.F.E Moore, Government Photolithographer.

Torres-Saillant, S. 2009. One and divisible: meditations on global blackness. *Small Axe*, Vol. 13, No. 2, pp. 4-25.

Windle, J. 2008. The racialisation of African youth in Australia. *Social Identities,* Vol. 14, No. 5, pp. 553-566. DOI:10.1080/13504630802343382

Wolfe, P. 2001. Land, labor, and difference: elementary structures of race. *American Historical Review,* Vol. 106, No. 3, pp. 866-905.

Wright, M. 2004. Becoming black: creating identity in the African diaspora. Durham, NC; London, Duke UP.

Wright, M. 2015. *Physics of blackness: beyond the middle passage epistemology*. Minneapolis, Minn., University of Minnesota Press.

Wynn, L. 2009. On being "black" in Australia and the U.S. *Culture Matters.* https://culturematters.wordpress.com/2009/01/23/on-being-black-in-australia-and-the-us/

CAPÍTULO 10

# TRANSNACIONALISMO, DIÁSPORAS E A DIÁSPORA AFRICANA:

algumas considerações teóricas

*Harry Goulbourne*

## Introdução

Em uma era de movimentos em massa de povos pelas fronteiras do Estado-nação, os conceitos usados para descrever a ação social provavelmente estarão, na melhor das hipóteses, sobrepostos e, muitas vezes, confusos. Tal é o caso do conceito de diáspora africana. O problema que se levanta é saber como melhor definir ou compreender a formação de identidades que se resulta em comunidades que transgridem os princípios centrais da identidade comunal mais poderosa que surgiu desde o século XVI. Esta é a filosofia do nacionalismo, que exige que povo ou nação (comunidade) e autoridade política (o Estado) se tornem contíguos em um território especificamente definido. A fim de compreender os novos movimentos de diversas populações em um mundo globalizado, pesquisadores em estudos sociais, humanidades e artes têm procurado realizar construções a partir do conceito de longa data de diáspora, mas essas construções são muitas vezes confundidas com conceitos decorrentes do crescimento de comunidades transnacionais. No caso dos movimentos de africanos e das identidades e comunidades que eles construíram em diferentes partes do globo, é de considerável importância ponderar cuidadosamente se são sociedades transnacionais ou de diáspora. O ponto de partida deve, portanto, ser a distinção entre comunidades transnacionais e comunidades da diáspora.

## Comunidades transnacionais e comunidades da diáspora

Em geral, a noção de diáspora é constituída pelos elementos essenciais da dispersão de uma população que passa a acreditar que compartilha um passado e um futuro comuns ou de um destino comum de retorno a uma pátria. Ao longo da história, houve três narrativas muito poderosas desse tipo de construção de comunidade e identidade. Na versão grega, grupos de pessoas se espalharam pelo Mediterrâneo negociando, conquistando e estabelecendo colônias nos séculos VIII a VI AEC, embora retendo uma memória e um desejo de retornar à pátria. Nesta narrativa, não há ruptura repentina da comunidade e a ação social é em grande parte voluntária. Na versão judaica, mais poderosa, o centro da identidade de um povo – Jerusalém e o Templo de Salomão ao Yahweh, seu Deus singular – são destruídos por Nabucodonosor da Babilônia, os líderes do povo são levados ao cativeiro e ocorre então o ressurgimento de uma identidade que exige um retorno a Sião para reparar a ruptura. A experiência se repetiu quando o futuro imperador romano, Tito, destruiu Jerusalém em 70 EC. Mais tarde ainda, o imperador Adriano suprimiu a rebelião na Judéia, e renomeou o território como Palestina, e os judeus foram forçados a de dispersar por todo o mundo romano e além. A terceira narrativa, que em vários aspectos se assemelha à experiência judaica, é a da diáspora africana, discutida a seguir.

Dadas as características descritas, não é de surpreender que as tentativas de entender o crescimento das comunidades transnacionais em todo o mundo sejam com frequência intercaladas com aspectos ou se sobreponham à nossa compreensão do que se constitui a diáspora africana. Comunidades transnacionais e diásporas ou comunidades diaspóricas podem, no entanto, ser distinguidas ao longo de um *continuum* de consciência e/ou aspirações, como grosseiramente sugerido pela pirâmide na Figura 1.

A Figura sugere, em primeiro lugar, que o movimento ou a migração de indivíduos e/ou grupos de pessoas é um fator universal de alcance muito mais amplo do que o espalhamento ou dispersão dramática específicos de uma determinada comunidade ou povo. A consciência de pertencimento a uma comunidade que atravessa as fronteiras do Estado-nação certamente se assemelha e até se sobrepõe à consciência de se pertencer à uma diáspora, mas suas origens são diferentes: uma é formada em grande parte como resultado de trauma e perda e do estímulo de uma memória e uma vontade ou determinação de recuperação; o outro nasce da ação voluntária. No último caso, embora a memória de um ponto de partida possa existir, pode não persistir no tempo. As comunidades transnacionais podem não ser mais

do que nostálgicas, românticas e fantasiosas. Consequentemente, as comunidades transnacionais são mais propensas a ter uma expectativa de vida de uma ou duas gerações, e depois disso, sua memória se desvanece em uma mitologia mais profunda. Considere, por exemplo, os descendentes de imigrantes e colonos holandeses e alemães na América do Norte, que não retêm mais as memórias comunitárias dinâmicas de seu passado e podem ser identificados apenas talvez pela etimologia de seus nomes. A história generalizada da migração dos movimentos humanos é mais desse tipo do que do tipo da diáspora.

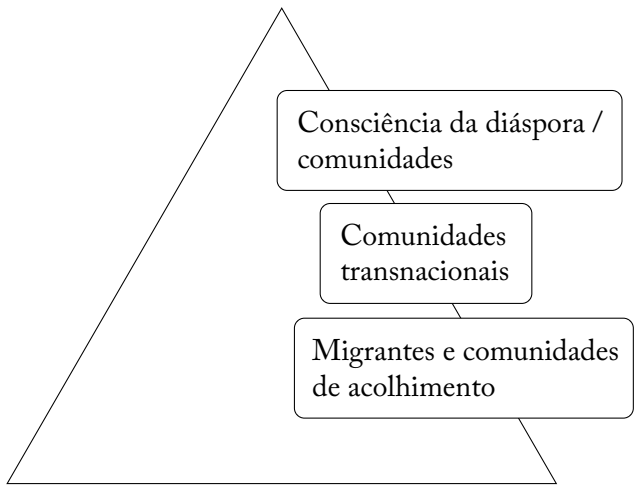



FIGURA 1. *O* continuum*/vértice transnacional*
*Fonte:* Harry Goulbourne

Em segundo lugar, pode-se dizer das comunidades transnacionais que elas existem quase sempre em formas transitórias ao falarmos sobre comunidades de grande porte e, se falarmos de alguma existente por um tempo considerável, podem ter existido (e existir) como entidades discretas e elitistas, pela instituição da família. Assim, famílias financeiramente poderosas, como os Rothschilds, conseguiram manter suas identidades para além das fronteiras do Estado-nação e, assim, apresentar uma espécie de comunidade ao longo do tempo e do espaço. O mesmo pode ser observado em algumas famílias reais e aristocráticas desde os tempos feudais até a atualidade. Pode-se dizer que esse tipo de transnacionalidade discreta está aumentando à medida que a riqueza se acumula e se concentra em pequenas minorias que têm poucas restrições à sua mobilidade global. No entanto, as comunidades transnacionais compostas por famílias menos ricas

tendem a durar menos gerações, à medida que se concretiza a tendência das famílias se fragmentarem ao longo do tempo e do espaço – essas pessoas têm menos fatores aglutinantes para mantê-las unidas; carecem da necessidade de proteger a riqueza e não têm a memória da perda. O poder da nostalgia é temporário demais para suportar os danos do tempo e do espaço.

Em outras palavras, as poderosas forças da globalização – a livre circulação de capital, a desvinculação do capital das fronteiras/soberanias nacionais, a moderna e livre migração em massa, o surgimento de meios e sistemas de comunicação sofisticados e assim por diante. – permitem que indivíduos e grupos se mantenham em contato ultrapassando as fronteiras de todos os tipos. Por sua vez, esse fluxo contínuo de relacionamentos, informações e assim por diante dá origem a "novas" formas de comunidade que atravessam as fronteiras e o tempo, tornando mais fácil para grupos de pessoas em qualquer uma das principais cidades do mundo estarem mais em contato com as comunidades que eles deixaram em todo o mundo do que com seus vizinhos físicos imediatos, entre os quais eles levam suas vidas cotidianas. Essa é uma experiência nova na sociedade humana, como muitos teóricos observaram. Não se pode ter certeza, porém, se as conexões estabelecidas entre os migrantes e as comunidades que deixaram para trás darão origem a uma consciência generalizada, assim como a compartilhada pelos membros de uma diáspora. A ausência dessa angústia, fruto de perdas e sofrimento, bem como a necessidade de reparar a ruptura, pode deixar as comunidades transnacionais sem os fatores aglutinantes da continuidade no tempo. Pode, portanto, ser mais apropriado ver as comunidades transnacionais como tipos de comunidades diaspóricas incipientes ao invés de verdadeiras diásporas. Talvez algumas dessas comunidades transnacionais sejam o que Marienstras (1989, p. 125) descreveu como "aventureiras" e se tornem diásporas, mas é mais do que provável que com o passar do tempo e com a integração uniforme em sociedades "anfitriãs", esses grupos desapareçam, assim como quase todos os grupos de migrantes desapareceram ao longo do tempo histórico, como sugere a Figura 2.

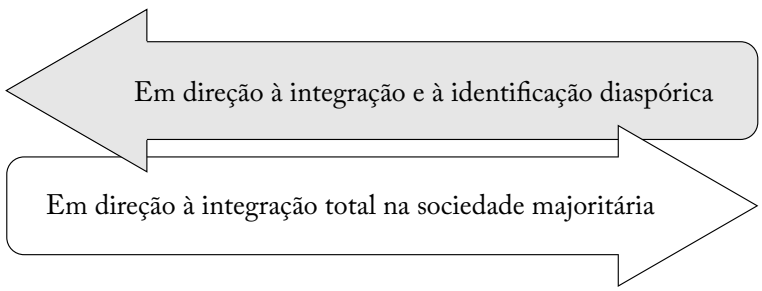



FIGURA 2. *Possíveis destinos das comunidades migrantes*
*Fonte:* Harry Goulbourne

A Figura 2 indica que a experiência migrante (seta cinza) pode ser fluida, permitindo que os indivíduos gravitem em direção à formação de uma comunidade com memórias de um passado perturbado (início de uma diáspora), ou que se tornem integrados na sociedade anfitriã ou de acolhimento (seta branca) por não haver memória de perda que exija recuperação. É claro que, na experiência de indivíduos e grupos de pessoas, a situação nunca é tão simples quanto isso sugere. Na realidade é mais provável que as pessoas se voltem em ambas as direções em diferentes pontos de suas experiências coletivas. Isto é particularmente verdade onde está presente a diferenciação racial (pigmentação e outras características fenotípicas) – como é o caso da diáspora africana.

Embora a experiência judaica seja geralmente vista como uma tipificação do que se constitui uma diáspora, e os outros dois exemplos são em geral considerados como os tipos clássicos de narrativa de espalhamento ou dispersão de povos, elas não são completamente únicas. Na história humana há uma série de narrativas semelhantes, e cada vez mais, os grupos de pessoas estão descobrindo e inventando o que pode ser chamado de "identidade diaspórica", embora às vezes a nomenclatura seja usada apenas como metáfora ou símile. Em geral, os analistas e os pesquisadores estão cada vez mais com essa visão, particularmente à luz do impacto dos estudos culturais em campos e disciplinas cognatos. Algumas dessas experiências se originam de dispersão pacífica, como a migração econômica livremente realizada e livremente conduzida pelos atores envolvidos, e, portanto, assemelha-se à experiência grega. As migrações em massa de pessoas em diferentes partes do globo nas décadas seguintes à Segunda Guerra Mundial fazem parte dessa história geral. Há também algumas situações dramáticas passadas e presentes, que se assemelham mais às experiências judaicas e africanas. Um caso a ser apontado é o movimento em massa de trabalhadores indianos do subcontinente asiático contratados para servir nas ilhas britânicas do Caribe e do Pacífico entre 1840 e 1918, porém um historiador descreveu como "um novo sistema de escravidão". Os chineses e irlandeses compartilham uma história semelhante de migração, que ocorreu devido à extrema pobreza e fome no século XIX. A cada uma dessas narrativas podem ser adicionados povos que migraram e fortaleceram essas respectivas comunidades após a Segunda Guerra Mundial, e isso continua até o presente, particularmente com a desestabilização generalizada das sociedades do Oriente Médio e a instabilidade política e a pobreza na Ásia e na África.

A variedade de experiências que atualmente existem e estão sendo constantemente formadas, levou Cohen a sugerir uma tipologia quíntupla de diásporas: vítima, trabalho, comércio, imperial e cultural (Cohen, 1997). Cohen

também sugere que façamos um esforço para deixarmos de usar o exemplo judaico como a descrição normativa de uma diáspora. Embora, no entanto, seu trabalho apresente uma abordagem mais matizada e aberta para nossa compreensão desses tipos de experiência, é difícil subestimar a importância das experiências judaicas e africanas na informação da nossa compreensão mais clara a respeito da consciência da diáspora, particularmente no que se refere a ações sociais e políticas significativas, tanto do aspecto histórico como do contemporâneo.

## A diáspora africana

A terceira grande narrativa de uma diáspora, a africana, faz parte da modernidade e, portanto, constitui um poderoso aspecto da definição desse tipo de experiência no mundo contemporâneo. A espoliação em massa das comunidades da África Ocidental e os embarques de povos pelo Atlântico para as Américas a partir do século XVI no que conhecemos como o tráfico de escravos do Atlântico compõe a narrativa dessa experiência. Em geral, os historiadores concordam que houve mais de 10 milhões de almas transportadas à força, e que essas pessoas deslocadas constituem a base das populações afrodescendentes no Caribe e nas Américas do Norte e do Sul. Contudo, essa não foi a primeira nem necessariamente o êxodo mais significativo de pessoas da África. É um fato bem estabelecido na antropologia que os humanos se originaram na África e se espalharam do continente para o resto do mundo, o que sugere que todos os humanos podem ser considerados africanos e, portanto, a maior parte do mundo é composta por muitas variedades de diásporas africanas. No entanto, o que é importante na definição de grupos de humanos é a consciência que eles desenvolvem em relação a suas identidades e comunidades únicas, e pode ser dado como certo que as primeiras viagens pré-históricas fora da África não levaram ao desenvolvimento de uma memória de uma pátria ou um desejo de regresso. Tais construções – pátria, comunidade, retorno e assim por diante – são produtos da história e da consciência social do ser, da identidade e do destino ou do acaso. O período, então, com o qual estamos preocupados, é aproximadamente do final do século XV ao final do século XIX, quando os africanos foram levados principalmente para os continentes e as ilhas das Américas.

Naturalmente, há uma história muito mais longa de transporte forçado de africanos escravizados para a Península Arábica e outras partes da Ásia, como a Índia. Embora muito do nosso conhecimento sobre os africanos fora da África se baseia em sua presença nas Américas e na Europa, a presença africana na

Ásia pode vir a fazer parte da narrativa geral, como sugerem estudos recentes e este volume. É claro que não basta apenas identificar sua presença nesses lugares para torná-los parte de uma diáspora – é importante demonstrar consciência da existência da diáspora. No essencial, portanto, a noção de diáspora africana deriva da experiência africana nas Américas – particularmente nos Estados Unidas da América, no Caribe e no Brasil, mas quase todos os países da região foram afetados de alguma forma pela presença de africanos e seus descendentes, que constituem um grande pilar do mundo pós-colombiano americano (do Norte e do Sul).

A migração em massa (migração econômica, migração de refugiados ou em busca de asilo, migração livre e migração forçada) no período pós-escravidão atlântica, a partir do fim da escravidão no Brasil, em 1888 (anteriormente no Haiti, nos Países Baixos, na Dinamarca, nos países caribenhos britânicos e nos Estados Unidos), envolveu o movimento dos africanos para as Américas e para a Europa Ocidental, e os períodos de retorno à pátria africana. O fim da Segunda Guerra Mundial intensificou ainda mais os movimentos de africanos em todas essas direções. Consequentemente, consideráveis comunidades de pessoas afrodescendentes na Europa Ocidental e nas Américas do Norte, Central e do Sul, bem como algumas dessas pessoas (se não necessariamente comunidades) em quase todos os continentes, adicionaram, mas não compartilham, a "memória" da escravidão transatlântica, talvez porque a África ainda não reconheceu sua parte ativa no comércio atlântico de escravos. A noção de diáspora africana é, portanto, uma questão complexa.

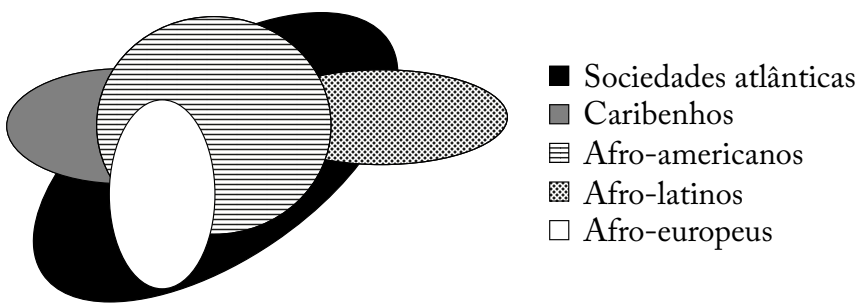



FIGURA 3. *Uma representação da diáspora africana atlântica*
*Fonte:* Harry Goulbourne

São centrais para uma compreensão da diáspora africana os conceitos-chave de sofrimento e pertencimento compartilhados, independentemente da classe social diferencial, de identidades culturais e do *status*/cidadania no Estado-nação;

e a necessidade de devolver e reparar uma ruptura histórica. Uma característica interessante e talvez única da diáspora africana é que enquanto os africanos da diáspora puderem formar a maioria da população em territórios específicos (como o Caribe) e em números significativos (como no Brasil e nos Estados Unidos) e dominar a cultura popular, os esportes e as formas gerais de representações dessas sociedades, o senso ou a sensibilidade de pertencimento à diáspora permanecerá uma constante. Mesmo assim, a diáspora africana é para sempre atormentada ou prejudicada pelo racismo ou pela exclusão da parte dominante da sociedade mais ampla, onde os indivíduos ou os grupos se encontram e onde eles mesmos tenham tido sucesso ao estabelecer sociedades democráticas. A discriminação tem sido baseada na diferenciação de cor e, consequentemente, quase todos os pontos de contestação ou afirmação e da luta por direitos giraram em torno da questão da negritude, como reflete grande parte da literatura sobre a diáspora africana (ver, por exemplo, Bonnett; Holder, 2009; Gilroy, 1993).

Na diáspora africana, a perda, a alienação e a busca concomitante por justiça encontram expressão em todas as esferas das artes, da política e da religião, como exemplificado por vários gêneros musicais (soul, reggae, jazz e assim por diante), por muitas pinturas, pelo Movimento Garvey dos anos de 1920, e por vários grupos messiânicos no Caribe. As formas de devoção e práticas religiosas, como Pocomania e Vodu na Jamaica e no Haiti, respectivamente, ilustram esse ponto. Mesmo dentro das denominações cristãs, as formas de culto e o senso de espiritualidade se baseiam em retenções da África. Em suma, a África reverbera em todas as formas da vida cotidiana por causa do que as pessoas sentem e acreditam que as conecta com um passado africano de um tipo ou de outro.

Assim como na diáspora judaica, a noção de retorno é muito importante para a diáspora africana. Aqueles que na prática não retornam – de longe a maioria – retêm e mantêm viva a noção de "retorno" em sua imaginação como uma aspiração da qual seus descendentes podem pegar ou manter seu *status* integrado na sociedade majoritária. Aqueles que permanecem no "exílio" podem, no entanto, apoiar aqueles que de fato se empenharam para consertar a ruptura, às vezes com efeitos desastrosos. O lugar ao qual os diaspóricos sentem que pertencem pode não ter necessariamente qualquer semelhança com a realidade histórica. A versão rastafári da narrativa africana pode servir de ilustração.

Em suma, os rastafáris acreditam que os africanos do Ocidente foram roubados da África pelos europeus, foram vendidos e se estabeleceram nas Américas, e que seu destino é retornar desse exílio à África. Eles acreditam que Haile Selassie I, o último imperador da Etiópia, era o Messias prometido das profecias bíblicas, e sua derrubada e morte, bem como o fato de os africanos nas

Américas terem vindo predominantemente da África Ocidental (e não da África Oriental), são de pouca relevância na estrutura de crenças do grupo, o qual sustenta sua fé de que o imperador viria para resgatar os africanos mantidos em cativeiro. Esperança, aspiração e realidade à parte, esse sonho criou poesia, música e pinturas, e inspirou grupos africanistas de base religiosa fora do continente.

Na consciência da diáspora africana, a localização física exata e as linhas históricas diretas de conexão não têm muita relevância, e isso porque a construção dos mitos de pertencimento e conexões históricas demonstráveis percorrem caminhos diferentes. Isso sugere não apenas que o nascimento, o desenvolvimento e a continuação da consciência de pertencimento à diáspora africana sejam repletos de contradições, lacunas, sobreposições e assim por diante, mas também que esse constitui um processo dinâmico de ser o qual é altamente criativo, assim como sugeriu Cohen (*op.cit.*).

Um dos aspectos mais criativos da diáspora africana tem sido sua contribuição para a aspiração de uma África unida, o pan-africanismo. No continente, o sonho de uma África unida é essencialmente político e cada vez mais econômico, mas a visão da diáspora é que a liberdade e a libertação das comunidades diaspóricas não podem ser realizadas independentemente da própria libertação do continente e da realização de um destino comum. Tal visão tornou-se um pilar essencial da missão do continente (por meio da antiga Organização da Unidade Africana, atual União Africana) à medida que a luta anticolonial e a luta pelo desenvolvimento ganharam forma e força. O ponto aqui, no entanto, é que a concepção da África como apenas uma entidade começou na diáspora com o anseio dos africanos de retornar do exílio e reparar a ruptura infligida pela escravidão atlântica, como parte do surgimento do capitalismo moderno, assim como Williams mostrou.

## Conclusão

Assim, independentemente das línguas da Europa Ocidental que as comunidades de afrodescendentes nas Américas falem – inglês, francês, espanhol, português ou holandês – e independentemente das culturas na qual foram transplantadas, como no século XVI, o sonho de uma África unida persiste. Culturas anfitriãs recorrem de elementos das culturas africanas e europeias (bem como das sul-asiáticas e das chinesas, por exemplo), incluindo língua, religião, música e assim por diante, para dar origem ao que os historiadores descrevem como sociedades crioulas. O que Herskovits chamou de "retenções"

africanas impregna das línguas em questão e criou novas formas de expressão na fala, na música, na dança, na pintura, na poesia, na religião e nas formas de culto e perspectivas gerais. As culturas que surgiram nas Américas pós-colombianas foram, portanto, tanto uma contribuição de africanos escravizados quanto de colonos europeus, embora formalmente isso ainda seja reconhecido com ressentimento. Ao contrário da diáspora judaica, a diáspora africana não é unificada pelo poderoso fator da religião, que reivindica um local físico específico e altamente contestado, como Jerusalém/Sião, ou uma língua particular. De fato, mesmo o território específico ou um terreno físico na África com o qual os membros da diáspora africana se sentem comprometidos é impreciso e altamente generalizado, mas isso é de pouca ou nenhuma relevância. Como as comunidades judaicas dispersas, muitas pessoas de ascendência africana no Ocidente anseiam há muito tempo por um retorno, e no século XIX, esse "retorno" assumiu uma forma prática, resultando na fundação de Serra Leoa e Libéria. No século XX, não foram poucos os indivíduos que buscaram encontrar suas almas ou raízes africanas por meio de estadias em diferentes partes do continente. A facilidade de comunicação em um mundo globalizado faz com que as sensibilidades associadas ao pertencimento de uma diáspora africana continuem a ser fortalecido por novos pontos de encontro (na Europa e na América do Norte), por novas demandas de reparação das crueldades da escravidão atlântica, e, muito poderosamente, por icônicas conquistas simbólicas expressas pela presidência de Barack Obama, bem como pela dinâmicas contribuições às metrópoles do Ocidente realizadas por artistas, músicos, escritores e intelectuais que saíram recentemente da África. É de forma crucial que a diáspora africana sugere que, embora possa haver numerosas comunidades transnacionais – tanto de forma histórica quanto contemporânea – nem todas se transformam em diásporas e, embora todas as diásporas sejam comunidades transnacionais, nem todas as comunidades transnacionais são diásporas.

## Referências

Abiola, M. K. O. 1992. *Reparations: a collection of speeches.* Lome, Linguist Service.

Beckles, H. 2013. *Britain's black debt: reparations for Caribbean slavery and native genocide*, Kingston, University of the West Indies Press.

Bonnett, A. W.; Holder, C. B. (eds.). 2009. *Continuing perspectives on the African diaspora.* Lanham, Md., University Press of America.

Campbell, H. 1985. *Rasta and resistance.* Hertford, UK, Hansib Publications.

Chevannes, B. 1994. *Rastafari: roots and ideology.* Syracuse, NY, Syracuse University Press.

Cohen, R 1997. *Global diasporas: an introduction.* London, UCL Press.

Everitt, A. 2013. *Hadrian and the triumph of Rome.* London, Head of Zeus Ltd.

Gellner, E. 1983. *Nations and nationalism.* Oxford, UK, Blackwell Publishing.

Giddens, A. 2003. *Runaway world: how globalization is reshaping our lives.* 2nd ed. London, Routledge.

Gilroy, P. 1993. *The Black Atlantic: modernity and double consciousness.* London, Verso.

Goulbourne, H. 1991. *Ethnicity and nationalism in post-imperial Britain.* Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Goulbourne, H. (ed.). 2001. *Race and ethnicity: critical concepts in Sociology (4 volumes).* London, Routledge.

Goulbourne, H. 2002. *Caribbean transnational experience*. London, Pluto Press; Kingston, Arawak Publications.

Goulbourne, H.; Reynolds, T.; Solomos, J.; Zontini, E. 2010. *Transnational families: ethnicities, identities and social capital.* London, Routledge.

Hall, S. 1990. Cultural identity and diaspora. In Rutherford, J. (ed.). *Identity: community, culture and difference.* London, Lawrence & Wishart.

Harris, J. E. 1971. *The African presence in Asia: consequences of the East African slave trade*, Evanston, Ill., Northwestern University Press.

Harris, J. E. (ed.). 1993. *Global dimensions of the African diaspora.* 2nd ed. Washington, DC, Howard University Press.

Herskovits, M. 1970 (orig. pub. 1941) *The myth of the negro past.* New York, Harper and Brothers.

Hout, M.; Goldstein, J. R. 2001 How 4.5 million immigrants became 40 million Irish Americans: demographic and subjective aspects of the ethnic composition of white Americans. In Goulbourne, H. (ed.). *Race and ethnicity*: *critical concepts in Sociology, vol. 4*, pp 286-313.

Kedourie, E. 1985. (orig. pub. 1960). *Nationalism.* London, Hutchinson.

Kohn, H. 1961. (orig. pub. 1944). *The idea of nationalism.* New York, The Macmillan Company.

Manning, P. 2009. *The African diaspora: a history through culture*. New York, Columbia University Press.

Marienstras, R. 1989. On the notion of diaspora. In Chaliand, G. (ed.). *minority peoples in the age of nation-States.* London, Pluto Press.

Mirzoeff, N. (ed.). 2000. *Diaspora and visual culture: an anthropological perspective.* London, Routledge.

Okpewho, I. 2000. Introduction. In Okpewho, I.; Boyce Davies, C.; Mazuri, A. A. (eds.). *The African diaspora: African origins and new world identities.* Bloomington, Indiana University Press.

Okpewho, I.; Boyce Davies, C.; Mazuri, A. A. (eds.). 2000. *The African diaspora: African origins and new world identities.* Bloomington, Ind., Indiana University Press.

Robinson, R. 2000. *The debt: what America owes to Blacks.* New York, Penguin.

Thomas-Hope, E. (ed.). 2009. *Freedom and constraint in the Caribbean: migration and diaspora.* Kingston, Miami, Ian Randle Publishers.

Tinker, H. 1974. *A new system of slavery: the export of Indian labour overseas, 1830-1920.* Oxford, UK, Oxford University Press.

Williams, E. 1964 (orig. pub. 1944). *Capitalism and slaver.* London, Andre Deutsch.

CAPÍTULO 11

# ECONOMIA DA DIÁSPORA AFRICANA TRANSATLÂNTICA

*Joseph E. Inikori*

## Introdução

Desde a conclusão do projeto da UNESCO, que produziu os admiráveis oito volumes da coleção *História Geral da África,* nos anos de 1980 e 1990, ocorreram avanços consideráveis no estudo da diáspora africana transatlântica. A contribuição dos africanos diaspóricos para o desenvolvimento das culturas nas Américas tem sido extensivamente estudada (Mintz; Price, 1992; Heywood, 2002; Hall, 2005; Heywood; Thornton, 2007). O interesse cada vez maior pela globalização como um processo histórico tem ajudado na elaboração da história do mundo atlântico – o estudo das economias e das sociedades da bacia atlântica como unidade de análise histórica, foi pioneiro nos anos de 1970 (Inikori, 1979, pp. 56-85; 1992, pp. 74-112) – um dos campos de pesquisa histórica em mais rápida expansão (Bailyn, 2005; Canizares-Esguerra, Seeman, 2007; Bailyn; Denault, 2009; Greene; Morgan; 2009). No centro da literatura sobre a história do mundo atlântico, em rápido crescimento, está o desenvolvimento de uma economia atlântica integrada, impulsionada por um mercado atlântico que se expandiu de maneira fenomenal desde o século XVI até meados do século XIX. Este capítulo apresenta uma discussão resumida das principais questões econômicas na literatura mais recente sobre o impacto global duradouro da migração forçada dos africanos e seu emprego coercitivo na produção em larga

escala de *commodities* nas Américas para o comércio atlântico, o principal fator por trás dos três séculos e meio de desenvolvimento sustentado do mercado na bacia atlântica. A discussão está organizada em quatro seções. A primeira seção examina as novas evidências de pesquisas que demonstram a contribuição vital dos africanos escravizados e de seus descendentes para a evolução da economia atlântica do século XIX a partir do século XVI. A segunda seção apresenta nosso conhecimento mais aprimorado sobre as consequências de longo prazo da aquisição forçada de escravizados embarcados para cruzar o Atlântico e seus trabalhos na produção de *commodities* nas Américas em competição com a produção de *commodities* na África Ocidental. A terceira seção traça a atual e complicada situação econômica dos afrodescendentes nas Américas, as condições socioeconômicas em que trabalharam e viveram durante a escravidão e a discriminação sistemática que tem persistido desde sua liberdade. A conclusão e as lições epistemológicas são apresentadas na quarta seção.

## Os africanos diaspóricos e a ascensão da economia atlântica do século XIX

Antes de meados do século XV, as economias da bacia atlântica eram desvinculadas; não havia um mercado atlântico comum para suas mercadorias e serviços. Existiam apenas conexões indiretas entre a África Ocidental e a Europa Ocidental por meio do Oriente Médio e de mercadores do noroeste da África, que trocavam ouro da África Ocidental por têxteis da Europa Ocidental que eles, por sua vez, reexportavam para a África Ocidental em seu comércio trans-saariano. O desenvolvimento do comércio marítimo atlântico entre a África Ocidental e a Europa Ocidental seguiu-se da exploração portuguesa da costa atlântica da África Ocidental nas décadas da metade do século XV (Blake, 1977; Vogt, 1979). O primeiro meio século do comércio atlântico, 1450-1500, foi virtualmente limitado à Europa Ocidental e à África Ocidental. O ouro era o produto dominante nessas primeiras décadas, e estima-se que a exportação média anual de ouro português da África Ocidental era m torno de 450 quilos em 1450-1520 (Dumett, 1998, pp. 2-3). A colonização portuguesa das ilhas atlânticas ao largo da costa da África Ocidental – ilhas de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe (particularmente esta última, produziu mais de 2.8 mil toneladas anuais de açúcar para exportação nos anos de 1570) (Hodges; Newitt, 1988, p. 20) – também fez da África Ocidental a principal fonte de açúcar para os mercados da Europa Ocidental nessas primeiras décadas. A ligação da África

Ocidental e da Europa Ocidental com as Américas, após as viagens de Cristóvão Colombo e a posterior colonização europeia das Américas, preparou finalmente os alicerces para a evolução da economia atlântica do século XIX.

O processo histórico que estabeleceu a economia atlântica abrangeu cerca de três séculos e meio, desde o século XVI até meados do século XIX. Demorou tanto tempo porque as economias internas da Europa Ocidental ainda tinham extensos setores não mercantis, e esses na África Ocidental eram ainda maiores, enquanto as economias pré-colombianas das Américas eram esmagadoramente dominadas pela produção não mercantil (produção de subsistência) (Britnell; Campbell, 1995; Inikori, 2014, pp. 56-88). Foram necessárias muitas décadas para desenvolver mercados internos eficazes nas economias da bacia atlântica antes que eles pudessem ser integrados por um mercado atlântico. O emprego coercitivo de africanos escravizados na produção em larga escala de *commodities* de exportação nas Américas foi o principal fator nesse processo. As zonas de *plantation* e as de mineração das Américas, que dependiam muito do trabalho dos africanos escravizados, estimularam o crescimento e a expansão da economia de mercado no mundo atlântico (Inikori, 2014, pp. 69-76). Quando o valor das *commodities* de exportação proveniente da mineração e das plantations nas Américas cresceu de uma média anual de aproximadamente £1,3 milhão (de libras esterlinas) entre 1501 e 1550 para £89,2 milhões entre 1848 e 1850, como mostra a Tabela 1, provocou-se uma cadeia interligada do processo de comercialização nas Américas e na Europa Ocidental.

A produção de prata para exportação na América espanhola criou grandes centros urbanos em campos de mineração localizados em terras estéreis, que proporcionou o crescimento de mercados internos para produtores de alimentos, manufaturas e serviços, especialmente serviços de transporte. Essas oportunidades de mercado levaram as comunidades até então dominadas pela produção de subsistência à uma produção orientada para o mercado. Um desses grandes centros de mineração foi Potosí no vice-reino do Peru. Trinta e cinco anos após as minas terem sido descobertas em 1545, Potosí tinha 120 mil pessoas em 1580 e passou a ter 160 mil em 1650. Dois historiadores notaram que "o tamanho e a influência" de Potosí "eram inigualáveis nas Américas e talvez iguais aos de Londres contemporânea" (Burkholder; Johnson, 2004, p. 171).

Tabela 1. *Parcela das commodities de exportação que foram produzidas por africanos nas Américas, 1501-1850*

| Valor médio anual de *commodities* de exportação produzidas nas Américas | | Parcela produzida por africanos | |
|---|---|---|---|
| Período | (milhões de £) | Valor (milhões de £) | % |
| 1501-1550 | 1.286 | 694,4 | 54,0 |
| 1551-1600 | 3.764 | 2.090,6 | 55,5 |
| 1601-1650 | 6.268 | 4.327 | 69,0 |
| 1651-1670 | 7.970 | 5.504,4 | 69,1 |
| 1711-1760 | 14.142 | 11.397,5 | 80,6 |
| 1761-1780 | 21.903 | 18.073,2 | 82,5 |
| 1781-1800 | 39.119 | 31.247 | 79,9 |
| 1848-1850 | 89.204 | 61.368,7 | 68,8 |

*Fonte:* Inikori, 2002, Tabela 4.7, p. 197.

Os efeitos mercantilizantes do mercado de Potosí abrangeram uma economia regional que se estendia desde o pampa argentino pelos vales centrais do Chile até a costa do Peru e do Equador (Burkholder; Johnson, *op. cit.*, pp. 171-173). Um processo de mercantilização semelhante provocado pela mineração da prata pode ser observado na Nova Espanha nos séculos XVI e XVII (Schell Hoberman, 1991).

Como observado anteriormente, na época em que Colombo embarcou em suas viagens para as Américas no final do século XV, a economia de mercado ainda não estava firmemente estabelecida na Europa Ocidental; setores não mercantis permaneciam extensos nas economias da região. A importação massiva de tesouros americanos expandiu o volume de moeda em circulação em toda a Europa Ocidental (urbana e rural), contribuindo imensamente para a revolução de preços que elevou o ritmo do processo de mercantilização (Stein; Stein, 2000; Macleod, 1984: 366; Drelichman, 2005: 313-336; Hamilton, 1929: 338-357; Gould, 1964: 249-266; Inikori, 2002: 203-206). A exportação de prata americana para a Ásia também ajudou a pagar pela importação de mercadorias asiáticas (têxteis, chá e porcelanas) que, juntamente com a importação dos produtos de *plantation* (particularmente açúcar e tabaco) das Américas, revolucionou

os hábitos de consumo de todas as classes na Europa Ocidental e trouxe os produtores não mercantis para a produção orientada pelo mercado, contribuindo significativamente para o desenvolvimento e a propagação geográfica da economia de mercado na Europa Ocidental (Inikori, 2002, pp. 203-206).

Embora a produção de prata e ouro na América espanhola (africanos escravizados proporcionavam cerca de 40% da mão de obra empregada (Inikori, 2002, p. 185) foi importante no crescimento da economia de mercado na América espanhola e na Europa Ocidental nos séculos XVI e XVII, e como demonstramos, sua contribuição para o processo geral de mercantilização nas Américas e na Europa Ocidental é insignificante em comparação com a contribuição das *plantations* no Brasil, no Caribe e nos Estados Unidos nos séculos críticos, 1650-1850. A produção em larga escala de produtos de *commodities* (açúcar, tabaco, algodão bruto, índigo, arroz, café etc.) das *plantations* americanas, que dependia quase inteiramente da mão de obra dos africanos escravizados, fez baixar vários custos de produção, o que permitiu que esses produtos fossem vendidos a preços acessíveis para todas as classes da Europa. A cultura consumista, que os produtos americanos (especialmente açúcar e tabaco) ajudaram a criar na Europa Ocidental, produziu o fenômeno que os historiadores rotularam de revolução industrial (De Vries, 2008), pois a massa de consumidores trabalhou arduamente com intuito de garantir os meios para comprar esses produtos. Como essa massa de consumidores precisava produzir para vender a fim de comprar os novos produtos, a produção orientada para o mercado cresceu e a economia de mercado se expandiu às custas da produção de subsistência.

Conforme o mercado europeu para os produtos das *plantations* americanas crescia no período entre 1650 e 1850, a escala de produção nas Américas aumentava ainda mais e as economias de *plantation* se tornavam excessivamente especializadas, oferecendo mercados em expansão para outros produtores nas Américas. As economias de *plantation* caribenhas ofereciam oportunidades de mercado para produtores de alimentos, madeira, animais de tração e serviços comerciais (especialmente serviços de transporte fornecidos por navegadores da Nova Inglaterra). As economias de *plantation* (especialmente as de algodão) dos Estados do Sul dos Estados Unidos ofereceram mercados em expansão para os fabricantes, os comerciantes, os transportadores e também os financiadores do Nordeste; enquanto os mercados em crescimento de produtos alimentícios da *plantation* no Sul e os de manufatura, comércio, transporte e também o financeiro do Nordeste estimularam o crescimento da agricultura mercantil no Centro-Oeste dos Estados Unidos (North, 1961; 1965, pp. 673-705). A produção agrícola de *commodities* de exportação (açúcar, algodão, café), que

tornou o Brasil praticamente uma extensão da África (demograficamente) nos séculos XVIII e XIX, teve efeitos mercantilizantes semelhantes nas principais regiões do país (Luna; Klein, 20042, pp. 120-149; 2003; Barickman, 1998). Para o Brasil, devem ser somados os efeitos mercantilizantes da produção de ouro (dominada, assim como a agricultura de *plantation*, pelo trabalho de africanos escravizados) nas primeiras seis décadas do século XVIII.

A mercantilização das economias internas das Américas e da Europa Ocidental prosseguiu simultaneamente com o crescimento e o desenvolvimento de um mercado atlântico que integrou os mercados regionais da bacia atlântica. Como o valor médio anual do comércio atlântico aumentou de £3,2 milhões (de libras esterlinas) entre 1501 e 1550 para £15,8 milhões entre 1601 e 1650; e £231,0 milhões entre 1848 e 1850 (Inikori, 2007, tabela 1, p. 74), o tamanho combinado dos mercados atlânticos e a taxa cumulativa de crescimento atingiram uma escala crucial para as regiões colocadas de forma vantajosa (condados de Lancashire, West Riding of Yorkshire e West Midlands, especialmente Stafford, em menor escala) da potência naval dominante da bacia atlântica, a Inglaterra, que pôde, assim, dar início à primeira Revolução Industrial. O desenvolvimento do sistema de fábrica e as novas tecnologias, inventadas e empregadas em resposta ao tamanho do mercado e à taxa de crescimento, reduziram drasticamente o custo de fabricação por unidade de produção, enquanto as tecnologias do aço e dos navios a vapor reduziram o custo do transporte marítimo e das ferrovias que conectaram regiões interiores distantes para a conclusão da integração das economias da bacia atlântica em um único sistema econômico, a economia atlântica (Inikori, 2007, pp. 77-79).

## Economias da África Ocidental e a ascensão da economia atlântica

Como diz um provérbio iorubá, "a pessoa cuja cabeça é usada para quebrar um coco não participa da refeição". Como demonstrado na seção anterior, o embarque forçado de africanos escravizados e seu emprego coercitivo na produção em larga escala de *commodities* de exportação nas Américas foi o principal fator do surgimento da economia atlântica do século XIX. Assim como a pessoa cuja cabeça é usada para quebrar um coco, as economias da África Ocidental pagaram caro pelo papel desempenhado por seus migrantes forçados na ascensão da economia atlântica. Antes das explorações portuguesas do século XV abrirem oportunidades para o comércio marítimo direto do Atlântico com a Europa

Ocidental, a África Ocidental havia explorado as possibilidades disponíveis para construir um comércio e uma especialização inter-regional em constante crescimento, no qual fatores internos (diferentes dotações de recursos naturais, crescimento e concentração da população, prevalência da paz proporcionada por Estados emergentes eficazes, entre outros) desempenharam o papel dominante, mas ajudados por fatores externos, como as exportações de ouro trans-saariano para as economias mercantis do Oriente Médio e de lá para a Europa, e o comércio com as economias produtoras de cobre e sal do sul do Saara.[1]

A emergente divisão inter-regional do trabalho, impulsionada pelo comércio dirigido pelos comerciantes sediados na Curva do Níger (o Delta interior do Níger), foi caracterizada pelas regiões de savana do interior que operavam em grande parte como economias manufatureiras e comerciais, trocando seus produtos e serviços mercantis principalmente pelos produtos primários das economias da costa atlântica e seus interiores mais próximos. Em meados do século XV, quando os portugueses chegaram, o processo de mercantilização na África Ocidental já havia progredido muito. As economias da região eram muito mais mercantilizadas (com moedas de câmbio bem estabelecidas, especialmente búzios e varas de cobre) do que as das Américas; também eram muito mais densamente povoadas e urbanizadas (Inikori, 2014, pp. 58-66).

Como os primeiros 200 anos do empreendimento comercial europeu (1450-1650) se concentraram principalmente em produtos derivados dos recursos naturais e da mão de obra da África Ocidental (ouro, principalmente de Gana moderna, açúcar, principalmente de São Tomé e Príncipe, pano de algodão e pimenta vermelha do reino de Benin, couros e peles da Senegâmbia, marfim e madeiras do sudeste da Nigéria e da Costa do Barlavento), o processo precedente de desenvolvimento e mercantilização foi reforçado mais ainda. A composição das *commodities* importadas pelos comerciantes europeus durante essas primeiras décadas deixa isto claro. As moedas em *commodities* (búzios e varas de cobre) dominaram as importações de forma esmagadora, indicando a demanda dos comerciantes por moeda que atendesse às necessidades de expansão do comércio local e inter-regional; havia poucas armas de fogo ou nenhuma (Inikori, 2009, pp. 101-104).

Tudo isso mudou quando explodiu a demanda por escravizados para trabalhar nas minas e nas *plantations* nas Américas. O total de embarques cresceu de 947.339 em 1501-1650 (aproximadamente 6.316 por ano por 150 anos) para 11.348.386

1 A discussão nesta seção do capítulo é amplamente baseada em Inikori, 2014, pp. 56-88.

em 1651-1850 (aproximadamente 56.742 por ano por 200 anos).[2] O impacto adverso sobre o processo de desenvolvimento e comercialização das economias da África Ocidental foi devastador. O emprego de africanos escravizados nas Américas para produzir *commodities* para os mercados atlânticos, em concorrência com as economias da África Ocidental, aumentou a competitividade das Américas às custas da África Ocidental. Portanto, não é surpresa que as Américas dominaram de maneira esmagadora a produção de *commodities* para os mercados atlânticos durante o período de 1650 a 1850. A crise sociopolítica criada pela aquisição forçada dos escravizados para exportação e o escambo direto de produtos importados para os escravizados, geralmente retirados das regiões de produção e comércio densamente povoadas do interior (o coração do Igbo, em particular), prejudicou gravemente o comércio inter-regional e a divisão do trabalho em evolução anterior. Por isso, o processo de comercialização e o desenvolvimento e distribuição geográfica da economia de mercado foram paralisados e revertidos. Quando a exportação transatlântica de escravizados terminou em meados do século XIX, as economias da África Ocidental ficaram consideravelmente atrás das Américas; ocorreu uma inversão do destino de imensas proporções (Inikori, 2014, pp. 66-69).

## Condições econômicas dos povos afrodescendentes nas Américas

Apesar da imensa contribuição que têm feito ao desenvolvimento socioeconômico nas Américas, os povos de ascendência africana definharam no fundo da escada econômica em todos os países das Américas desde seus anos de escravidão à sua liberdade. Dada a limitação de espaço, o Brasil e os Estados Unidos, países com as maiores populações de afrodescendentes, são o foco da discussão nesta seção.

Com 97,2 milhões de pessoas de ascendência africana em 2010 (Bucciferro, 2015, Tabela 1, p. 4), o Brasil tem a segunda maior população negra do mundo, depois da Nigéria. Os afro-brasileiros representavam 51% do total nacional de 2010; a população branca era de 48%. Em 1800, a população

2 (Eltis; Richardson, 2008, Tabela 1.6, pp. 40-41). O total estimado para 1501-1867 é de 12.521.334. Este número é aproximadamente 14% maior do que os 11 milhões gerais derivados da estimativa controversa da Phillip Curtin. Há razões para acreditar que a nova cifra será levantada ainda mais pela pesquisa. Por enquanto, o debate de quatro décadas sobre o número de embarcados da África está praticamente encerrado, e os historiadores que acompanharam o debate podem dizer quem ganhou e quem perdeu (ver Inikori, 2011, pp. 249-251).

negra representava 67% do total nacional (Andrews, 2004, Tabela 1.1: 41), e 58% em 1872 (Bucciferro, *op. cit.*, Tabela 1, p. 4). Em 1976, a renda média dos brasileiros brancos era 2,8 vezes mais do que a dos afro-brasileiros, 26,3% da diferença resultando da discriminação (Bucciferro, *op. cit.*, p. 23) e o resto, os efeitos cumulativos do acesso limitado à educação, a serviços de saúde, à acumulação de capital e à localização geográfica; em 2010, quando a renda média dos afro-brasileiros era ligeiramente inferior à metade da dos brancos, eles "estavam em desvantagem em seu nível de educação e em seu acesso à saúde e a outros serviços". No Rio de Janeiro (como em várias outras cidades), o censo de 2010 mostra que os afro-brasileiros constituíram mais da metade da população das favelas e apenas 7% da população dos bairros mais ricos da cidade (Reid, 2014, p. 181).

Ao contrário do Brasil, os afro-americanos nos Estados Unidos constituem apenas 12% da população nacional em tempos recentes. No entanto, como o Brasil, assim como já vimos, seu trabalho forçado nas *plantations* (especialmente nas de algodão do século XIX) foi central para o processo de desenvolvimento nos Estados Unidos; novamente, como o Brasil, os afro-americanos definharam no fundo da escada econômica nos Estados Unidos desde sua escravidão até hoje. Em 2011, a posse de riqueza da família afro-americana típica era 5% menor do a de uma família branca típica, e a taxa de desemprego entre afro-americanos era de 16% e entre brancos, era de 8% (Darity; Hamilton, 2012, p. 2). Tudo isso é claramente um legado continuado da escravidão, da discriminação racial institucionalizada após a escravidão e da continuação da discriminação ilegal pós-ação afirmativa.

Quando falamos de política estatal que trata do legado e da injustiça da escravidão, o Brasil e os Estados Unidos são muito diferentes. Por exemplo, a Suprema Corte dos Estados Unidos decidiu contra o uso de cotas raciais para admissão universitária, em contrapartida o Brasil determinou-se a favor em 2012, e a presidente, Dilma Rousseff, assinou uma lei (no mesmo ano) que determinou que todas as universidades federais tivessem a composição racial de seus estudantes refletindo a de sua localização estadual (Reid, 2014, p. 183). A ação afirmativa nos Estados Unidos, conforme definida pela Ordem Executiva 11246 de 1965,

> *foi elaborada para retificar a discriminação existente, assegurando que o processo de emprego funcione de forma justa para todos os candidatos, independentemente de raça ou sexo. Na área do ensino superior, a ação afirmativa pode garantir que os negros tenham hoje uma oportunidade justa de competir por todos os benefícios educacionais* (Fleming; Gill; Swinton, 1978, p. xxi).

Assim, por lei, a política estatal nos Estados Unidos não aborda os efeitos cumulativos da escravidão e da discriminação racial institucionalizada pós-escravidão. Tendo feito pouco para abordar o problema por muitas décadas, desde os anos de 1990 o Estado no Brasil elaborou programas, como o Bolsa Família (subsídio familiar), para enfrentar os efeitos das injustiças do passado (Neri, 2009, pp. 221-269).

## Conclusão e lições epistemológicas

A pesquisa desde os anos de 1990 deixou cada vez mais claro que a diáspora africana transatlântica foi um fator primordial na história do mundo atlântico. Desde os anos de 1980, os teóricos do desenvolvimento têm debatido o papel do Estado, do livre mercado e da cultura nos processos de desenvolvimento de longo prazo. As evidências nas quais este capítulo se baseia deixam claro que a cooperação entre um Estado eficaz e o mercado é uma requisito para o desenvolvimento. A Grã-Bretanha empregou seu poder naval para conquistar e defender para seus empresários grande parte dos mercados atlânticos expandidos resultantes do emprego de africanos escravizados nas Américas; suas regiões mais competitivas economicamente – Lancashire, West Riding of Yorkshire e Stafford – capturaram uma fatia desproporcional desses mercados para lançar a Revolução Industrial, com seu sistema de fábrica e novas tecnologias (Inikori, 2015, pp. 224-265). As evidências mostram que a cultura em longo prazo é uma variável dependente do processo de desenvolvimento. Tudo isso também se aplica aos diferentes caminhos de desenvolvimento das Américas e aos efeitos adversos das exportações de escravizados transatlânticos sobre o desenvolvimento de longo prazo da África Ocidental, onde o livre mercado operava sem Estados eficazes na maioria dos lugares. Da mesma forma, as evidências mostram fortemente que o livre mercado, deixado a si mesmo, não pode oferecer uma solução desejável para o legado duradouro da escravidão nas Américas. Uma intervenção do Estado bem dirigida é necessária.

## Referências

Andrews, G. R. 2004. *Afro-Latin America, 1800-2000.* Oxford, Oxford University Press.

Bailyn, B. 2005. *Atlantic history: concept and contours.* Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Bailyn, B.; Denault, P. L. (eds. 2009. *Soundings in Atlantic History: latent structures and intellectual currents, 1500-1830.* Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Barickman, B. J. 1998. *A Bahian counterpoint: sugar, tobacco, cassava and slavery in the Reconcavo, 1780-1860.* Stanford, CA, Stanford University Press.

Blake, J. W. 1977. *West Africa: quest for God and gold, 1454-1578: a survey of the first century of white enterprise in West Africa, with particular reference to the achievement of the Portuguese and their rivalries with other European powers.* London, Curzon Press.

Britnell, R. H.; Campbell, B. M. S. (eds.). *A commercialising economy: England 1086 to c. 1300.* Manchester, UK, Manchester University Press.

Bucciferro, J. R. 2015. Racial Inequality in Brazil from Independence to Present. *http//:sites.middlebury.edu/ehrgc/files/2015/04/Bucciferro.pdf*. Acesso em 28 abr. 2022.

Burkholder, M. A.; Johnson, L. L. 2004. *Colonial Latin America.* 5th ed. Oxford, Oxford University Press.

Canizares-Esguerra, J.; Seeman, E. R. (eds.). 2007. *The Atlantic in global history, 1500-2000.* Upper Saddle River, NJ, Pearson.

Darity, W. Jr.; Hamilton, D. 2012. Bold policies for economic justice. *Review of Black Political Economy,* Vol. 39, pp. 79-85.

Drelichman, M. 2005. All that glitters: precious metals, rent seeking and the decline of Spain. *European Review of Economic History*, Vol. 9, Pt. 3, pp. 313-336.

De Vries, J. 2008. *The industrious revolution: consumer behaviour and the household economy, 1650 to the Present.* Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Dumett, R. E. 1998. *El Dorado in West Africa: the gold-mining frontier, African labor, and colonial capitalism in the gold coast, 1871-1900.* Athens, Oxford, Ohio University Press, James Currey.

Eltis, D.; Richardson, D. 2008. A new assessment of the transatlantic slave trade. In Eltis, D.; Richardson, D. (eds.). *Extending the frontiers: essays on the new transatlantic slave trade database.* New Haven, CT, Yale University Press, pp. 1-60.

Fleming, J. E.; Gill, G. R.; Swinton, D. H. 1978. *The case for affirmative action for Blacks in higher education.* Washington, D.C., Howard University Press.

Gould, J. D. 1964. The Price Revolution reconsidered. *Economic History Review*, Vol. 17, pp. 249-266.

Greene, J. P.; Morgan, P. D. (eds.). *Atlantic history: a critical appraisal.* Oxford, Oxford University Press.

Hall, G. M. *Slavery and African ethnicities in the Americas: restoring the links.* Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Hamilton, E. J. 1929. American Treasure and the Rise of Capitalism. *Economica*, No. 27, pp. 338-357.

Heywood, L. M. (ed.). 2002. *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora.* Cambridge, Cambridge University Press.

Heywood, L. M.; Thornton, J. K. 2007. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the foundation of the Americas, 1585-1660.* Cambridge, Cambridge University Press.

Hoberman, L. S. 1991. *Mexico's merchant elite, 1590-1660: silver, state, and society.* Durham, NC; London, Duke University Press.

Hodges, T.; Newitt, M. 1988. *São Tomé and Principe: from plantation colony to microstate.* Boulder, Westview Press.

Inikori, J. E. 1979. The slave trade and the Atlantic economies, 1451-1870: *the African slave trade from the fifteenth to the nineteenth century*. Reports and papers of the meeting of experts organized by UNESCO at Port-au-Prince, Haiti, 31 January to 4 February 1978. Paris, UNESCO, pp. 56-85.

Inikori, J. E. 1992. Africa in world history: the export slave trade from Africa and the emergence of the Atlantic economic order. In Ogot, B. A. (ed.). *General history of Africa, V: Africa from the sixteenth to the eighteenth century.* Paris, UNESCO; Oxford, Heinemann; Berkeley, CA, University of California Press, pp. 74-112.

Inikori, J. E. 2002. *Africans and the Industrial Revolution in England: a study in international trade and economic development.* Cambridge, Cambridge University Press.

Inikori, J. E. 2007. Africa and the globalization process: western Africa, 1450-1850. *Journal of Global History*, Vol. 2, No. 1, pp. 63-86.

Inikori, J. E. 2009. English versus Indian cotton textiles competition: the impact of imports on cotton textile production in West Africa. In Riello, G.; Roy, T. (eds.). *How India clothed the world*: *the world of South Asian textiles, 1500-1850*. Leiden, The Netherlands, Brill, pp. 85-114.

Inikori, J. E. 2011. Extending the frontiers: essays on the new transatlantic slave trade database. *The Journal of Economic History*, Vol. 71, pp. 249-251.

Inikori, J. E. 2014. Reversal of Fortune and Socioeconomic Development in the Atlantic World: A Comparative Examination of West Africa and the Americas, 1400-1850. In

Akyeampong, E.; Bates, R.; Nunn, N.; Robinson, J. A. (eds.). *Africa's development in historical perspective.* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 56-88.

Inikori, J. E. 2015. The Industrial Revolution in Atlantic perspective: county history and national history. In Palmer, C. (ed.). *The legacy of Eric Williams.* Kingston, Jamaica, University of the West Indies Press, chapter 9, pp. 224-265.

Luna, F. V. ; Klein, H. S. 2003. *The evolution of the slave society and economy of Sao Paulo, from the 1760s to the 1850s.* Stanford, CA, Stanford University Press.

Luna, F. V.; Klein, H. S. 2004 African Slavery in the Production of Subsistence Crops: The Case of Sao Paulo in the Nineteenth Century. In Eltis, D.; Lewis; F. D.; Sokoloff, K. L. (eds.). *Slavery in the development of the Americas.* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 120-149.

Macleod, M. J. 1984. Spain and America: the Atlantic Trade, 1492-1720. In Bethell, L. (ed.). *Cambridge history of Latin America*, *vol. I*. Cambridge, Cambridge University Press.

Mintz, S.; Price, R. 1992. *The Birth of African-American culture: an anthropological perspective.* Boston, Beacon Press.

Neri, M. 2009. Income policies, income distribution, and the distribution of opportunities in Brazil. In Brainard, L.; Martinez-Diaz, L. (eds.). *Brazil as an economic superpower? Understanding Brazil's changing role in the global economy.* Washington, D.C., Brookings Institution Press, pp. 221-269.

North, D. C. 1961. *The economic growth of the United States, 1790-1860.* New York, W. W. Norton.

North, D. 1965. Industrialization in the United States. In Habakkuk, H. J.; Postan, M. (eds.). *The Cambridge economic history of Europe, vol. VI, pt. II*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 673-705.

Reid, M. 2014. *Brazil: the troubled rise of a global power.* New Haven, Conn., Yale University Press.

Schell Hoberman, L. 1991. *Mexico's merchant elite, 1590-1660: silver, state, and society*. Durham, NC; London, Duke University Press.

Stein, S. J.; Stein, B. H. 2000. *Silver, trade, and war: Spain and America in the making of early modern Europe.* Baltimore, Md, The Johns Hopkins University Press.

Vogt, J. 1979. *Portuguese rule on the gold coast, 1469-1682.* Athens, University of Georgia Press.

CAPÍTULO 12

# REFLEXÕES SOBRE INDIGENEIDADE E PERTENCIMENTO AFRICANO NO CARIBE E NAS AMÉRICAS

*Shona N. Jackson*

## Introdução

Em quase toda história econômica e social do Caribe moderno, a suposta morte, o desaparecimento ou a dispersão dos primeiros povos é dada como a razão para a introdução de negros escravizados. Esse silêncio textual, ou "tropo histórico da anti-indigeneidade", é reiterado em estudos de raça, etnia e economia que se concentram em povos escravizados e contratados para trabalho forçado (Forte, 2004-2005). Nas grandes regiões escravistas das Américas, é a morte dos povos indígenas, sua suposta incapacidade de trabalhar e sua associação com terras fora da *plantation* que são apresentadas como razões para a necessidade de trabalho escravo negro. Formadora na produção dos temas modernos de pesquisa histórica e sociológica e reflexão figurativa, a "máquina de *plantation*" – um termo cunhado para encapsular os amplos efeitos político-econômicos e socioculturais do modo de produção de *plantations* no Caribe – define, em última análise, os espaços e os temas de valor epistemológico (Benítez-Rojo, 1996). Os primeiros povos recuam para as margens da *plantation*, o aparato crítico que estuda seus modos de sociabilidade, e para as margens da compreensão de como povos anteriormente escravizados e contratados para trabalho forçado habitam um *novo status* nativo. A suposta falta de presença indígena nas ilhas do Caribe permite que os negros habitem um *status* nativo inquestionável, enquanto nas

Américas do Norte, do Sul e Central a presença considerável de povos indígenas impediu a discussão formal do *status* nativo negro, exceto onde as interseções de vidas negras e indígenas durante e após a escravidão forçam o assunto (Miles, 2015; Miles; Holland, 2006). Além disso, inibiu as discussões emergentes sobre a escravidão indígena e as considerações sobre as inúmeras formas da falta de liberdade que os primeiros povos sofreram como *tipos* de escravidão (Reséndez, 2016; Warren, 2016). A partir das justificativas do dominicano frei Bartolomé de Las Casas no século XVI, as narrativas de morte e desaparecimento nativos assombram a presença dos negros nas Américas, abraçando as histórias sociais do trabalho para combater legados de não/ser racializado, alcançar um novo *status* de nativo ou indigeneidade e vincular o verdadeiro pertencimento, direito político e material à realização de trabalho moderno sobre a terra.

Este capítulo demonstra que, se o *status* nativo de negros anteriormente escravizados nas Américas é assumido/explícito ou presumido/implícito, os negros transformaram a condição de diáspora forçada em um novo *status* nativo. Nas Américas, esse *status* é construído tanto sobre a suposta ausência de povos indígenas – estimada em 1492 entre duas a quatro vezes o número total de negros que entraram no tráfico de escravos – quanto sobre a aceitação de sua marginalização social e privação de direitos.[1] O terreno epistemológico do trabalho moderno – entendido aqui como as teorias e explicações produzidas sobre as relações dos negros com o trabalho escravo, defendidas e retomadas das ciências sociais para a literatura e dentro dos discursos nacionalistas – e sua suposição *a priori* da morte/desaparecimento dos nativos é formativo para o estabelecimento das indigeneidades negras diaspóricas do Novo Mundo. Indigeneidade crioula, um termo cunhado para o modo específico de devir (se tornar) indígena negro no Caribe, juntamente com outras indigeneidades negras do Novo Mundo, sinalizam as práticas de pertencimento que dão aos negros uma nova relação simbólica e material com a terra (Jackson, 2012). Essas novas indigeneidades também representam as tensões com brancos, com povos indígenas e com outros grupos racializados e transatlânticos que fundamentam essa prática. Como nativos do Velho Mundo, os negros agora habitam um *status* nativo único nas Américas, formado a partir do cadinho da indigeneidade e da diáspora.

A natividade negra é um fenômeno complexo que envolve questões de deslocamento e diáspora, e o fato de que os mais de 10 milhões de africanos escravizados que chegaram às margens do Caribe e das Américas produziram seus

1 Para as estimativas populacionais dos primeiros povos, consultar Alan Taylor. 2001. *American colonies.* (The Penguin History of the United States, vol. 1).

descendentes durante e após a escravidão, não como africanos, mas como nativos do Novo Mundo, uma transformação que é tanto afetiva quanto deliberada.[2] No Caribe, o *status* nativo assumido dos negros deriva de sua chegada prévia a grupos contratados para trabalho forçado e da representação dos proprietários brancos de *plantations*, durante e após a escravidão, como colonos fracassados. Na América do Norte, deriva com especial *deferência* ao poder dos colonos brancos e seus modos de cidadania. Na crítica e nas cartas, essa dinâmica do devir é dominada pela relação senhor-escravo entre proprietários brancos e negros escravizados, com a qual muitas vezes se desfaz. Isso leva a uma leitura equivocada e a um privilégio generalizado da dialética senhor-escravo, entendida aqui como a dinâmica de poder envolvida na competição pela existência física e metafísica, sobre as múltiplas dinâmicas de colonizadores que de fato a subtendem. Estudos sobre o colonialismo no Canadá, nos Estados Unidos, na Austrália e na África do Sul têm se preocupado em grande parte com o corpo do colono branco face a uma população nativa não branca. No entanto, o problema de ver o colono branco como agentes singulares no exercício do poder imperial/colonial sobre o nativo e sobre outros grupos racializados e coagidos é que isso desvia a atenção das maneiras pelas quais os povos não indígenas oprimidos em busca da liberdade e poder no Estado de colonização se adaptaram a técnicas de poder colonizado, de maneiras que realmente refletem uma continuidade de poder nativo dos colonos.

Mudanças contemporâneas no pensamento sobre o poder dos colonos em termos de sua des/continuidade e em termos de corpos não brancos refletem o ímpeto da obra do escritor anticolonial martiniquense, Frantz Fanon.[3] A elucidação anticolonial de Fanon sobre uma dicotomia entre colonizador e nativo define o colono francês branco e o nativo argelino como produtos mutuamente constitutivos do sistema colonial, em que a imposição do poder colonizador remodela os africanos continentais como sujeitos "nativos" do poder colonial do colonizador e sua consolidação na economia política global (Fanon, 1963, p. 36). Ao contrário do caso dos argelinos, no entanto, a origem da transformação de negros escravizados em "nativos" não é estritamente a imposição do poder colonizador branco, mas o trabalho forçado e a diáspora forçada em terras indígenas. Em vez de uma estrita dialética entre colonizador e nativo, nas Américas, encontramos uma dialética de colonos: europeus colonizadores e negros escravizados que trabalham como colonos involuntários, quando se envolvem e se adaptam às técnicas do poder colonizador. Segundo

2 Todas as estimativas para o número de povos escravizados são extraídas de Nellis, 2013.

3 Para essas mudanças, consultar Mamdani 2001; Grant Farred, 2008.

Vine Deloria Jr., estudioso do Standing Rock Sioux (nascido Yankton Sioux), ambas compartilhariam o mesmo ônus único: "há uma profunda diferença entre os índios americanos e todos esses outros grupos. O índio é indígena e, portanto, não tem a carga psicológica de estabelecer seu direito à terra [...]" (Deloria, 1973, p. 58). Como colonos não indígenas e involuntários, os africanos trazidos para o Caribe e para as Américas tiveram o peso de dois trabalhos: o trabalho físico na terra para o bem-estar dos brancos, que acabou sendo absorvido pelos Estados coloniais e pós-coloniais; e um trabalho mais profundo para seu próprio ser e pertencimento, dentro do qual são transformados em nativos. Este segundo trabalho, junto com sua manipulação e sua rejeição do serviço que os corpos negros fazem pela humanidade branca, exige um repensar da indigeneidade negra do Novo Mundo em termos de suas rejeições e "cumplicidade" com o poder dos colonos brancos e sua fundamentação no humanismo iluminista, um fenômeno que a estudiosa de Chickasaw, Jodi A. Byrd, chama de "colonialismo recém-chegado".[4] Essa cumplicidade abrange tanto as expressões hegemônicas da natividade negra, onde o *status* de nativo recém-chegado é consolidado pelo poder do Estado pós-colonial (por exemplo, o Caribe) e a implantação de uma episteme trabalhista, como as não hegemônicas (por exemplo, América do Norte, América do Sul e Central), onde a episteme é ativa, mas executada dentro do Estado colonizador.

## Força de trabalho resistente: o espaço e o tempo da indigeneidade negra

Na maioria dos estudos sobre escravidão e liberdade negra nas Américas, o processo de transformação negra é amplamente articulado como litigioso, cultural e fenomenológico. Nos Estados Unidos da América, é o processo de devir e pertencimento nacional pelo qual o escravo/negro evoluiu para cidadão/sujeito/afro-americano. No Caribe, é amplamente interpretado como o processo de tornar-se crioulo (*creole*) e um sujeito soberano do Estado pós-colonial.[5] As dimensões culturais e jurídicas da transformação negra obscurecem o fato de que tanto durante quanto após a escravidão os negros foram submetidos a um processo de indigenização ativa que os subtende. Em 1970, a filósofa humanista caribenha, Sylvia Wynter, rejeitou a singularidade da crioulização – o encaixe

4 Byrd toma emprestado o termo "recém-chegado" de *The Arrivants* (1973), do poeta barbadense Kamau Brathwaite.

5 Isso ainda é verdade para cerca de uma dúzia de territórios caribenhos não independentes.

das culturas europeia e africana dentro do mecanismo da estrutura social da *plantation* – para descrever a mudança da cultura africana para o pertencimento ao Novo Mundo, precisamente porque obscurecia a dinâmica da indigeneidade negra. A crioulização, para Wynter, é de fato distinta do que ela identifica como o elemento *resistente* de transformação negra ou "enraizamento":

> *A alienação mais completa do Negro do Novo Mundo ocasionou uma resposta cultural, que transformou aquele Negro do Novo Mundo no habitante indígena de sua nova terra. Sua resistência cultural ao colonialismo [...] era uma resistência* indígena. *A história das ilhas do Caribe é [...] a história da* indigenização *do homem negro. E essa história é uma história cultural, não da 'escrita', mas daqueles 'homúnculos' que humanizam a terra, povoando-a com deuses e espíritos [...]* (Wynter, 1970, p. 35).

Sua "alienação completa" solidifica o pertencimento negro como mais enraizado e oposto ao devir dos colonos/senhores brancos. A afirmação de Wynter de que a resistência – mais do que a assimilação ou a emancipação – fundamenta a restauração dos negros como "novos nativos" nos alerta não apenas para o fato de que a resistência é um componente estrutural do devir negro, mas também o fato de que a natividade anticolonial dos negros atravessa a escravidão e seus modos de liberdade.

A resistência, no entanto, ainda se encontra em um espaço-tempo específico para Wynter. Sua invocação das Américas como uma "nova terra" coloca o devir indígena negro no tempo da expansão ocidental europeia no Atlântico e no espaço da *plantation*, além dos mercados globais e da ascensão do capital que ela engendrou.[6] Enquanto os modelos específicos de religião, cultura e sociedade sobre os quais os negros se basearam precederam sua entrada no Novo Mundo, os povos escravizados os mobilizaram apenas como ferramentas anticoloniais, em vez de *pré*-coloniais, uma dimensão significativa, mas não singular, das indigeneidades dos primeiros povos nas Américas. Ao situar a "humanização" da terra dentro desse espaço-tempo, Wynter também a invoca como palimpsesto para o nativo negro, o que significa que elementos específicos do poder dos colonos brancos sustentam essa natividade.

As escrituras e as críticas caribenhas se desenvolvem em torno dessa transformação específica da terra de um palimpsesto para um espaço indígena negro. Além disso, o foco de Wynter nessa transformação *como* humanização é paralelo à análise do material em obras como as do historiador guianense, Walter

6 Consultar Eric Williams, E. 1944. *Capitalism and slavery* e Inikori, J. E. 2002. *Africans and the Industrial Revolution in England: a study in international trade and economic development*.

Rodney, que afirma que os negros transformaram e humanizaram o litoral da Guiana (Rodney, 1981, p. 3). Realizado em terras que povos indígenas habitam ou habitavam, o tempo e o espaço da indigeneidade negra situa o trabalho dos povos indígenas pelo seu próprio bem-estar no passado dos atuais negros indígenas. Quando a força emocional e material do trabalho negro vai além de seu desempenho e é escrita como tal, vemos seu valor epistemológico e o surgimento de uma episteme moderna do trabalho que sustenta o pertencimento negro. Dentro dessa episteme, o produto imediato do trabalho negro era o algodão e o açúcar para exportação; no entanto, a própria terra é o produto final que sutura a lacuna entre o trabalho como alienação e o trabalho como devir e pertencimento, ou desalienação. Nos Estados Unidos da América, existem argumentos no início do século XIX, como *David Walker's Appeal to the Coloured Citizens of the World* (1829), que lembram os caribenhos e sustentam que não apenas o trabalho negro escravizado desenvolveu (leia-se humanizou) o continente americano, mas também por causa dele, os negros emergem como herdeiros legítimos da terra.[7]

A indigeneidade negra é diferente da dos povos indígenas, não apenas pela resistência, mas porque se fundamenta em um tipo de desalienação, em torno da qual uma episteme trabalhista se congela por meio das escrituras e da política. Dentro dessa episteme, na independência do Caribe, a ex-colônia e espaço de trabalho negro emergiu como patrimônio para os negros, derradeira fonte de desalienação. Por exemplo, Vere T. Daly, no primeiro período da história pós-independência da Guiana, endossada por seu primeiro primeiro-ministro pós-independência, afirma que os negros foram os primeiros a "fazer" do país um "lar". A invocação da colônia como lar significa que os negros voltam a reivindicar um *tempo anterior* vinculado a uma transformação específica da terra por meio da máquina socioeconômica produtiva da *plantation*, dentro da qual seu trabalho acumula valor teleológico. O trabalho negro de *plantation* como origem temporal do lar/colônia/nação torna-se o novo tempo de pertencimento, que desloca o tempo anterior e contínuo da presença dos povos indígenas e seus trabalhos de subsistência que não são *plantations*, tornando-os sujeitos nacionais fracassados e identidades de mercado.[8]

7 Para esta leitura de Walker e outros textos semelhantes de negros americanos no século XIX, consultar Ben-zvi (2018).

8 O uso de "identidades de mercado" aqui deriva de Mamdani, 2001. Mamdani usa essa expressão para tornar visíveis as formas pelas quais as forças de mercado determinam as identidades e as relações entre os indivíduos no Estado colonial e pós-colonial.

A conquista da independência em todo o Caribe no século XX tornou a episteme trabalhista hegemônica, permitindo que os negros afirmassem o pertencimento nativo como um direito de governar, porque dentro dela, seu trabalho é representado como no *tempo* anterior aos povos indígenas e contratados para trabalho forçado. Nos Estados Unidos da América, a episteme é ativa em pedidos de reparações que marginalizam os povos indígenas como identidades fracassadas no mercado de trabalho, cujo mão de obra não pode ser absorvida pelo Estado e trocada por cidadania plena, continuando a desvincular futuros negros e nativos.[9] No entanto, a episteme permanece impedida para os negros diante do fracasso da Proclamação da Emancipação, das 13ª e 14ª Emendas da Lei dos Direitos Civis de 1964 e da Lei dos Direitos de Voto de 1965, a fim de realmente excluir a exigência de morte e privação como condição da cidadania negra.

## Grilhões no pertencimento: Repensando a dialética senhor-escravo

Para os estudiosos da diáspora africana, a dialética hegeliana de senhorio e servidão, em sua reformulação de Césaire e Fanon a Susan Buck Mors e Michelle Wright, molda suas conceituações da dialética senhor-escravo como uma dialética material e metafísica na qual os negros trabalham para a riqueza e o bem-estar do sujeito branco/colono/senhor/totalmente moderno/transparente.[10] Wright ressalta a fundamentalidade da dialética para o ser negro, identificando "uma tradição intelectual do século XX de contradiscursos da diáspora africana" que definem "a subjetividade negra como aquilo que deve ser negociado entre o abstrato e o real ou [...] entre o ideal e o material" (Wright, 2004, p. 3). A tradição de definir a subjetividade negra como identificada por Wright emerge dessa escavação do Outro. No entanto, a dialética de Hegel, lida em sua fenomenologia e história, produz o outro negro *e* um sujeito nativo em fuga.

Em "Filosofia da história", Hegel afirma que os "aborígenes" "[…] gradualmente desapareceram na amplitude da atividade europeia", e que no Novo Mundo, "os negros são muito mais suscetíveis à cultura [sic] europeia do que os índios" (Hegel, 1991, pp. 81-82). Enquanto o foco na diáspora negra e na crítica pós-colonial está nos negros como o Outro principal e secular,

9 Para uma perspectiva contemporânea sobre reparações, consultar Ta-Nehisi Coates. 2014. The case for reparations. *The Atlantic*.

10 Para "transparência", consultar Silva, 2007.

depois de ter tomado o lugar dos primeiros povos, a dialética de Hegel produz *dois* outros: um indígena negado inteiramente pelo desaparecimento (embora a dialética da alteridade não funcione sem eles) e o outro negro, mantido por uma maior suscetibilidade à cultura europeia. Os negros escravizados permanecem por meio da crioulização ou do lugar que virão servir na dialética materialista de Karl Marx, como elemento necessário na acumulação primitiva. Nos diferentes métodos de subordinação dos negros e nativos de Hegel, presume-se que estes últimos desapareceram; os primeiros são considerados como um quadro em branco, trazidos porque os primeiros pereceram. A dialética idealista torna assim o desaparecimento nativo *essencial* por considerar o sujeito negro em termos de seu valor para a subjetividade branca e, posteriormente, o novo eu negro nativo.

A dialética hegeliana de senhor-escravo como processo de subordinação e escavação da posição do Outro é fundamentalmente um grilhão ou repressão para os negros, que reencenam sua relação de poder em relação aos povos indígenas.[11] Preserva a infra-humanidade dos povos indígenas como necessária para que a humanidade negra seja alcançada dentro da dialética, que oferece o último potencial revolucionário para a *Aufhebung* hegeliana, vagamente interpretada aqui como transcendência baseada na superação. Os povos indígenas, reduzidos à presença cultural ou à terra, são, portanto, necessariamente invocados nos métodos que os negros usam para "enraizar-se" nas tradições literárias e na historiografia marxista negra que repete a pretensão de desaparecimento de Hegel ao definir seus sujeitos em termos de seu trabalho e, por meio desse trabalho, a possibilidade de deixar de ser a "exata antítese do cidadão" (Wright, 2004, p. 43). Na dialética em que os povos indígenas são postos para trabalhar para o ser negro, a tensão que mantém o outro nativo como limite necessário na produção da negritude na modernidade. Ao mesmo tempo, existe o desejo de reconhecimento hegeliano para a conquista do *status* de nativo visto como orientação *futura* (ou seja, enraizamento) para a identidade negra.[12]

Embora possa ser conveniente dizer que os povos indígenas estão ausentes em algumas ilhas do Caribe e não se importam para a indigeneidade negra lá existente, a discursividade infinita de sua ausência é a razão precisa porque eles são, em escritos figurativos e críticos, trazidos para a dialética do ser: não a dialética senhor-escravo, mas sua iteração como colonizador-nativo em que trabalham para o devir negro e novas indigeneidades, servindo como o novo limite/medida da identidade negra dentro do Estado-nação colonizador. Além

11 O uso da palavra "grilhões" nesta seção é adaptado de "O manifesto comunista" (1848).

12 Para saber mais sobre Hegel, consultar Jackson, 2012. Para desejo, consultar Palmer, 2011.

disso, o que pode parecer uma verdade singular para as "ilhas" de Wynter é, muitas vezes, escrita como uma verdade regional que funciona ideologicamente. O crítico cultural caribenho, Stuart Hall, por exemplo, descreve três diferenças culturais, históricas e geográficas que ele afirma serem a base da identidade cultural caribenha diaspórica: *présence africaine, présence européenne*, e *présence americaine*. As duas primeiras são em grande parte culturais, mas a última refere-se à "terra incógnita" ou "o início da diáspora, da diversidade, do hibridismo e da diferença" (Hall, 1996, pp. 116-119). A redução da presença indígena de Hall a terras "esvaziadas" pelos europeus faz dela um palimpsesto para a atuação cultural e laboral crioula. No entanto, onde os povos indígenas mantêm uma presença física ativa, a relação é mais complicada.

Nos Estados Unidos da América, existem 567 "tribos" indígenas reconhecidas pelo governo federal, além das nações que não se qualificam para o reconhecimento.[13] Na América Central e do Sul, existem centenas de povos indígenas, sendo 240 apenas no Brasil.[14] Além disso, como o maior importador de negros escravizados das Américas, o Brasil tem visto evoluir uma relação única entre negros e povos indígenas.[15] Dos países do Caribe continental, Belize tem vários grupos das etnias Maia e Garífuna, descendentes de negros escravizados que se casaram com povos caribenhos e aruaques, lutaram contra os britânicos em São Vicente e foram enviados em diáspora para vários países da América Central. Na Guiana Francesa, há sete grupos indígenas e três grupos quilombolas. No Suriname, há quatro grupos indígenas e meia dúzia de quilombolas. Geralmente, os quilombolas são vistos da mesma maneira que os povos indígenas dentro do direito internacional.

Na Dominica, há os indígenas Kalinago e, em Trinidad y Tobago, grande parte dos descendentes mestiços dos caraíbas ainda mantém uma comunidade visível. Na Guiana, há nove grupos indígenas. Tal como Belize, em cada uma das Guianas, os grupos indígenas e/ou quilombolas estão em desacordo com o Estado onde o direito internacional os reconheceu seus direitos à terra, mas os Estados restringem a implementação do direito internacional.[16] No Caribe, não apenas existem grupos indígenas reconhecíveis, mas também evidências de

13 Departamento do Interior dos Estados Unidos da América: Assuntos Indígenas. http://www.bia.gov/WhoWeAre/BIA/OIS/TribalGovernmentServices/TribalDirectory/

14 http://www.survivalinternational.org/tribes/brazilian

15 Ver as Bases de Dados do Comércio Transatlântico e Intra-Americano de Escravos. http://slavevoyages.org/

16 Kambel e MacKay. As referências ao número dessas comunidades no Suriname e na Guiana Francesa são extraídas deste estudo.

DNA nos últimos 20 anos têm demonstrado a sobrevivência além da cultura, língua e "sangue puro", identificando genes indígenas na população mais ampla de ilhas como Porto Rico (Forte, 2006). Além disso, quando se consideram as formas como os povos indígenas articulam e identificam a continuidade histórica, a presença indígena é mais difundida (Castanha, 2010). No Caribe, os povos indígenas enfrentam a desapropriação de negros e índios descendentes de trabalhadores contratados para trabalho forçado, com os quais negociam direitos à terra. Nos Estados Unidos da América, onde negros e povos indígenas são subordinados em uma nação de colonos brancos, os negros reivindicam direitos por meio da cidadania, enquanto os povos indígenas devem opor a soberania tribal à cidadania norte-americana (Bruyneel, 2007). Em ambos os contextos, os negros derivam direitos do trabalho de maneiras que são antitéticas às soberanias baseadas na terra dos povos indígenas e, de diferentes maneiras, desvalorizam o papel dos povos indígenas como uma subclasse trabalhadora histórica e contemporânea nas Américas.[17]

A desconexão das liberdades negras e nativas em torno do trabalho eclipsa o fato de que o bem-estar do branco/Norte/Primeiro Mundo é fundamentalmente com base na morte e na privação dos negros *e* das pessoas indígenas. Além disso, a desarticulação nunca foi natural, mas planejada legal e socialmente. Ela se manifestou, por exemplo, no Brasil nas distinções entre negros e indígenas como *Negros da Guiné* e *Negros da Terra*, respectivamente, que acabou por ser codificado em lei (ver Forbes, 1988). Ela se manifestou na Guiana colonial, quando os povos indígenas foram remunerados pelos holandeses para recapturar negros escravizados fugitivos. Também se manifestou nos Estados Unidos da América, onde a nação Cherokee e outros povos indígenas possuíam escravos, e onde, após a Reconstrução, os negros se reinventaram como colonos em terras indígenas às quais os povos indígenas responderam ao "decretar políticas de segregação de fato" (ver Menezes, 1977; Miles; Holland, 2006, p. 3). Manifesta-se na atualidade onde nações lideradas por negros e índios no Caribe mantêm políticas coloniais em relação a grupos indígenas, e nos Estados Unidos da América, onde a nação Cherokee "expulsou" os descendentes de seus negros escravizados (ver Kellog, 2011). Apesar dessas rupturas, negros e índios encontraram um consenso durante e após a escravidão. Do Caribe, temos o exemplo dos atuais garífunas. Durante a escravidão nos Estados Unidos da América, temos o exemplo dos Choctaws no Mississippi que ajudaram os povos fugitivos e escravizados; e o exemplo de Martin Luther King Jr. que apoiou grupos

17 Consultar, por exemplo, Castellanos, M. B. 2010. *A return to servitude: Maya migration and the tourist trade in Cancún*.

indígenas (ver Miles; Holland, 2006, p. 3; Bender, 2014). No entanto, assim como o papel de King como líder negro dos direitos civis eclipsou sua solidariedade com os povos indígenas, os modos atuais de organização negra também eclipsam a solidariedade dos movimentos negros com os povos indígenas. Embora existam os esforços dentro do movimento Vidas Negras Importam (*Black Lives Matter* – BLM) para se conectar com grupos indígenas e outros, o movimento *Native Lives Matter* tornou-se amplamente invisível em relação ao primeiro. Além disso, quando o *Native Lives Matter* é visto através das lentes do movimento BLM, ele ignora o fato de que a ameaça de morte enfrentada pelos povos indígenas *não é* a mesma que a enfrentada pelos negros. Cada um desempenha um papel particular em um projeto de colonização em andamento para o qual as vidas, os corpos e as terras dos povos indígenas estão de fato à "estaca zero". Aqui, os ganhos dos negros em relação à liberdade e à soberania são, em muitos aspectos, antitéticos às necessidades dos povos indígenas em termos de reconhecimento e soberania territorial. A fundamentação do BLM em um tipo de vitalismo negro vai muito além da organização trabalhista e dos direitos civis, bem como seu fracasso em afirmar e garantir a vida negra junto com a vida e os direitos indígenas. No entanto, esse e outros movimentos ainda precisam abordar a "colonização europeia da América" como o "dado implícito e subteorizado" das lutas pela liberdade negra (Miles; Holland, 2006, p. 3).

## Lições epistemológicas

Nos paradigmas coloniais dominantes, o colono branco detém o poder em relação aos grupos minoritários. No entanto, devemos começar a abordar a forma como no Caribe e nos Estados colonizadores que se enquadram no modelo dominante, como os Estados Unidos da América, aqueles trazidos como trabalho forçado ou capital racializado contribuem para a privação de direitos dos povos indígenas. Fazem-no pelas formas como invertem a origem diaspórica e indígena, utilizando o tempo da primeira para tornar os povos indígenas diaspóricos nas suas pátrias pré-coloniais e pós-coloniais (reservas). Esse trabalho está acontecendo em outros contextos de colonização, como no Canadá e no Havaí. Neste último, o foco está em como os asiáticos trazidos como força de trabalho para o Havaí, a partir do final do século XIX, agora trabalham como colonos em relação aos indígenas Kānaka Maoli. Bonita Lawrence e Enakshi Dua afirmam que a teoria racial crítica e a teoria pós-colonial negligenciam os povos indígenas, porque não reconhecem como "a entrada de pessoas não brancas no Canadá os colocou em relações coloniais com os povos aborígenes" (Lawrence; Dua, 2005, p. 134).

Uma *virada epistemológica* na história social e trabalhista do Caribe pode emergir de uma mudança de perspectiva em como entendemos a dialética senhor-escravo, a partir e de um engajamento sustentado com estudos coloniais *e* indígenas de colonos, ao examinar como os povos trazidos de maneira coercitiva para um território onde havia povos indígenas, atualmente mantêm identidades pelas quais o poder colonial dos colonos funciona e, assim, estendem a subordinação colonial dos povos indígenas. Nos estudos sobre a diáspora negra, em especial, devemos reconhecer que eclipsar a soberania e as vidas nativas torna-se uma maneira pela qual estendemos as técnicas do poder dos colonos e limitamos nossa verdadeira liberdade. Assim como o estudioso de Yellowknives, Dene Glen Coulthard, e a artista e estudiosa de Michi Saagiig Nishnaabeg, Leanne Betasamosake Simpson, escrevem,

> *Quando extinguimos a presença indígena de nossos esforços intelectuais, de nossa construção de movimento e de nossos estudos, não apenas nos alinhamos com o lado errado da história, mas necessariamente negamos qualquer forma de solidariedade e nos tornamos atores na manutenção do colonialismo colonizador* (Coulthard; Betasamosake; Simpson, 2016, p 255).

## Referências

Bender, A. 2014. Dr. King spoke out against the genocide of Native Americans. *People's World*. http://www.peoplesworld.org/article/dr-king-spoke-out-against-the-genocide-of-native-americans/

Benítez-Rojo, A. 1996. *The repeating island: the Caribbean and the postmodern perspective*. Durham, NC, Duke University Press.

Ben-zvi, Y. 2018. *Native land talk: Indigenous and arrivant rights theorie*s. Hanover, NH, Dartmouth College Press.

Bruyneel, K. 2007. *The third space of sovereignty: the postcolonial politics of US Indigenous relations*. Minneapolis, Minn., University of Minnesota Press.

Buck-Morss, S. 2000. Hegel and Haiti. *Critical Inquiry,* Vol. 26, No. 4, pp. 821-865.

Burton, R. D. E. 1997. *Afro-creole: power, opposition, and play in the Caribbean*. Ithaca, N.Y., Cornell University Press.

Byrd, J. A. 2011. *The transit of empire: Indigenous critiques of colonialism*. Minneapolis, Minn., University of Minnesota Press.

Casas, B. D. L. 1974 (orig. pub. 1548-1550). In defense of the Indians: the defense of the most reverend lord, Don Fray Bartolomé de Las Casas, of the Order of Preachers, Late Bishop of Chiapa, Against the persecutors and slanderers of the peoples of

the New World discovered across the seas. In Poole, S. (ed.). *DeKalb, Ill*. Northern Illinois University Press.Castanha, T. 2010. *The myth of Indigenous Caribbean extinction: continuity and reclamation in Borikén (Puerto Rico)*. New York, Palgrave Macmillan.

Césaire,. 1983 (orig. pub. 1939). Notebook of a return to the native land. In Eshleman, S. (ed.); Smith, A. (trans.). *Aimé Césaire: collected poetry*. Berkeley; Los Angeles, Calif.: University of California Press, pp. 32-85.

Césaire, A. 1972 (orig. pub. 1955). *Discourse on colonialism*. New York, Monthly Review Press.

Coulthard, G.; Betasamosake Simpson, L. 2016. Grounded normativity/place-based solidarity." *American Quarterly,* Vol. 68, No. 2, pp. 249-255.

Daly, V. T. 1974 (orig. pub. 1967). *The making of Guyana*. London, Macmillan Education.

Deloria Jr., V. 2003 (orig. pub. 1973). *God is red: a native view of religion*. Golden, Colo., Fulcrum Publishing.

Deloughrey, E. 2007. *Routes and roots: navigating Caribbean and Pacific Island literatures*. Honolulu, University of Hawai'i Press.

Fanon, F. 1963 (orig. pub. 1961). *The wretched of the earth*. New York, Grove Press.

Farred, G. 2008. The unsettler. *South Atlantic Quarterly,* Vol. 107, No. 4, pp. 791-808.

Forbes, J. D. 1988. *Black Africans and native Americans: color, race, and caste in the evolution of red-black peoples*. New York, Blackwell.

Forte, M. C. 2004-2005. Extinction: the historical trope of anti-indigeneity in the Caribbean. *Issues in Caribbean Amerindian Studies,* Vol. 6, No. 4, pp. 1-24.

Forte, M. C. (ed.). 2006. *indigenous resurgence in the contemporary Caribbean: Amerindian survival and revival*. New York, Peter Lang Publishing.

Fujikane, C.; Okamura, J. Y. (eds.). 2008. *Asian settler colonialism: from local governance to the habits of everyday life in Hawai'i*. Honolulu, University of Hawai'i Press.

Hall, S. 1996. Cultural identity and diaspora. In Mongia, P. (ed.). *Contemporary postcolonial theory: a reader*. London, Arnold, pp. 110-121.

Hegel, G. W. F. 1977 (orig. pub. 1807). A. independence and dependence of self-consciousness: lordship and bondage. In Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Oxford, UK, Oxford University Press, pp. 118-119.

Hegel, G. W. F. 1991. *The philosophy of history*. J. Sibree (trans.). Buffalo, NY, Prometheus Books.

Holland, S. P.; Miles, T. 2006. *Crossing waters, crossing worlds: the African diaspora in Indian country*. Durham, NC; London, UK, Duke University Press.

Jackson, S N. 2012. *Creole indigeneity: between myth and nation in the Caribbean*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

James, C.L.R. 1989 (orig. pub. 1963). *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. 2nd ed. New York, Vintage Books.

Kambel, E.-R.; MacKay, F. 1999. *The rights of Indigenous peoples and maroons in Suriname*. Copenhagen/Moreton-in-Marsh, UK, International Work Group for Indigenous Affairs/The Forest Peoples Programme.

Kellog, A. 2011. Cherokee Nation faces scrutiny for expelling blacks. *NPR*. http://www.npr.org/2011/09/19/140594124/u-s-government-opposes-cherokeenations-decision

Lawrence, B.; Dua, E. 2005. Decolonizing antiracism. *Social Justice,* Vol. 32, No. 4, pp. 120-143.

Mamdani, M. 2001. Beyond settler and native as political identities: overcoming the political legacy of colonialism. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 43, No. 4, pp. 651-664.

Menezes, M. N. 1977. *British policy towards the Amerindians in British Guiana, 1803-1873*. Oxford, UK, Clarendon Press.

Miles, T. 2015. *Ties that bind: the story of an Afro-Cherokee family in slavery and freedom*. 2nd ed. Oakland, Calif., University of California Press.

Nellis, E. 2013. *Shaping the New World: African slavery in the Americas, 1500-1888*. Toronto, Canada University of Toronto Press.

Palmer, V. B. 2011. Verses versus: native poetry, empire, and settler colonialism: presentation. *Native American and Indigenous Studies Association*, May 18-21. Sacramento, CA.

Reséndez, A. 2016. *The other slavery: the uncovered story of Indian enslavement in America*. Boston, Mass., Houghton Mifflin Harcourt University Press.

Rodney, W. 1981. *A history of the Guyanese working people, 1881-1905*. Baltimore, Md., Johns Hopkins University Press.

Shepard, V. A.; Richards, G. L. (eds.). 2002. *Questioning creole: creolisation discourses in Caribbean culture; in honour of Kamau Braithwaite*. Kingston, Ian Randle Publishers.

Silva, D. F. da. 2007. *Toward a global idea of race*. Minneapolis, Minn., University of Minnesota Press.

Warner-Lewis, M. 2003. *Central Africa in the Caribbean: transcending time, transforming cultures*. Kingston, University of the West Indies Press.

Warren, W. 2016. *New England bound: slavery and colonization in early America*. New York, Liveright Publishing Corporation.

Wright, M. M. 2004. *Becoming black: creating identity in the African diaspora*. Durham, N.C.; London, UK, Duke University Press.

Wynter, S. 1970. Jonkonnu in Jamaica: towards the interpretation of folk dance as a cultural process. *Jamaica Journal,* Vol. 4, No. 2, pp. 34-48.

CAPÍTULO 13

# EPISTEMOLOGIAS DOS ESTUDOS NEGROS NOS ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA

*Charisse Burden-Stelly*

## Introdução: o movimento estudos negros, pan-africanismo e nacionalismo cultural

O movimento de estudos negros, inaugurado no final da década de 1960 por demandas estudantis e comunitárias por uma "educação mais relevante", representou a expressão intelectual do pan-africanismo político nas faculdades e universidades dos Estados Unidos da América. De acordo com St. Clair Drake, "o pan-africanismo fornece[u] um foco global distinto para os estudos negros desde que os programas se tornaram parte da cena do *campus* no final dos anos de 1960 e início dos anos de 1970" (Drake, 1984, p. 236). A agitação estudantil por uma educação culturalmente legível com utilidade além da chamada "torre de marfim" desafiou fundamentalmente a lógica imperialista e de supremacista branca e burguesa das disciplinas tradicionais. Esses esforços enfatizaram o desenvolvimento econômico das comunidades locais e globais, a autodeterminação negra e a igualdade racial, bem como a importância de uma estrutura internacionalista para conectar as lutas afrodescendentes pela libertação no Norte e no Sul global.

O *ethos* pan-africanista que sustentava a militância estudantil negra se manifestou na caracterização das lutas dos estudantes em termos de terceiro-mundismo, com a liderança do San Francisco State College ao fundar o

movimento Terceiro Mundo, em 1968. Estudantes negros recorreram às insurgências anti-imperial, anticolonial e antirracista na África, no Caribe e, de forma mais ampla, no Mundo descolonizador global, como metáfora e analogia para sua posição como uma colônia interna. Assim como na luta dos movimentos pan-africanos por independência, soberania e uma posição igualitária na comunidade global, o movimento estudantil negro se afirmou pela igualdade cultural e social em relação à estrutura de poder dominante e, portanto, merecedor de reconhecimento, legitimidade e representação acadêmica de suas realidades.

O "espírito intelectual" do nacionalismo cultural negro também animou as lutas pelos estudos negros em *campi* universitários de predominância brancas e historicamente negros (Cruse, 1969, pp. 6-10). A proposta do programa de estudos afro-americanos apresentada à administração da Universidade de Yale em dezembro de 1968 transmite a influência do nacionalismo cultural na formação dos estudos negros. O documento enfatizou:

1. *A diversidade dos povos de ascendência africana e suas condições de vida na perspectiva do tempo.*
2. *A diversidade, bem como a unidade da experiência cultural afro-americana, e as semelhanças e diferenças entre a cultura dos povos de origem africana na América e na África.*
3. *Os vários nós de expressão artística na literatura, na arte e na música característicos das culturas negras.*
4. *As filosofias e os valores dessas culturas, com grande ênfase na continuidade e na mudança entre as áreas geográficas.*
5. *As inter-relações entre esses fatores* (Robinson et al., 1969, p. 227).

Os estudos negros foram idealizados como um espaço para confrontar o "aparelho cultural" dos Estados Unidos e contrabalançar os efeitos históricos do "particularismo cultural" branco que negava a validade de valores, padrões e epistemologias concorrentes.

De acordo com Harold Cruse, que desempenhou um papel essencial na orientação dos estudos negros em direção ao nacionalismo cultural, foi somente por meio de uma investigação sustentada da história e da cultura negras que estudantes negros, intelectuais negros e pessoas negras em geral puderam entender sua posição na sociedade americana, e puderam trabalhar para a inclusão democrática e equitativa (Cruse, 1969, pp. 9-12). Manning Marable, outra figura proeminente na formação da disciplina, concordou que a função das bolsas de estudo em Estudos Negros não era meramente celebrar em abstrato a herança

e a autoestima racial, e sim utilizar a história e a cultura como ferramentas para a erradicação da opressão e a transformação fundamental da sociedade (Gates; Marable, 1983, p. 189). Os estudos negros, então, toram um meio de redefinir a narração dominante da cultura e da história norte-americana, priorizando as contribuições fundamentais do povo negro. Dito de outra forma, a escavação da história e da cultura negra facilitaria a ascensão social, combateria o chauvinismo racial branco e cultivaria os recursos culturais com os quais se travaria a batalha pelos direitos humanos e pela autodeterminação (Fletcher, 1983, pp. 158-159).

## Feminismo negro

Como as estudantes negras estavam fazendo piquetes, atacando e ocupando prédios em *campi* universitários, as organizações de feministas negras estavam se aburguesando em resposta à marginalização das mulheres negras nos movimentos feministas da segunda onda e da corrente dominante negra. As organizações *Third World Women's Alliance* (1968), *National Black Feminist Organization* (1973), *Combahee River Collective* (1974) e *Black Women's United Front* (1975), por exemplo, buscaram organizar as mulheres negras em toda a classe para combater formas de sujeição social e política que resultaram em sua "tripla exploração". Questões de particular importância incluíram empregos, salários, moradia, creche e acesso à educação de qualidade. A mais radical dessas organizações combinou antirracismo, anti-sexismo, anticapitalismo e anti-imperialismo para articular um programa que abordasse diretamente as preocupações e as experiências das mulheres negras na luta pela autodeterminação, pelo fim da exploração econômica e da alienação e pela erradicação da opressão racializada. Tal ativismo foi concomitante com a introdução do feminismo negro na educação superior norte-americana.

A introdução do pensamento feminista negro nos estudos negros teve como objetivo desafiar a sobredeterminação dos homens negros na pesquisa acadêmica sobre a história, a cultura e os problemas sociais do povo negro. A inclusão e centralização da mulher negra no discurso e na produção de conhecimento pretendia esclarecer o que estava obscurecido por sua exclusão; expandir interpretações muitas vezes redutoras da vida social negra devido à elisão da análise de gênero; interrogar como que certas teorias e abordagens colocaram, de maneira errônea e desnecessária, as mulheres e os homens negros em conflito e competição; e revelar a quem serviriam os interesses de definir os homens negros como o sujeito primordial da libertação, por um lado, e da patologia, por outro.

A partir do final dos anos de 1970, o estudo da história e da literatura das mulheres negras promoveu a ascensão do feminismo negro acadêmico. Historiadores e críticos literários, incluindo Darlene Clark Hine, Deborah Gray White, Paula Giddings, E. Frances White, Evelyn Brooks Higginbotham, Mae G. Henderson, Anne du Cille, Deborah E. McDowell, Toni Cade Bambara e Mary Helen Washington, foram parte integrante desse projeto. Concomitantemente, as mulheres negras no direito e nas ciência sociais procuraram expor os fundamentos racistas e sexistas das disciplinas tradicionais; revelar a exclusão e a marginalização das mulheres negras em estudos e estruturas da sociedade, do comportamento e do direito; e recuperar espaço para as experiências das mulheres negras na pesquisa e em bolsas de estudo. Nesse caso, Kimberlé Crenshaw, Patricia Williams, Patricia Bell Scott, Deborah K. King e Elizabeth Higginbotham foram de suma importância.

Os estudos das mulheres negras introduziram análises interseccionais de poder e sistemas de opressão nos estudos negros. O trabalho, *inter alia,* de Bell Hooks, Patricia Hill Collins, Angela Davis, e posteriormente de Joy James, Ula Taylor e Carole Boyce Davies, lideraram esse caminho. Tal abordagem introduziu uma nova crítica aos sistemas intelectuais dominantes e ofereceu uma série de reformas para transformar a academia em um espaço mais inclusivo, aberto e relevante para os negros em geral e para as mulheres negras em particular. Antologias como "All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave" (1982), "Home girls: a black feminist anthology" (1983), "This bridge called my back: writings by radical women of color" (1983) e "The black feminist reader" (2000); ao lado de textos fundamentais como "Women, race & class" (1981), "Feminist theory: from margin to center" (1984), "Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment" (1990), "Black women, writing, and identity: migrations of the subject" (1994), "Shadowboxing: representations of black feminist politics" (1999) e "The veiled garvey: the life and times of Amy Jacques Garvey" (2002), reformulou de forma crítica a orientação que era em geral androcêntrica dos estudos negros que, muitas vezes, "socializavam fora da existência […] as mulheres negras" (Hooks, 1981, p. 7).

## Africologia

A Africologia – comumente conhecida como Afrocentricidade – tornou-se popularizada sob a liderança de Molefi Kete Asante na Temple University, a primeira instituição a oferecer um doutorado em Estudos Negros, em 1987, fato que representou uma continuação das noções culturais e idealistas do pan-

africanismo articuladas por fiéis, como Paul Cuffe, Una Marson, Martin Delany, Alexander Crummell, Audley Moore, Henry McNeal Turner, Dara Abubakari, Marcus Garvey e Amy Jacques Garvey. Além disso, baseada em debates, a Africologia começou no final dos anos de 1960 entre acadêmicos ativistas, incluindo John Henrik Clarke, Maulana Karenga e Theophile J. Obenga. Os livros escritos por Asante, como "Afrocentricity: the theory of social change" (1980), "The Afrocentric idea" (1987) e "Kemet, knowledge, and Afrocentricity", junto com as obras, "The Afrocentric paradigm" (2002) de Ama Mazama, "O Yurugu: an African-centered critique of european cultural thought and behavior" (1994), de Marimba Ani, e "Karenga's introduction to black studies" (1982), estabeleceram a epistemologia afrocêntrica.

Como uma visão reconstrutiva e interpretativa do mundo, a intenção da Africologia era "colocar em termos diferentes o debate em torno de raça, cultura e comunidade" (Asante, 1996, p. 526) na medida em que as teorias e as metodologias ocidentais e eurocêntricas, alegavam seus proponentes, apenas poderiam servir para distorcer a autêntica experiência do povo africano. Como braço intelectual do nacionalismo cultural negro, a Africologia articulou uma narrativa vindicacionista na qual a autodeterminação dos descendentes de africanos era inextricável a partir da recuperação de um passado africano, um sistema de compromissos compartilhados, e uma ética de mutualidade. A Africologia afirmou que o eurocentrismo e a supremacia branca ameaçavam e conceitualmente encarceravam as condições políticas, econômicas, sociais – e mais importante, as culturais – dos povos africanos no continente e em todo o mundo. Africólogos afirmaram que, dada a realidade de exploração e dominação supremacista branca, africanos e europeus tinham uma experiência fundamentalmente diferente no mundo. A realidade compartilhada entre os africanos dispersos resultou em uma perspectiva pan-africana forjada por herança, história e identidade comuns enraizadas na África, que separa dos brancos os que são racializados como negros. De forma diferente, a divisão entre o "africano composto" e o europeu, como explicado no Yurugu de Ani, foi tanto ontológica quanto metafísica.

Em seu texto esclarecedor, "Philosophy of African American studies: nothing left of blackness", Stephen Ferguson II (2015) oferece uma distinção entre afrocentrismo "forte" e "fraco". A forte iteração, representada por estudiosos como Frances Cress Welsing, Leonard Jeoffries e Wade Nobles, defendia diferenciações biológicas, científicas e metafisicamente exclusivistas entre os povos africanos e os europeus. A posição fraca, articulada por pensadores como Greg Carr, Marimba Ani, Molefi Asante e Ama Mazama, sustentava que as diferenças entre o africano e o europeu eram socioculturais, ideológicas e epistemológicas.

A Africologia tem muito em comum com outras formas de estudos culturais negros que predominam nos estudos negros. No coração dessas epistemologias vinculadas está a premissa de que, apesar da escravização e do colonialismo, as pessoas negras foram capazes de sobreviver e prosperar por meio de retenção, criação e troca de formas e práticas culturais africanas. Para Asante, "a experiência africana é global, e as crenças e as instituições que existiam antes e durante a escravização e a colonização na Europa foram capazes de facilitar nossa sobrevivência em ambos os lados do Oceano da África Ocidental, apesar da incrível brutalidade da supremacia racial branca" (Asante, 1996, p. 532). Os conflitos e as discordâncias entre a Africologia e outras articulações de estudos culturais negros derivam da falta de consenso sobre a abordagem "correta" ou "autêntica" e sobre o método para construir e enunciar a negritude, a "Africanidade" e a capacidade de ação racializada. No entanto, o objetivo deste tipo de bolsa de estudo é desafiar epistemologias hegemônicas que afirmam o domínio e a superioridade da Europa, da branquitude e do Ocidente sobre todos os "outros".

## Estudos culturais e literários negros e pós-negritude

O foco cultural e literário dos estudos negros pode ser atribuído em grande parte à influência do movimento das Artes Negras em sua formação ideológica e política. De acordo com Barbara Christian, este último ajudou a moldar a disciplina em um espaço para a recuperação da cultura e da história negras e para o engajamento da negritude como uma realidade encarnada e experiencial. Literatura, arte e cultura expressiva tornaram-se politizadas como ferramentas para desafiar estruturas de dominação – supremacia branca e eurocentrismo em particular – por meio da integração de sentimento e conhecimento, e a centralização do ser-no-mundo negro. Com efeito, os estudos e a produção cultural e literária tornaram-se o método pelo qual a disciplina poderia "recriar o mundo".

A crítica literária e cultural negra floresceu como um meio de entender a negritude pela textualidade. Os estudiosos da Universidade de Harvard, como Houston A. Baker Jr., Henry Louis Gates Jr. e Kwame Anthony Appiah, juntamente com críticas feministas negras, como Barbara Christian, Valarie Smith e Barbara Smith, foram primordiais na virada textual. Um debate notório em 1987 entre Joyce A. Joyce, Gates e Baker, em "New literary history", transmite a ascendência da textualidade nos estudos negros, por um lado, e a ambivalência de praticantes de estudos negros de orientação alternativa, por outro. Com respeito à interseção entre representação e estudos culturais negros,

foram indispensáveis as contribuições de Manthia Diawara, Hortense Spillers, e Jacqueline Bobo. Além disso, estudiosos como Harold Cruse, Angela Davis, Cedric J. Robinson, Bell Hooks e Robin D.G. Kelley, formaram a ala esquerda da crítica literária e cultural negra.

O surgimento dos estudos culturais e literários foi profundamente influenciado pela importação dos estudos culturais negros britânicos (*Black British Cultural Studies* – BBCS) na educação superior norte-americana. As palestras de Stuart Hall sobre cultura popular na Universidade de Illinois em Urbana-Champaign, em 1983, foram particularmente importantes para a ascensão dos estudos culturais negros nos Estados Unidos da América. Os BBCS foi um projeto intelectual que começou no final dos anos de 1970 para pesquisar sobre como as questões de classe, cultura, falsa consciência e o Estado estavam imbricadas com as realidades da nação, do imperialismo, do racismo e da etnia. Ele desafiou os silêncios em torno de raça e etnia nos estudos culturais britânicos característicos do trabalho emanado de estudiosos brancos de esquerda, como Raymond Williams, Richard Hoggart, e E. P. Thompson. Procuravam expor "racismos" que estavam embutidos na prática econômica, nas ideologias domésticas e nas formações culturais. Os trabalhos como "Policing the crisis" (1978), "The empire strikes back" (1982) e "There ain't no black in the Union, Jack" (1987) mudou o foco dos estudos culturais britânicos da cultura e da sociedade para a etnia e a identidade. Esses textos iniciaram a virada antiessencialista nos estudos culturais britânicos entre os estudiosos da "Nova Esquerda".

Os BBCS resistiram e rejeitaram as narrativas homogeneizadoras sobre os negros produzidas pelo discurso do Estado-nação e pelas ideologias do nacionalismo negro; conceitos como "tradução", "culturas de hibridismo" e "novas etnias" tornaram-se importantes para a virada da negritude racial para a negritude étnica. Pensadores como Stuart Hall, Hazel V. Carby, Paul Gilroy e Kobena Mercer ajudaram a influenciar estudiosos negros norte-americanos a desafiar formações culturais exclusivistas, políticas referenciais majoritárias e identidade negra essencializada, e assumir a política de representação. Estudiosos que se sentiam desconfortáveis com interpretações hegemônicas (por exemplo, masculinistas, nacionalistas culturais, centradas nos norte-americanos) de "negritude", ou que evitavam noções de autenticidade ou uma personalidade africana composta, prontamente abraçaram a raça como representação, discurso pós-estruturalista e a performatividade de negritude.

É importante ressaltar que a acomodação dos BBCS nos estudos negros foi realizada com a ausência notória da crítica neomarxista que era endêmica no trabalho das escolas de Birmingham e Londres. Consequentemente, os estudos

negros enunciaram um estudo da cultura que deixou de enfatizar a contradição, o conflito de classes e as relações de poder ligados ao modo de produção. O liberalismo e o contínuo recuo do radicalismo que caracterizou os anos de 1980 produziram uma forma muito mais palatável de BBCS nas faculdades e nas universidades norte-americanas, que não desafiaram diretamente as condições estruturais de desigualdade que constituíam as relações raciais. Além disso, como Stuart Hall atestou, os estudos culturais negros norte-americanos foram submetidos à extrema profissionalização e institucionalização; a formalização de questões de poder, reduzindo-as a problemas de texto e forma; e a incorporação seletiva de aspectos dos BBCS, que abordavam a cultura como um modo de vida sem acomodar totalmente sua interpretação das estruturas sociais.

O desenvolvimento mais recente nos estudos culturais negros é a pós-negritude, uma epistemologia da estética negra do século XXI fundamentada no ceticismo sobre qualquer noção fixa de arte e cultura negra. Criada em 2001 no campo da cultura visual negra por Glenn Ligon e Thelma Golden, a pós-negritude se baseia na busca do movimento das artes negras dos anos de 1970 para definir e especificar a arte negra, bem como as ambivalências e falhas que resultaram. A pós-negritude combina "mídia mista, abstração, sátira e pura experimentação" em literatura e arte visual para transmitir um "humor cultural" de desinvestimento a partir de noções de negritude autêntica, limitada ou representativa. Em relação ao último ponto, o escritor e crítico cultural Touré argumenta que o avanço da classe média negra após a Segunda Guerra Mundial transformou os negros em uma comunidade intelectualmente, economicamente e academicamente diversa, de modo que existem muitas maneiras de "encarnar ou empunhar" a negritude. Além disso, toda pessoa racializada como negra tem uma "autêntica" identidade negra que torna impossível "fazer" a negritude de forma incorreta. Assim, os problemas da pós-negritude complicam a negritude, abraça seu errante e excessivo, e enfatiza sua "quietude em movimento", sem ansiedades por "perdê-la".

A pós-negritude emprega o conceito de "mudança igual" de Amiri Baraka, e a teoria de "tidalética" de Kamau Brathwaite para interrogar a interação do presentismo, possibilidade futura e estados de "suspensão" na tradução da experiência negra em arte e em outros modos de expressão cultural. Dito de outra forma, a pós-negritude é inerente à antecipação de uma negritude livre, autodeterminada, a negritude que "ainda não está aqui" que molda o que é a negritude em qualquer momento. Portanto, não é uma rejeição da negritude como tal, mas sim de fixidades ideológicas impostas que obscurecem a tensão constante entre "ser" e "tornar-se". Como explica Margo Natalie Crawford, "após

um entendimento do pós-negro como negritude pós-ideológica, passamos para o novo entendimento do 'negro' como um espaço vazio, mas cheio de imaginação do inimaginável" (Crawford, 2010, p. 218). Com efeito, a pós-negritude é a manifestação epistemológica e metodológica da expressão de Carolyn M. Rodgers (1970) de ser "Black/Blacker/and Blackless sometimes" (p. 265-266).

## Teoria da diáspora africana

Contemporânea com a institucionalização dos estudos negros foi a popularização da "diáspora africana" como uma heurística para entender a conexão e ligação negra. O conceito ajudou a explicar a condição e o futuro dos afrodescendentes contra o pano de fundo dos movimentos de independência da África. Ele surgiu como um termo político e analítico preocupado com a dispersão dos povos africanos e seu papel na construção do Novo Mundo. As primeiras articulações da diáspora enfatizaram a continuidade, as noções "essencialistas" de africanismo, enraizamento e unidade entre grupos dispersos de afrodescendentes. Temas consistentes incluíram o afastamento violento da pátria, as conexões imaginárias entre povos africanos dispersos pelo mundo, e o retorno físico ou psicológico à África. A saudade (o anseio psíquico e metafísico com base na falta ou na ausência) e a memória (a constante lembrança de um passado escravizado ou dominado de outra forma que impregna o presente) sustentaram essas conexões percebidas e os desejos de retorno. A base da unidade nessas conceptualizações foi uma história compartilhada de dominação e exploração racista branca.

Os estudiosos dessa teoria afirmaram que a diáspora africana foi uma experiência de lidar constantemente com a supremacia branca e resistir a ela em suas inúmeras manifestações, o que impactou fundamentalmente na forma como a identidade diáspórica foi formada. Tais usos eram profundamente reivindicativos porque as pessoas de origem africana fora do continente muitas vezes constituíam um grupo minoritário em um país anfitrião; tinham uma relação duvidosa e tênue com a cidadania; e com frequência enfrentavam injustiça política, econômica e social. Assim, era necessário justificar porque eles eram dignos de plenos benefícios da sociedade. Também foi necessário valorizar as retenções e as conexões culturais africanas que sobreviveram no Novo Mundo para combater as noções eurocêntricas de que as pessoas de ascendência africana não tinham nenhuma história ou cultura digna de estudo. Como uma "diáspora sem Estado" – ou seja, um grupo disperso que carece de um

Estado independente devido à falta de recursos, poder ou desejo (Sheffer, 2003, pp. 74-75) – a diáspora africana imaginou a África de diversas maneiras para construir um local de pertencimento que poderia ser um lugar de repatriação, revitalização racial, liberdade potencial e retorno às raízes africanas.

Como "globalização" tornou-se o termo para refletir o *ethos* da era pós-1970, o foco da diáspora africana passou das raízes, da nação e da pátria para a fluidez, a múltiplas temporalidades e o intercâmbio entre locais dentro da diáspora. De acordo com James Clifford, a descolonização e o aumento da imigração, da comunicação e do transporte globais exigiam uma definição mais "politética" de diáspora, na medida em que sua constituição ultrapassava aqueles que eram descendentes de africanos escravizados (Clifford, 1997, p. 261-268). Kenneth Warren (1993) avaliou essas mudanças nas teorias da diáspora africana, escrevendo que eram as ambiguidades dentro do pensamento diaspórico que tornavam possíveis imaginações particulares – não percebendo unidade ou continuidade. Além disso, a África não era um lugar estático, preso no tempo, que podia apenas ser referido em retrospectiva; a africanidade era tão imaginada quanto "real" e, portanto, produzia uma dupla consciência diaspórica que nem sempre traduzia; e, portanto, levava a formas de reconhecimento errôneo. Essa iteração da diáspora africana defendeu um "diálogo trans-temporal" (Gates, 2010, p. 62) que deve ser responsável por formas variadas de ver, ser e conhecer a negritude. Na medida em que experiências de marginalização, despossessão e opressão são implantadas e reproduzidas de forma desigual e díspar ao longo da diáspora africana, histórias quebradas e temporalidades divergentes problematizaram os entendimentos anteriores da diáspora africana que enfatizavam a unidade e a continuidade.

A diáspora africana tornou-se uma forma de criticar o absolutismo, mantendo intacta a ideia de etnia – o que Paul Gilroy (1993) chamou de "anti-anti-essencialismo". Em vez da retenção de elementos essenciais de um passado africano, a ênfase foi colocada nas culturas sendo feitas e refeitas, com a identidade negra sendo construída a partir de vários e diferentes contextos. Além disso, em vez de ser fixa ou enraizada, a identidade da diáspora africana passou a ser entendida como o meio pelo qual as pessoas de ascendência africana podiam discutir sobre como foram posicionadas por meio e em narrativas do passado e se engajar na recuperação e reconstrução cultural. A diáspora africana passou a ser representada como um espaço dialógico de contestação, negociação e remodelação. Assim, as conexões dentro da diáspora tornaram-se tão importantes quanto as ideias de origem, o que exigia a descentralização da África como pátria. Conceitos como "decalagem", "articulação", "bricolagem", "o mesmo em mudança" e "tradução" foram usados para explicar a desunião, o

desconhecimento, as diferenças e as disparidades dentro da diáspora africana. Esses, juntamente com as experiências comuns dos negros, representavam um quadro mais completo de como a diáspora era vivida. Além disso, em uma tentativa de corrigir a influência hegemônica que os Estados Unidos da América e o mundo de língua inglesa exerceram sobre os estudos de pesquisa a respeito da diáspora africana, mais atenção começou a ser dada aos locais da diáspora que haviam sido marginalizados ou foram pouco pesquisados.

## Afro-pessimismo

Na esteira de crises de dívida generalizada, ajuste estrutural e neoliberalização nos anos de 1980, o "afro-pessimismo" entrou em narrativas de desenvolvimento sobre a África "Subsaariana" para descrever uma série de fenômenos na interseção de governança, economia política e representação. Estes incluem: os efeitos da deturpação da África na mídia ocidental sobre investimentos, fadiga dos doadores e desenvolvimento; a exacerbação de marginalização e exclusão do Continente por meio da circulação de estereótipos racistas e construções depreciativas; os efeitos do neocolonialismo sobre a governança e o potencial de desenvolvimento africanos; a (in)capacidade dos africanos de governar a si mesmos dada a corrupção desenfreada e a estagnação econômica; e a questão se a África deve ser recolonizada ou excisada da comunidade global por causa de seus alegados "fracassos" políticos e econômicos. Outras considerações incluíram a possibilidade de paz interna, responsabilização (ou falta dela), a ligação entre liberalismo político e crescimento, e a necessidade de democratização para o sucesso das reformas econômicas de mercado. O afro-pessimismo e seu corolário ideológico, o afro-otimismo (ou "ascensão africana"), persistiu bem na primeira década do século XXI, manifestado, por exemplo, nas conceitualizações da revista *The Economist* sobre a África, rematado pelo célebre artigo "Hopeless Africa" (África sem esperança) de 2000 e um artigo de 2011, publicado com o título positivo, " Africa rising" (África ascendente).

Nos estudos negros, o "afro-pessimismo" ganhou destaque na primeira década do século XXI, principalmente por meio das contribuições da Universidade da Califórnia, dos professores Frank Wilderson III e Jared Sexton. Ironicamente, embora tanto o afro-pessimismo (como discurso do desenvolvimento) quanto o afro-pessimismo (como epistemologia dos estudos negros) envolvam questões de falta estrutural, fracasso e incapacidade, uma vez que se relacionam com povos africanos derivados, eles são autônomos e não relacionados, com genealogias e

modos de análise distintos. Como um projeto interdisciplinar que combina, entre outras abordagens, estudos cinematográficos, teoria literária, poética, análise crítica do discurso, teoria crítica e teoria política, o afro-pessimismo visa teorizar dentro da irredutível "ansiedade do antagonismo" a posição paradigmática do negro em um mundo estruturado pela negritude e pela negrofobia – a posição da morte ontológica. Como epistemologia dos estudos negros, ela "teoriza para a batalha, para ir à guerra em teoria, para lutar sem sofrer um colapso ou desvio na linguagem"; e é fundamentada no argumento de que a base da ontologia política da modernidade é a negritude: a singular mercantilização da existência humana que transforma o corpo em carne para ser acumulada e trocada. Tal mercantilização posiciona o escravo como paradigmaticamente negro, e torna a negritude racial inextricável da escravidão. Esta estrutura, juntamente com os fracassos históricos da abolição, mantém a escravidão no "aqui e agora", reduz o negro à não-ontologia e ao não-ser escravo, e fundamentalmente a coloca fora da conjuntura moderna da sociedade civil, da cidadania e da humanidade (Sexton, 2016; Wilderson III, 2010).

O afro-pessimismo deriva de teorias feministas negras de estudiosos como Hortense Spillers e Saidiya Hartman; de desafios e críticas ao neomarxismo e pós-marxismo de teóricos como Antonio Gramsci e Giorgio Agamben; e de um envolvimento com as teorias pós-coloniais, críticas e culturais de *inter alia*, Achille Mbembe, Kra Keeling, Ronald Judy e David Marriott. Toma como lógica estruturante o pronunciamento do psiquiatra e defensor da liberdade Frantz Fanon em "Black skin, white masks". de que "a ontologia – uma vez admitida finalmente como deixando a existência de lado – não nos permite compreender o ser do homem negro" (1970, p. 77). Como argumenta o filósofo afro-pessimista, Calvin Warren (2017), isso significa que o negro/escravo é um objeto abandonado que não tem "colocação simbólica" no espaço-tempo do mundo moderno, ontologicamente excluído por um campo semântico inerente a um compromisso duradouro com a antinegritude. Consequentemente, o negro/escravo, constituído pela negação existencial, é um ser senciente cuja impensabilidade como pessoa/humano/sujeito se baseia na modernidade.

A negritude, como "uma posição estrutural de não comunicabilidade diante de todas as outras posições [...] baseada em modalidades de acúmulo e fungibilidade" (Wilderson, 2010, p. 58), excede a lógica de socialidade, identidade e diferença; sua gramática de sofrimento é totalmente ininteligível em sua evasão de todas as categorias do humano, incluindo a alienação, a exploração, o reconhecimento e a incorporação. Para evitar comparações históricas e relacionais impostas que interpretam mal a negritude, o afro-pessimismo se baseia no estrutural em vez do

empírico, e no ontológico político em vez do experiencial. Concomitantemente, para os Afro-pessimistas, é a economia libidinal – não a economia política – que subjuga as formulações modernas de poder. Além do mais, por meio do primeiro plano anti-negritude em oposição à supremacia branca, essa epistemologia traz à tona que a zona de ser e a zona de não ser são regiões ontológicas de não negritude/liberdade e negritude/escravidão, respectivamente. Em última análise, como "uma ética do real, uma política do imperativo, engajada em seu movimento interminavelmente descendente" (Sexton, 2016), o afro-pessimismo, de necessidade, rejeita a prótese dos discursos progressistas, antirracistas e multiculturalistas que permeiam a educação superior para apagar violentamente e evitar o sofrimento não transcendental do negro/escravo.

## Conclusão: estudos negros e a elisão da economia política

No final da década de 1980, quando os estudos negros se tornaram mais ou menos institucionalizados, havia uma notável e distinta ausência de análise marxista, materialista histórico e político-econômico crítico da negritude em sua formulação. A disciplina tendia a ignorar ou marginalizar o estudo da capacidade de ação econômica, a resistência econômica, o fracasso do mercado, a relação entre trabalho e exploração e o desenvolvimento econômico (ou a falta dele, portanto) nas comunidades negras dos Estados Unidos da América e no mundo negro. A organização dos estudos negros em torno da analítica da "diáspora" reificou as especificações culturais da negritude por meio da transnacionalização do estudo da socialidade e cultura negras.

A mudança na acumulação global – ou seja, a transformação do capital de sua forma liberal em corporativo – precipitada pela recessão mundial de 1973 e pela crise do petróleo, o declínio da taxa de lucro, a desindustrialização no Norte global, e uma crise de dívida iminente no Sul global, teve efeitos homólogos, embora específicos em termos geográfico e espacial, sobre todos os povos afrodescendentes. A ênfase em afinidade e conexão cultural nos estudos negros negligenciou a convergência das experiências materiais na organização estrutural da economia política entre os negros nos Estados Unidos da América, na Reino Unido, na África e no Caribe, na esteira de uma agenda neoliberal que produziu um retrocesso do Estado e sua reformulação. Isto foi instanciado pelo *reaganomics*, pelo thatcherismo e pelo ajuste estrutural que acompanhou o colapso da alternativa socialista/comunista. Apesar desta reestruturação global, os entendimentos populares e acadêmicos da negritude norte-americana e "diaspórica" rejeitaram a economia política crítica.

Em outras palavras, os estudos negros não incorporaram uma crítica estrutural e material da globalização que poderia ter proporcionado uma compreensão mais profunda das formas pelas quais os negros foram ligados historicamente por meio da divisão axial global do trabalho.

Os economistas Patrick Mason e Mwangi wa Gĩthĩnji (2008) apontaram a representação esmagadora das humanidades nos estudos negros, e a relativa ausência das ciências sociais, especialmente da economia. Este nem sempre foi o caso; em seu desenvolvimento inicial, a economia política e o desenvolvimento econômico eram importantes subfoci. No entanto, em 2008, quando foi publicado um número especial no *Journal of Black Studies,* que enfocou o papel da economia política nos estudos negros, apenas 1,75% dos professores da disciplina eram economistas, e os cursos de economia representavam pouco mais de 1% dos que eram oferecidos. Em contraste, os docentes com especialidades em literatura e história representavam uma pluralidade do corpo docente principal; e essas disciplinas, juntamente com a música, eram os campos dominantes entre os docentes afiliados aos estudos negros. Além disso, os economistas políticos negros radicais e as contribuições da economia política crítica para o pensamento intelectual negro têm sido praticamente esquecidos. Segundo a economista Julianne Malveaux (2008), "as formulações disciplinares tradicionais e teóricas" dos estudos negros – em outras palavras, sua sobredeterminação por meio de história, literatura e política de identidade – foram em grande parte influenciadas pelas exigências de acomodação institucional, que são mais bem servidas pela abordagem dos estudos culturais do campo.

As distorções produzidas pelas especificações antimarxistas e antimaterialistas dos estudos negros invisibilizam e até negam a dinâmica estrutural e material envolvida em produção, manutenção e reinscrição da negritude no tempo e no espaço. Além disso, a disciplina foge e mina a economia política crítica, desviando a pesquisa e a bolsa de estudos das condições materiais de abjeção, despossessão e exploração dos negros. Isto não condiz com a realidade que os modos de crítica estrutural e antissistêmica expõem as verdadeiras condições da negritude – uma revelação essencial para um desafio anticapitalista sustentado que resiste à reinscrição no projeto estatista da acumulação global.

## Referências

Africa rising. 2011. *The Economist*. https://www.economist.com/weeklyedition/2011-12-03 (Acesso em 3 maio 2022).

Alexander-Floyd, N. G. 2012. Disappearing acts: reclaiming intersectionality in the social sciences in a post-black feminist era. *Feminist Formations,* Vol. 24, No. 1, pp. 1-25.

Asante. M. K. 1996. Are you scared of your shadow? A critique of Sidney Lemlle's 'The Politics of Cultural Existence.' *Journal of Black Studies,* Vol. 26, No. 4, pp. 524-533.

Ayittey, G. B. N. 1987. Economic atrophy in black Africa. *Cato Journal,* Vol. 7, No. 1, pp. 195-222.

Ayittey, G. B. N. 1992*Africa betrayed.* New York, St. Martin's Press Inc.

Baker, Jr., H. A. 1987. In dubious battle. *New Literary History,* Vol. 18, No. 2, pp. 363-369.

Baker Jr., H. A.; Best, S.; Lindeborg, R. H. 1996. Introduction: representing blackness/ representing Britain; cultural studies and the politics of knowledge. In Baker, H. A.; Diawra, M.; Lindeborg, R. L. (ed.). *Black British cultural studies: a reader.* Urbana, The University of Illinois Press, pp.1-15.

Baraka, A. 1998 (orig. pub. 1968). *Black music.* New York, Da Capo Press.

Beal, F. 1970, Double jeopardy: to be black and female. In Third World Women's Alliance. *Black women's manifesto*. New York, Third World Women's Alliance, pp. 19-33.

Bell Scott, P. 1982. Debunking sapphire: toward a non-racist and non-sexist social science. Hull, G. T.; Bell Scott, P.; Smith, B. (eds). *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave: black women's studies*. New York, The Feminist Press, pp. 85-92.

Biondi, M. 2012. *The black revolution on campus.* Berkeley, The University of California Press.

Black Women's United Front. 1975. *Black women's liberation is a component part of black people's liberation*. S.l., s.n.

BoBo, J. (ed.). 2001. *Black feminist cultural criticism.* London, Blackwell.

Bradley, S. M. 2009. *Harlem vs. Columbia University: black student power in the late 1960s.* Urbana, University of Illinois Press.

Christian, B. 1987. The race for theory. *Cultural Critique,* No. 6, pp. 51-63.

Clark Hine, D. 1992. The black studies movement: afrocentric-traditionalist-feminist paradigms for the next stage. *The Black Scholar*, Vol. 22, No. 3, pp. 11-18.

Clark Hine, D.; McLeod, J. (eds). 1999. *Crossing boundaries: comparative history of black people in diaspora.* Bloomington, Ind., Indiana University Press.

Clarke, K. M.; Thomas, D. A. (eds.). 2006. *Globalization and race: transformations in the cultural production of blackness.* Durham, Duke University Press.

Clifford, J. 1997. *Routes: travel and translation in the late twentieth century.* Cambridge, Harvard University Press.

Combahee River Collective. 2000 (orig. pub. 1983). The Combahee River collective statement. In Smith, B. (ed.). *Homegirls: a black feminist anthology*. New Brunswick, Rutgers University Press, pp. 264-269.

Crawford, M. N. 2017. *Black post-blackness: the black arts movement and twenty-first-century aesthetics.* Urbana, University of Illinois Press.

Cruse, H. 1969. The integrationist ethic as a basis for scholarly endeavor. In Robinson, A. L.; Foster, C. C.; Ogilve, D. H (eds.). *Black studies in the university: a symposium.* New Haven: Yale University Press, pp. 4-12.

Drake, S. 1984. Black studies and global perspectives: an essay. *Journal of Negro Education,* Vol. 53, No. 3, pp. 226-242.

Easterly, W. and R. L. 1997. Africa's growth tragedy: policies and ethnic divisions. *The Quarterly Journal of Economics,* Vol. 112, No. 4, pp. 1203-1250.

Ebanda de B'béri, B.; Louw, P. E. 2011. Afropessimism: a genealogy of discourse. *Critical Arts: South-North Cultural and Media Studies*, Vol. 25, No. 3, pp. 335-346.

English, D. 2010. *How to see a work of art in total darkness.* Cambridge, Mass., Massachusetts Institute of Technology Press.

Fanon, F. 1970. *Black skin, white masks.* London, Picador.

Ferguson II, S. C. 2015. *Philosophy of African American studies: nothing left of blackness.* New York, Palgrave Macmillan.

Fletcher Jr., B. 2000. Black studies and the question of class. In Marable, M. (ed.). *Dispatches from the Ebony Tower: intellectuals confronting the African American experience*. New York, Columbia University, pp. 158-161.

Gates, Jr., H. L. 1987. 'What's love got to do with it?': critical theory, integrity, and black idiom. *New Literary History,* Vol. 18, pp. 345-362.

Gates, Jr., H. L. 2010. *Tradition and the black Atlantic: critical theory in the African diaspora.* New York, Basic Civitas Books.

Gates, Jr., H. L.; Manning, M. 2000. A debate about activism in black studies. In Manning, M. *Dispatches from the ebony tower: intellectuals confronting the African American experience.* New York, Columbia University, pp. 186-193.

Gilroy, P. 1993. *The Black Atlantic: modernity and double consciousness.* Cambridge, Harvard University Press.

Gomez, M. 2005. *Reversing sail: a history of the African diaspora.* New York, Cambridge University Press.

Hall, S. 1990. The emergence of cultural studies and the crisis of the humanities. *October,* Vol. 53, pp. 11-23.

Hamilton, R. S. (ed.). 2007. *Routes of passage: rethinking the African diaspora.* Lansing, Michigan State University Press.

Harris, J. E. (ed.). 1993. *Global dimensions of the African diaspora.* 2nd ed. Washington, D.C., Howard University Press.

Harris, R. 2009. Black British, brown British, and British cultural studies. *Cultural Studies,* Vol. 23, No. 4, pp. 483-512.

Hooks, Bell. 1981. *Ain't I a woman.* Boston, South End Press.

Hopeless Africa. 2000. *The Economist*. https://www.economist.com/leaders/2000/05/11/hopeless-africa (Acesso em 6 maio 2022).

Joyce, J. A. 1987. The black canon: reconstructing black American literary criticism. *New Literary History,* Vol. 18, No. 2, pp. 335-344.

King, D. K. 1988. Multiple jeopardy, multiple consciousness: the context of a black feminist ideology. *Signs,* Vol. 14, No. 1, pp. 42-72.

King, D. K. 1992. Unraveling fabric, missing the beat: class and gender in Afro-American social issues. *The Black Scholar,* Vol. 22, No. 3, pp. 36-44.

Mackey, N. 1995. An Interview with Kamau Braithwaite. In Brown, S. (ed.). *The Art of Kamau Braithwaite*. Bridgend, Seren, pp. 13-32.

Malveaux, J. 2008. Why is economic content missing from African American studies? *Journal of Black Studies,* Vol. 38, No. 5, pp. 783-794.

Mason, P. L.; Gĩthĩnji, M.-W. 2008. Excavating for economics in Africana Studies. *Journal of Black Studies,* Vol. 38, No. 5, pp. 731-743.

Moyo, D. 2009. *Dead aid: why aid is not working and how there is a better way for Africa.* New York, Farrar, Straus, and Giroux.

Napier, W. (ed.). 2000. *African American literary theory: a reader.* New York, New York University Press.

Okepwho, I.; Boyce Davies, C.; Mazrui, A. 1999. *The African diaspora: African origins and new world identities.* Bloomington, Indiana Press.

Olopade, D. 2015. *The bright continent: breaking rules and making change in modern Africa.* New York, Mariner Books.

Pfister, J. The Americanization of Cultural Studies. *The Yale Journal of Criticism,* Vol. 4, No. 2, pp. 199-229.

Rahier, J. M.; Hintzen, P. C.; Smith, F. (eds.). 2010. *Global circuits of blackness: interrogating the African diaspora.* Urbana, University of Illinois Press.

Reiff, D. 1998-1999. In defense of Afro-pessimism. *World Policy Journal,* Vol. 15, No. 4, pp. 10-22.

Robinson, A. L.; Foster, C. C; Ogilve, D. H. (eds.). 1969. *Black studies in the university: a symposium.* New Haven, Yale University Press.

Rodgers, C. 1970. What Color is Lonely? In Randall, D. (ed.). *The black poets*. New York, Bantam Books, pp. 265-266.

Rogers, I. H. 2012. *The black campus movement: Black studies and the racial reconstruction of higher education, 1965-1972.* New York, Palgrave Macmillan.

Rojas, F. 2007. *From Black Power to Black Studies: how a radical social movement became an academic discipline.* Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

Rooks, N. M. 2006. *White money/Black power: the surprising history of African American studies and the crisis of race and higher education.* Boston, Beacon Press.

Sexton, J. 2016. Afro-pessimism: the unclear word. *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge,* No. 29. https://doi.org/10.20415/rhiz/029.e02 (Acesso em 6 maio 2022).

Sheffer, G. 2003. *Diaspora politics: at home and abroad.* Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Slack, J. D.; Grossberg, L. (eds.). 2016. *Cultural studies 1983: a theoretical history.* Durham, NC, Duke University Press.

Touré. 2011. *Who's afraid of post-blackness? What it means to be Black now.* New York, Free Press.

Warren, C. 2017. Onticide: Afro-pessimism, gay nigger #1, and surplus violence. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies,* Vol. 23, No. 3, pp. 391-418.

Warren, K. W. 1993 Appeals for (mis)recognition: theorizing the diaspora. Kaplan, A.; Pease, D. E. (eds.). *Cultures of United States Imperialism*. Durham, NC; London, Duke University Press.

Wilderson III, F. B. 2010. *Red, white, & black: cinema and the structure of U.S. antagonisms.* Durham, NC, Duke University Press.

Williamson, J. A. 2003. *Black power on campus: the University of Illinois, 1965-1975.* Urbana, University of Illinois Press.

Zeleza, P. T. 2014. *Africa's resurgence: domestic, global, and diaspora transformations.* Los Angeles, Tsehai Publishers.

CAPÍTULO 14

# FEMINISMO TRANSNACIONAL PARA A ÁFRICA GLOBAL

*Amina Mama*

## Introdução

A missão histórica empreendida pelos intelectuais pan-africanos e nacionalistas no século XX foi recuperar e reenquadrar a África a partir de uma perspectiva epistemológica centrada no próprio continente. Essa tarefa intelectual era um aspecto integral dos movimentos anticoloniais, fornecendo conhecimentos que libertariam os africanos da mentalidade colonial e gerariam confiança à medida que as nações africanas reivindicavam seu lugar na comunidade das nações. Essa mudança epistemológica foi tão geradora quanto política, como evidenciado pelas transformações estéticas nas artes, no cinema e na literatura, e impulsiona novos paradigmas de pesquisa e teorias que poderiam servir aos interesses e agendas africanas.

No contexto da descolonização, a primeira geração de intelectuais africanos, a maioria deles formados no Ocidente e que vivenciaram o racismo pessoalmente, concentrou-se na recuperação histórica. Um clima de renascimento acompanhou a publicação de textos revolucionários, exemplificados na obra de Cheikh Anta Diop (1974). A tese sustentada por Diop é que o Egito Antigo era uma civilização africana e a raiz de toda a civilização humana. Sua tese tornou-se um clássico, contradizendo poderosamente as reivindicações europeias e suas afirmações de supremacia, ao mesmo tempo que celebrava a grandeza da civilização africana.

Diop tipificou a primeira geração da *intelligentsia* africana a emergir da ordem colonial, dedicada a refutar as construções coloniais da África. Seu trabalho ainda inspira estudiosos africanos no âmbito global, mas, do ponto de vista de hoje, é evidente que a primeira geração se opôs ao imperialismo ao apresentar uma grande teoria da África que não atendeu às dinâmicas sociais internas, nem aos processos históricos e contradições que movem as sociedades (Mkandawire, 2005, p. 6).[1] Como tal, não atendeu à classe, ao gênero ou a outras características-chave da organização social. Embora a desatenção ao gênero seja com frequência atribuída ao fato de que a primeira geração de professores era quase toda composta por homens, é importante notar que os estudos dos anos de 1950 a 1970 precederam a disseminação da consciência feminista na África. Sem ferramentas feministas de análise, mesmo os melhores estudiosos nacionalistas e pan-africanistas da África não estavam cientes o suficiente para notar a maneira pela qual as dinâmicas de gênero e sexualidade impregnavam os processos que estavam transformando o mundo africano. A importância filosófica do feminismo e a práxis feminista africana que traz para a compreensão das possibilidades passadas, presentes e futuras para a África são o tema desta contribuição.

## Independência dependente

O fato de que a independência política não foi seguida pela independência econômica que Kwame Nkrumah e outros líderes nacionalistas haviam previsto representaria grandes reveses para a posição da África no mundo. Mesmo antes das novas bandeiras nacionais serem levantadas, as contestações ideológicas da Guerra Fria e uma corrida armamentista global estavam alimentando cismas e guerras por procuração dentro dos movimentos da África pela independência e libertação política, militarizando e corrompendo a política africana, além de impedir mais possibilidades revolucionárias.

Mais de meio século depois, a condição da África é atribuída tanto aos regimes políticos e autoritários nacionais que, observam as mulheres, permaneceram dominados pelos homens, quanto às suas visões masculinas do mundo. Durante os anos de 1970 e início dos anos de 1980, ficou claro que as nações africanas estavam sendo incorporadas à economia global em condições desfavoráveis. Os sistemas mundiais e as teorias da dependência tratavam o imperialismo como a expansão global do capitalismo. Samir Amin (1977) estava entre os pensadores

1 (Mkandawire, 2005, p. 6). Dois dos ensaios de Fanon são especialmente pertinentes aqui: "The trials and tribulations of national consciousness" e "On national culture" (originalmente apresentado em 1959). Ambos estão disponíveis em "The wretched of the Earth".

radicais que desenvolveram críticas a um sistema mundial que colocou a África no caminho do neocolonialismo (Nkrumah, 1965). As teorias da luta de classes voltaram a atenção para a dinâmica da exploração de classes nas sociedades africanas e para os estudos de movimentos sociais que gerariam análises cada vez mais críticas da modernização capitalista e seus efeitos na África (Rodney, 1980, pp. 18-41; Padmore, 1971; Shivji, 1974).

A próxima seção discute a ascensão das mulheres na *intelligentsia* africana e a contribuição das ideias feministas para a produção de conhecimento regional, antes de prosseguir para a seção seguinte, a fim de identificar vestígios de posições filosóficas revolucionárias e nacionalistas culturais anteriores nos discursos contemporâneos que são agrupados sob a rubrica de "feminismo africano". A última seção considera o que as perspectivas feministas cada vez mais transnacionais de hoje oferecem para a realização da África Global.

## Mulheres na academia africana

A africanização substituiu os homens europeus por homens africanos, com pouca consideração ao fato de que os regimes coloniais se concentraram em atrair homens para servirem os sistemas econômicos e administrativos, em grande parte excluíram as mulheres. Atualmente, existem evidências que apontam para regulamentos legislativos e políticos que baniram as mulheres das cidades e impuseram outras restrições à mobilidade, sendo aplicadas com prisões e multas punitivas, e a propagação colonial de discursos que depreciavam e patologizavam as mulheres africanas (Barnes, 1999; White, 1990). A educação colonial para as mulheres era mínima, equivalendo a uma educação doméstica que acrescentava "um toque feminino" ao império e produzia esposas adequadas para uma elite masculina ao estilo ocidental (Mann, 1985; Hansen, 1992; Geiger, 1998). Programas mais amplos para mulheres, como os dos franceses na Argélia (Lazreg, 1994), se basearam em uma estratégia deliberada para minar a resistência.

O "tratamento especial" das mulheres durante o colonialismo emanou das ideologias de gênero europeias, mas a maioria dos líderes africanos não viu isso como um problema durante a eufórica década inicial da independência da bandeira.[2] A nacionalidade foi

2 Há evidências de que questões referentes às mulheres e ao gênero foram discutidas na educação popular na medida em que isso foi sustentado nos movimentos. Movimentos de esquerda, como o PAIGC de Cabral, a Frelimo de Samora Machel e o ANC de Oliver Tambo proporcionaram às mulheres níveis mais elevados de participação durante os anos de luta. O legado de um maior envolvimento é evidente nas nações da África Austral que registram níveis mais altos de representação política: África do Sul, Moçambique, Zimbábue e outras. Os movimentos pós-independência têm feito uma campanha enérgica para aumentar a participação política das mulheres.

concebida principalmente como a oportunidade para os homens serem restaurados à plena masculinidade e cidadania, com as mulheres instaladas em seus lares como esposas adequadas. Em muitas nações, as mulheres ficaram com o *status* legal limitado de menores de idade, privadas de direitos básicos, em nome da "cultura". As mulheres podem não ter sido explicitamente excluídas do novo Estado ou das universidades nacionais, mas seu acesso foi restringido pela persistência das ideologias de gênero europeias, por mais inadequadas que fossem às condições africanas.

Apenas nas segunda e terceira gerações de professores africanos que as objeções foram levantadas, primeiro para protestar contra a sub-representação das mulheres e, em segundo lugar, contra a maneira pela qual as culturas masculinas supostamente "neutras" das universidades africanas continuaram a apresentar dificuldades particulares para professoras e estudantes mulheres. Somente a partir da década de 1980 é que os desafios epistemológicos apresentados pelas metodologias androcêntricas no ensino e na pesquisa convencionais seriam abordados por meio do estabelecimento do ensino e da pesquisa feministas.

A crise do desenvolvimento galvanizou a pesquisa feminista na África (Mama, 2005). Muitas das professoras africanas compartilham os desejos das mulheres por justiça. Isso pode explicar suas concentrações nas áreas relacionadas ao direito, à ciência política, às políticas públicas, à educação e aos estudos de desenvolvimento internacional. A este respeito, as mulheres africanas, tal como os seus colegas homens da mesma segunda e terceira gerações, são predominantemente orientadas para o futuro, realizando análises críticas das injustiças e desigualdades que continuam a atingir e dividir tantos contextos africanos. No entanto, as trajetórias das epistemologias africanas não são lineares, como pode ser visto nas maneiras pelas quais os discursos intelectuais do presente carregam vestígios das principais contestações e debates ideológicos que moldaram as perspectivas pan-africanas anteriores sobre o mundo.

## Precursores culturais nacionalistas e marxistas do feminismo africano

Estudos feministas revelaram um envolvimento de longa data das mulheres nos movimentos de libertação pan-africanos e africanos. Assim, por exemplo, Reddock fornece evidências do envolvimento significativo de Amy Ashwood Garvey no movimento Garveyite, que surgiu no início do século XX no Caribe e na América do Norte, e da possibilidade de que ela cofundou a *United Negro Improvement Association* (Reddock, 2007). Boyce Davies nos lembra da

participação das mulheres afro-americanas, incluindo a organização e o apoio do histórico Congresso Pan-Africano de 1945 (Boyce Davies, 2007). Entretanto, qual foi o ambiente intelectual encontrado por Annie Cooper, Adelaide Casely-Hayford, Mabel Dove Danquah e outras?

Durante a década de 1950, Eric Williams havia traçado a ligação entre capitalismo e escravidão (Williams, 1944), e Padmore publicou "Pan-africanism or communism? The coming struggle for Africa" para abordar a tensão entre as posições nacionalistas culturais e marxistas revolucionárias. Essa tensão se manifesta nas discussões sobre o que deve ser dado primazia – raça ou classe (Padmore, 1972 [1955]). As mulheres não faziam parte dessa agenda, mas seu envolvimento permitiu que elas formassem relações interpessoais transnacionais umas com as outras. Estudos biográficos mostram que as mulheres radicais viajaram extensivamente e entraram em contato com outras mulheres, tanto em movimentos pan-africanos quanto socialistas. Una Marston esteve envolvida no trabalho anti-imperialista, enquanto apoiava os estudantes da África Ocidental em Londres durante os anos críticos que levaram à independência. As relações pessoais se desenvolveram entre mulheres como Claudia Jones e Funmilayo Ransome-Kuti, que participaram do Congresso Mundial de Mulheres na URSS em 1963 e se reuniram novamente no Japão no ano seguinte para fazer campanha contra as armas nucleares. Várias mulheres participaram de reuniões da Federação Democrática Internacional das Mulheres, uma organização afiliada à esquerda que forneceu apoio às lutas de libertação nacional africana.[3]

Estudos também revelam um rico legado de trabalho intelectual e político feminista socialista no continente. Entre os exemplos bem documentados está Huda Shaarawi, uma socialista e nacionalista que liderou a formação do União Feminista Egípcia na década de 1920 (Badran, 1995). Durante a década de 1940, Funmilayo Ransome-Kuti, da Nigéria, estava organizando as mulheres entre as linhas de classe para resistir aos abusos dos homens do poder colonial (Johnson-Odim, Mba, 1997). Enquanto a Nigéria e o Quênia tipificam colônias africanas onde as forças pela independência aceitaram amplamente os modelos capitalistas de desenvolvimento absolutos, muitos movimentos de libertação africanos abraçaram os princípios socialistas e receberam apoio da URSS e de Cuba. Os movimentos de libertação socialista da África estavam mais inclinados a declarar que a emancipação das mulheres era um aspecto necessário da

3 O governo dos Estados Unidos da América proibiu a sra. Kuti de entrar no país com base em sua suspeita de "comunismo" e o governo nigeriano apreendeu seu passaporte. O macarthismo teve um efeito mais direto sobre Claudia Jones, que foi presa e encarcerada antes de ser deportada para Londres.

libertação nacional.[4] No entanto, durante as prolongadas guerras de libertação, o trabalho de conscientização, incluindo discussões sobre o papel das mulheres, parece ter caído no esquecimento, e a emancipação das mulheres foi adiada (Nhongo-Simbanegavi, 2000).

Alguns dos primeiros estudos sobre gênero baseiam-se no discurso nacionalista cultural para se concentrar na celebração do poder que atribuem às mulheres nas culturas indígenas africanas, atribuindo a opressão das mulheres ao colonialismo e rejeitando o feminismo, definido como ocidental e, portanto, irrelevante para as sociedades africanas. Boyce Davies descreve essa abordagem como "feminismo culturalista", apontando as evidências limitadas para a afirmação de que a África pré-colonial era menos opressiva para as mulheres. Baseando-se na obra de Diop e em vários estudos antropológicos coloniais, a abordagem culturalista repete os erros metodológicos da historiografia nacionalista cultural observados na introdução acima. Tal como o nacionalismo cultural de primeira geração, o feminismo culturalista toma o imperialismo como seu principal protagonista. A fim de descartar o "feminismo", ele é, portanto, definido como um aspecto do imperialismo.[5] Embora o anti-imperialismo tenha ampla aceitação, a inclusão do "feminismo" sob essa rubrica tem um custo colateral, consistindo na rejeição das muitas décadas de feminismo continental, que se seguiram e ultrapassaram o nacionalismo cultural que caracterizou os movimentos de meados do século XX.

Outras feministas das segunda e terceira gerações, em especial aquelas emergentes de movimentos revolucionários de libertação, são embasadas pela filosofia política socialista. Como tal, estão alinhadas com contemporâneos masculinos que também pesquisam sistemas globais, estruturas de classes sociais e econômicas. No entanto, estudiosas feministas acrescentaram muito às economias políticas marxistas das décadas de 1970 e 1980, indo além do determinismo estrutural para levantar questões sobre influência, subjetividade, relações sociais e pessoais e redes de parentesco, bem como os meios de subsistência quotidiana e as histórias materiais das mulheres. As feministas

4 Amilcar Cabral, Oliver Tambo e Thomas Sankara estão entre os líderes mais associados à política progressista de gênero, mas há evidências de que muitas vezes estiveram à frente de camaradas (mulheres e homens) nas estruturas que lideraram. Veja, por exemplo, o artigo de Aliou Ly, "Revisiting the Guinea-Bissau Liberation War: The PAIGC, UDEMU, and the question of women's emancipation", publicado no *Portuguese Journal of Social Science*, v. 14, n. 3, 2015.

5 Amadiume (1987, 2004) desenvolve a tese de que as sociedades indígenas africanas são matriarcais com base no estudo antropológico da comunidade Nnobi Igbo. Oyewunmi (1991) argumenta que "o gênero não existia" nas sociedades africanas antes do colonialismo, extraindo sua evidência das características de gênero neutro da língua iorubá falada no Antigo Reino de Oió. Boyce-Davies (2015) fornece uma discussão bem argumentada e mais detalhada das limitações do feminismo culturalista.

do continente usaram métodos inovadores para descobrir as histórias dos movimentos e as histórias de vida das mulheres, recuperando um corpo de conhecimento sobre a consciência feminista e se organizando em movimentos africanos e pan-africanos ao longo do século XX. No entanto, não foi o passado africano, mas os desafios do presente e os desejos por um futuro melhor que impulsionaram a mobilização feminista em todo o mundo africano.

## O nexo de desenvolvimento

A partir da crise da década de 1970, a persistente opressão e marginalização das mulheres passou a ser identificada como um fator significativo no subdesenvolvimento da África.[6] A sobrecarga desproporcional e o empobrecimento das mulheres proporcionaram as condições materiais para uma escalada da consciência feminista. Esse foi o contexto em que a *Association of African Women for Research and Development* (AAWORD) se reuniu em Dakar no final da década de 1970, com a agenda específica de desafiar os efeitos do desenvolvimento em termos de gênero. A imposição de programas de ajuste estrutural ao longo da década de 1980 e o consequente desinvestimento do setor público deram ainda mais destaque à exploração de classe e gênero no núcleo das economias africanas, uma vez que as condicionalidades do ajuste estrutural aumentaram os encargos por gênero para as camadas mais pobres das sociedades africanas, exacerbando a feminização da pobreza.[7] A década de 1980 também viu o estabelecimento do Projeto de Pesquisa das Mulheres na Universidade de Dar es Salaam[8] e o Centro de Documentação e Pesquisa da Mulher, fundado pelo historiador Bolanle Awe na Universidade de Ibadã, em 1988. Ao realizar pesquisas e trabalhos de *advocacy* (defesa) sobre a situação das mulheres nas comunidades vizinhas, essas intervenções iniciais marcaram um afastamento das convenções da torre de marfim e enfrentaram resistência de colegas. No entanto, as feministas pesquisadoras sobre mulheres e gênero conseguiram atrair quantias modestas de financiamento para o desenvolvimento em universidades com escassez de recursos, de modo que, em meados dos anos 2000, havia cerca de

6 A monografia seminal de Boserup, "Women's role in economic development", foi publicada em 1970. A "feminização da pobreza" tornou-se um bordão para as complexas interseções de classe (ou mais precisamente, *status* socioeconômico e localidades rurais) com o gênero que estavam implicadas no subdesenvolvimento.

7 Antrobus, um crítico vocal do Ajuste Estrutural no Caribe e na África, também foi fundador da *Women and Development Network* (WAND) no *Campus* Cave Hill da Universidade das Índias Ocidentais e da rede DAWN. Ver Antrobus (2004).

8 Os membros do corpo docente, Marjorie Mbilinyi e Ruth Meena, estavam entre o grupo fundador.

40 departamentos de estudos de gênero e mulheres nas universidades africanas. As redes acadêmicas foram pressionadas a incluir mulheres e assumir a análise de gênero por mulheres e por doadores externos.[9]

As ligações entre o ativismo feminista continental e caribenho apontam para uma longa consciência histórica. Durante o início da década de 1990, as feministas do continente foram inspiradas pelo sucesso de colegas que estabeleceram estudos de gênero e desenvolvimento na Universidade das Índias Ocidentais. Isso fundamentou o estabelecimento do *African Gender Institute* (AGI) e seu sucesso. Além de adicionar estudos sobre mulheres e gênero ao currículo da Universidade da Cidade do Cabo, o AGI convocou um programa continental para fortalecer estudos e pesquisas de gênero. A estratégia do AGI levou os departamentos e centros africanos a um reengajamento com os movimentos feministas em torno do trabalho pedagógico e curricular, a fim de promover as agendas feministas dentro e além da academia africana. As relações entre feministas africanas e caribenhas foram sustentadas por meio de visitas de intercâmbio e convites mútuos, e a criação da revista africana sobre estudos de gênero, *Feminist Africa,* em 2002, fundamentou o estabelecimento da *Caribbean Feminist Review* cinco anos depois, em 2007.[10]

Entre a década de 1980 e os dias atuais, as feministas africanas no continente e na diáspora conseguiram mobilizar recursos para estabelecer ONGs e programas para mulheres. Isso possibilitou a formação de milhares de organizações de mulheres que realizam trabalhos de *advocacy*, treinamento, informação e recursos, com alcancem significativo para mulheres de comunidades remotas e desfavorecidas.

O impacto de tanta mobilização não pode ser detalhado aqui, mas agora existe uma extensa bibliografia de fontes que detalham alguns dos avanços e ganhos acumulados para as mulheres por meio da ascensão de organizações feministas e sua difusão. De fato, o feminismo, de uma forma ou de outra, veio a permear muitas arenas, pela sociedade civil e pelos movimentos sociais, estruturas políticas e estatais, pelas instituições legais e pela formulação de políticas, formações religiosas, espaços sociais e educacionais, como se não deixasse pedra sobre pedra. Talvez os ganhos mais celebrados tenham sido aqueles evidentes nas cláusulas de igualdade de gênero nas constituições, nos

9 O *Council for the Development of Social Science Research in Africa* (Codesria) liderou o caminho, realizando o primeiro *workshop* regional sobre "análise de gênero" em 1991, seguido de um instituto anual de verão e *workshops* anuais sobre gênero. Ver Imam *et al.* (1996) e a série sobre gênero do Codesria.

10 A edição 6 da *Feminist Africa*, intitulada "Diaspora feminisms", foi editada pela feminista de Trinidad e Tobago, Rhoda Reddock, e várias africanas contribuíram para a *Caribbean Feminist Review*.

compromissos políticos da União Africana, bem como em inúmeras na legislação dos governos nacionais. Talvez seja apenas no continente africano que o mais alto nível de governança – a União Africana – respondeu à *advocacy* feminista concertada, com uma série de novos protocolos e compromissos.[11]

A habilidade estratégica da organização das mulheres nos contextos africanos e caribenhos resultou em avanços significativos nos direitos legais e na participação política das mulheres; em discursos e disposições políticas para as mulheres. No entanto, as oportunidades proporcionadas pelo financiamento do desenvolvimento têm sido contraditórias. Avanços específicos em uma ou mais áreas têm sido frequentemente acompanhados por uma despolitização mais ampla que pode desviar a atenção de assuntos e questões controversos ou ações mais radicais. Com frequência, a energia e as competências feministas são redirecionadas para fornecer habilidades e serviços a uma indústria de desenvolvimento preocupada com a "integração de gênero" de forma inclusiva, servindo para manter o *status quo*. Nesse sentido, as agendas feministas radicais tendem a permanecer à margem, enquanto o cenário dominante é complicado por novos profissionais chamados de "treinadores de gênero", "especialistas de gênero" e "consultores de gênero" que oferecem habilidades técnicas destiladas, liberadas do fermento histórico-político que preocupou as gerações anteriores.

Novas questões surgem a cada ganho. Logo, por exemplo, que critérios diferenciam "sucesso" de "apropriação"? Que condições materiais determinam se a apropriação de conceitos feministas se torna uma coisa boa ou ruim? Com a proliferação e a dispersão massiva de discursos possibilitadas pelas tecnologias digitais e facilitadas pelo pós-modernismo, como estabelecer o que é "real" em comparação com o puramente discursivo? O feminismo pan-africano nasce de epistemologias de resistência entrelaçadas, ambas respondendo às condições materiais das histórias africanas e ao fato de que mulheres e homens africanos vivem vidas diferentes em sociedades mais ou menos segregadas por sexo e gênero. Embora sexo e gênero possam ser fluidos e flexíveis em termos de culturas africanas, o fato é que, com a globalização, as hegemonias ocidentais de raça, gênero e sexualidade são propagadas através da indústria do "desenvolvimento global", tanto quanto pelas "forças do mercado global" que restringem as possibilidades historicamente disponíveis de maneiras que exigem estratégias de resistência mais radicais e complexas.

11 *O Protocolo da Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos sobre os Direitos das Mulheres na África* (o Protocolo de Maputo) de 2003 foi assinado por 36/54 nações (em julho de 2016), e é a declaração mais avançada sobre os direitos das mulheres africanas. O ano de 2003 também viu a criação de uma Divisão da Diáspora na União Africana.

## Feminismo transnacional para a África Global

O feminismo africano, uma vez livre do fardo de provar sua autenticidade e relevância, abraça uma perspectiva transnacional derivada de uma longa experiência de contatos transnacionais em todo o mundo africano. O exemplo da *Pan-African Women's Organization* (PAWO) nos lembra que as mulheres africanas reconheceram os méritos da unidade continental desde pelo menos 1962. Mais de meio século depois, a convocação do 4º African Feminist Forum (AFF), ocorrido em Harare, em 2016, marcou um momento radicalmente diferente e anunciou as possibilidades do século XXI. O Fórum Feminista Africano se reuniu seis vezes nos últimos dez anos, com a participação de centenas de mulheres africanas com base em sua identificação com a política feminista. Com *designs* originais, os Fóruns são celebrações autocríticas e reflexivas dos movimentos feministas continentais em toda a sua diversidade. Seguindo uma estratégia de mobilização transgeracional e inclusiva, o AFF promove a realização de fóruns nacionais para envolver e inspirar mais centenas de mulheres em todo o continente.[12]

O feminismo transnacional pode ser definido como um movimento contemporâneo que avança com base em interesses comuns identificados, não limitados por fronteiras nacionais, e pode ser mais bem abordado pela organização transfronteiriça. Como perspectiva epistemológica, oferece uma metodologia para desafiar os efeitos da globalização, incluindo em termos de gênero desfavoráveis sob os quais as mulheres da África e de outros contextos do Sul estão sendo incorporadas ao mercado global. O feminismo transnacional é explicitamente anticapitalista e mantém um foco anti-imperialista nas características exploradoras da economia de mercado global.[13] Atualmente, há um maior envolvimento com assuntos dominantes que as gerações anteriores podem não ter considerado prioridades para as mulheres: políticas macroeconômicas e sistemas de comércio global; conflito e segurança; degradação ambiental e mudança climática, todas abordadas por meio de organizações e redes transnacionais e apoiadas por fundos transnacionais para mulheres[14] cujos orçamentos modestos fornecem pouca indicação de seu impacto global.

12 Os compromissos fundadores do *African Feminist Forum* estão articulados na *Charter of Principles for African Feminists*. A assertividade dessa Carta e seus objetivos de longo alcance apontam para uma geração cada vez mais de feministas africanas que trabalham na e para a África, encontrando o poder e a voz para enfrentar as injustiças de longo prazo e até as questões mais controversas, que incluem ações contra as múltiplas formas de violência perpetradas contra as mulheres, os direitos de lésbicas, gays, transexuais e outras minorias sexuais, juntamente com lutas de longo prazo por justiça política, sociocultural e econômica.

13 Muitas redes feministas continuam preocupadas com todas as questões que convencionalmente seriam definidas como feministas: violência baseada em sexo e gênero, sexualidade e liberdade sexual, saúde das mulheres e direitos reprodutivos, práticas tradicionais prejudiciais, educação e participação política das mulheres, direitos humanos das mulheres, trabalho doméstico, exploração do trabalho das mulheres, assédio sexual, restrições à mobilidade das mulheres e policiamento do vestuário. Os movimentos feministas estão na vanguarda dessa organização, aproveitando ao máximo as novas ferramentas tecnológicas e níveis de mobilidade.

14 Um exemplo disso é o Fundo Global para Mulheres e o Fundo de Desenvolvimento da Mulher Africana.

Por fim, as evidências aqui apresentadas demonstram conexões que passaram no teste do tempo e têm o potencial de facilitar processos que podem contribuir para a realização de visões inclusivas, justas e equitativas da África Global, trazendo liberdade aos povos africanos, onde quer que estejam.

## Referências

AAWORD. 1982. The experience of the Association of African Women for Research and Development. *Development Dialogue,* Vol. 1, No. 2, pp. 101-113.

Amin, S. 1977. *Imperialism and Underdevelopment*. New York; London, Monthly Review Press.

Antrobus, P. 2004. *The Global Women's movement: origins, issues and strategies.* London, Zed Books.

Badran, M. 1995. *Feminists, Islam and Nation: gender and the making of modern Egypt.* Princeton, NJ, Princeton University Press.

Barnes, T. A. 1999. *We women worked so hard!: gender, urbanisation and social reproduction in colonial Harare, Zimbabwe, 1930–1956.* Oxford, UK, James Currey Ltd.; Portsmouth, NH, Heinemann; Harare, Baobab Academic; Cape Town, David Philip Publishers (Pty) Ltd.

Boserup, E. 1970. Women's Role in Economic Development, Seminal Monography. London, Allen & Unwin.

Boyce Davies, C. 2007. Pan-africanism, transnational black feminism and the limits of culturalist analyses in African gender discourses. *Feminist Africa: Diaspora Voices,* Vol. 19, pp. 78-93.

Boyce Davies, C. 2008. *Left of Karl Marx: the political life of black communist Claudia Jones.* Durham, NC, Durham University Press.

Diop, C. A. 1974. *The African origin of civilization: myth or reality.* New York; Westport, Lawrence Hill & Co.

Fanon, F. 2004. *The wretched of the Earth.* New York, Grove Press.

Geiger, S. 1998. *TANU women: gender and culture in the making of Tanganyikan nationalism*. Oxford, UK, James Currey; Portsmouth, NH, Heinemann.

Hansen, K. T. (ed.). 1992. *African encounters with domesticity.* New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.

Imam, A.; Mama, A.; Sow, F. (eds). 1996. *Engendering African social sciences*. Dakar, Codesria.

Johnson-Odim, C.; Mba, N. E. 1997. *For women and the nation: Funmilayo Ransome-Kuti of Nigeria*. Chicago, University of Illinois Press.

Lazreg, M. 1994. *The Eloquence of Silence: Algerian women in question.* New York; London, Routledge.

Ly, A. 2015. Revisiting the Guinea-Bissau liberation war: the PAIGC, UDEMU, and the question of women's emancipation. *Portuguese Journal of Social Science*, Vol. 14, No. 3, pp. 361-377.

Mama, A. 2005. Demythologising gender in development: feminist studies in African contexts. *IDS Bulletin,* Vol.35, No. 4, pp. 121-124.

Mama, A. 2005. Gender studies for Africa's transformation. In Mkandawire, T.(ed.). *African intellectuals: rethinking politics, language, gender and development.* Dakar; London, Codesria Books, New York, Zed Books, p. 94-116.

Mann, K. 1985. *Marrying well: marriage, status and social change among the educated elite in Colonial Lagos.* Cambridge, Cambridge University Press.

Mba, N. 1982. *Nigerian women mobilized: women's political activity in Southern Nigeria, 1900-1965*. Berkeley, University of California Press.

Mbilinyi, M. 1991. *Big slavery: agri business and the crisis in women's employment in Tanzania.* Dar es Salaam, University of Dar es Salaam Press.

Meena, R. (ed.). 1992. *Gender in Southern Africa: conceptual and theoretical issues.* Harare, SAPES Books.

Mkandawire, T. (ed.). 2005. African intellectuals and nationalism. *African Intellectuals: Rethinking Politics, Language, Gender, and Development*. Dakar; London, Codesria Books; New York, Zed Books, pp. 10-55.

Nhongo-Simbanegavi, J. 2000. *For better or for worse: women in ZANLA in Zimbabwe's liberation struggle*. Harare, Weaver Press.

Nkrumah, K. 1965. *Neo-colonialism, the last stage of imperialism.* London: Thomas Nelson & Sons, Ltd.

Padmore, G. 1971 (orig. pub. 1955). *Pan africanism or communism?* New York, Double Day.

Reddock, R. 2014. The first Mrs Garvey and others: pan-africanism and feminism in the early 20th century British colonial Caribbean. *Feminist Africa: Diaspora Voices,* Vol. 19, pp. 58-77.

Rodney, W. 1980. Class contradictions in Tanzania. In Othman, H. (ed.). *The State in Tanzania: a selection of articles.* Dar es Salaam, Tanzania Dar es Salaam University Press, pp. 18-41.

Shivji, I. G. 1976. *Class struggles in Tanzania*. London, Heinemann.

Tranberg Hansen, K. (ed.). 1992. African encounters with domesticity. New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.

White, L. 1990. *The comforts of home: prostitution in colonial Nairobi.* Chicago; London, Chicago University Press.

Williams, E. 1994. *Capitalism and slavery.* Chapel Hill, North Carolina University Press.

CAPÍTULO 15

# GENEALOGIAS INTELECTUAIS DE ESTUDOS SOBRE A DIÁSPORA NEGRA/*QUEER*

*Jafari S. Allen*

*À medida que avançamos nas tarefas específicas e difíceis de sobrevivência no século XXI, nós, da diáspora africana, precisamos reconhecer nossas diferenças, bem como nossas semelhanças. […] Buscamos o que é mais frutífero para todas as pessoas e menos fome para nossos filhos. Mas não somos iguais. […] Para combater com sucesso as muitas faces da opressão racial institucionalizada, devemos compartilhar os pontos fortes da visão de cada um, bem como as armas nascidas de uma experiência particular. Primeiro, devemos reconhecer uns aos outros.*[1]

## Introdução

O trabalho negro/*queer*[2]/diaspórico emerge da arte feminista radical negra e lésbica do Terceiro Mundo e de ativismo e pesquisa, além de se basear na prática acadêmica e programática dos estudos negros *queer* e da crítica *queer* de cor, considerando o *status* dos projetos sobre negros *queer* diaspóricos no contexto

1 Introdução de Audre Lorde para "Showing our colors" (Opitz *et al.*,1992).

2 Nota de tradução: *queer* é um termo de origem inglesa, anteriormente utilizado de forma pejorativa, para designar algo "estranho". Atualmente, diz respeito a pessoas que não se identificam com os padrões sociais estabelecidos ou que não se inserem em nenhum gênero. Assim, representa uma identidade que compõe a sigla LGBTQIA+.

de várias mudanças no(s) império(s) e afiliações. Durante pelo menos 30 anos, ativistas, artistas e acadêmicos têm demonstrado a coarticulação social e poética de negritude, *queerness* e nacionalidade, elaborando como a negritude e a consciência de oposição, e a negritude e a inconformidade sexual e de gênero são vividas, ainda que de maneira incômoda. A conjunção dessas várias correntes de trabalho deve-se muito ao amadurecimento da literatura dos estudos sobre negros e negros *queer* e à atual crise existencial dos estudos *queer*, e também ao reconhecimento da presença do transnacional em todos os momentos, mesmo "em casa", além da rapidez das formas populares de intercâmbio global (desigual). Neste breve resumo do projeto de estudos sobre negro/*queer*/diáspora, espero fornecer um esboço das questões salientes e dos textos desse campo emergente. Atualmente, novas conversas Sul-Sul – do Caribe até várias regiões da África, da Ásia e da Oceania, por exemplo – e vozes do Norte, ao esclarecer suas identidades simultâneas britânicas, americanas, canadenses ou europeias, começam a ser ouvidas em um marco que é não nacional e "não ocidental".

Este trabalho aborda assim "novos" conjuntos de questões, conjunturalmente relacionadas com as perenes: As minorias sexuais africanas e afrodescendentes e os insurgentes de gênero compartilham desejos ou condições comuns além das fronteiras e das línguas? Quais são as "subjetividades eróticas" (Allen, 2011*b*) e as expressões poéticas negras *queer* insurgentes que são obtidas em lugares que os estudiosos ignoraram anteriormente, ou espaços que alcançam "sobre", "através" e "entre"? Quais são as estratégias políticas ou afetivas que podem ser eficazes para um lugar ou espaço, mas não para outros? E, finalmente, quais metodologias devemos usar para rastrear tudo isso? Por quais meios devemos transmitir nossa análise e reflexão? O trabalho negro/*queer*/diaspórico surge em um momento em que os termos "negro", "queer" e "diáspora" já começaram a ser elaborados para além das metáforas e conceitos oferecidos por qualquer um desses públicos, e para além das falsas dicotomias de essencialismo e anti-essencialismo (Hall, 1996; Gilroy, 1993; Mercer, 1994; Hazel Carby, 1987, 1999; Lara, 2006; Glave, 2008).[3] Seguindo a intervenção crucial de Rinaldo Walcott para o efeito de que uma "prática de leitura da diáspora [...] pode romper a centralidade dos discursos nacionalistas dentro do projeto de estudos negros e, assim, também permitir a

3 Também fomos profundamente moldados e inspirados – desde crianças e jovens adultos – pela prosa de escritores como Zora Neale Hurston, James Baldwin, Gwendolyn Brooks, Chinua Achebe, Derek Walcott, Dionne Brand, Toni Morrison e outros, que são naturalmente mestres da escrita afetiva e performativa. Para muitos de nós, portanto, o trabalho negro/*queer*/diaspórico é tanto sobre a escrita – isto é, não "escrever" dados, relatar ou imitar o estilo de prosa da teoria francesa, mas tentar transmitir o sentimento como suplemento ou complemento à informação – como (e articulada a) a teoria e a metodologia.

elaboração de um projeto de diáspora negra *queer*" como "a reconceituação de negro *queer* e da diáspora negra produz tanto uma diáspora negra *queer* quanto uma nova teoria negra *queer*" (Walcott, 2007), assim, podemos reivindicar a posição de negro/*queer*/diáspora nos estudos negros, *queers* e feministas, como uma "espinha dorsal em vez de anomalia" (Johnson; Henderson, 2005, p. xii).

Aqui, a identidade/identificação negra é entendida como híbrida, contingente, relacional e não menos socialmente real. Ou seja, "negro" é um termo útil para descrever os laços históricos, políticos e afetivos entre muitos indivíduos, mas não atribuímos valor místico, trans-histórico ou biológico essencial a este termo. A diáspora negra é ao mesmo tempo sobre determinados locais (reais e imaginados), raízes/deslocamento (principalmente entendidos como sendo da África, mas igualmente em outros casos, para a África e dentro dela); e rotas ao longo das quais corpos, ideias e textos percorrem. Por diáspora, queremos dizer essas condições de movimento e localização, além de processos de (des)identificação, e de relacionalidade, como aponta Jacqueline Nassy Brown (2005). A (des)identificação de grupos afrodescendentes como negros, afro-hifenizados, *kréyol*, crioulos, mestiços ou outras designações, não ocorre em um vácuo, mas é condicionada por particularidades de lugar, em relação a discursos e práticas em outros lugares. A relacionalidade diaspórica negra refere-se a esse processo. E, enquanto a migração real – forçada, escolhida ou coagida – continua a ser um fator importante na formação do mundo negro, a diáspora é tão profundamente constitutiva do tecido da negritude que também é experimentada entre indivíduos que nunca deixarão sua própria cidade, mas que, no entanto, imaginam poderosamente sua própria "outra" identidade negra/*queer*.

## Quem é *queer*? /De quem é *queer*?

Estudiosos negros e negros *queer* já apontaram para a importância das contribuições do empreendimento mais amplo da teoria *queer*, com respeito à sua crítica implacável da normatividade, e criticaram duramente a proposta da teoria *queer* de privilégio universal heterossexual que mina a importância da experiência interseccional e da posicionalidade (ver especialmente, Rodríguez, 2011, pp. 331-348; Allen, 2009*b*, pp. 311-326; Halberstam, 2005, pp. 219-233). As minorias sexuais e os indivíduos variantes de gênero do Sul global – que negociam, mas não se rendem totalmente ao que Cymene Howe (2002, pp. 237-79) chamou de "sujeito *queer* universal" – caem discursivamente, tanto no tempo quanto no espaço, fora das construções gays de "família", "lésbica",

"gay", "queer" e de "direitos dos gays", estreitamente ocidentais e setentrionais de classe média. Não apenas os sujeitos negros são sempre *queer* em relação aos ideais liberais normativos da pessoa, mas os negros *queer* também costumam parecer "*queer demais*" para muitos dos estudos *queer* e da cultura e política popular gay e lésbica. Ainda assim, "queer" não apenas marca um dos discursos acadêmicos constitutivos e momentos históricos aqui, mas também é uma maneira crítica de ver e dizer. Ou seja, seguindo Muñoz (2009, p. 1), para mim "*queerness* é essencialmente sobre [...] uma insistência na potencialidade ou na possibilidade concreta para um outro mundo". E, claro, para os negros *queer*, a sobrevivência tem sido sempre uma questão de encontrar maneiras de conectar algumas coisas que estão desconectadas, para incorporar e relembrar. Coleções como "Black queer studies: a critical anthology (BQS)", de E. Patrick Johnson e Mae Henderson; "Plum Nelly: new essays in Black queer studies" (uma edição especial de *Calalloo: A Journal of African and African-American Arts and Letters*), de Jennifer DeVere Brody e Dwight McBride; e uma série de outros trabalhos já traçaram as linhagens dos estudos de negros *queer*. Os estudos "Plum Nelly" e "Black queer studies" surgem cada um de maneira diferente sobre os estudos de negros *queer* na Conferência do Milênio (2000), organizada por Johnson na Universidade da Carolina do Norte, em 2000 (Boggs, 2000). O BQS seguiu mais ou menos os parâmetros da conferência, concentrando-se nos negros norte-americanos, com a contribuição de Rinaldo Walcott, que estendeu essas fronteiras a partir do Canadá, um "local *queer* na diáspora". No entanto, a coleção "Blackness and sexualities", de Michelle Wright e Antje Schuhmann, que surge do *Collegium for African-American Research*, com sede na Europa, e foi publicada na Alemanha, amplia os escopos geográficos e temáticos do projeto de estudos negros *queer* para a Europa (e Cuba), bem como para temas que não são estritamente LGBTQ. Cada uma dessas obras, caracterizadas por releituras insurgentes de textos clássicos ou bem conhecidos, recuperação de tradições intelectuais e escrita no registro acadêmico de assuntos de outra forma condenados às margens, limpou e reivindicou um espaço de uma vez (Battle; Barnes, 2010; Page; Richardson, 2010).

Mais recentemente, o artigo "Black Atlantic, queer Atlantic: queer imaginings of the middle passage", de Omise'eke Natasha Tinsley para a revista *GLQ*, propôs um repensar sobre metáforas de navios e oceanos como corpos e corpos performativos (oferecidas por Paul Gilroy, Antonio Benitez-Rojo e Judith Butler, respectivamente), argumentando que o Atlântico negro *queer* "move-se de forma diferente […] difratando significados", deixando sujeitos negros *queer* diaspóricos "inteiros e quebrados", "brutalizados e se sentindo […] divididos

por outros migrantes diaspóricos e ligados a eles" (Smith, 2011). A propósito da crítica de negros *queer,* a obra "Cruising utopia: the then and there of queer futurity", de José Esteban Muñoz, segue o compromisso de seu trabalho anterior em criar visões alternativas de performance e performatividade, lidas através de uma lente constituída em e através da teoria cultural que afirma o futuro, mas com uma diferença. À medida que mais indivíduos treinados em metodologias de ciências sociais contribuem para este trabalho, estamos começando a ver novas possibilidades (McCready; Lang, 2010). "Say it loud: I'm black and I'm proud: black pride survey 2000"; "The politics of passion", de Gloria Wekker; "Buller men e Batty Bwoys", de Wesley Critchlow; "Opacity" de David A. B. Murray; meu próprio trabalho e o "Social justice sexuality project", de Juan Battle, atualmente em andamento, começaram a fornecer dimensões etnográficas e dados empíricos (Decena, 2011; Moore, 2011; Allen, 2011*b*) para os estudos negros *queer* e para a crítica de negros *queer*.

Embora os comentaristas tenham citado os Black Queer Studies de forma astuta na Conferência do Milênio (2000) como um momento decisivo, que forneceu tanto uma plataforma para a realização de estudos negros *queer* quanto uma base para várias outras pesquisas relacionadas, assim como colaboração e orientação que apoiem o trabalho de estudos negros *queer,* e sobre estudiosos e artistas negros *queer*; um evento que o precedeu por cinco anos é igualmente significativo, mas recebeu pouca atenção crítica (Bryant, 2000, pp. 1285-1305; DeVere Brody, 2000, pp. 1-1277; Woodard, 2000, pp. 1278-1284). A conferência The Black Nations/Queer Nations? – documentada por Shari Frilot em um filme de mesmo nome –, preocupou-se não apenas em levantar questões sobre o estudo do amor de duas pessoas negras LGBT, com dois espíritos e mesmo gênero, entre toda nacionalidade, classe, capacidade, gênero e expressão sexual; mas também em expandir a capacidade de organização política e de envolvimento crítico (Frilot, 1995). Como Vincent Woodard afirmou em sua perspicaz revisão de "Black queer studies" na Conferência do Novo Milênio (2000), a Conferência Black Nations/Queer Nations? "foi a primeira a colocar a questão *queer* negra em um ambiente acadêmico". Os significados e as políticas interrogativas e muitas vezes contraditórias de cada termo – *negro*, *queer* e *nações* – e as articulações instanciadas pela barra (/) fazem desta uma heurística ao mesmo tempo potencialmente desestabilizadora e geradora. Na verdade, essa heurística sutura (ou torna coerente) a *ideia* intermediária de negro/*queer*/diáspora. Assim, a conferência Black Nations/Queer Nations? também é um modelo importante para projetos engajados, que, tal como o trabalho negro/*queer*/diaspórico, tenta aprofundar e ampliar as conexões inelutáveis entre erudição,

ativismo e arte. Mesmo um olhar superficial sobre os trabalhos fundamentais dos estudos negros *queer* – antologias, panfletos, literaturas de cordel, coleções de poesia e outras obras intelectuais e políticas não acadêmicas – demonstram essa conexão.[4] Os estudos negros *queer* e a crítica de negros *queer* são praticados não apenas em publicações acadêmicas, mas também no ensino nos níveis de graduação e pós-graduação; e em painéis oferecidos em conferências e simpósios locais e internacionais.[5] Além disso, uma série de relevantes projetos de arquivos e cultura, de organizações políticas e conexões pessoais entre indivíduos cujas redes e textos se estendem por todo o mundo, representam um circuito mais amplo e democrático de *negros* queer *aqui e ali*.

## Matrizes genealógicas

Enquanto as literaturas sobre globalização e transnacionalismo tendem a destacar as maneiras pelas quais o Estado está desaparecendo ou sendo eclipsado pelo capital global e pelas novas tecnologias da informação; mesmo os Estados neoliberais (inclinados) mantêm sua prerrogativa de poder de vigilância, disciplina severa e, em alguns casos, expulsão ou extermínio de pessoas vulneráveis, mesmo que continuem a desinvestir em saúde pública, educação e bem-estar. Minha própria pesquisa em Cuba, Trinidad e Tobago e no Brasil, e experiências em casa nos Estados Unidos da América, nos impelem a levar a sério as distinções entre Estados socialistas e liberais, nações pós-coloniais e imperiais, Norte e Sul. Existem distinções históricas e político-econômicas cruciais que condicionam e estruturam tanto as maneiras pelas quais um Estado – qualquer Estado – tenta regular órgãos particulares e a forma como o pertencimento nacional é considerado. Ainda assim, parece que o Estado – aparentemente todo Estado, embora, é claro, em escalas e intensidades muito variadas – depende do heteropatriarcado racializado (que também é sempre *classificado*) para se constituir e se manter na hierarquia global dos Estados (Allen, 2009*a,* pp. 53-62; Allen, 2011*b*). Desde que ela publicou "AIDS and the boundaries of blackness", Cathy J. Cohen expôs as maneiras pelas quais o Estado norte-americano e as instituições negras, bem como as famílias e os acadêmicos negros constroem as perigosas vulnerabilidades do subalterno profundo e multiplicado – uma categoria analítica que ela formulou como "punks, bulldaggers and welfare

4 Ver, em especial, Barbara Smith; Audre Lorde e Joseph Beam. Muito material primário, incluindo documentos pessoais e efêmeros podem ser encontrados em "In the life archive".

5 Caribbean Region of the International Resource Network (Caribbean IRN).

queens" (Cohen, 1997, pp. 437-465). Em seu ensaio "Deviance as resistance: a new research agenda for the study of Black politics", Cohen critica a política de respeitabilidade dos estudos afro-americanos e argumenta que o suposto desvio de pessoas lésbicas, gays, transexuais e bissexuais, mães solo e beneficiários de auxílio estatal – aos olhos dos formuladores de políticas dos Estados Unidos da América, mas também de acadêmicos e líderes da sociedade civil – marcam esse grupo não apenas como possíveis cidadãos indisciplinados, mas também fora dos limites culturais de pertencimento e cuidado assistencial (Cohen, 2004, vol. 1, pp. 27-45). Da mesma forma, M. Jacqui Alexander argumentou que alguns grupos, como os das lésbicas e das "prostitutas", não podem ser incluídos como cidadãos, em ex-colônias do Caribe precisamente, porque incorporam a influência sexual e o erotismo radicalmente fora de sintonia com a aspiração da nação de se anunciar como independente, desenvolvida, disciplinada e preparada para se juntar ao número de Estados supostamente civilizados (Alexandre, 1994, pp. 5-23; Alexander, 1991). Como ela maravilhosamente demonstra, essa mesma "autonomia erótica" é o local a partir do qual indivíduos e grupos encenaram várias rebeliões. Em conjunto, o trabalho de Alexander e Cohen ilustra tanto uma série de problemas políticos irritantes quanto um quebra-cabeça teórico, através de uma diáspora negra que está no centro do projeto negro/*queer*/diaspórico: Existe algum lugar onde os benefícios e o reconhecimento da cidadania possam se acumular para os indisciplinados – a "prostituta", o homossexual, a "welfare queen", a pessoa transgênero ou o negro? Que cálculo surge quando essas categorias de gênero, raça e sexo de não nacionais, desviantes, não étnicos/raciais, não conformes, ou meramente "outros" são agravadas? Uma das maiores contribuições do projeto negro/*queer*/diáspora é mostrar que a "diáspora" constitui uma saída do Estado-nação. Ao falhar com a inclusão como um cidadão ou um sujeito devidamente higiênico, onde fica o lugar para o negro *queer*? Essa pergunta também sugere claramente que a noção de cidadania, com suas regras óbvias de exclusão e exceção, representa uma gama mais ampla de garantias e liberdades, uma vez que atores não estatais como famílias, grupos culturais e especialmente organizações religiosas, muitas vezes *pensam como um Estado* – fazendo estranhos companheiros com o aparato estatal repressivo em seu apoio a projetos de respeitabilidade. Seu projeto comum é disciplinar indivíduos na legibilidade local e nas formas particulares de subjetivação. Uma variedade de envolvidos – incluindo clérigos muçulmanos no norte da Nigéria, fundamentalistas cristãos que governam o estado de Indiana e outras áreas dos Estados Unidos da América, e funcionários do governo no Caribe e na África Oriental, citando suas crenças religiosas cristãs e hindus conservadoras pessoais – imaginam erroneamente um momento antes da experiência do desejo pelo mesmo sexo e apoiam a promulgação ou a continuação

da legislação "anti-gay". Enquanto realizam uma celebração da diversidade sexual, as nações da Europa Ocidental continuam a rejeitar os negros e afro-hifenizados dentro de suas fronteiras.

Nos estudos de "quare" negros dos Estados Unidos da América, o foco tem sido em "fazer uma intervenção em casa", como Johnson e Henderson nos lembram.[6] Recentemente, análises de literatura e cinema africanos, caribenhos, canadenses, europeus e latino-americanos revelaram que esse tema é de fato global: "o lar" como um local de ambivalência e potencial "conflama" (uma conjunção vernácula gay negra dos Estados Unidos da América que conota confusão e drama), mas ao mesmo tempo, de alguma forma, constitui o "[…] lugar que valerá tanto esforço e amor", conforme Hemphill. É igualmente central na literatura negra/*queer*/diaspórica além das fronteiras norte-americanas (Walcott *apud* Johnson; Henderson, 2005). "Our Caribbean: lesbian and gay writing from the Antilles", editado por Thomas Glave, é tão poderosamente lido como um texto diaspórico quanto um antilhano, e embora a maioria dos trabalhos seja dos anos de 1990 e 2000, a obra inclui trabalhos de 1956 que revelam, como muito da própria escrita lírica belamente evocativa de Glave, que o "lar" dentro (e fora e voltando para) do Caribe também é um espaço problemático. É claro que a obra aclamada por Dionne Brand, crítica canadense/trinbagoniana, também envolve (i)migração, diáspora, deslocamento e saudade. Embora haja um número cada vez maior de trabalhos sobre a África que simpatizam com a sexualidade, incluindo os de Marc Epprecht, Neville Hoad e o próprio Graeme Reid do grupo de trabalho; a impressionante coleção editada por Sylvia Tamale, "African sexualities: a reader", (que é mais uma leitura abrangente sobre sexualidades do que específica para homossexualidades e identidades trans) abriu caminho para mais trabalhos que destacam as minorias sexuais africanas e insurgentes de gênero do ponto de vista dos ativistas negros africanos. Como o trabalho do fotógrafo e ativista, Ajamu X, e da organização de artes comunitárias rukus! demonstra, a Grã-Bretanha continua a ser um foco de trabalho negro/*queer*/diaspórico. Isso, é claro, segue o trabalho de artistas britânicos como o cineasta Isaac Julien, o fotógrafo nigeriano, Rotimi Fani-Kayode, e o crítico cultural Kobena Mercer, cujo trabalho no final dos anos de 1980 e 1990 falou com a cultura negra *queer* de maneira direta e envolvente em três continentes, antes de focar mais especificamente nas artes visuais. Este trabalho brilhante e provocativo analisou consequências políticas

6 "Quare", claro, refere-se à importante intervenção de E. Patrick Johnson na BQS, que apareceu pela primeira vez em 2001. Johnson, E. P. 2001. Quare' studies, or (almost) everything I know about queer studies I learned from my grandmother. *Text and Performance Quarterly*, Vol. 21, pp. 1-25.

e conceituais de gênero, raça e diferença sexual, nacionalidade, etnia e estética dentro da Grã-Bretanha e além. Além disso, formas populares de africentricidade – outra iteração de movimentos pan-africanos anteriores – também estão bem representadas na cultura negra lésbica e gay na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos da América.

Como observa Cohen, uma política verdadeiramente radical ou transformadora não resultou da teoria *queer* até agora. Em alguns casos, de fato, "serviu para reforçar dicotomias simples entre heterossexual e tudo que é *queer*" (Cohen, 1999, p. 22). Talvez a política transformadora pela qual esperávamos surja ao acompanhar e participar de transformações políticas reais na base. Como exemplo, o conceito de "*advocacy* da inclusão da orientação sexual", conforme praticada na Guiana e em Trinidad e Tobago, pode fornecer uma base fértil. Este trabalho por e em nome de populações vulneráveis de pessoas LGBT, que busca se livrar de violência, assédio e discriminação, está longe de ser um foco único nos "direitos sexuais"; vê-se isso como uma forma de ampliar a participação e a proteção para minorias e pessoas vulneráveis de todos os tipos, nesses países pós-coloniais conscientemente multiculturais. Assim, seu trabalho *queer*, que busca redimir a luta anticolonial ao tomar emprestado o título de um recente relatório da Arcus Foundation que pesquisou a área, trata-se ao mesmo tempo de "salvar vidas, promover a democracia, aliviar a pobreza e combater a Aids" (Galst, 2010). As intervenções não convidadas feitas por feministas negras radicais na política, nas artes e nas letras negras, demonstraram pela primeira vez que conhecimentos submersos, desacreditados ou "alternativos" produzidos nos interstícios da violência, do silêncio, da invisibilidade ou do esquecimento, expuseram um horizonte de possibilidades mais amplo do que se imaginava anteriormente (Combahee River Collective, 1986; Ferguson, 2004; Clarke, 1983 [2000], pp. 197-208; Simmons, 1983 [2007]). O projeto negro/*queer* diáspora assume esse desafio para desenvolver uma visão sintética e uma metodologia do futuro dos negros *queer* diaspóricos. Assumimos o trabalho que Cathy J. Cohen nos desafiou a fazer, mudando as agendas de pesquisa para entender e atender às demandas urgentes daqueles que são multiplamente vulneráveis. Além disso, seguimos a proposta de M. Jacqui Alexander de que o principal objetivos epistemológica de nosso trabalho deve ser pensar/viver/escrever contradições de gênero, disciplina, materialidade, espiritualidade e afeto, tudo ao mesmo tempo (Alexander, 2007, pp. 154-166).

## Lições epistemológicas

O que está em jogo é, literalmente, a vida e a morte para os indivíduos afrodescendentes não heteronormativos e variantes de gênero – não apenas no Sul global, que muitas vezes é rotulado como um lugar homofóbico fora de sincronia com o chamado Norte "iluminado", mas também em Estados "desenvolvidos". Em muitas nações do mundo, eles enfrentam a criminalização da "sodomia" e do "cross-dressing." Em exemplos extremos, rumores e insinuações – talvez estampados na primeira página de um jornal – são suficientes para levar uma pessoa a ser espancada, presa ou morta por "ser" homossexual ou variante de gênero. Retóricas nacionalistas, que colocam os direitos e o reconhecimento dos LGBTs como ataques "estrangeiros" à "tradição" ou à soberania ressoam com retóricas religiosas fundamentalistas, tanto no antigo mundo colonial quanto nas metrópoles. É generalizada a privação racista e transfóbica de direitos, a discriminação no emprego e o silêncio estratégico da maioria dos Estados-nação sobre a necessidade de intervenções de saúde pública direcionadas para indivíduos LGBTQ, cuja marginalização secundária e terciária os torna mais vulneráveis.

Epistemologicamente, é importante o foco nos estudos negros/*queer* não apenas porque os negros têm sido vistos através de lentes preconceituosas, mas também porque agora está claro que as estruturas acadêmicas convencionais não nos permitem ver ninguém ou qualquer coisa de forma suficientemente completa ou clara. Negro/*queer*/diáspora é constituído pela conjuntura de algumas literaturas acadêmicas, referenciais teóricos e locais de luta e produção cultural. O principal deles é o compromisso com as experiências de campo e os legados intelectuais, artísticos e políticos dos negros, em vários lugares. Relevantes entre eles é o feminismo negro e os "que agem como mulheres". Outra corrente importante é uma reformulação de outras tradições intelectuais e ativistas, como a teoria *queer*. O recente surgimento de trabalhos negros/*queer* e *queer* racializados aponta os limites da teoria *queer* e dos estudos *queer*. Por si, estando fora de seu trabalho contínuo de reelaboração por críticos raciais, indígenas decoloniais e teóricos sobre deficiência no mundo acadêmico, nas artes e no ativismo, o *queer* pode nunca fazer o que alguns defensores afirmam que deveria fazer – incluir uma coarticulação mais ampla de várias categorias de normatividade incorporadas, como nacionalidade, gênero, região, classe e habilidade, bem como sexualidade. Ainda assim, apesar das críticas muitas vezes importantes de sua proveniência e usadas como uma abreviação meramente imprecisa ou desleixada, o pensamento *queer* e a visão *queer* (ainda) oferecem uma maneira única de impulsionar as suposições normativas de "sexualidade".

## Referências

Alexander, M. J. 1991. Erotic autonomy and a politics of decolonization: an anatomy of feminist and state practice in the Bahamas tourist economy. In Alexander, M. J.; Mohanty, C. T. (eds.). *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*. New York, Routledge.

Alexander, M. J. 1994. not just (any)body can be a citizen: the politics of law, sexuality, and postcoloniality in Trinidad and Tobago and the Bahamas. *Feminist Review,* No. 48, pp. 5-23.

Alexander, M. J. 2005. *Pedagogies of crossing: meditations on feminism, sexual politics, memory, and the sacred.* Durham, NC; London, Duke University Press.

Alexander, M. J. 2007. Danger and desire: crossings are never undertaken all at once or once and for all. *Small Axe*, Vol. 24, pp. 154-166.

Alexander, B. K. 2000. Reflections, riffs, and remembrances: the black queer studies in the Millennium Conference (2000). *Callaloo*, Vol. 23, No. 4, pp. 1285–1305.

Allen, J. S. 2009*a*. Looking Black at Revolutionary Cuba. *Latin American Perspectives,* Vol. 36, No. 1, pp. 53-62.

Allen, J. S. 2009*b*. For "the children" dancing the beloved community. *Souls,* Vol. 11, No. 3, pp. 311-326.

Allen, J. S. 2011*a*. One way or another: erotic subjectivity in Cuba. *American Ethnologist*, Vol. 39, No. 2, pp. 325-338.

Allen, J. S. 2011*b*. *Venceremos?: erotics and politics of black self-making in Cuba*. Durham, NC; London, Duke U. Press.

Allen, J. S. 2012. Black/queer/diaspora at the current conjuncture. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies,* Vol. 18, No. 2, pp. 211-248.

Battle, J. 2010. Social Justice Sexuality Project. www.socialjusticesexuality.com.

Battle, J.; Barnes, S. 2010. *Black sexualities: probing powers, passions, practices, and policies*. New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.

Battle, J. *et al*. 2002. *Say it loud, I'm black and I'm proud: black pride survey 2002.* New York, Policy Institute of the National Gay and Lesbian Task Force.

Boggs, N. 2000. Queer black studies: an annotated bibliography, 1994-1999. *Callaloo*, Vol. 23, No. 1, pp. 479-494.

Boyce Davies, C.; Gadsby, M.; Peterson, C; Williams, H. de (editors.). 2003. *Decolonizing the academy: African diaspora studies*. Trenton, NJ, Africa World Press.

Brand, D. 1997. *In another place, not here*. New York, Grove Press.

Brand, D. 1999. *At the full and change of the moon: a novel*. New York, Grove Press.

Cade Bambara, T. (ed.). 1970. *The black woman: an anthology*. New York; Scarborough, Ont., New American Library.

Carby, H. V. 1987. *Reconstructing womanhood: the emergence of the Afro-American woman novelist.* New York, Oxford University Press.

Carby, H. V. 1999. *Cultures in Babylon: Black Britain and African America*. London; New York, Verso.

Clarke, C. 2000 (orig. pub. 1983). The failure to Transform: Homophobia in the Black Community. In Smith, B. (ed.). *Home girls: a black feminist anthology*. New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.

Clarke, K. M.; Thomas, D. A. 2006. *Globalization and race: transformations in the cultural production of blackness*. Durham, NC; London, Duke University Press.

Cohen, C. J. 1997. Punks, bulldaggers, and welfare queens: the radical potential of queer politics? *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 3, No. 4, pp. 437-465.

Cohen, C. J. 1999. What is this movement doing to my politics? *Social Text,* No. 61, pp. 111-118.

Cohen, C. J. 2004. Deviance as resistance: a new research agenda for the study of black politics. Du Bois Review*: Social Science Research on Race*, Vol. 1. No. 1, pp. 27-45.

Combahee River Collective. 1986. *The Combahee River Collective Statement: black feminist organizing in the seventies and eighties*. Albany, NY, Kitchen Table Press.

Crichlow, W. E. A. 2004. *Buller men and Batty Bwoys: hidden men in Toronto and Halifax black communities*. Toronto, Ont., University of Toronto Press.

Decena, C. U. 2011. *Tacit subjects: belonging and same-sex desire among Dominican immigrant men.* Durham, NC, Duke University Press.

DeVere Brody, J. 2000. Theory in motion: a review of the black queer studies in the Millennium Conference. *Callaloo,* Vol. 23, No. 4, pp. 1274-1277.

DeVere Brody, J.; McBride, D. A. 2000. Plum Nelly: new essays in black queer studies. *Callaloo*, Vol. 23, No. 1, pp. 285-288.

Epprecht, M. 2008. *Heterosexual Africa? The history of an idea from the Age of Exploration to the Age of AIDS*. Athens, OH, Ohio University Press.

Ferguson R. A. 2004. *Aberration in black: toward a queer of color critique*. Minneapolis, Minn., University of Minnesota Press.

Ferguson R.; Hong, G. K. 2011. *Strange affinities: the gender and sexual politics of comparative racialization.* Durham, NC; London, Duke University Press.

Frilot, S. 1995. *Black nations/queer nations?* Third World Newsreel. (DVD).

Galst, L. 2010. *Saving lives, promoting democracy, alleviating poverty, and fighting AIDS: the case for funding lesbian, gay, bisexual, and transgender populations*. Arcus Operating Foundation. https://www.arcusfoundation.org/wp-content/uploads/2010/01/Saving-Lives-Promoting-Democracy-Alleviating-Poverty-and-Fighting-AIDS-The-Case-for-Funding-Lesbian-Gay-Bisexual-and-Transgender-Populations.pdf

Gilroy, P. 1987. It ain't where you're from, it's where you're at. *Third Text*, Vol. 5, No. 13, pp. 3-16.

Gilroy, P. 1993. *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Glave, T. 2008*a*. *The torturer's wife*. São Francisco, Calif., City Lights.

Glave, T. (ed.). 2008*b*. *Our Caribbean: a gathering of lesbian and gay writing from the Antilles.* Durham, NC; London, Duke University Press.

Halberstam, J. 2005. Shame and white gay masculinity. *Social Text*, Nos. 84-85, pp. 219-233.

Hall, S., 1992. What is this black in "black" popular culture? In Dent, G.; Wallace, M. (eds.). *Black popular culture*. New York, Dia Center for the Arts, pp. 21-33.

Hemphill, E. (ed.) 2007 (orig. pub. 1991). *Brother to brother: new writing by black gay men.* Washington, DC, Redbone Press.

Hill Collins, P. 2008. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment.* New York; London, Routledge.

Hoad, N. W. 2007. *African intimacies: race, homosexuality, and globalization*. Minneapolis, Minn., University of Minnesota Press.

Howe, A. C. 2002. Undressing the universal queer subject: Nicaraguan activism and transnational identity. *City and Society,* Vol. 14, No. 2, pp. 237-279.

International Gay and Lesbian Human Rights Council. 2011. Uganda: the US religious right exports homophobia to Africa. https://outrightinternational.org/content/uganda-us-religious-right-exports-homophobia-africa .

James, J.; Sharpley-Whiting, T. D. (eds.). 2000. *The black feminist reader*. New York: Wiley-Blackwell.

Johnson, E. P. 2001. "Quare" studies, or (almost) everything I know about queer studies I learned from my grandmother. *Text and Performance Quarterly,* Vol. 21, No. 1, pp. 1-25.

Johnson, P.; Henderson, M. G. (eds.). 2005. *Black queer studies: A critical anthology*. Durham, NC, Duke University Press.

King, R. S. 2016. *Island bodies: transgressive sexualities in the Caribbean imagination*. Gainesville, Fla., University Press of Florida.

La Fountain–Stokes, L. 2009. *Queer Ricans: cultures and sexualities in the diaspora*. Minneapolis, Minn., University of Minnesota Press.

Lara, A.-M. 2006. *Erzulie's skirt*. Washington, DC, RedBone Press.

Lorde, A. 1978. A Litany for Survival. *The Black Unicorn.* New York, Norton, 1978, pp. 31-32.

Lorde, A. 1980. *Sister outsider: essays and speeches*. São Francisco, Crossing Press.

McCready, L. T. 2010. *Making space for diverse masculinities: difference, intersectionality, and engagement in an urban high school*. New York, Peter Lang.

Mercer, K. 1994. *Welcome to the jungle: new positions in black cultural studies*. New York; London, Routledge.

Moore, M. R. 2011. *Invisible families: gay identities, relationships, and motherhood among black women*. Berkeley; Los Angeles, Calif.; London, University of California Press.

Morley D.; Kuan-Hsing, C. (eds.). 1996. *Stuart Hall: critical dialogues in cultural studies*. London; New York, Routledge.

Muñoz, J. E. 1999. *Disidentifications: queers of color and the performance of politics.* Minneapolis, Minn., University of Minnesota Press.

Muñoz, J. E. 2009. *Cruising utopia: the then and there of queer futurity*. New York, New York University Press.

Murray, D. A. B. 2002. *Opacity: gender, sexuality, race, and the "problem" of identity in Martinique*. New York, Peter Lang Publishing Inc. Nassy Brown, J. 2005. *Dropping anchor, setting sail: geographies of race in black Liverpool.* Princeton, NJ, Princeton University Press.

Opitz, M.; Ayim, M.; Oguntoye, K.; Schultz, D. (ed.). 1992. *Showing our colors: Afro-German women speak out*. Amherst, Mass., The University of Massachusetts Press.

Page, E.; Richardson, M. 2010. On the fear of small numbers: a twenty-first-century prolegomenon of the U.S. black transgender experience. In Battle, J.; Barnes, S. L. *Black sexualities: probing powers, passions, practices, and policies*. New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, pp. 57-81.

Reid-Pharr, R. 2001. *Black gay man: essays*. New York; London, New York University Press.

Reid-Pharr, R. 2007. *Once you go black: choice, desire, and the black American intellectual.* New York; London, New York University Press.

Richardson, M. 2013. *The queer limit of black memory: black lesbian literature and irresolution*. Columbus, OH, Ohio State University Press.

Rodríguez, J. M. 2003. *Queer latinidad: identity practices, discursive spaces*. New York; London, New York University Press.

Rodríguez, J. M. 2011. Queer sociality and other sexual fantasies. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 17, Nos. 2-3, pp. 331-348.

Simmons, R. 2007. Some thoughts on the challenges facing black gay intellectuals. In Hemphill, E. (ed.). *Brother to brother: new writing by black gay men.* Washington, DC, Redbone Press.

Smith, B. (ed.). 2000 (orig. pub. 1983). *Home girls: a black feminist anthology*. New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.

Smith, F. 2011. *Sex and the citizen: interrogating the Caribbean.* Charlottesville, VA, University of Virginia Press.

Spillers, H. J. 2003. *Black, white, and in color: essays on American literature and culture*. Chicago, Ill.; London, University of Chicago Press.

Tamale, S. (ed.) 2011. *African sexualities: a reader*. Cape Town; Dakar; Nairobi; Oxford, UK, Pambazuka Press.

Tinsley, O. N. 2008. Black Atlantic, queer Atlantic: queer imaginings of the middle passage. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 14, Nos. 2-3, pp. 191-215.

Walcott, R. 2007. Somewhere out there: the new black queer theory. In Wright, M. M.; Schuhmann, A. (eds.). *Blackness and sexualities.* Berlin, LIT Verlag, pp. 29-40.

Wekker, G. 2006. *The politics of passion: women's sexual culture in the Afro-Surinamese diaspora.* New York, Columbia University Press.

Woodard, V. 2000. Just as quare as they want to be: a review of the black queer studies in the Millennium Conference. *Callaloo,* Vol. 23, No. 4, pp. 1278-1284.

Wright, M. M.; Schuhmann, A. 2007. *Blackness and Sexualities*. Berlim, LIT Verlag.

CAPÍTULO 16

# GENEALOGIA DE UMA RETÓRICA DISCRIMINATÓRIA NO MUNDO ÁRABE-MUÇULMANO CLÁSSICO

*Salah Trabelsi*

## Introdução

Foi no início da segunda metade do século IV da Hégira (H), ou século X da Era Cristã (EC), que o geógrafo e cronista Muḥammad Abū al-Qāsim Ibn Ḥawqal decidiu viajar pelo mundo. O relato dessa peregrinação está registrado na obra que ele deixou para a posteridade, o "Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik" (Livro de estradas e reinados), conhecido sobretudo por seu título alternativo "Ṣūrat al-'arḍ" (A face da Terra). Nesse diário de viagem, o autor explica que quer "examinar as razões das diferenças entre países e costumes, culturas e caminhos que adotam". Muito provavelmente, ele deixou Bagdá por volta de 7 Ramaḍān 332 H/15 de maio de 943 EC. Ele visitou o Magrebe, o Saara, a África Austral e a Espanha muçulmana entre 336 e 340 H (947 a 951 EC). Ele foi ao Egito e à Síria; depois para o Irã, a Armênia, a Transoxania e o Iraque, antes de concluir sua jornada em 362 H/973 EC com a travessia pela Sicília árabe. Essa longa viagem de mais de 30 anos resultou nesse livro fascinante que esse geógrafo viajante nos ofereceu, baseando-se em uma observação direta da realidade e um exame minucioso dos testemunhos coletados. Estamos particularmente interessados na descrição dos países africanos e sua percepção dos negros em geral.

Ibn Ḥawqal se mantém em silêncio sobre os reais motivos de sua jornada. Mas logo no início de seu prólogo, ele apresenta um sucinto relato de seu

método de investigação e das razões que o levaram a escolher, em sua história, os povos que considerou dignos de inclusão e aqueles que, devido às suas diferentes características, ele os excluiu. O autor fornece uma distribuição geográfica e etnocultural do mundo baseada em critérios fenotípicos e religiosos. Empiricamente, ele oferece uma classificação que atravessa a linha de cor e distingue os povos segundo seus costumes e seus modos de governança. Por meio dessa taxonomia cromática, orientada por costumes e política, ele passa a designar os territórios habitados pelos negros vistos como a representação e a quintessência do tipo mais radical de alteridade. Aos olhos do autor, essa parte do mundo era o protótipo das sociedades selvagens que vivem em um estado de natureza. De pele escura, desprovidos de crenças e inteligência, esses povos haviam caído para o fundo da hierarquia humana.

Uma vez estabelecidos tantos elementos, no entanto, o autor muda de opinião e modera um pouco o seu veredicto, reconhecendo duas comunidades africanas distintas. Aparentemente, as fraquezas morais e institucionais que ele atribui aos negros em geral, não seriam inteiramente irreversíveis. Então, os etíopes e os núbios foram incluídos no rol das nações civilizadas, sendo capaz de destacá-los do povo negro comum imerso na descrença e na ignorância absoluta. No entanto, o autor parece insinuar que tais qualidades não são específicas desses povos. Na opinião dele, eles são o produto de uma proximidade com o Egito e o Bizâncio. Essa feliz coincidência de estar situado perto de duas grandes civilizações lhes ofereceu a vantagem de evitar as falhas incapacitantes consideradas generalizadas entre os negros. Ibn Ḥawqal toma muito cuidado para explicar seu pensamento. Obviamente, isso se baseia em uma lógica elementar que exclui os chamados povos primitivos e retém apenas aqueles cujos costumes foram suavizados por cultura e civilização. Aparentemente, a questão não é simplesmente o tipo de organização social ou política, porque a escolha também depende de outras particularidades que lhes seriam específicas. Lofo, devido a suas diferenças físicas e morais, sua identidade é dita ser reforçada por uma dupla naturalidade. O ambiente climático e físico, combinado com o prisma da cor, explicaria, portanto, a maneira diferenciada pela qual eles eram tratados.

Essa abordagem não é surpreendente nem inesperada. Os mesmos padrões de categorização e estigmatização cultural estavam em ação desde o início das conquistas árabes. Ibn Ḥawqal é herdeiro de uma longa tradição que é perceptível entre os mais antigos geógrafos, cronistas e viajantes. Provavelmente, seria errado subestimar a importância de seu trabalho. A preocupação dele em educar é clara, especialmente porque ele afirma querer, como viajante e testemunha ocular, fornecer um relato fundamentado de eventos que ele mesmo vivenciou. Mas,

apesar de seu desejo de transmitir informações tangíveis, o autor não consegue se libertar dos preconceitos de seu tempo.

Vamos continuar, então, a seguir o seu raciocínio. Sem dúvida, Ibn Ḥawqal não hesita em dar às suas conjecturas a aparência de um princípio de evidência. Daí o seguinte texto:

> *Não mencionei o país dos negros no Magreb, nem Bedjdja nem Zanj, nem os outros grupos que vivem em sua vizinhança, porque a boa organização dos impérios depende de convicções religiosas, bons costumes e instituições sábias; e a preservação da riqueza depende de um método justo de governo. Mas esses povos negligenciam essas qualidades e não participam delas; eles merecem, portanto, ser separados de outros impérios quando se trata de serem desenvolvidos. No entanto, alguns dos negros instalados nas proximidades desses famosos impérios adotam uma crença religiosa, estilos de vida regulados e de instituições sensatas, e se aproximam dos habitantes desses impérios: um exemplo são os núbios e os abissínios, que se conformam com os modos de vida dos bizantinos. Antes do Islã, eles estavam confinados às terras bizantinas, já que a região da Núbia fazia fronteira com o Egito, e a Abissínia fica na costa do Mar Vermelho. Entre esses povos e o Egito, há desertos habitados, onde se encontram minas de ouro; por outro lado, eles estão ligados ao Egito e à Síria pelo Mar Vermelho. […] Estes são os impérios conhecidos: o território do Islã cresceu ao anexar a terra desses impérios mencionados, e viu crescer seu prestígio e grandeza como resultado* (Ibn Ḥawqal, 1967, pp. 9-10).

Evidentemente, esta visão está longe de ser única. O enredo da história e o uso específico palavras são claramente reminiscentes de palavras e posturas de seus predecessores, especialmente Ibn al-Faqīh al-Hamadhānī (1967), al-Balkhī (1899) e al-Istakhrī (1961). Além disso, ele declarou que al-Istakhrī, seu professor e fiel companheiro, havia confiado a ele seu trabalho e o encarregou de corrigir seus mapas topográficos e suas anotações. A composição de sua obra mostra claramente uma ligação direta com um gênero literário específico do final do século III e início do século IX, chamado de *ʿadab al-masālik wa-l-mamālik* (estudo geral de estradas e reinos) que contribuiu para forjar e propagar uma nova visão do mundo. Com a expansão árabe para além do Magrebe, do Sudão e do Mediterrâneo, esse ponto de vista seria amplamente exposto por sucessivos estudiosos árabes. Portanto, a forma como os negros eram vistos deixaria uma impressão duradoura.

Deve-se dizer que durante os primeiros séculos do Islã, a imagem do continente africano era apenas uma reflexão obscura e fragmentada. Em geral, o peso da opinião intelectual dos estudiosos árabes seria marcada por muito tempo pelos velhos preconceitos herdados de seus mestres gregos. Apesar da importância dos contatos com os reinos sudaneses e das trocas comerciais,

voltadas principalmente para o ouro e a escravidão, temos muito poucos relatos ou visões gerais da África, de seus povos, de seus traços de caráter e da sua história. A geografia especulativa e descritiva não revelou nada específico do velho continente. No que diz respeito ao termo *Ifrīqiya*, o qual designava o Magrebe oriental e não apresentava analogia alguma com o nome que mais tarde seria atribuído ao "continente negro". Este era visto como um arquipélago de terras selvagens habitado por povos dispersos, que se estendia pelas margens do Magrebe, pela faixa sahelo-sudanesa, pelas margens do Mar Vermelho e pelas terras ao longo do Oceano Índico e do Mar de Zanj. Os primeiros relatos de viagem descrevem um mundo hostil com populações primitivas; paradoxalmente, eles foram de grande interesse devido às oportunidades de comércio de ouro, madeiras preciosas, marfim e povos escravizados.

De que maneira esses territórios, atravessados há muito tempo por comerciantes experientes no comércio de longo prazo, se mantiveram envoltos em silêncio? No entanto, se os mercadores árabes tivessem sido dotados apenas de audácia e habilidade comercial, é improvável que eles pudessem extrair tantos lucros de um empreendimento tão remoto e perigoso. Aqueles que corriam tais riscos deviam ter um profundo conhecimento das rotas, das escalas e das distâncias entre os países. Mas isso apenas não podem explicar o sucesso dos mercadores árabes. Eles também precisavam ter uma apreciação exata de necessidades, hábitos, inclinações psicológicas, gostos e preferências dos povos africanos.

Apesar de muitas vertentes da erudição árabe terem florescido a partir do início do século IX, o conhecimento sobre a população negra permaneceu extremamente escassa. Quanto ao conformismo social, é suficiente olhar a obra do geógrafo Ibn al-Faqīh al-Hamadhānī. Em "Mukhtasar Kitāb al-Buldān", ele comparou a forma do planeta à forma de um pássaro. Nesse sistema, a África era desprovida de qualquer realidade material. As partes que ele esboçou do norte do continente, que vai dos limites ocidentais do Egito até o extremo Magreb, são insubstanciais. Nessa alegoria altamente evocativa do pensamento da época, Ibn al-Faqīh (*op. cit.*, pp. 3-4) lembra que:

De acordo com 'Abd Allah Ibn Wā'il al-Saḥmī, o formato do mundo é dividido em cinco áreas. O mundo parece com a cabeça de um pássaro com as duas asas abertas, o peito e a cauda. A cabeça do mundo é a China; e além da China, é onde um povo chamado Wāq-Wâq vive; e além do Wāq-Wâq, há um povo cujo número apenas Allah sabe. A asa direita é a Índia; e além da Índia, há um oceano depois do qual não há ninguém; a asa esquerda é al-Khazar […]; o peito do mundo é Meca, Hejaz, Síria, Iraque e Egito; a cauda vai de Dhāt al-Humān até o Magrebe, a pior parte do pássaro é a cauda.

As fontes documentais fornecem muitas de nossas informações relativas ao desenvolvimento das mentalidades, a introdução do preconceito de cor e o estabelecimento de uma hierarquia imaginária. A compreensão dos processos envolvidos na produção de estereótipos e marcadores de identidades biológicas e socioculturais prova ser um assunto inesgotável. A que momento exato da história do mundo árabe e muçulmano podemos remontar as premissas de naturalização e essencialização dos negros? Como ocorreu a transição do simples estereótipo para a estigmatização sistemática? Essa estigmatização precede ou coincide com a disseminação da escravidão?

Em geral, os textos revelam o espetáculo de ciclos de resignação e conflitos sucessivos e entrelaçados. Eles relatam de maneira explícita as esporádicas tensões e exacerbações. Isso aparece dos escritos de autores como al-Djāḥiẓ (1964, vol. I), al-Balādhurī (1996), al-Ṭabarī (1991), al-Mas'ūdī (1973), Ibn Ḥawqal, al-Wakī (s.d.) ou Ibn Khaldūn (s.d.). Acontece que entre o final do século VII e o início do século XI, surgem conflitos sangrentos provocados por escravizados negros. Exacerbado pela propagação da escravidão em todas as áreas de atividade, a revolta dos povos escravizados despertou preocupações crônicas. Sabemos que a rebelião desencadeada no baixo vale da Mesopotâmia entre 869 e 883, resultou em derramamento de sangue trágico. Intoxicados por seus primeiros sucessos, os rebeldes escravizados estenderam seus protestos ainda mais e dirigiram seus ataques contra Bagdá. A notícia se espalhou como incêndio, espalhando pânico e medo por todas as províncias do Califado.

Segundo a crônica de al-Ṭabarī (*op. cit*., vol. V, p. 587), essa foi a revolta mais longa e sangrenta durou 14 anos e colocou os escravizados contra o exército do califado. Este historiador contemporâneo de acontecimentos é o primeiro a fornecer evidências conclusivas extraídas de arquivos administrativos e de fatos que ele vivenciou pessoalmente. O autor descreve em detalhes os altos e baixos da revolta e sua expansão pelo território. Suas histórias destacam o paralelo entre a ascensão dos ricos burgueses dos proprietário de terras de um lado, de outro, o núcleo considerável de pessoas escravizadas (principalmente africanas). Além do trabalho forçado, esses escravizados sofreram opressão e miséria implacável. Também sabemos que, embora seu movimento tenha envolvido derramamento de sangue, os rebeldes conseguiram impedir a expansão dos projetos hidrográficos e agrícolas no baixo vale da Mesopotâmia.

É importante ressaltar que é nesse contexto de rebelião e confrontos trágicos que presenciamos, a mais violenta explosão de imagens e atributos negativos foram dirigidos contra os negros. Consequentemente, há uma mudança significativa no tom das narrativas históricas. Cronistas como al-Tabarī é um

caso a se apontar. Esse historiador, que costuma ser relativamente objetivo ao narrar os fatos, não hesita em denegrir e difamar a ação dos insurgentes. Suas palavras assumem um tom violento, denunciando ferozmente os escravizados rebeldes e descrevendo-os como um "bando de selvagens, monstros ímpios, traidores amaldiçoados e malignos, inimigos de Deus e do Islã".

Essa nova retórica, marca o início da cristalização da questão das cores e da escravidão. Quando um estudioso como Ibn Ḥawqal confessa seu constrangimento por ter incluído informações específicas sobre o mundo dos negros em seu livro, essa omissão voluntária não deixa de estar relacionada com a memória dos anos sombrios da luta dos povos escravizados. O copista de Ibn Ḥawqal (*op. cit.*, p. 237-238), que visitou os arredores de Basra durante o ano 537 H/1122 EC, relatou que "quase não sobrou nada, exceto ruínas e vestígios raros. Todos os bairros foram demolidos, exceto alguns que ainda são famosos [...]". Essa devastação, ele especifica, começaram com a revolta de Zanj e se acentuaram depois.

Ao examinar alguns textos clássicos literários, geográficos e históricos, tentaremos desvendar a complexidade desses discursos culturalistas e racializantes. Ao reconstruir suas linhas semânticas e genealógicas, tentaremos identificar seu significado histórico. Como acabamos de ver, a fundação de um imenso império colonial trouxe profundas mudanças socioeconômicas e culturais – uma transformação que abalou os valores tradicionais e familiares. A partir de meados do século VII, aparecem os traços gerais de uma nova sociedade, com particular interesse na aquisição de pessoas escravizadas. Como principal fonte de energia e prestígio, as pessoas escravizadas logo se tornaram alvo de uma procura desenfreada. De maneira talvez diferente, mas concordante, as crônicas árabes atestam essa busca insaciável por uma força de trabalho que podia ser moldada e trabalhada à vontade. O desenvolvimento de trabalho em larga escala em minas, palmeirais, *plantations* de algodão e cana-de-açúcar, projetos hidroagrícolas no Iraque, na Arábia, no Irã, no Golfo Pérsico, no Magrebe e na Andaluzia, deu origem a uma deportação em massa de força de trabalho dependente.

No entanto, os escravizados não vieram todos do mesmo mundo. Eles eram uma mistura de pessoas de origens diferentes e com cores de pele diferentes. Ainda que, desde o primeiro século, os prenúncios da discriminação racial eram visíveis, é necessário dizer que o recrutamento de escravos não se baseava em fenótipos. Essa talvez seja a principal diferença entre esse modelo e o modelo da escravidão atlântica. É sem dúvida problemático falar de uma simetria exata entre as noções de escravidão e negritude. Tampouco podemos concordar aqui, integralmente, com a reflexão de Achille Mbembe sobre as sociedades europeias

modernas e o destino trágico do homem negro que ele menciona em sua obra, "Critique of black reason" (2017). Diz ela que:

> *De todos os humanos, o negro é o único cuja carne se tornou mercadoria. Além disso, o negro e sua raça nunca foram ligados como um só a consciência europeia. Desde o século XVIII, eles têm sido, como entidade, considerados um subsolo oculto e muitas vezes negados do que foi lançado a partir do conhecimento moderno – e do governo* (Mbembe, 2013).

Obviamente, a primeira parte deste parágrafo não pode se aplica porque ela não corresponde ao período histórico que estamos tratando aqui, e pela extrema variedade de origens e cores dos escravizados durante a Idade Média. Por outro lado, a segunda parte desta proposta, embora descreva uma situação muito distante no tempo e no espaço, talvez não seja completamente desprovida de sentido quando se reflete sobre a alteridade, as semelhanças e as diferenças no mundo muçulmano. Não se deve esquecer que, mesmo naquela época, os árabes não eram completamente indiferentes à origem étnica dos escravizados. Apesar do silêncio e da negação, alguns escritores tiveram a audácia de lançar um debate sobre a questão das cores e das representações dos negros. O "Risāla fī fakhr al-Sūdān", composto por al-Djāḥiẓ (falecido em 869), o grande escritor de prosa de ascendência africana, é uma evidência clara da exacerbação da tensão social e do preconceito étnico. Este admirável texto é também um testemunho histórico supremo da extensão da sujeição sofrida (Al-Djāḥiẓ, *op. cit.*, vol. I, pp. 172-226).

Como observador lúcido, o autor examina a história dessa classe baixa reprimida, escondida nas terras baixas (favelas) de Basra e al-Ubulla. Ele lança luz sobre sua resistência obstinada face ao desprezo e à exploração. Como tal, ele é o grande iniciador de um novo gênero na literatura árabe, o de avaliar a sociedade. Um dos pontos a favor de al-Djāḥiẓ é que ele examina as contradições de seu mundo do ponto de vista conceitual e contextual. Ele é o primeiro pensador muçulmano a descrever a realidade social e a expor a discriminação e a violência sofridas pelos grupos minoritários negros. Ele estabelece o dilema entre os chamados princípios éticos universais e as práticas sociais de maneira clara, sem contornar a questão. Consequentemente, trata-se de um exame cuidadoso e de uma decifração da percepção dos árabes sobre as minorias negras.

Esta epístola tem o grande mérito de ser histórica e didática. Ela traça a gênese do discurso discriminatório e procede a uma decodificação meticulosa dos processos retóricos e esquemas mentais que mantêm os negros no mais baixo degrau da escala humana. A genialidade de estilo peculiar desse escritor, que mistura humor com ironia, revela o poder das imagens e dos estereótipos. Ao descrever seus modos de expressão, ele enfatiza o escopo das lendas e alegações sinistras. Ele também explica

como o adjetivo da cor preta (*aswad*) veio substituir o substantivo "escravo" (*'abd*). Essa retroversão lexical teve efeito para reforçar a similaridade entre estereótipos que confundiam os aspectos social, étnico e antropológico. Isso acabou resultando em uma categoria essencializadora[1], um preconceito tenaz que ainda assombra as sociedades árabes. O autor também destaca outro referente étnico, o de *Zanj,* (plural *Zunūj* e *Zanjiyyāt* no feminino), muito utilizado em relatos narrativos para descrever as pessoas negras escravizadas. Originalmente, esta palavra foi atribuída às comunidades Bantu da África Oriental. Com o passar do tempo, o nome se espalhou. *'Abd, 'aswad e Zanj* tornaram-se termos intercambiáveis. Como substantivos, eles representavam uma confusão de identidade biológica, social e cultural. O "Risāla fi fakhr al-Sudān" destaca a ressonância dessas amálgamas discursivas e seus impactos nas mentalidades coletivas.

É claro que essas realidades datam além da época de al-Djāḥiẓ. O argumento central desta epístola é a de transparência e uma forte necessidade de debate sobre a representação dos negros, durante os dois períodos da história; antes e após o islamismo. Ele escreve aos negros, para a atenção dos árabes:

> *Este é um aspecto de sua orientação equivocada. Nos tempos pré-islâmicos, vocês nos consideravam como seus iguais e aceitavam que nos casemos com suas filhas e suas esposas. Mas, uma vez que as leis do Islã foram estabelecidas, vocês decretaram que isso era obsoleto* (Al-Djāḥiẓ, *op. cit*., vol. I, p. 197).

E um pouco mais adiante, ele acrescenta:

> *Deus – o Altíssimo – não nos criou negros para nos desfigurar. É mais devido ao clima específico de nossos países que causou esta situação* (*Ibid*., p. 219).

Passando ao registro da resistência, o autor lembra alguns episódios de sua história em terras islâmicas. Ele relembra o motim ocorrido na segunda metade do século VIII, mais de um século antes da grande revolta de 869 EC:

> *Os Zanj disseram: Os quarenta que se rebelaram no vale do Eufrates na época de Sawwâr Ibn 'Abd Allāh estavam entre nós. Eles desalojaram os habitantes do vale do Eufrates de suas casas e massacraram as pessoas de al-Ubulla* (*Ibid*., p. 195).

Essa breve alusão fugitivos da escravidão e suas lutas desesperadas é apoiada por outros cronistas medievais e especialmente al-Balādhurī e al-Wakī'. Este último relembra incidentes graves que ocorreram no início do califado 'Abbasid. Ele relata confrontos entre dezenas de escravizados de pele marrom, durante o

1 Essas categorias ainda estão em uso em muitos países árabes. No Magrebe, o termo *'abd* é usado com frequência como um substituto genérico para designar qualquer indivíduo de pele escura.

ano 143/757-60, ao famoso grande juiz Sawwār Ibn ʻAbdAllāh, que sabemos que foi o primeiro magistrado de nomeado pelo próprio califa al-Manṣūr (r. 136-158 H/754-775 EC).

Esse juiz foi encarregado da jurisdição de Basra duas vezes; a primeira vez, de 138 a 144 H/755 a 761 EC, seguido por um intervalo de três anos. Ele foi restituído à chefia da magistratura em 147H/764 EC e permaneceu no cargo até sua morte em 157 H/774 EC. Aparentemente, ele precisou combinar seu cargo de *grand qadi* (magistrado) com a direção da polícia e provavelmente oficiou por algum tempo como prefeito. Foi durante seu primeiro mandato que, segundo o autor de ʻAkhbār al-Quḍāt, um grupo de escravizados causou uma perturbação:

> *Um grupo de cerca de vinte negros escravizados pertencentes aos senhores de Basra, escapou a cavalo e seguiu para a bacia de Daoud. Lá eles protestaram com veemência, causando tumulto e comoção* (al-Wakī, *op. cit*., p. 270).

Amedrontados, alguns de seus parentes o aconselharam a exterminar todos eles. Outros sugeriram que ele os ignorasse, acreditando que eram apenas escravos quilombolas, brutalizados pela fome e pelo sofrimento, que acabariam voltando para seus senhores. Outros ainda recomendavam o envio de tropas para dispersá-los (Al-Balādhurī, *op. cit*., p. 350). Mas a situação deteriorou-se rapidamente. Os rebeldes refugiaram-se entre os arbustos de al-Ubulla, que transformaram em um forte improvisado e em uma base para invasões. O tumulto rapidamente se transformou em um grande movimento. Apesar de seu pequeno número, eles ampliaram o raio de suas ações e se revoltaram por vários dias, semeando desordem e destruição, atacando casas ricas e matando muitos habitantes. Eles até desafiaram as autoridades, reunindo-se perto da casa do prefeito.

Finalmente, o *qadi* Sawwār decidiu pôr fim à escalada de insurgência e convocou o exército. As tropas do governo repeliram os rebeldes e massacraram muitos deles Logo depois, no entanto, outra revolta eclodiu, desta vez no coração da cidade sagrada de Medina, por iniciativa de outros grupos de negros escravizados. É improvável que histórias das façanhas em Basra e al-Ubulla tenha ajudado a fortalecer a ousadia dos escravizados de Medina.

A maioria dos cronistas descreveu os indivíduos escravizados pelo simples genérico de *Sūdān*. Para al-Djāḥiẓ, esses rebeldes eram sem dúvida Zanj. Não é possível dizer com precisão a data de início de sua instalação no sul do Iraque, mas é muito provável que tenham sido deportados para o Iraque sob as ordens dos primeiros califas omíadas para trabalharem em projetos de canais, irrigação e terraplenagem. É também nessa região que a maioria de pessoas africanas escravizadas foram encontradas.

Considerados como particularmente como causadores de desordem, eles foram a fonte dos mais infames provérbios árabes; e o alvo dos discursos mais ferozes do médico cristão e teólogo de Bagdá, Ibn Buṭlān. Segundo ele, a posse desse tipo de escravo não era fácil. Considerando-os desobedientes e rebeldes, ele recomendava tratá-los com dureza e brutalidade e fazê-los trabalhar até a exaustão, até que caíssem de joelhos. Na opinião dele, a escravidão e o trabalho pesado andavam juntos; porque, ele explicava:

> *sua pele extremamente preta, sua natureza maligna, de temperamento versátil, descuidado e inconsequente, sua resistência física e capacidade de suportar a dor e o sofrimento, os predispõem 'naturalmente' ao trabalho pesado* (Ibn Buṭlān, 1957, pp. 354-378).

Esse tratado, escrito pelo hábil praticante Ibn Buṭlān, oferece uma estrutura singular e uma abordagem impressionante das representações psicológicas e sociais. O autor tenta delinear uma classificação racializada de povos e grupos étnicos. A partir dessa grade de valores, ele procede a uma espécie de "racionalização" das atividades domésticas e das atribuições socioprofissionais. Armênios e Zanj, considerados particularmente como desordeiros e rebeldes, a partir de então, descritos como o tipo mais vil e sórdido de todos os escravizados do planeta terra, quer fossem brancos ou negros.

A recorrência de revoltas, terrorismo e repressão levou à questão se a resistência das pessoas escravizada aumentou o impacto da categorização. De fato, podemos ver a formação gradual do espectro da irremediável inferioridade humana dos escravizados. Por sua vez, os juristas muçulmanos não deixaram de fornecer garantias jurídicas e morais, legitimando a legalidade do comércio de escravos e reforçando a autoridade dos senhores sobre seus servos. Em sua "Risāla", dedicada aos elementos do dogma muçulmano malikita, Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (2005, pp. 146, 150, 182), embora admitisse a ambiguidade em relação ao *status* do escravizado, não se preocupavam em associar legalmente a criança nascida de uma mulher escravizada a um animal de rebanho ou a escravizada de pele marrom a um camelo fugitivo.

Em suma, é um terrível golpe reduzir um escravizado ao *status* de um animal. A partir de sua própria experiência de ter sido escravizado, Frederick Douglass mostra as armadilhas inerentes a essas manobras para reverter as causas e os efeitos da opressão e da escravidão:

> *Ignorância e depravação, ele aponta, e o fracasso em se elevar da degradação à civilização e respeitabilidade são as alegações mais comuns feitas em relação aos oprimidos. Os males da escravidão e da opressão são precisamente aqueles que os proprietários e os opressores*

> *de escravos gostariam de transferir de seu sistema para o caráter natural de suas vítimas. Desta forma, os próprios crimes de escravidão tornam-se a melhor defesa da escravidão* (F. Douglass, *apud* Gates, 1995, p. 94).

No entanto, além do poder das imagens e dos preconceitos, o registro do mito e da religião é, por sua vez, mobilizado para dar mais credibilidade às insinuações mais enganosas. A partir de então, a negritude, a estupidez, a feiura e a torpeza se apresentam como o sinal óbvio de um caráter congenitamente fraco, enganoso e hipócrita. Encontramos no trabalho de Ibn Qutayba, um antigo discípulo de al-Djāḥiẓ que acabou por dar as costas ao pensamento de seu mentor, um testemunho eloquente da forma como essa transformação gradual e contínua do estereótipo ético deslizou para desprezo e o estigma. Em uma passagem de seu trabalho, "Kitāb al-Ma'ārif", Ibn Qutayba, volta à questão dos negros, o *Sūdān* e a chamada maldição divina. Para isso, ele recorreu à autoridade de Wahb Ibn al-Munabbih (nascido em meados do século XI), um cristão de origem iemenita que era honrado e celebrado por seu imenso conhecimento da bíblica e do Talmud. Ibn Qutayba afirma que, no início, os negros eram brancos, bonitos e brilhantes, antes de Nūḥ lançar sua maldição contra os filhos de Ḥām:

> *Wahb Ibn al-Munabbih registra que Ḥām, filho de Nūḥ, era originalmente um homem branco. Ele tinha um rosto bonito e um comportamento muito agradável, mas Deus mudou a cor de Ḥām como resultado da maldição de Nūḥ, seu pai. Ḥām então foi embora, seguido por seus filhos e se estabeleceu à beira-mar. Deus os fez multiplicar e crescer. Eles o fizeram na origem da linha dos povos negros, os Sūdān. Sua comiam peixe es afiavam os dentes, tornando-os afiados como agulhas para que a carne do peixe ficasse espetada neles. Vários descendentes de Ḥām se estabeleceram no Magreb. Ḥām gerou Kūsh, Kan'ān e Fūt. Este último foi viver na Índia e no Sind, e povoou a área com sua posteridade. Kūsh e Kan'ān, no entanto, ambos geraram a raça dos negros representada pelos núbios, os zanj, os fazzanais, os zaghāwa, os abissínios, os coptas e os berberes* (Ibn Ḳutayba, 1992, p. 26).

Essa tela díspar seria usada por uma grande quantidade de escritores árabes para espalhar suas imprecações de maneira sistemática. Ibn Ḥawqal, assim como Ibn Buṭlān ou filósofos como al-Kindī ou Ibn Sīnā não se preocuparam em adicionar qualquer consistência estética ou moral. Al-Mas'ūdī admite francamente que os árabes adotaram o preconceito inerente dos gregos antigos e que, por sua vez, contribuíram para acentuá-los.

Ele lembra que o filósofo Ya'qūb Ibn Isḥāq al-Kindī havia discutido os atributos físicos e intelectuais dos negros. Em um tratado sobre a determinação dos corpos celestes, ele, especifica al-Mas'ūdī, repetiu a classificação do filósofo grego Galeno, que atribui a eles os dez traços específicos, a saber:

> *Cabelos crespos, sem sobrancelhas, narinas largas, lábios grossos, dentes afiados, cheiro forte da pele, pupilas negras, rachaduras nos pés e nas mãos, […] pênis desenvolvido e alegria excessiva. A predominância deste último traço é explicada pela debilidade mental e pela pouca inteligência do povo negro [...]. Os negros, disse ele, são criaturas horríveis. Foi-me relatado, acrescenta al-Mas'ūdī, que o califa Abū al-'Abbās al-Rāḍī bi-Allah, filho de al-Muqtadir, nunca aceitou nada da mão de um homem negro. Ele disse que eles eram escravos imundos. Não sei se, agindo assim, ele estava seguindo o exemplo de Ṭāwus ou se ele se conformava com ritos particulares* (Al-Mas'ūdī, 1973, vol. I, pp. 82-83).

Para quebrar o estrangulamento do conformismo, foi preciso esperar até meados do século XIV. É no trabalho de Ibn Khaldūn, filósofo e estudioso do Magreb, que testemunhamos o surgimento de uma nova cultura acadêmica. Ele tentou enfrentar, à sua maneira, o pensamento do passado e seus excessos insanos:

> *Genealogistas, que nada sabem sobre a natureza das coisas, explica ele, imaginaram que os negros [...] são filhos de Ḥām [...], filhos de Nūḥ e que a maldição colocada sobre eles por este último é a razão da escuridão da pele de Ḥām e da escravidão que foi submetida a seus descendentes por Deus. No entanto, o Pentateuco diz apenas que Nūḥ amaldiçoa seu filho Ḥām e não menciona em nenhum lugar sobre a cor de sua pele. A maldição apenas tornou os filhos de Ḥām escravos dos descendentes de seus irmãos. Atribuir a cor da pele negra ao fato de serem filhos de Ḥām é ignorar a verdadeira natureza do calor e do frio e seus impactos sobre clima e criaturas. A pele escura dos habitantes dessas duas partes do mundo resulta de condições climáticas, ou seja, o sol cada vez mais quente do sul* (Ibn Khaldūn, s.d., p. 83).

O problema de Ibn Khaldūn é que ele não consegue se livrar completamente da suposta teoria dos humores e estereótipos antigos, acenando para a inferioridade, a inconstância e a extrema emotividade dos negros (Ibn Khaldūn, s.d., p. 86).

Nesta breve visão geral, examinamos a evolução do marco intelectual e semântico relacionados à representação das comunidades negras africanas no mundo árabe clássico. As poucas narrativas literárias e históricas incluídas neste cenário revelam relatos relevantes do processo de elaboração de uma retórica classificatória das minorias geradas pela escravidão. Apesar dos gritos de alerta lançados por al-Djāḥiẓ e al-Mas'ūdī e dos desenvolvimentos tímidos e laboriosos apresentados por Ibn Khaldūn, observamos que a preponderância dos estudiosos árabes, fossem eles muçulmanos, judeus ou cristãos, permaneceu particularmente imbuída de preconceitos herdados dos antigos. Os filósofos, os médicos, os juristas e os cronistas árabes rapidamente começaram a desenvolver esquemas semântico-discursivos, exaltando o domínio de estereótipos e estigmatizações. Com a propagação da escravidão, os domínios do conhecimento sido postos de

lado em favor de estratégias que justificam a dominação e a opressão. Taxonomias novas e altamente coloridas estão emergindo por trás deste movimento intelectual de paradigmas de conhecimento.

De todos os prosadores árabes clássicos, al-Djāḥiẓ é um pioneiro. Sua abordagem incomum nos dá uma imagem viva que é uma reflexão perfeita do aumento da tensão social e da discriminação. O autor pretende quebrar o silêncio e aponta para os lugares altos da exclusão e do desprezo. Para sustentar seu argumento, ele usa exemplos dramáticos do cotidiano, abre o campo da micro-história e redefine os fundamentos de um humanismo universal. Ao longo de sua epístola, nos é mostrado uma galeria de retratos, celebrando mulheres e homens negros; figuras consagradas pela posteridade por sua erudição poética, seu maravilhoso valor, sua piedade e sua sabedoria. No entanto, a maioria dos estudiosos árabes foi relutante para aceitar a relatividade de valores e propriedades. Consideraram o ponto de vista de al-Djāḥiẓ e sua defesa dos negros incorretos e impertinentes. Ibn Qutayba, um dos mais eminentes representantes da tradição literária clássica, não hesita em difamá-lo ao afirmar que, "se ele estava convencido de que ele era responsável por seus escritos [...], ele não se desgastaria no esforço de tornar o falso inacreditável aos seus próprios olhos" (Ibn Qutayba, 1962, p. 65; Pellat, 1977, pp. 1-8; Pellat, 1980, pp. 1-67).

Essa rápida revisão demonstra a importância de se realizar uma investigação rigorosa e exaustiva das fontes documentais para elucidar numerosas questões. Claramente, essas questões não são apenas no passado. Atualmente, assim como no passado, a dificuldade de acesso às liberdades públicas e aos direitos de cidadania ainda é sempre uma barreira onde se esbarram as discriminações em questão. É o que acontece nas realidades atuais da Tunísia[2], do Marrocos ou da Mauritânia, para citar apenas alguns países, que dizem muito sobre a natureza duradoura do fenômeno.

2 Pela primeira vez na história do país, desde a primeira abolição da escravatura, em 1846, as autoridades tunisinas apenas acabam de reconhecer oficialmente a extensão do racismo que assola a sociedade. Após o ataque sangrento a três estudantes congoleses, em dezembro de 2016, no centro de Túnis, o primeiro-ministro, Youssef Chahed, comprometeu-se a lançar o debate para uma lei antirracista: "Precisamos de uma estratégia nacional para mudar as atitudes, [e] uma lei que torne a discriminação ilegal", declarou (ver *Libération,* 27 de dezembro de 2016). Esperamos que essas promessas sejam cumpridas para erradicar esse flagelo de uma vez por todas: http://www.liberation.fr/planete/2016/12/27/la-tunisie-se-decide-a-agir-contre-le-racisme-anti-noirs_1537749

## Referências

Al-Balādhurī, A. 1996 (orig. pub. 1936). *Ansāb al-ashrāf*. Zakkār, S.; Zereklī, R. (eds.). Beirut, Dār fikr. (em árabe).

Al-Balkhī, A. 1899. *Kitāb al-bad' wa-al-tārīkh*. [1916. *Le livre de la création et de l'histoire*. Huart, C. (ed. & trans.). Paris, Ernest Leroux Éditeur].

Al-Iṣṭakhrī, A. I. 2014. *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik*. Leiden, Netherlands, Brill. (em árabe).

Al-Jāḥiẓ. 1964. Risāla fi Fakhr al-Sūdān. In Hārūn, A. S. (ed.). *Rasā'il al-Djāḥiẓ*. Cairo, Maktabat al-Khānjī. (em árabe).

Al-Mas'ūdī. 1973. *Murūdj al-dhahab.* Beyrouth, Dār al-fikr. [Mas 'ūdī. 2010. *The Meadows of gold*. P. Lunde, P.; Stone, C. (ed. & trans.). London; New York, Routledge].

Al-Ṭabarī. 1991. *Tārīkh al-rusul wa-l-mulūk*. Beyrouth, Dār al-'ulūm. [*The History of al-Ṭabarī*, 40 vol.].

Al-Wakī', s.d. *'Akhbār al-Quḍāt.* Beirut, S. M. Lahhām.

Douglass, F. 1847. *Narrative of the life of Frederick Douglass, an American slave*. Boston, Mass., Anti-slavery Office.

El Hamel, C. 2013. *Black Morocco: a history of slavery, race, and Islam*. New York, Cambridge University Press.

Gates, H. L. Jr. 1995. Why now? In Fraser, S. (ed.). *The bell curve wars. race, intelligence, and the future of America*. New York, Basic Books.

Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. 2018. *The Risālah*. Bradford, UK, Diwan Press.

Ibn al-Faqīh al-Hamadhānī. 2013. *Mukhtasar kitāb al-Buldān*. Leiden, Netherlands, Brill. (em árabe).

Ibn Buṭlān. 2011. Risāla jāmī'ah li-funūn nāfi'ah fī shirā'l-raḳīḳ wa-taḳlīb al-'abīd. A. Harūn (ed.). *Nawādir al-Makhṭuṭat*. *Al-Riyāḍ*, Dārat al-Malik 'Abd al-'Azīz.

Ibn Ḥawqal. 2014. *Kitāb Ṣūrat al-'arḍ*. J. H. Kramers (ed.), Leiden, Netherlands, Brill. (em árabe).

Ibn Khaldūn. 1967. *Al-Muqadimat* [Ibn Khaldūn. 1967. *The Muqaddimah: an introduction to history*. F. Rosenthal (trans.). Princeton, NJ, Princeton University Press].

Ibn Qutayba. 1962. *Le Traité des divergences du Hadīṯh*. G. Lecomte (trans.). Damas, Institut Français de Damas.

Ibn Qutayba. 1992. *Kitāb al-Ma'ārif*. Cairo, Editions Thawat 'Ukāsha. (em árabe).

Lewis, B. 1971. *Race and color in Islam*. New York, Harper & Row.

Mbembe, A. 2017. *Critique of black reason*. Durham, NC, Duke University Press.

Pellat, C. 1977. Défense et illustration de la civilisation des Noirs par un écrivain du IXe siècle: Jâhiz. *Notes Africaines*, No. 153.

Pellat, C. 1980. Al-Ǧāḥiẓ jugé par la postérité. *Arabica*, Vol. 27, No. 1, pp. 1-67.

SEÇÃO II

# MAPEAMENTO DAS DIÁSPORAS AFRICANAS

# MAPEAMENTO DAS DIÁSPORAS AFRICANAS

*Vanicléia Silva Santos*

## Introdução

O objetivo desta seção do Volume X da coleção História Geral da África é traçar a formação das diásporas africanas e delinear suas características e conexões com a África. Os capítulos exploram as histórias conectadas e a capacidade de ação dos africanos forçosamente removidos de sua terra natal. O foco dos autores consiste nos africanos na África e em outras partes do mundo, e os afrodescendentes modernos, considerando suas tradições culturais e políticas, bem como as continuidades, as rupturas e as suas transformações.

Algumas questões conceituais requerem uma explicação. O conceito de "diáspora" não se restringe e não se origina especificamente do estudo de povos africanos e afrodescendentes ou de um período específico. É usado para se referir aos extensos fluxos migratórios de diferentes povos – sejam eles asiáticos, judeus, muçulmanos, europeus, africanos ou palestinos – que ocorreram ao longo da história da humanidade e da formação de comunidades da diáspora. Entretanto, diáspora não é sinônimo de simples migração (Palmer, 2018, p. 15). Limitada em escopo, a migração é definida como uma mudança de residência em uma fronteira geopolítica especificada, enquanto um fluxo diaspórico por ser definido como o "movimento de um determinado povo para vários lugares ao mesmo tempo ou ao longo do tempo" (Palmer, 2018, p. 216). Uma diáspora pode, no

entanto, ser o produto de várias correntes diaspóricas que fluem de maneiras involuntária e voluntária. No caso das diásporas africanas, diferentes correntes diaspóricas levaram povos de diferentes partes da África para diferentes partes do mundo, e para diferentes regiões dentro do próprio continente africano.

As chamadas "etnias" atribuídas aos africanos nas diásporas fora da África constituem o fio condutor desta seção. O vocabulário "identidade africana" que surgiu nas sociedades do Atlântico, do Mediterrâneo, do Sul da Ásia, do Oriente Médio e da China foi originalmente construído por comerciantes de escravos dessas regiões. Em geral, quando se designa uma identidade aos escravizados africanos, esses comerciantes estrangeiros consideravam uma região mais ampla, como Abissínia ou Etiópia, ou os portos de embarque, como "Mina" (uma referência ao Castelo de São Jorge da Mina, na atual Gana), Macua, Moçambique e assim por diante. Tais práticas criaram confusão sobre a identidade dos africanos escravizados. Nas Américas, essa identidade também era chamada de *nação*, *nación*, *nation* e assim por diante. Mariza de Carvalho Soares (2002, p. 60) aponta que as "nações" atribuídas aos africanos pelos comerciantes de escravos foram incorporadas por grupos escravizados e utilizadas para reforçar "antigas fronteiras étnicas ou estabelecer novas configurações" no mundo Atlântico. Soares sugere o conceito de "grupos de procedência" com o propósito de compreender o sistema identitário inventado pelos traficantes de escravos do Atlântico. Quanto aos escravizados africanos, eles se reorganizaram com base em atributos étnicos comuns como alternativa, mas não era a única alternativa. As contribuições desta seção investigam os processos de etnogênese entre africanos e afrodescendentes.

As pessoas que se deslocaram de maneira voluntária e involuntária do continente africano, seja da costa mediterrânea, da África Oriental ou da costa atlântica, pertenciam a diferentes sistemas culturais. Essas pessoas falavam línguas diferentes, eram súditos de vários governantes, membros de sociedades dinâmicas, complexas e com hierarquias mais ou menos rígidas. Os estudos apresentados neste volume consideram seriamente todos esses fatores ao discutir as experiências diaspóricas africanas. O grande número de livros e artigos que produziram congressos e outras atividades acadêmicas realizadas neste campo de estudo mostraram que teorias abrangentes e universais não dão conta das realidades dinâmicas das diásporas africanas.

O mapeamento das diásporas africanas apresentado aqui representa uma tentativa coletiva de descrever como os africanos foram integrados à história mundial e como os africanos e afrodescendentes construíram suas identidades e seus destinos contra grandes adversidades e, como, ao fazê-lo, eles remodelaram a história global. Além do conceito de diáspora, este volume aborda o conceito

mais amplo de "África Global", indo muito além do "Atlântico negro" de língua inglesa para conectar diferentes regiões dentro da África com o mundo exterior, ou seja, lugares na Ásia, no Oceano Índico, no Mediterrâneo, na Oceania e no Pacífico. A ideia aqui é contrariar a tendência de ver a diáspora africana exclusivamente como um fenômeno atlântico, uma tendência até mesmo marcada por um viés do Atlântico Norte (Gilroy, 1993).

Desejamos enfatizar que a perspectiva da Diáspora Africana Global considera as correntes migratórias voluntárias e involuntárias tanto dentro como fora da África. Ela vai além das visões tradicionais que simplesmente se concentram na dominação e no comando europeus sobre o fluxo de africanos ao redor do mundo, sem minimizar o papel dos europeus na exploração multiforme dos povos africanos, no país e no exterior, ao longo do tempo. Optamos por ir além dessa narrativa colonial para introduzir uma linha do tempo marcada por sucessivas diásporas e diferentes dimensões de africanidade em todo o mundo, trazendo os povos africanos e seus descendentes para o centro do palco. Daí a importância do conceito de África Global, que também tem uma aspecto interdisciplinar que cria um vínculo entre a história e os estudos africanos, os estudos negros, os estudos do Atlânticos negro, os estudos africana e as abordagens da descolonização.

A pesquisa apresentada neste livro está envolvida em um esforço para superar a imagem geral, imprecisa e racializada do continente africano e de suas diásporas, que foi muitas vezes usada para sustentar a noção hegeliana de que os africanos não tinham história; que não pertenciam a sociedades civilizadas; e que, portanto, não contribuíram para o desenvolvimento das sociedades em que foram forçados a serem inseridos. Essas novas perspectivas buscam superar limitações de estudos anteriores que se concentraram na demografia do tráfico e na história da escravização, e eles avançar para a compreensão da historicidade da África e dos africanos dentro e fora do continente. A ênfase é, então, deslocada para investigações das múltiplas experiências tanto na África quanto nos diferentes destinos da diáspora, destacando questões sociais e culturais como elementos constitutivos da capacidade de ação africana no exílio.

Um dos desafios desta seção foi delinear a escala espaço-temporal, bem como a abordagem histórica. Não foi possível, nem era nosso objetivo, eliminar os inúmeros prazos, tópicos ou estudos de caso apresentados. O foco editorial foi a história global dos africanos, enfatizando as interações intercontinentais e suas dinâmicas. No entanto, inevitavelmente, algumas regiões e períodos foram mais bem representados do que outros. Dois aspectos sobre este tema merecem esclarecimentos especiais: primeiro, a ênfase no Atlântico não foi intencional, mas determinada pelas contribuições recebidas; e segundo, a África Global

inclui os povos dentro do próprio continente africano, movimentos para outros continentes, mobilidade entre continentes e identidades transnacionais.

Considerando que houve diferentes correntes diaspóricas ao longo da história humana, Colin Palmer (2018, pp. 215-216) divide essas correntes em duas categorias: as diásporas "pré-modernas", antes de 1500, e a diáspora moderna, após 1500. Enquanto o conceito pré-moderno é útil para distinguir o período após o século XV, a ideia da chamada "África pré-moderna" possui conotações eurocêntricas que devem ser evitadas. Por exemplo, consideramos as diásporas africanas do século VII ao século XIV, como diásporas comerciais, diplomáticas e militares, especialmente em relação às bacias do Mediterrâneo e do Oceano Índico. Palmer divide a diáspora africana moderna em três correntes: (1) o comércio transatlântico de escravos, do século XV ao século XIX; (2) o movimento de africanos escravizados e migrantes livres para a bacia do Oceano Índico, o Leste da Ásia e a Oceania, aproximadamente no mesmo período; e (3) a corrente que começou no final do século XIX e continuou no século XXI, e se caracteriza pelo movimento voluntário de africanos e afrodescendentes dentro e fora da África.

Os capítulos desta seção tratam das diásporas comerciais, diplomáticas e militares, que se estabeleceram ao longo das bacias do Mediterrâneo e do Oceano Índico, desde o século VII. No entanto, a maioria dos capítulos se concentra na diáspora moderna, caracterizada pelo desenvolvimento de sistemas comerciais que promoveram movimentos forçados de africanos para a Europa, as Américas, o Leste Asiático, as ilhas do Oceano Índico e o Oriente Médio. Os capítulos oferecem uma visão complexa da África Global em várias partes do mundo entre os séculos VII e XX, um aspecto pelo qual foi a migração das sociedades nas Américas, na Europa, na África, no Mediterrâneo e no Oriente Médio, no Sul da Ásia, na China e na Oceania. Deve-se ressaltar que essas diásporas resultaram de diversas correntes que existiram por um longo tempo. A maioria, mas não todos, foram engolidos pelo comércio de escravos. Estima-se que cerca de 12,5 milhões de pessoas foram retiradas da África entre o início do século XVI e o final do século XIX (Base de Dados de Comércio Transatlântico de Escravos [*Trans-Atlantic Slave Trade Database*]). De acordo com Joseph E. Inikori (1982, p. 20), o verdadeiro número foi provavelmente muito maior, chegando a 15,4 milhões. Cerca de 14.387.000 pessoas foram levadas para o Oceano Índico e regiões asiáticas, entre 650-1875 (Austen, 1979, p. 68). Na bacia do Mediterrâneo, cerca de 1,7 milhão de africanos fizeram parte do comércio de escravos Saara-Magrebe entre 1550 e 1900 (Austen, 1992, p. 227). O tráfico de escravos durante o período da expansão árabe no Norte da África (667) até a segunda metade do século XVI "continua muito pouco

documentado para qualquer cálculo direto de sua escala" (Austen, 1992, p. 222). Aqui, o capítulo escrito por Salah Trabelsi é uma contribuição significativa para a documentação da presença africana na Península Ibérica. Uma palavra importante sobre os números do tráfico de escravos: todos os cálculos são com base em documentos disponíveis, que são muito limitados para algumas regiões e períodos. Esses números são, portanto, estimativas e não cálculos exatos.

Por fim, um ponto que é central para esta publicação, ao falarmos sobre correntes diaspóricas, também nos referimos aos movimentos de pessoas com trajetórias pessoais únicas e há muito invisíveis às narrativas convencionais (Davies, 2003), que são baseadas em documentos que as identificaram e as relegaram à categoria de "escravos" ou de "indocumentados" (Azoulay, 2020).

## Fontes históricas para o estudo da África Global

Este volume oferece uma perspectiva comparativa e interdisciplinar, especialmente devido à multiplicidade de fontes históricas utilizadas. Os autores desta seção foram convidados a desenvolver outras formas de escrever a história das diásporas africanas, levando em conta novas epistemes, metodologias interdisciplinares, fontes históricas tradicionais e desconhecidas, obras literárias e artísticas sobre a história africana e experiências diaspóricas como materiais essenciais.

A metodologia utilizada para estudar a África e suas diásporas deve levar em conta diversos aspectos das questões envolvidas, como: a historiografia sobre o tema específico; a natureza das fontes, que são muitas vezes escritas por autores europeus e africanos, em línguas europeias, além de árabe, mandarim e outras línguas asiáticas; familiaridade com tipologias documentais e suas variações; a natureza colonial dos relatos e outras narrativas (como diários de viagem); a lógica de formação e organização dos registros; o contexto em que os registros foram produzidos; seu potencial para revelar fatos controversos e processos complexos; o cruzamento de diferentes tipos de fontes; e a interpretação e crítica interdisciplinar dos documentos. Quaisquer dúvidas quanto às fontes, sejam escritas, orais ou parte da cultura material, devem ser preferencialmente com foco na produção da história a partir de uma visão endógena, que favorece a capacidade de ação dos africanos e seus descendentes, bem como suas referências culturais, antecedentes de classe e gênero.

As contribuições da seção se baseiam em uma ampla gama de fontes históricas. Documentos do comércio de escravos, como manifestos de navios, documentação alfandegária e outros registros em série, bem como dados do

tráfico de escravos arquivados em bases de dados digitais, foram revisitados com o objetivo de reconstruir trajetórias de indivíduos e seus esforços para mudar sua condição de vida. Outros registros, como diários de viagem e correspondência policial, judiciária e administrativa, formam um *corpus* de evidências para analisar fugas individuais e coletivas, formação de comunidades quilombolas e revoltas.

Os documentos eclesiásticos constituem outra fonte importante para estudar as experiências dos africanos na diáspora e têm sido utilizados por historiadores há décadas. Esses registros mostram que o catolicismo não era apenas uma plataforma senhorial para controlar os africanos, mas também era um instrumento de poder, autonomia e organização africana. A pesquisa conduzida por Soares (2002) sobre irmandades organizadas em torno de "grupos de origem" da África Ocidental utiliza documentos produzidos pelas próprias irmandades, como atas e estatutos, juntamente com registros de casamentos, de batismo e de óbito mantidos pela Igreja Católica. Soares (2019) publicou recentemente um estudo sobre um manuscrito escrito por Francisco Alves de Souza, o líder da congregação católica no Rio de Janeiro, onde ele descreve que ele era membro do povo "Makii" da fronteira norte do Reino do Daomé. Essas fontes eclesiásticas são usadas de maneira extensiva na pesquisa sobre o mundo atlântico (Reginaldo, 2011), porque as irmandades foram "a primeira e principal forma institucionalizada de organização dos negros africanos e seus descendentes escravizados e livres" (Soares, 2002, p. 61). No capítulo de Lucilene Reginaldo, ela utiliza esse tipo de fonte para examinar a criação e a dinâmica interna das irmandades católicas fundadas por escravizados e libertos angolanos no Brasil.

Os testamentos e inventários *post-mortem* amplamente estudados têm esclarecido vários aspectos da vida dos africanos, como suas ocupações, como conseguiam adquirir certos bens e sua liberdade. Devido à riqueza de informações que oferecem, esses documentos também têm sido explorados como fontes para biografias de africanos e seus descendentes. As inúmeras biografias publicadas nas últimas duas décadas sugerem claramente um afastamento de perspectivas estritamente demográficas, econômicas e sociais históricas e se move para perspectivas centradas em experiências individuais mais concretas, as quais muitas vezes iluminam questões relacionadas a características demográficas, econômicas e sociais dos muitos ambientes vivos de africanos diaspóricos (Lindsay; Sweet, 2013).

Outra dimensão das fontes utilizadas para o estudo das diásporas na África Global é um foco em uma definição ampla de cultura material, que vai além de artefatos ao reconhecer que as relações humanas são tanto sociais quanto materiais. Desta perspectiva, o mundo material deixa de ser visto como mero pano de fundo ao desenvolvimento da ação social, mas em vez disso passa

a ser reconhecido como o "meio para construir a memória, dando coerência e continuidade à vida social e, assim, à reprodução cultural" (Silva Santos; Symanski; Holl, 2019, p. 27). Nas últimas décadas, os estudos da cultura material surgiram como um campo transdisciplinar que lida com questões passadas e contemporâneas e envolve disciplinas como arqueologia e antropologia, além de história, geografia cultural, sociologia, museologia, ciências puras e estudos de tecnologia. Nas últimas décadas, em ambos os lados do Atlântico e nas regiões da África Oriental e do Oceano Índico, tem havido um aumento na pesquisa arqueológica para entender a história das diásporas africanas (Silva Santos; Symanski; Holl, 2019; Allen, 2017; Seetah, 2015; Ogundiran; Saunders, 2014; Haviser; MacDonald, 2007; Ogundiran; Falola, 2007; e outros).

A cultura material tornou-se, portanto, essencial para o avanço da pesquisa sobre técnicas e conhecimentos que os africanos carregavam consigo, suas práticas religiosas, seus gostos estéticos e suas formas de resistir à opressão, alcançar a integração e fazer negócios. Por exemplo, em 2011, algumas descobertas extraordinárias foram feitas durante as escavações arqueológicas realizadas no Cais do Valongo (antigo porto do Rio de Janeiro, onde mais de meio milhão de africanos desembarcaram entre o final do século XVIII e 1831), reconhecido como sítio do Patrimônio Mundial pela UNESCO em 2017. Algumas toneladas de vestígios materiais deixados por escravizados e empregados no comércio de escravos foram desenterrados nessa área do cais. Um exemplo diz respeito à pesquisa sobre contas de vidro, por meio das quais Patrícia Brito (2019) descobriu detalhes importantes sobre o comércio de miçangas no Rio de Janeiro no século XIX e a participação das comunidades escravizadas nesse comércio. Além disso, ela descobriu que havia preferências por um determinado tipo de conta (conhecida como "conta desenhada"), por determinadas cores (como o azul) e por contas maiores foram associadas ao simbolismo e à estratificação social e religiosa. No capítulo de Flávio dos Santos Gomes e Luís Cláudio Pereira Symanski, os autores tratam da importância da arqueologia no estudo das tradições africanas recriadas nas senzalas e nos quilombos, onde os escravizados viviam na Américas.

Por fim, catecismos, dicionários, canções, entrevistas, coletâneas de contos das tradições orais, bem como anúncios de jornal foram usados para refletir sobre as línguas e outras formas de comunicação nas diásporas africanas. Embora as línguas faladas pelos africanos não tenham se tornado predominantes nas sociedades examinadas, os documentos mostram que, em alguns períodos, elas foram amplamente utilizadas e não desapareceram completamente. As contribuições para este livro mostram que as línguas africanas mudaram as línguas de acolhimento nas diásporas e criaram novas culturas.

As fontes históricas utilizadas nas pesquisas para essa coletânea de textos foram obtidas de arquivos localizados em todos os continentes marcados pelas diásporas africanas, bem como no próprio continente africano. Por exemplo, Lucilene Reginaldo, que estuda as irmandades religiosas fundadas por angolanos no Brasil, fez sua pesquisa arquivística em Luanda, Salvador da Bahia e Lisboa. Em seu capítulo sobre a presença de povos da costa norte de Moçambique em Madagascar, Klara Boyer-Rossol combinou fontes orais dos povos Macua com uma variedade de fontes escritas encontradas em arquivos malgaxe, inglês, francês, norueguês e português em ambos os lados do Canal de Moçambique. Aqui, muitas experiências de pesquisa surgiram, envolvendo investigação multicontinental, com o objetivo de buscar fontes históricas sobre informações a respeito de experiências dos africanos nas diásporas e nas comunidades estabelecidas dentro dos limites do continente africano.

## Mapeamento das diásporas africanas

Esta seção possui seis subseções com os seguintes temas: a formação de comunidades, resistência, espiritualidades, línguas, trabalho e tecnologia e migração de volta à África.

A primeira subseção trata das correntes de movimentos voluntários e involuntários ao leste e a oeste do Oceano Índico, bem como da criação de comunidades negras na Europa, na região do Oceano Índico, nas costas oeste e leste da África e nas Américas. As noções de comunidade e de entidades políticas referem-se a pessoas que procuravam estabelecer laços com outras em situação semelhante no período entre os séculos XV e XIX. A segunda subseção trata das diversas formas de resistência entre os africanos que foram escravizados ou sob outras formas de opressão e exploração. Na terceira subseção, as formas diaspóricas de religião são examinadas a partir do ponto de vista da formação da comunidade em torno de seus locais de origem, o que reaviva o debate entre o global e o local. A quarta subsecção se concentra nas línguas faladas na África e sua presença nos léxicos das línguas europeias, na música e em outras tradições performáticas. A quinta subseção trata dos diferentes tipos de trabalho realizados pelos africanos, além do trabalho em minas e *plantations*; discute as técnicas africanas que trouxeram com eles de seus lugares de origem e introduziram no Novo Mundo. Por fim, a última subseção aborda o retorno à África dos africanos diaspóricos e seus descendentes. O restante desta introdução aborda mais de perto os seis temas nos quais esta seção se baseia.

## Comunidades

Esta subseção começa com a presença africana no Leste da Ásia, nas regiões ocidentais do Oceano Índico e no Oriente Médio. Os primeiros contatos entre a África e a China ocorreram antes da Dinastia Han (206 AEC-220 EC). Além disso, evidências confirmam a presença de africanos na China durante as Dinastias Tang (618-907 EC) e Song (960-1279 EC). Evidências também mostram que viagens motivadas pelos interesses comerciais e diplomáticos foram realizadas entre a costa leste africana e o Sul da China, ou seja, houve movimento de africanos livres na Ásia. Entretanto, de fato, o movimento forçado também ocorreu. O capítulo de Don J. Wyatt mostra que, apesar da presença de africanos no registro histórico da China, podemos apenas falar de um comércio de escravizados africanos que começou aproximadamente no século VIII da Era Comum.

Segundo Wyatt, em nenhum momento os africanos foram escravizados e trazidos à China por comerciantes de escravos chineses. Pelo contrário, "houve uma conhecida e confirmada sucessão de grupos que transportavam africanos do Ocidente para o Oriente pelo Oceano Índico para a China e que, portanto, lucravam com a venda deles como escravos". Os comerciantes Śrivijayan e javaneses são relatados como os que introduziram o comércio de africanos escravizados na corte da Dinastia Tang. Mais tarde, comerciantes do Oriente Médio também aderiram à atividade. Wyatt duvida que as referências aos "escravos" que aparecem em fontes chinesas de fato se relacionam a africanos. O autor questiona a associação de termos como *zanj* com os africanos e a escravidão entre os árabes, apontando que, em 1083, quando Cengtan, um nobre de Zanzibar, visitou Guangzhou (Cantão), esse termo não estava associado de forma alguma à escravidão. Wyatt sugere que o termo "Kunlun", também pensado por pesquisadores do passado como uma referência aos africanos escravizados, não se restringia aos africanos. Em suma, essa contribuição mostra que a presença de africanos no Leste da China aumentou consideravelmente apenas em meados do século XVII, quando eles foram trazidos para lá pelos europeus. Assim, no Leste da Ásia, os africanos compunham uma minoria de povos escravizados. A China e outras nações asiáticas com poder centralizado obtiveram pessoas escravizadas por meio de ações militares dentro da própria região.

A presença de africanos no Sul da Ásia foi documentada já no século III EC e aumentou substancialmente no século X, com a expansão do comércio de escravos árabes. Os historiadores apontaram para o fato de que as diásporas resultantes do tráfico de escravos atlântico e da escravidão nas Américas não

constituem modelo análogo ao das diásporas africanas na região do Oceano Índico, uma vez que, mesmo na era moderna, as diásporas africanas nesta última parte do mundo não estavam apenas associadas ao tráfico de escravos.

Faaeza Jasdanwalla discute a presença africana na ilha de Janjira (nome que vem do árabe, *jazira*, que significa "ilha"), na costa oeste da Índia, que desde o século XV tem tido uma população significativa da África Oriental. Os africanos e seus descendentes em Janjira eram chamados de Sidis. Jasdanwalla escreve sobre a participação dos Sidis nas redes comerciais, como marinheiros, comandantes navais, servidores públicos, entre outras capacidades. Dois africanos que vieram para a Índia como escravizados no século XVII, se destacaram na região: Malik Ambar, que se tornou o regente do sultanato de Ahmadnagar, na Índia, e o oficial administrativo, Ambar Sainik, que se tornou o governador Sidi de Janjira.

Os povos da África Oriental também foram transferidos para o Golfo Pérsico e o Golfo de Omã. Desde o início do século XVIII até as últimas décadas do século XIX, muitos africanos foram levados para o Sistão-Baluchistão por meio de uma rede de comércio de escravos dominada pelo sultanato de Omã, que se estendia da África Oriental a outras regiões do Oceano Índico e o Golfo Pérsico, como aprendemos com Behnaz Mirzai, a proeminente historiador da escravidão no Irã. Ela analisa as formações de comunidades afrodescendentes no Sul do Irã, Cuzestão, Sistão-Baluchistão e as províncias de Buxer e Hormusgão, e a extensão de sua "integração" nas populações locais. Mirzai aponta que, para realizar uma análise crítica dos africanos escravizados e seus descendentes no Irã, é necessário considerar as especificidades socioeconômicas, culturais, geográficas, históricas e jurídicas locais conjuntamente. De acordo com Mirzai, apesar da variedade etnocultural e da heterogeneidade geral, as tradições africanas influenciaram a cultura iraniana e foram transformadas por ela.

Cassandra Pybus discute a diáspora africana na Oceania, especificamente na Austrália Oriental, durante a Guerra de Independência norte-americana (1775-1783). Fundada como uma colônia penal britânica, New South Wales recebeu prisioneiros condenados por pequenos crimes cometidos na Inglaterra. Pybus usa registros paroquiais e judiciais nos arquivos de Londres e New South Wales para rastrear as origens dos negros na colônia penal e esboça perfis de indivíduos como Billy Blue, que lutou em duas guerras. Depois de deixar os Estados Unidos da América, em 1782, Blue foi para Londres, onde trabalhou em vários empregos e acabou sendo preso e condenado por roubar açúcar. A maioria dos africanos condenados de crimes e enviados para a Austrália e Nova Zelândia vivenciou algum tipo de escravidão. Pybus revela os complexos processos diaspóricos que trouxeram africanos, de maneira voluntária e involuntária, para a Oceania.

No que diz respeito à região do Oceano Índico, Klara Boyer-Rossol escreve sobre o tráfico de seres humanos entre Moçambique e Madagáscar, que aumentou significativamente durante o século XIX enquanto o tráfico de escravos gradualmente se tornava ilegal. Neste capítulo, ela contribuiu ao mostrar como as rotas do comércio de escravos entre a África Oriental e a Ilha de Madagascar levaram ao surgimento de novos grupos socioculturais nesta última, os *Makoas* e *Masombikas*, cujos nomes derivam dos termos genéricos usados para se referir a pessoas cuja origem geográfica ou étnica se encontra no atual Moçambique. Além de enfatizar a dinâmica do tráfico internacional, a autora examina a formação da identidade *Makoa* na ilha e sua luta para retornar ao continente africano.

Catherine Servan-Schreiber relata sobre o desenvolvimento sociocultural das Ilhas Maurício, caracterizada pela presença de pessoas da Índia, da China, da Europa e da África. Em seu capítulo, a autora discute as debates narrativos relativos à história e à identidade cultural dos moradores da Ilha. Para contrabalançar uma narrativa colonial hegemônica que nega as tradições africanas na Ilha, Servan-Schreiber examina textos da tradição literária negra local e estilos musicais, como *sega*, *seggae* e *chutney*.

Saindo do Oceano Índico em direção ao Oceano Atlântico, chegamos ao Mediterrâneo, guiados por Salah Trabelsi, que explora a participação dos soldados berberes, núbios e sudaneses na conquista muçulmana da Península Ibérica no século VII e nos seguintes. O autor propõe uma história pluralista que vai além de categorias simplificadoras e dualistas: negros/brancos, escravizados/livres, Oriente/Ocidente, Islã/Cristianismo. Usando crônicas árabes e latinas como fontes, o autor quebra os silêncios das fontes sobre a participação dos soldados africanos na conquista. Ele destaca que, que seja voluntária ou involuntariamente, um grande número de mulheres, crianças e homens transitou entre as duas margens da bacia do Mediterrâneo e se fundiu com a sociedade árabe-espanhola e muito contribuiu para o seu desenvolvimento.

Isabel de Castro Henriques trata da diáspora africana em Portugal do século XV ao XIX. A diáspora for associada ao tráfico de escravos, no qual Portugal desempenhou um papel importante. Em seu capítulo, ela destaca a integração africana na sociedade portuguesa, onde os mestiços se tornaram numericamente significativos. Ela mostra que africanos e afrodescendentes utilizaram estratégias para resistir e se integrar ao seu novo ambiente social. Para a autora, o sincretismo ocorreu em Portugal, embora novas religiões tenham sido criadas, alguns códigos religiosos tanto europeus quanto africanos foram modificados. Ela aponta que as confrarias negras e a participação de africanos

em muitas festas religiosas católicas – com suas danças, procissões e músicas – são evidências da africanização de rituais católicos e do sincretismo em Portugal.

Roquinaldo Ferreira e Carlos Silva Jr., usando conceitos como aqueles da abordagem transimperial e da comunidade afro-atlântica, examinam a formação de tais comunidades na costa oeste africana. Ao explorar o poder dos governadores africanos de ditar os termos da interação social e comercial com estrangeiros, os autores discutem os intercâmbios diplomáticos, comerciais, religiosos e culturais que foram essenciais para a construção de comunidades na Costa do Ouro, no Golfo do Benim, em Loango e nas regiões do Sul do Congo. Por fim, apontam que, nas sociedades costeiras atlânticas da África, que receberam maior número de comerciantes europeus, desenvolveram-se ambientes altamente cosmopolitas e urbanos que deram origem a famílias e a indivíduos especializados no comércio atlântico, cujas identidades refletiam um intenso intercâmbio cultural, tanto no mercado interno quanto no exterior.

O capítulo escrito por Edda L. Fields-Black examina o conceito de "crioulização" aplicado aos povos da Alta Guiné e da África Central Ocidental, caracterizando-o como uma espécie de "crioulização primária". Fields-Black argumenta que esses povos foram "crioulizados" antes de se tornarem parte de uma diáspora moderna. O autor discute as evidências dessa crioulização primária nos contatos culturais entre os diferentes povos da costa oeste africana. Os *Mandé*, grupo com considerável poder militar e político, subjugou, incorporou e escravizou outros povos. Para Field-Black, embora o grupo *Mandé* havia instituído um aparato político e legislativo e assumido o controle do comércio na região da Alta Guiné, a práxis cultural entre conquistadores e conquistados não era mais distintamente *mandé*, atlântica (aqui, a autora se refere à classificação linguística), ou *kruana*, mas sim *crioula*. O argumento de Fields-Black aponta para uma dinâmica cultural que ocorreu antes da escravização transatlântica e da criação da diáspora africana moderna.

Michele A. Johnson discute a presença de africanos e seus descendentes no Canadá, uma história *longue durée* que abrange desde o início do século XVII até o século XX. Johnson concentra sua análise na introdução da escravidão no Canadá, nos tipos de trabalho em que os escravizados eram empregados, nas lutas pela abolição, nos fluxos voluntários e involuntários de pessoas negras da África, da Jamaica e dos Estados Unidos da América para o Canadá; e o racismo como elemento estrutural na história da sociedade canadense. Embora os afrodescendentes tenham vivido e contribuído para a sociedade e a economia canadenses durante séculos, está claro que houve tentativas recorrentes de exclusão dessas pessoas. Ao alegarem que os afrodescendentes eram inadequados

para o clima e a sociedade canadenses, as autoridades estatais criaram há muito tempo essa narrativa que foi regularmente aplicada como desculpa para explicar as baixas taxas de admissão de afrodescendentes no país. A autora aborda em seu capítulo os movimentos voluntários e involuntários de povos africanos do Caribe para o Canadá, e do Canadá para os Estados Unidos e para Serra Leoa.

Além disso, de uma perspectiva de *longue durée*, Paulette A. Ramsay escreve sobre comunidades afrodescendentes no México desde o século XIV até o presente. Ela explora elementos-chave dessa história, como a importação de escravizados da África para trabalhar em minas de prata e *plantations*, várias formas de resistência escrava e instituições alicerçadas na ideia de mistura racial. Ramsay argumenta que a falta de pesquisas sobre afro-mexicanos reflete a ausência de políticas de ação afirmativa no país. Ela desafia o discurso eurocêntrico de negação e discute as tradições afro-mexicanas que são essenciais para compreender a sociedade mexicana.

Rina Cáceres examina como a América Central se tornou um *locus* das diásporas africanas desde o século XVI. Usando uma abordagem comparativa e de longo prazo, ela discute a dinâmica da escravidão na região, assim como as estratégias de resistência adotadas pelas pessoas escravizadas, como os *palenques* (comunidades de fugitivos), as negociações com escravizadores, os desafios jurídicos na busca da liberdade individual e as lutas pela emancipação geral. Em seu capítulo, Cáceres também explica as transformações nas esferas social, política e literária da Costa Rica e outras sociedades caribenhas que ocorreram no final do século XIX. Além disso, ela descreve e as lutas mais recentes pela cidadania.

Deborah A. Thomas analisa a diáspora jamaicana nos Estados Unidos da América no século XX, ao descrevê-la como como um processo que tem evoluído ao longo do tempo, assim como é o caso com outras diásporas. Ela desvenda como a cultura afro-americana influenciou a comunidade negra jamaicana por meio das novas mídias sociais, e como a cultura popular jamaicana fez o mesmo em relação aos Estados Unidos. De acordo com Thomas, apesar de sua posição hegemônica, os Estados Unidos não têm o monopólio da produção global de negritude. As lutas culturais e políticas jamaicanas tornaram-se referências da consciência negra em outras áreas da diáspora, inclusive nos Estados Unidos.

## Resistência

A escravização de africanos ao redor do mundo também foi marcada pela resistência contra os escravizadores. A resistência contra a escravidão assumiu diversas formas violentas e sutis, individuais e coletivas. Incluía revoltas, revoluções, assassinato de mestres de escravos, fuga e formação de comunidades de fugitivos, bem como feitiços, fingimento de doença, roubo e uma longa lista de ações de resistência cotidiana, por outro. Até a década de 1950, as revoltas de escravizados não recebiam muita atenção acadêmica. Nas últimas décadas, no entanto, elas receberam atenção notável, especialmente de estudiosos do Atlântico negro.

Em contraste com a resistência no Oriente Médio, pesquisa significativa foi feita sobre exemplos de resistência nas Américas. No século XVII, o Quilombo dos Palmares (um assentamento de escravos fugitivos no Brasil), é um caso em destaque. Desde a virada do século XX, os estudos sobre o Quilombo dos Palmares buscam compreender a comunidade fugitiva como uma entidade política. Os avanços na pesquisa sobre a história da Angola nas décadas de 1970 e 1980 levaram a novas interpretações do significado do Quilombo dos Palmares. A organização interna desse quilombo estava ligada às experiências políticas em Angola antes da chegada ao Brasil do principal aglomerado de africanos que criaram esse quilombo gigantesco. Esse conhecimento foi essencial para a resistência e a luta contra a escravidão no Brasil (Hunold Lara, 2010; Nascimento, 1985).

Além do Quilombo dos Palmares, havia milhares de assentamentos de fugitivos nas Américas, no Oceano Índico e na própria África. Eles e seu povo eram conhecidos por nomes diferentes em lugares diferentes, como *maroons, palenques, cumbes, mainels*, *cimarrones*, *mussitos, aringas* e assim por diante (Amantino; Florentino, 2012; Capela, 2006). A vida comunitária entre os escravos fugitivos, independentemente de duração de tais comunidades, é um exemplo importante de como os africanos e seus descendentes resistiram ao colonialismo e à escravidão. Em suma, na África, no Brasil, no Haiti, nos Estados Unidos, em Madagascar, nas ilhas do Oceano Índico e no mundo árabe, entre outros lugares, os assentamentos de fugitivos estabelecidos pelos escravizados contra os escravizadores desencadearam grandes transformações nessas sociedades e nas fronteiras colonial e fronteiras nacionais.[1]

1 A Rebelião Zanje, considerada como um dos eventos mais extraordinários do mundo afro-árabe, é uma exceção. O ano de 869 foi o início de uma das mais longas rebeliões de escravos da história do califado abássida. Os Zanjes, originários da África Oriental, trabalharam em condições adversas nas *plantations* e nas minas de sal em Basra (Sul do Iraque), recebendo apenas comida em troca de seu trabalho. Escravizados libertos e fugitivos participaram do protesto contra os senhores de escravos árabes (McLeod, 2016, p. 80). Alguns historiadores sugerem que os Zanjes não incluíam apenas africanos escravizados, mas também pessoas de grupos étnicos fora da África (Talhami, 1977). Essa revolta, assim como muitas outras, foi um ato de rebelião contra a tirania dos senhores de escravo e parte da luta por autonomia.

O capítulo de Rafaël Thiébaut examina aspectos da resistência à escravidão no Oceano Índico nos séculos XVIII e XIX. Sua análise abrange voos individuais no interior e rebeliões coletivas, revoltas a bordo de navios e casos de *marronage* nas ilhas de Madagascar, na ilhas Mascarenhas, na Cidade do Cabo, na Índia e no Arquipélago Malaio.

João José Reis discute a resistência coletiva escrava no Brasil nas formas de quilombos e revoltas. Estas foram as formas mais comuns de resistência ativa. Ele argumenta que embora não seja o único, a religião representou um "fator crucial" nas revoltas, como "linguagem e inspiração" principalmente para os rebeldes muçulmanos, mas também para os devotos dos santos católicos e dos orixás iorubás. O autor também destaca ainda que os escravizados contribuíram de maneira ativa para sua emancipação em 1888 com inúmeras revoltas locais e fugas em massa das plantações.

Os dois capítulos examinam a experiência mais espetacular e bem-sucedida de resistência escrava nas Américas, a Revolução Haitiana. Sylviane A. Diouf discute a influência da Revolução Haitiana em conspirações de escravos abortados e revoltas reais nos Estados Unidos. Diouf destaca que a revolução haitiana foi um dos acontecimentos políticos mais importantes de seu tempo nas Américas.

O capítulo de Matthew J. Smith vai além do processo revolucionário para avaliar a relação entre a revolução haitiana e a África. Para o autor, o Haiti sempre proporcionou ao mundo um contradiscurso ao discurso racista europeu sobre a África. Smith sugere que, ao longo do século XX, acontecimentos políticos e crises econômicas e ambientais colocaram o Haiti e o continente africano em uma posição de mútua solidariedade e influência, tanto no âmbito político quanto no cultural.

Em seu estudo sobre estratégias de resistência à escravidão na Colômbia, Rafael Antonio Díaz Díaz, afirma que o estudo sobre rebelião e *cimarronismo* deve considerar mais do que apenas a formação de *palenques*, e ele sugere outros meios e estratégias usadas para alcançar a liberdade. Partindo de uma análise crítica da historiografia desde a década de 1950, e referindo-se ao conceito de "cultura anfíbia", o autor demonstra que os vários grupos culturais africanos no país desenvolveram uma cartografia política de resistência. Isso podia ser visto na construção cultural e política, na apropriação do território ao longo dos rios e no desenvolvimento de laços de solidariedade e familiares. As mulheres desempenharam um papel relevante nesses processos, particularmente na formação de famílias extensas na Colômbia.

Rafael Sanzio Araújo dos Anjos propõe outras leituras e representações do espaço geográfico brasileiro agora caracterizado pela exclusão da população

afrodescendente. Neste capítulo, ele usa mapas, gráficos e fotos para aumentar o conhecimento das referências territoriais associadas com séculos de deslocamento da África para o Brasil e para discutir as principais configurações e elementos espaciais de matriz africana no Brasil, particularmente os quilombos contemporâneos.

Esta subseção termina com contribuição de Ana Lúcia Araújo. Em seu capítulo, Araújo sugere que a abolição do tráfico de escravos na África e da escravidão nas Américas resultou em longos e complexos processos sociais e econômicos que se estenderam do século XIX ao XX. Sem a ênfase habitual na história política, ela demonstra que o final dessas duas atividades apenas foi possível por meio da ação de homens e mulheres escravizados que desafiaram seu *status* legal e organizaram rebeliões e fugas em massa. Araujo ressalta o papel dos escravizados em sua emancipação, tanto nas Américas quanto na África, com foco maior nas Américas, bem como no interesse das elites mundiais em criar outras formas de exploração, algumas das quais envolveram trabalho forçado.

## Espiritualidade

Os estudos das religiões da diáspora são moldados por teorias desenvolvidas há pelo menos um século, e por encontros culturais e seus resultados. Eles podem ser categorizados em duas opções superficialmente conflitantes: uma, a perspectiva retencionista, que enfatiza o que os africanos conseguiram manter de suas tradições originais; a outra, a abordagem de crioulização, que se concentra nas mudanças pelas quais os africanos passaram na condição de pessoas escravizadas nas Américas. Essa dicotomia tem se mostrado improdutiva. A historiografia atual busca identificar as transformações alcançadas nos contextos africanos, bem como nas diásporas, considerando a ausência de culturas puras ou culturas que continuaram estagnadas durante os processos de formação das diásporas.

Sylviane A. Diouf analisa a resistência muçulmana nas Américas mostra que a grande presença de senegambianos foi um ingrediente importante nas revoltas a bordo dos navios negreiros e entre as sociedades escravistas nas Américas. Nesse sentido, os muçulmanos africanos escravizados da Senegâmbia estavam conectados por sua fé, conhecimento de árabe e redes religiosas. Seu capítulo, assim como o escrito por Reis, aponta para o potencial revolucionário do Islã.

Lucilene Reginaldo olha para as irmandades religiosas dedicadas à Nossa Senhora do Rosário em Angola, Portugal e Brasil. Partindo de um ângulo atlântico, seu capítulo mostra que as irmandades católicas eram espaços de associação importantes para propagar as devoções negras, tanto na África Central quanto na diáspora atlântica. Para Reginaldo, a devoção do Rosário não

fazia parte da agenda do poder colonial, mas era sim o resultado da experiência prévia desse povo com o catolicismo em Angola e no Congo. No contexto da Passagem do Meio e da diáspora, os angolanos criaram uma identidade em que a irmandade tinha significados africanos específicos para novas e velhas divindades, do Velho e do Novo Mundo. Assim, Nossa Senhora do Rosário foi transformada e associada aos espíritos da água como Kalunga, que podia proteger os devotos no mar e além.

Luis Nicolau Parés aborda as religiões africanas praticadas na região do Golfo do Benim, e como elas resistiram e foram transformadas no Brasil. Parés analisa o conceito de nação, utilizando-o para rastrear as origens dos povos e "classificar" os cultos de matriz africana desde o período colonial até o Brasil atual. Para o autor, a identificação de um grupo com uma nação africana específica, tanto no Brasil quanto em outras regiões das Américas, é um recurso discursivo e ideológico que pode ser flexível e voltado para alcançar a legitimidade social e a autoridade religiosa.

## Línguas

A subseção anterior explica que sobreviveu um vocabulário africano específico, particularmente termos relacionados à religião, à gastronomia, aos cantos e às saudações. Esta subseção se concentra na presença das línguas africanas e suas transformações em diferentes configurações da diáspora.

Margarida Petter discute a presença das línguas africanas no conjunto das Américas e problematiza o fato de as línguas crioulas não terem sido criadas na maioria dos países em questão. Para Petter, isso não significa que as línguas africanas não fossem faladas em regiões das Américas ou das que tenham desaparecido completamente. Muito pelo contrário, ela aponta a importância das influências lexicais africanas e interferências gramaticais encontradas no português e no espanhol na diáspora atlântica. Além disso, destaca a sobrevivência das línguas africanas nos cultos afro-brasileiros (a línguas têm uma função litúrgica e seu uso é restrito a iniciados e praticantes, em um contexto em que língua é entendida como veículos simbólicos de expressão e não de "competência linguística"), e nas comunidades rurais negras contemporâneas.

Alain Anselin aborda a invisibilidade que as autoridades criaram em relação às línguas faladas pelos africanos escravizados nas Américas. Apesar desta invisibilidade, houve/há ligações claras com a herança africana "inscrita na própria materialidade das culturas", como os nomes dados a paisagens, ferramentas e alimentos, bem como no âmbito da cultura imaterial, como canções, rezas, danças e assim por diante. Anselin argumenta que os "laços invisíveis" que

ligam a diáspora à África, referem-se não apenas ao vocabulário, que por si revela muitas chaves para a "transculturação", mas também para a negociação de códigos na formação de novas linguagens.

O capítulo de Sônia Queiroz analisa, em uma perspectiva comparada, as narrativas orais registradas em livros, tanto em Angola quanto no Brasil, levando em conta as hipertextualidades e os pontos de contato entre essas narrativas. Enquanto em outros lugares existe uma tendência de tratar os contos orais como literatura infantil, Queiroz mostra que, no Brasil, os contos orais são resultado de "processos de transculturação e de diálogo entre culturas e línguas: povos Banto e latinos, línguas africanas e língua portuguesa, oral e escrita". A análise de contos orais coletados por europeus em Angola e aqueles compilados em livros no Brasil mostra a forte tendência das línguas banto na literatura oral brasileira. Infelizmente, as composições orais brasileiras tendem a ser comercializadas como literatura infantil.

## Trabalho e tecnologia

Esta última subseção examina o trabalho e o conhecimento técnico na diáspora africana que não se limitavam às tarefas domésticas e ao trabalho nas *plantations*. Os africanos e afrodescendentes estavam envolvidos em quase todas as atividades nas sociedades em que viviam, trabalhando sob a autoridade de outros assim como autonomia intelectual e técnica. Não se sabe muito sobre este assunto; no entanto, Os livros de Edda L. Fields-Black (2008) e Judith A. Carney (2001) são fontes de informação excepcionais. Esses livros mostram como plantas, alimentos, técnicas e tecnologias foram transplantadas pelos africanos para o Novo e o Velho Mundos.

O capítulo de Mariana P. Cândido abre esta subseção. Neles, Cândido discute o papel do gênero, levando-se em conta que a divisão social do trabalho é uma construção histórica, assim como as percepções de gênero, masculinidade e feminilidade. Ela observa que, apesar de apenas um número limitado de registros estejam disponíveis, eles são suficientes para revelar que as mulheres na África e nas diásporas desempenhavam funções diferentes. Nas Américas, trabalhavam na mineração e no campo, mas elas também trabalharam em meios urbanos como empregadas domésticas, costureiras, vendedoras ambulantes, cozinheiras, enfermeiras, curandeiras, parteiras, babás, entre outras funções. Além disso, Cândido indica que, embora tenham vivenciado grande violência senhorial, as africanas e as mulheres afrodescendentes também tiveram um papel importante na resistência à escravidão, participando do planejamento de voos coletivos, conspirações e outras formas de atividades disruptivas.

Judith A. Carney demonstra em seu capítulo que, assim como as Américas e a Ásia, a África desempenhou um papel central na domesticação de fontes alimentícias, apesar da marginalização da África na pesquisa arquebotânica até recentemente. Usando fontes escritas e pictóricas significativas, ela investiga quais alimentos africanos foram introduzidos nas Américas por africanos escravizados. Carney destaca a capacidade de ação dos africanos na seleção e no cultivo de novas culturas tropicais no Novo Mundo, tanto para sua subsistência quanto para a de outros habitantes.

O estudo da cultura material africana de Luis Cláudio Pereira Symanski e Flávio dos Santos Gomes está enraizado no debate da historiografia no Brasil, nos Estados Unidos da América e no Caribe. Usando pesquisas sobre a produção de cerâmica nas comunidades africanas e afrodescendentes, os autores examinam a herança africana nas Américas. Para Symanski e Gomes, a cultura material está associada a motivações, contextos e identidades nas senzalas que ficavam dentro ou próximas à residência dos escravizadores. A análise da cultura material revela um longo processo de redefinições de uma orientação africana. As questões em torno da produção e redefinição da cultura material, das tecnologias construtivas e da dimensão imaterial dos quilombos e *mocambos* também são abordados.

No capítulo de Jaime Rodrigues, ele explora a experiência dos africanos como mercadores e marinheiros e sua contribuição para a cultura marítima moderna. Por meio de vários documentos (diários de viagem, registros comerciais, correspondências e outros) e debate sistemático com a historiografia, o autor apresenta os perfis dos marinheiros, incluindo seu *status* jurídico (livres, escravizados ou libertos), suas origens, suas ocupações a bordo e as razões por trás de sua decisão (quando não escravizados) de se envolver em atividades marítimas. Surgem nomes de indivíduos que trabalharam tanto no litoral africano quanto em viagens transatlânticas. O autor afirma que "O envolvimento no trabalho marítimo ofereceu boas oportunidades para o exercício da autonomia ou da liberdade, tanto no caso dos africanos livres quanto dos escravizados".

## Os retornados

Os africanos e seus descendentes muitas vezes retornavam à África, o que, em termos simbólicos, significava um retorno à terra de seus ancestrais. O retorno à África consistiu em diferentes estágios, razões e circunstâncias, que, para os afrodescendentes, foi, de fato, sua primeira viagem ao continente de seus antepassados. Havia também africanos que tinham sido libertados de navios negreiros por esquadrões da marinha britânica, que nunca haviam posto os pés

fora de seu lar, e que em geral não retornavam ao seu local de origem. Outros, libertados em condições semelhantes, foram enviados para a costa leste africana e para as colônias inglesas no Caribe. A principal motivação para a migração voluntária de volta à África foi, alguns estudiosos argumentam, o desejo de retornar a uma pátria imaginária. No entanto, muitos também retornaram involuntariamente, por exemplo, para escapar da perseguição após a Revolta dos Malês de 1835 na Bahia (Castillo, 2017).

De acordo com Antonio McDaniel, os retornados constituíram o primeiro grupo de imigrantes modernos para a África Ocidental vindos das Américas e de outros lugares da diáspora. Eles eram pessoas de diferentes partes da África Global: Jamaica, Brasil, Cuba, Nova Scotia, Grã-Bretanha, Estados Unidos. A ideia de retornar também se baseava nas crenças de que não havia possibilidade de os africanos e seus filhos nascidos localmente serem tratados de forma justa em sociedades racializadas (McDaniel, 1995, p. 20). Olhando para a região do Oceano Índico, Klara Boyer-Rossol examina os planos dos Macua em Madagascar para retornar a Moçambique no final do século XIX. Embora tenham sido realizados em pequena escala devido à proibição das autoridades de Madagascar, esses projetos mostram que essas pessoas macua tinham o desejo de retornar à África de sua imaginação. O autor, assim, corrige os equívocos dos acadêmicos (Campbell, 2008, p. 40) que sugerem que os africanos situados em comunidades à beira do Oceano Índico não tinham pátria, e por isso não tinham o desejo de retornar à uma.

Os capítulos neste volume se movem do Oceano Índico ao Atlântico. Cliford Pereira escreve que no século XIX, o Oceano Índico testemunhou outro momento diaspórico com o retorno dos escravizados africanos às suas terras de origem. Os Esquadrões da Marinha Real resgataram africanos da costa leste africana de navios negreiros que operavam no Oceano Índico. Com o suposto objetivo de protegê-los dos comerciantes de escravos, esses indivíduos foram colocados em orfanatos missionários cristãos na cidade indiana de Mumbai (então Bombaim).

Pereira traça as trajetórias de indivíduos que retornaram de Bombaim para Rabai e Frere Town no Quênia, tal como Seedi Mubarak Mumbai (c.1820-1885), conhecido como "Seedi Bombay". Ele acompanhou exploradores europeus e é considerado "um dos africanos mais viajados da sua época, ultrapassando facilmente qualquer 'explorador' europeu em África". Para o autor, os jovens resgatados tinham uma "origem africana" em comum, e desenvolveram um senso de comunidade sem barreiras étnicas, apenas imbuídos da ideia de liberdade.

Em seu capítulo, Suzanne Schwarz analisa como a colônia britânica de Serra Leoa emergiu como um local importante na diáspora global de africanos

desenraizados e deslocados pelo comércio atlântico de escravos. Após a transferência do assentamento para o controle da Coroa Britânica, em 1808, a composição multiétnica do assentamento aumentou de forma acentuada por meio da realocação forçada para Free Town de dezenas de milhares de africanos libertados de navios negreiros na costa da África Ocidental por patrulhas da Marinha Real. Serra Leoa desenvolveu-se como um local inicial e importante de experimentação em missões protestantes, que teve um impacto além dos limites geográficos da pequena colônia. Embora os primeiros escritos históricos tenham enfatizado o trabalho dos missionários europeus, este capítulo enfatiza como uma característica marcante da atividade em Serra Leoa foi o papel amplo e independente das pessoas de origem e ascendência africanas.

De outra perspectiva, Sylvie Kandé analisa a mesma região. Em seu capítulo, ela examina a construção da identidade krio/crioula em Serra Leoa, referindo-se a diferentes eventos locais e atlânticos e da historiografia, e suas perspectivas teóricas sobre a diáspora africana. Para a autora, Serra Leoa é um espaço construído no hibridismo que começou cedo na região, durante a expansão do Islã e a chegada dos comerciantes europeus no início da expansão ultramarina. O hibridismo começou a se intensificar no final do século XVII, com o refluxo das populações negras de diferentes partes da diáspora e africanos libertados dos navios negreiros (após a abolição do tráfico de escravos). Assim, a identidade crioula formada na região é caracterizada como fluida e complexa, e compreendida através do prisma do hibridismo. Para Kandé, os expatriados e seus descendentes adquiriram uma identidade transnacional sem romper com o conceito de nação.

Em seu capítulo, Milton Guran escreve sobre os africanos escravizados do Brasil, chamados "agudás" ou "brasileiros" que retornam à costa da África Ocidental. Guran mostra que os agudás integraram uma forma "exemplar" na região, onde tiveram um papel essencial na formação do Estado moderno do Benim. O autor analisa o processo de construção da identidade social de agudás no Benim, do final do século XVIII ao final do século XIX. Esse processo de construção identitária foi marcado por elementos de pertencimento, influenciados pelo cotidiano dos retornados no Brasil antes de seu retorno à África; esses elementos incluíram a escravidão, a língua portuguesa e a religião católica. Guran mostra que os planos de retorno também se baseavam nas tensões entre as pessoas que retornavam e as pessoas que viviam nas cidades escolhidas para a construção de novos espaços para a diáspora.

O último capítulo, por Mônica Lima e Souza, usa uma abordagem mais ampla. Ela mostra que o movimento de retorno que envolveu vários estágios, motivações e circunstâncias. Em sua revisão historiográfica, Lima e Souza observa as histórias

dos "retornados" para se concentrar em perspectivas semelhantes. Ela examina o caso de africanos que retornam do Rio de Janeiro para o Congo-Angola, mudando o foco da costa oeste africana como ponto de retorno.

## Conclusão

Esta seção explora a formação da África Global e sua consolidação pelo mundo por meio de suas diásporas. As principais características desta seção são sua abordagem interdisciplinar, a abrangência de colaboradores envolvidos e a grande diversidade de fontes utilizadas. Nossos maiores desafios foram cobrir o imenso movimento de africanos e afrodescendentes pelo mundo e por um longo tempo, e a identificação de eventos e processos dos quais eles participaram e os significados que esses processos deram às suas vidas. Aqui, observamos as experiências de africanos na diáspora com foco em sua capacidade de criar e perdurar, a fim de destacar sua contribuição para a formação das sociedades em que estavam inseridos. Embora reconheçamos os diferenças entre "a história dos africanos nas diásporas" e "história africana", entendemos que é mais importante destacar onde esses dois assuntos de interseccionam do que mostrar o que os divide.

As deficiências que o projeto apresenta são representativas das lacunas que ainda perduram nas próprias disciplinas e nos estudos sobre a diáspora e outras dimensões da experiência humana. A história da África Global na Europa, no Oriente Médio, no Sul da Ásia, no Pacífico e na Oceania ainda exige maior atenção dos pesquisadores. A história das mulheres nas diásporas africanas merece atenção especial em futuras agendas de pesquisa. A história da cultura material da diáspora africana também merece maior atenção, pois objetos e povos não podem ser tratados separadamente. O debate atual sobre a restituição de artefatos africanos mantidos em museus europeus e em outros pelo mundo é essencial para reparar a violência colonial associada ao saque e não pode ocorrer separadamente de uma história social aprimorada.

Por fim, avançamos aqui o conceito de África Global como uma ferramenta epistemológica e um elemento central na forma como o conhecimento histórico pode ser construído. A desconstrução de conceitos imperiais para desenvolver novos conhecimentos representa um desafio para descolonizar mentes.

## Referências

Allen, R. B. 2017. Ending the history of silence: reconstructing European Slave trading in the Indian Ocean. *Tempo*, Vol. 23, pp. 294-313.

Amantino, M.; Florentino, M. 2012. Uma morfologia dos quilombos nas Américas, séculos XVI-XIX. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Vol. 19, pp. 259-297.

Austen, R. A. 1979. The trans-Saharan slave trade: a tentative census. In Gemery, H. A.; Hogendorn, J. S. (eds.). *The Uncommon Market:* essays in the economic history of the Atlantic slave trade. New York, Academic Press, pp. 23-76.

Azoulay, A. 2020. Free Renty! Reparations, photography, and the imperial premise of scholarship, *Hypperallergic*. https://hyperallergic.com/545667/free-renty/

Boyce Davies, C. 2003. Introduction: decolonizing the academy; advancing the process. *Decolonizing the Academy: African Diaspora Studies.* Trenton, NJ, and Asmara, Eritrea, Africa World Press, pp. ix-xvi.

Campbell, G. 2008. Slave trade and the Indian Ocean world. In Hawley, J. C. (ed.). *India in Africa, Africa in India: Indian Ocean Cosmopolitanisms*. Bloomington, Ind., Indiana University Press, pp. 17-51.

Capela, J. 2006. Como as aringas de Moçambique se transformaram em quilombos. *Tempo,* Vol. 10, pp. 72-97.

Carney, J. A. 2001. *Black rice: the African origins of rice cultivation in the Americas*. Cambridge, Harvard University Press.

Earl Castillo, L. L. 2017. Em busca dos agudás da Bahia: trajetórias individuais e mudanças demográficas no século XIX. *Afro-Ásia*, No. 55, pp. 111-147.

Fields-Black, E. L. 2008. *Deep roots: rice farmers in West Africa and the African diaspora*. Bloomingdale; Indianapolis, Ind., Indiana University Press.

Gilroy, P. 1993. *The black Atlantic: modernity and double consciousness*. Cambridge, Harvard University Press.

Haviser, J. B.; Macdonald, K. C. (eds.). 2007. *African re-genesis: confronting social issues in the diaspora*. London; New York, Routledge.

Hunold Lara, S. 2010. Com fé, lei e rei: um sobado africano em Pernambuco no século XVII. In Gomes, F. (ed.). *Mocambos de Palmares: história e fontes (séculos XVI-XIX)*. Rio de Janeiro, 7 Letras, pp. 90-118.

Inikori, J. E. 1982. Introduction. In Inikori, J. E. (ed.). *Forced migration: the impact of the export slave trade on African societies.* London, Hutchinson University for Africa.

Jayasuriya, S. S. 2008. Identifying Africans in Asia: What's in a Name? In Jayasuriya, S. S.; Angenot, J.-P. (eds). *Uncovering the history of Africans in Asia*. Leiden, Brill, pp.7-36.

Letro de Brito, P. C. 2019. O Cais do Valongo e suas contas: comércio e participação escrava. In Silva Santos, V.; Holl, A.; Symanski, L. C. P. (eds.). *Arqueologia e história da cultura material na África e na diáspora africana.* Curitiba, Editora Brasil, pp. 330-354.

Lindsay, L. A.; Wood Sweet, J. (eds.). 2014. *Biography and the Black Atlantic*. Philadelphia, Penn., University of Pennsylvania Press.

McDaniel, A. 1995. *Swing low, sweet chariot: the mortality cost of colonizing Liberia in the nineteenth century.* Chicago, University of Chicago Press.

McLeod, N. C. 2016. *Race, rebellion, and Arab Muslim slavery*: *the Zanj Rebellion in Iraq, 869-883* C.E. Thesis (master's degree) – University of Louisville.

Nascimento, B. 1985. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodiáspora*: *Revista de Estudos do Mundo Negro*, Nos. 6-7, pp. 41-49.

Ogundiran, A.; Falola, T. (eds.). 2007. *Archaeology of Atlantic Africa and the African Diaspora.* Bloomington; Indianapolis, Ind., Indiana University Press.

Ogundiran, A.; Saunders, P. (eds.). 2014. *Materialities of ritual in the black Atlantic.* Bloomington, Ind., Indiana University Press.

Palmer, C. A. 2018. Defining and studying the modern African diaspora. *Africology: Journal of Pan African Studies,* Vol. 11, No. 2, pp. 214-220. (*Perspectives on History: The Newsmagazine of the American Historical Association*, Sep. 1998. https://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/september-1998/defining-and-studying-the-modern-african-diaspora).

Reginaldo, L. 2011. *Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista.* São Paulo, Alameda.

Seetah, K. 2015. The archaeology of Mauritius. *Antiquity,* Vol. 89, No. 346, pp. 922-939.

Silva Santos, V.; Holl, A.; Symanski, L. C. P. 2019. Arqueologia e história. In Silva Santos, V.; Holl, A.; Symanski, L. C. P. (eds.). *Arqueologia e história da cultura material na África e na diáspora Africana.* Curitiba, Editora Brasil, pp. 21-38.

Soares, M. de C. 2019. *Diálogos Makii de Francisco Alves de Souza: manuscrito de uma congregação católica de africanos Mina, 1786.* São Paulo, Chão Editora.

Soares, M. de C. 2002. O império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII. *Topoi,* Vol. 3, No. 4, pp. 59-84.

Talhami, G. H. 1977. The Zanj Rebellion reconsidered. *The International Journal of African Historical Studie*s, Vol. 10, pp. 443-461.

Tavares, A. C. P. 2006. *Vestígios materiais nos enterramentos na antiga Sé de Salvador: postura das instituições religiosas africanas frente à igreja católica em Salvador no período escravista*. Tese (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Brasil.

CAPÍTULO 1

# AFRICANOS NA CHINA ANTIGA (900-1600 EC)

*Don J. Wyatt*

## Introdução

Não devemos considerar nenhuma causa como contribuindo mais diretamente para o primeiro aparecimento de africanos na Ásia em geral ou na China em particular do que o tráfico de escravos da África Oriental, pelo qual os escravizados foram transportados para a servidão nas várias regiões litorâneas que fazem fronteira com o Oceano Índico (Harris, 1971, pp. 5-6; Beachey, 1976, pp. 1-2; Filesi, 1972, pp. 21-22, 25). São muito antigas as origens deste comércio de escravos extraídos ao longo da vasta extensão dos territórios que compõem a costa da África Oriental, que remontam a cerca de quatro milênios, com uma pré-história plausível se estendendo para épocas ainda mais remotas (Campbell, 2008, p. 21). No entanto, como mostrado abaixo, apesar das especulações sobre isso ter ocorrido por muito mais tempo, podemos apenas considerar razoavelmente o tráfico de africanos para a China por meio desse comércio como um fenômeno que começou não muito antes do século VIII da Era Comum.

Naquela época, muitas das convenções comuns e algumas das incomuns da escravidão há muito dominavam na China. Por exemplo, a escravização exógena (estrangeira) e endógena (nativa) foi praticada desde tempos imemoriais, com algumas formas desta última continuando especialmente até hoje.[1] No entanto,

1 Ver, por exemplo, sistema "aberto" *versus* "fechado" conforme discutido em James L. Watson (1980, pp. 1-15).

ironicamente, os africanos que foram importados e escravizados na China não foram transportados para lá principalmente por chineses, nem desde a primeira ocasião nem em qualquer momento posterior. Em vez disso, há uma sucessão conhecida e confirmada de grupos que transportavam africanos de oeste para leste pelo Oceano Índico até a China e que lucravam com sua venda como escravos.

Incluídos entre os grupos que supostamente se envolveram no comércio de escravos africanos desde o seu início estavam os povos das Índias Orientais ou, na linguagem moderna, a herança indonésia, como os dos estados de Śrivijaya e de Kalinga (então "Heling" em chinês; atual Java, em chinês moderno). Por uma das muitas histórias não oficiais da Dinastia Tang chinesa (618-907), temos a informação de que, em 724, a observadora do budismo de Śrivijaya entregou uma mulher africana à Corte Imperial chinesa em homenagem ao imperador reinante Xuanzong (r. 712-756) em seu papel como *Devaputra* ("Filho do Céu") (Schafer, 1963, pp. 47, 291). Por ambas as versões da história oficial de Tang, sabemos que o atual estado de Java, em um período de seis anos entre 813 e 818, despachou três missões de tributo à corte do então imperador Xuanzong (r. 806-820), abastecendo o monarca com exóticos que incluem um rinoceronte vivo, um papagaio de cinco cores e uma coleção de meninas e meninos servos africanos (Schafer, 1963, pp. 47, 103, 291; Wyatt, 2010, p. 155).

Esses casos registrados em que representantes śrivijayans e javaneses forneceram escravos em homenagem às cortes da Dinastia Tang chinesa durante os primeiros anos dos séculos VIII e IX, respectivamente, são certamente informativos. No entanto, quer sejam considerados em conjunto ou de maneira separada, os episódios nos desafiam a discernir ao longo do tempo o quanto dos escravos descritos como entregues eram africanos. Em outras palavras, devemos perguntar em primeiro lugar: Esses escravos eram realmente africanos? Em um tempo tão distante de nós, a certeza absoluta sobre essa questão sempre nos escapará. No entanto, podemos saber que os chineses da época Tang acreditavam que eles eram africanos porque é discernível pelos nomes que afixaram a eles.

As histórias chinesas citadas acima e suas fontes corroborantes são, naturalmente, produtos do século XI subsequente. No entanto, todas se referem aos escravos transferidos de Śrivijaya e Java para a China como *sengzhi* ou *cenqi*. Esses nomes são aproximações chinesas do termo então contemporâneo *zanj* e suas muitas variações, que era o nome genericamente atribuído pelos traficantes de escravos árabes aos povos Banto. Esses traficantes estavam empenhados em constantemente capturar e escravizar esses povos em número considerável ao longo da costa central e Sul da África Oriental (Wyatt, 2010, pp. 69-70, 111, 155).

Nosso reconhecimento dessa conexão linguística nos oferece duas respostas sustentáveis para outra questão seminal, com uma solução um pouco mais plausível que a outra. Dada a vasta distância que separa a região do Mar da China Meridional e a costa equatorial oriental da África – polos em extremidades opostas do Oceano Índico –, como esses portadores de tributos de Śrivijaya e Java chegaram à posse dos escravos que concederam a dois imperadores chineses da Dinastia Tang? É claro que é possível argumentar que os Śrivijayans e os javaneses adquiriram os africanos oferecidos aos imperados diretamente da África Oriental, viajando e se apropriando deles de algum lugar ao longo da costa sudeste ou talvez de lugares um pouco mais perto como Madagascar ou Pemba. No entanto, para que eles tivessem feito isso, seria necessário navegar uma distância de mais de 4 mil milhas (6,44 mil quilômetros) e depois voltar, sem haver evidências de que os primeiros habitantes do arquipélago indonésio tenham alguma vez desenvolvido e construído navios oceânicos capazes de uma viagem tão longa (Alpers, 2009, pp. 47-48; Anderson, 2015, pp. 254-258). Portanto, é muito mais provável que os śrivijayans e os javaneses tenham adquirido os escravos mencionados nos próprios registros chineses por compra de comerciantes árabes. Uma vez na posse desses escravos, eles então optaram por transportá-los por navios como itens exóticos para a China.

## Um visitante de Zanzibar

A descrição anterior da entrada dos *zanjes* a partir da consciência chinesa pode-se muito bem levar a pensar que todos os primeiros africanos a entrar na China o fizeram como escravos e, portanto, contra sua vontade. Certamente, o retrato do africano escravizado predominou ao longo da história e da literatura chinesas tradicionais. No entanto, existem exceções à regra predominante e a que mais se destacada entre as primeiras é certamente a fornecida por uma narrativa histórica mais expansiva sobre um certo visitante à China na atual Zanzibar.

A Dinastia Tang foi sucedida pela Dinastia Song (960-1279), e a única história oficial dessa dinastia relata duas intrigantes visitas à China, uma logo em seguida da outra, feitas por um viajante originário da África. O local de embarque é de fato central para a narrativa, servindo como ponto de partida:

> *Cengtan fica no Mar do Sul, com sua cidade cerca de 20 li (cerca de 7 milhas ou 11 quilômetros) do litoral rumo ao interior. Em 1071, Cengtan trouxe presentes à nossa Corte pela primeira vez. Viajando por mar, com os ventos [de monção] favoráveis, o enviado*

> *levou 160 dias. Navegando por Wuxun [nas proximidades da atual Mascate, Omã], Kollam [na Índia] e Palembang [na Indonésia], ele chegou a Guangzhou* (Tuotuo *et al*., 1977, 490.14122).[2]

O que está descrito acima como o país, ou talvez a cidade, de Cengtan, que também aparece na literatura como a variante mais comum de Cengba, é um nome que, no linguajar chinês do século XI, denotava Zanzibar – significado literal em árabe para "região de negros" –, do sul do Rio Juba ao Cabo Delgado ao longo da costa oriental da África (Wyatt, 2010, pp. 69-70; Filesi, 1972, pp. 2, 18, 20, 21).

A história oficial da Dinastia Song traz detalhes adicionais sobre Cengtan. Por exemplo, nos informa que sua "língua soa como a dos árabes" e que seu "clima é quente o ano todo" (Tuotuo *et al*., *op. cit*., 490,14122). O mais importante entre esses detalhes, no entanto, é que o enviado de Cengtan inicialmente sem nome passa a ter um nome: "Em 1083, o enviado Comandante Protetor Cengjiani veio [à China] novamente [com presentes] à Corte. [Nosso imperador] Shenzong [r. 1067-1085], reconhecendo a extrema distância que ele viajou ao retornar, além de presenteá-lo com os mesmos presentes de antes, adicionou 2 mil taéis de prata" (Tuotuo *et al*., 1977, 490.14123). Nos tempos de Song, um tael, ou um *liang* em chinês, era equivalente a 1,3 onças ocidentais.

Não podemos averiguar se o ilustre Cengjiani era africano, ou mesmo se Cengtan, em particular, ou a África, em geral, foi seu local de nascimento. No entanto, mesmo que ele não tivesse ascendência ou proveniência africana, podemos estar seguros de que Cengjiani veio da África tão diretamente quanto pôde para a China. Além disso, a partir do título de prestígio exaltado que o imperador Song reinante havia concedido a ele – "comandante" (*langjiang*) – que era concedido apenas ocasionalmente a chefes aborígenes das terras fronteiriças a oeste e a sudoeste, podemos detectar que os chineses consideravam este emissário da África com grande estima. No entanto, para garantir sua identidade do ponto de vista chinês como africano na China, não podemos encontrar melhor prova do que em seu próprio nome. O chinês – *ceng-jia-ni* – mais uma vez parece ser claramente uma aproximação fonética da designação *zanj*, que provavelmente significava naquela época também a indicação de seu local de origem zanzibariano (Filesi, 1972, p. 31; Dathorne, 1996, pp. 74, 83, 164). Assim, curiosamente, no único caso de Cengjiani, o termo *zanj* pode muito bem tornar-se de alguma forma dissociado da condição de escravização. No entanto, dado seu significado literal em árabe

2 Ver também Philip Snow (1988, pp. 20, 196). Snow refere-se a Cengjiani como Zengjiani; a transliteração pinyin estritamente adequada que dita a antiga ortografia.

como "os negros" (Snow, 2015, p. 9; Dikötter, 1992, p. 9), essa mesma atribuição *zanj* provaria ser um marcador inescapável da escravidão para o número cada vez maior de africanos que os chineses encontrariam gradualmente em seu meio.

## De Guangzhou a Quanzhou

O registro anterior na história oficial de Song sobre as visitas de Cengjiani contribui com pelo menos um último detalhe verdadeiramente essencial que facilita nossa compreensão da presença mais antiga dos africanos na China. Podemos e devemos notar que esse registro identifica a principal cidade portuária de Guangzhou como seu ponto de chegada em solo chinês. Na reorientação da presença africana na China, deixando de representar um fenômeno predominantemente do Oceano Índico e passando a constituir um fenômeno originário do Oceano Pacífico, Guangzhou fornece o *locus* inicial.

Guangzhou é marcante na história do comércio na China por ser o único porto de escala onde o comércio foi permitido por e com estrangeiros (Fong, 2014, pp. 475-492). Para nossos propósitos, o mais relevante entre muitos grupos que se encontravam reunidos lá nos tempos pré-modernos era uma categoria amorfa e abrangente de estrangeiros que os chineses chamavam de *Kunlun* (Wyatt, 2010, pp. 2-8). Fontes existentes deixam claro que os Kunlun eram, em primeira instância, malaios e, curiosamente, quando descritos na literatura como indivíduos livres, descobrimos exemplos dos Kunlun referidos com a mesma imparcialidade neutra que se aplicava ao avistamento de qualquer outro comerciante estrangeiro em Guangzhou. Durante os tempos Tang, no ano 750, o estimado monge budista chinês Jianzhen (687-763), declarou: "No rio (Guangdong), havia navios mercantes dos Boluomen (brâmanes da Índia), Bosi (persas), Kunlun (malaios) e outros, cujo número é difícil de determinar" (Mabito Genkai, 1928, p. 466).

No entanto, ainda mais da literatura relativa ao Kunlun de Guangzhou torna-se totalmente evidente o fato de que nem sempre foram livres e nem sempre foram necessariamente malaios. O exemplo mais famoso neste sentido vem da era Song e do pincel de Zhu Yu (1075? -após 1119), que primeiro registrou sobre a profusão de escravos estrangeiros que:

> *Os ricos em Guang[zhou] mantêm numerosos escravos estrangeiros. Esses escravos são inigualáveis em força e são capazes de carregar – em suas costas – várias centenas de gatos. Nem sua língua nem suas paixões têm qualquer conexão com a nossa. Suas naturezas são simples; eles não tentam fugir. Por sua vez, o povo de Guangzhou os chama de 'selvagens'.*

*Quanto à cor desses escravos, é preta como tinta. Seus lábios são vermelhos e seus dentes são brancos. Seu cabelo é encaracolado, bem como de cor ocre. Eles são homens e mulheres e habitam as várias montanhas do outro lado do mar* (Zhu Yu, 1921, pp. 2,4).

Zhu Yu conclui referindo-se também diretamente aos escravos que os chineses os chamavam especificamente pelo nome de Kunlun ao afirmar que: "Existe [também] uma espécie de homem selvagem que vive perto do mar. Esses escravos são capazes de mergulhar na água sem pestanejar ou piscar os olhos. Eles são chamados escravos Kunlun" (Zhu Yu, 1921, pp. 2,4).

Zhu Yu acima oferece a existência de dois agrupamentos ou classificações de escravos de Guangzhou, e enquanto a última categoria poderia ter consistido apenas ou predominantemente de malaios étnicos, a primeira parece extremamente improvável. A questão iminente, mas vexatória, é se os africanos faziam parte de qualquer um desses dois grupos. Além disso, arriscando especular, descobrimos que recorrer a uma característica racial estereotipada tão familiar como a negritude da pele não nos serve de nada porque os chineses consideravam esse um traço comum a todos os Kunlun.

Ao longo da era Song, a proeminência de Guangzhou como cidade portuária foi eclipsada pela ascensão de Quanzhou, localizada a cerca de 450 milhas (720 quilômetros) mais ao norte, ao longo da costa sudeste da China. Uma vez que Quanzhou suplantou Guangzhou, a natureza interestadual do comércio entre os dois portos expandiu-se de maneira exponencial. No entanto, o mais importante para o presente, descobrimos que está além de nossa capacidade determinar de forma conclusiva se os africanos representavam algum quociente dos escravos de Guangzhou durante a era Song, no entanto, descobrimos que não incorremos em tal dificuldade em relação a Quanzhou.

De longe, os comerciantes estrangeiros mais visíveis e influentes em Quanzhou eram os árabes, que eram atraídos para lá em grandes números pelos lucros a serem obtidos. Os árabes também eram os membros mais arraigados da comunidade mercantil estrangeira de Quanzhou, pois muitos deles – em contravenção direta às regulamentações chinesas – compraram moradias ou até construíram propriedades. Descobertas arqueológicas, como a descoberta de um cemitério muçulmano, indicam que eles também morreram lá. Na medida em que mercadores árabes passaram a povoar Quanzhou, o mesmo aconteceu com seus servos escravos predominantemente africanos, o que deu à cidade chinesa uma reputação única e merecidamente etnobinária. Ou, como o estudioso Zhu Mu (? -após 1246) enquadrou a situação:

*Os vários estrangeiros são todos de dois tipos, negros e brancos, e em todos os casos eles residem em Quanzhou, que é chamado de 'porto dos estrangeiros'. Todos os anos, eles vêm pelo mar a bordo de grandes navios, carregados de marfim, [chifre de] rinoceronte, casco de tartaruga, pérolas, cristais, ágata, fragrâncias exóticas e pimenta preta* (Zhu Mu, 2003, 12.208).

## A presença perseverante

Antes de sua entrada no início da Idade Moderna, a presença africana na China passou por um período de dormência. Por menos de um século de duração da Dinastia Yuan (1279-1368), por motivos como a reabertura das Rotas da Seda terrestres como canais de comércio, há lacunas, especialmente em nosso conhecimento, sobre até que ponto os africanos podem ter sido importados para a China por via marítima. Por sua vez, o interesse mongol pelo mar se concentrou mais na expansão de seu império, que não foi avançado, do que no mercantilismo, que poderia ter avançado mais do que foi (Wilkinson, 2015, pp. 777-778).

No entanto, uma vez introduzida no contexto chinês, a presença africana perduraria e, às vezes, de forma bastante vibrante. Com o advento da Dinastia Ming (1368-1644), a presença africana foi reforçada na consciência chinesa por meio das sete viagens marítimas notáveis que o grande comandante imperial eunuco Zheng He (1371-1435) realizou entre os anos 1405 e 1433. Sem precedentes em termos de tamanho e escopo, essas expedições – especificamente as três últimas realizadas a partir de 1417 – trouxeram navios chineses para as costas africanas e enviaram africanos como homens livres para a China, ambos pela primeira vez (Dreyer, 2006, pp. 82-91, 99-134).

No reboque dos marinheiros mercantes portugueses na virada do século XVI, os africanos que chegaram à China voltaram como escravos. Como seus próprios senhores portugueses, esses africanos encontraram seu nicho e viveram seus dias no pequeno posto peninsular em frente a Guangzhou, conhecido então como Macau (também Macao; em chinês, Aomen). De volta à escravidão eles de fato foram consignados. Ainda assim, não deixemos de notar que, em meados do século XVII (1640), esses africanos na China – "[em] número, cerca de 5 mil" (Boxer, 1960, p. 143) – eram mais populosos e, portanto, mais presentes do que nunca.

## Referências:


Alpers, E. A. 2009. *East Africa and the Indian Ocean.* Princeton, NJ, Marcus Wiener Publishers.

Anderson, A. 2015 (orig. pub. 2013). Trans-Indian Ocean migration. In Bellwood, P. (ed.). *The global prehistory of human migration* Chichester, UK, John Wiley & Sons, pp. 254-58.

Beachey, R. W. 1976. *The slave trade of Eastern Africa.* London, Rex Collings.

Boxer, C. R. 1948. *Fidalgos in the Far East, 1550-1770: fact and fancy in the history of Macao.* The Hague, Martinus Nijhoff.

Campbell, G. 2008. Slave trades and the Indian Ocean World. In Hawley, J. C. (ed.). *India in Africa, Africa in India: Indian Ocean cosmopolitanisms*. Bloomington, Ind., Indiana University Press.

Dathorne, O. R. 1996. *Asian voyages: two thousand years of constructing the other.* Westport, CT, Bergen & Garvey.

Dikötter, F. 2015 (orig. pub. 1992). *The discourse of race in modern China.* Oxford, Oxford University Press.

Dreyer, E. L. 2006. *Zheng He: China and the oceans in the early Ming dynasty, 1405-1433.* New York, Longman.

Filesi, T. 1972. *China and Africa in the Middle Ages*. D. L. Morison (trans.). London, Frank Cass and the Central Asian Research Centre.

Fong, A. C. 2014. Together they might make trouble': cross-cultural interactions in Tang dynasty Guangzhou, 618-907 CE. *Journal of World History,* Vol. 25, No. 4, pp. 475-492.

Harris, J. E. 1971. *The African presence in Asia: consequences of the East African slave trade.* Evanston, Ill., Northwestern University Press.

Mabito Genkai, A. 1928. Le Voyage de Kanshin en Orient (742-754). J. Takakusu (trans.). *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Tome XXVIII, No. 1.

Schafer, E. H. 1963. *The golden peaches of Samarkand: a study of T'ang exotics.* Berkeley, Calif., University of California Press.

Snow, P. 1989. *The Star raft: China's encounter with Africa.* Ithaca, Cornell University Press.

Tuotuo *et al*. 1977. *Songshi* [História de Song]. Beijing, Zhonghua shuju. (Em chinês).

Watson, J. L. 1980. Introduction: slavery as an institution; open and closed systems. In Watson, J. L. (ed.). *Asian and African systems of slavery*. Berkeley, Calif., University of California Press, pp. 1-15.

Wilkinson, E. 2015 (orig. pub. 1973). *Chinese history: a new manual.* 4th ed. Cambridge, MA, Harvard University Asia Center.

Wyatt, D. J. 2010. *The blacks of premodern China.* Philadelphia, Penn., University of Pennsylvania Press.

Zhu, M. 2003. *Fangyu shenglan* [Guia topográfico para visitar locais de beleza cênica]. Beijing: Zhonghua shuju (em chinês).

Zhu, Y. 1921. *Pingzhou ketan* [Pingzhou: conversa sobre coisas que valem a pena]. Shanghai, Bogu zhai. (em chinês).

CAPÍTULO 2

# A DIÁSPORA AFRO-INDIANA E A ASCENSÃO DA INFLUÊNCIA EUROPEIA (1500-1700)

*Faaeza Jasdanwalla*

Nas duas últimas décadas, tem havido um aumento constante na pesquisa acadêmica e no foco na diáspora africana global, especialmente no que diz respeito à diáspora de africanos na região do Oceano Índico. Estudiosos como Shihan de Silva Jayasuriya, John McLeod, Kenneth X. Robbins, Sylviane Diouf e Beheroze Shroff são alguns dos que escreveram ativa e prolificamente sobre a diáspora africana e ajudaram a promover a conscientização sobre esse assunto dentro e ao redor do Oceano Índico.

Estudiosos como Shihan de Silva Jayasuriya exploram a identidade dos africanos nas rotas comerciais asiáticas, com foco especial em influências culturais como música e dança (De Silva Jayasuriya, 2010), enquanto estudiosos como Beheroze Shroff estabelecem um vínculo entre a identidade africana na Índia (especialmente no estados de Maharashtra e Gujarat) e as circunstâncias socioeconômicas (Shroff, 2007). Outros, incluindo Ababu Minda Yimene, associam a identidade africana no Leste da Índia à religião (Yimene, 2007). Muitas das questões relativas aos migrantes africanos na Índia que chegaram aos mais altos escalões são discutidas em um único trabalho intitulado "African elites in India: Habshi Amarat", editado por Kenneth X. Robbins e John McLeod (2006). Mais recentemente, a exposição sobre a diáspora africana na Índia, lançada em Nova York em 2013, com curadoria de Sylviane Diouf e Kenneth X. Robbins, tem viajado pelo mundo e dentro da Índia. Este volume da coleção História Geral da África da UNESCO irá, portanto, conscientizar o público a

respeito de uma área da história que tem recebido muito interesse nas últimas duas décadas e irá reunir uma variedade de perspectivas e pesquisas neste campo em um trabalho abrangente.

Com base no tema dos migrantes africanos que passaram a governar pequenos estados principescos da Índia, este capítulo se concentra especificamente no reino de Janjira, localizado na costa oeste da Índia, ao sul de Mumbai. Além de Janjira e do estado principesco de Sachin, no estado indiano de Gujarat, houve apenas um breve período de domínio africano na região de Bengala, no Leste da Índia. Houve, no entanto, vários casos de africanos que desempenharam papéis proeminentes na política de outros estados principescos da Índia, como os de Ahmadnagar e Hyderabad. Malik Ambar, que era afrodescendente, foi o regente do estado principesco Ahmadnagar de 1607 a 1626. Ele foi responsável por aumentar o poder da Dinastia Ahmadnagar e está associado ao estabelecimento da cidade de Aurangabad (Robbins; McLeod, 2006, pp. 44-106, 128-138). Além disso, em 1621, foi Malik Ambar quem concedeu ao seu competente oficial administrativo africano, Sidi Ambar Sainak, a ilha ao largo da costa da vila de Danda-Rajpuri, na costa oeste da Índia, o que resultou no estabelecimento do estado principesco de Janjira (Damad, *c.*1920, pp. 16-21). Os Sidis africanos conseguiram governar essa região até que ela foi finalmente incorporada à União Indiana, em 1948. O étimo de Sidi é a palavra árabe *sayyidi* que significa "meu senhor". Neste capítulo, "Sidi" se refere aos africanos subsaarianos que se estabeleceram na Índia.

Este capítulo se concentra no estabelecimento do estado principesco de Janjira e explora as interações de seus governantes com as potências vizinhas, especialmente os marathas e os britânicos nas imediações. As fontes para a história de Janjira são variadas, e incluem desde diários oficiais do governo a obras dedicadas exclusivamente à história de Janjira por Peshimam e Chitnis (Chitnis, 2005; Peshimam, s.d.), e um manuscrito não publicado e sem data escrito à mão em urdu no início do século XX, apresentado no estilo de uma história da corte, por Sidi Abdul Rahim Damad (*c.*1920). Obras fundacionais, como as de Banaji e Ranade, também foram consultadas para se obter um entendimento aprofundado das interações políticas e militares entre os Sidis, os marathas, os mogóis e os britânicos, embora seja de notar que as relações com os britânicos foram consolidadas apenas no início do século XIX, que está além do recorte temporal deste capítulo (Banaji, 1932; Ranade, 1999).

Os africanos que realmente estabeleceram seu domínio sobre a ilha-fortaleza de Janjira são originários de Abissínia e chegaram na costa oeste da Índia no século XV. Enquanto alguns Sidis logo provaram suas habilidades como marinheiros e líderes navais, outros ganharam destaque como oficiais administrativos, obtendo

cargos significativos nos reinos Bahmani e Ahmadnagar existentes na costa oeste da Índia (Banaji, 1932, pp. xix-xx).

A fortaleza da Ilha de Janjira (que se origina da palavra árabe, *jazira,* que significa "ilha") fica ao largo da costa da vila de Danda-Rajpuri, aproximadamente 40 milhas ao sul de Mumbai. Inicialmente sob a suserania do sultão de Gujarat, caiu nas mãos do reino Bahmani e mais tarde foi conquistado pelo governante Ahmadnagar, Malik Ahmad Shah, no início do século XVI. Devido à sua localização estratégica, essa ilha já havia sido destinada por comerciantes Sidi já no século XV. Uma vez no controle do governante Ahmadnagar, os oficiais administrativos de Sidi a seu serviço foram nomeados *thanedars* ou governadores da ilha. O Sidi *thanedar*, Bairam Khan (1527-1538), derrubou com sucesso o líder local de *Koli,* Ram Patil, a comunidade de pescadores que ocupou a fortaleza de Janjira e provou ser uma pedra no sapato do reino de Ahmadnagar. A partir de então, a estrutura de madeira do forte foi substituída por uma construção de pedra sob o comando dos *thanedars* Sidi (Chitnis, 2005, p. 1; Khanzada, *c.*1950, p. 2; *Maharashtra State Gazetteers*, *Kolaba District*, 1964, pp. 71-149; Peshimam, s.d., pp. 1-2; Thapar, 1992).

O general Sidi, Malik Ambar (mencionado anteriormente) exerceu efetivamente o poder sobre o reino de Ahmadnagar como regente do governante menor, Murtaza Shah, no início do século XVI. Ele nomeou outro Sidi, chamado Sidi Ambar Sainak, para realizar uma avaliação administrativa de Janjira. O relatório de Sidi Ambar Sainik foi tão completo e impressionante que ele recebeu o controle total sobre a ilha como seu governante efetivo após a morte do então *thanedar* Yakut Khan Shazli, em 1621 (veja a Tabela 1). Isso marcou o início do estado principesco de Janjira. Ao longo das décadas seguintes, os governantes Sidi de Janjira conquistaram um trecho de 42 milhas de terras ao longo da costa Konkan (região ao longo da costa oeste da Índia) abrangendo aproximadamente 325 milhas quadradas (Chitnis, 2005, p. 1; Damad, *c.*1920, pp. 16-21).

De acordo com os relatos concedidos por dois "soldados terrestres" ingleses na década de 1620,

> *O Castelo de Danda situa-se no mar sobre uma pequena saliência, distante da costa um pouco mais que um tiro de mosquete; por natureza muito forte; onde estão pelo menos 400 homens, seis grandes peças de ordenança, e cerca de 16 a 18 falconetes e ravenets, cercados por um muro, de 18 ou 20 pés para a terra e cerca de 14 pés para o mar, ao redor, com ameias e meia luas; e no topo e no meio dela, uma casa grande, e perto dela, uma casa de blocos, de onde vimos três peças de ordenança dispararem para o lado do S. em duas fragatas Mallabarr que estavam entrando na baía.* (Foster, 1909, pp. 252-253; ver também Banaji, 1932, p. 3).

Tabela 1: *Thanedars e governantes sidis de Janjira (de 1508 a 1948)*

| **Thanedars** | |
|---|---|
| Mirza Ali, Kalbe Ali | 1508-1527 |
| Bairam Khan | 1527-1538 |
| Fahim Khan | 1538-1587 |
| Arnay Khan | 1587-1612 |
| Ibrahim Khan | 1612-1618 |
| Surur Abdul Samad | 1618-1620 |
| Yakut Khan Shazli | 1620-1621 |
| **Governantes de Janjira** | |
| Sidi Ambar Sainak | 1621-1642 |
| Sidi Yusuf Khan | 1642-1648 |
| Sidi Fateh Khan | 1648-1667 |
| Sidi Khairat Khan | 1667-1696 |
| Sidi Kasim Khan (também conhecido como Yakut Khan I) | 1696-1707 |
| Sidi Surur Khan (também conhecido como Yakut Khan II) | 1707-1732 |
| Sidi Hasan Khan | 1732-1734 |
| Sidi Sumbal Khan | 1734-1736 |
| Sidi Abdul Rahman Khan | 1736-1740 |
| Sidi Hasan Khan (segundo mandato) | 1740-1746 |
| Sidi Ibrahim Khan I | 1746-1758 |
| Sidi Mohammad Khan | 1758-1759 |
| Sidi Ibrahim Khan I (segundo mandato) | 1759-1761 |
| Sidi Yakut Khan | 1761-1772 |
| Sidi Abdul Rahim Khan | 1772-1784 |
| Sidi Jawhar Khan | 1784-1789 |
| Sidi Ibrahim Khan II | 1789-1794 |
| Sidi Zamarud Khan | 1794-1803 |
| Sidi Ibrahim II (segundo mandato) | 1803-1825 |
| Sidi Mohammad Khan | 1825-1848 |
| Sidi Ibrahim Khan III | 1848-1879 |
| Sidi Ahmed Khan | 1879-1922 |
| Sidi Mohammad Khan | 1922-1948 |

*Fonte*: a autora.

A reconstrução das estruturas exteriores e interiores do forte de Janjira foi finalmente concluída em 1728 sob o domínio de Sidi Surur Khan, também conhecido como Yakut Khan II (ver Tabela 1), e o forte revelou-se inexpugnável. A entrada principal e única do forte era flanqueado por uma série de baluartes e foi construída de tal maneira que não era visível até que um barco estivesse próximo a ele. Isso forneceu uma clara vantagem para os Sidis dentro do forte. Ao todo, havia 22 baluartes, elevando-se a 80 pés de altura e formava o exterior consolidado do forte, cada um compreendendo canhões, postos de vantagem e áreas designadas para armazenamento de munições (Damad, *c.*1920, pp. 40, 41, 48; Peshimam, s.d., p. 9). Um total de 572 canhões foram usados para proteger e defender o forte de ataques, o maior deles foi chamado de *Kalal Bangadi*, medindo 17 pés de comprimento e com um furo de 14 polegadas. A origem deste canhão é contestada pelos historiadores (Naravane, 2001, p. 105). Existem várias esculturas de animais e inscrições persas em várias partes do forte, incluindo uma inscrição que atribui a construção do forte a YakutKhan II (Chitnis, 1999, pp. 4-6; Kadri, s.d., pp. 70-71, 74-75). O forte era um município independente composto por dois lagos de água doce, residências reais, túmulos, mesquitas e residências para retentores, soldados e *sardars* ou chefes Sidi.[1]

© CC BY-SA 4.0/Shomdev Pal

FIGURA 1. *Vista da fortaleza*

Janjira se destaca no início da história indiana moderna como possivelmente a única região que funcionava, em teoria, com base em princípios democráticos, dado que ao regra que dominava nos territórios não era hereditária. Uma vez que um governante Sidi morria, um grupo de chefes Sidi ou *sardars* nomeava o próximo governante com base em sua qualificação e habilidades para assumir esse posto. Esse método de seleção muitas vezes resultava na nomeação do filho de um governante Sidi como o próximo governante, mas a ideia por trás disso

1 Para uma descrição detalhada e ilustrações do forte de Janjira, ver Jasdanwalla (2015).

ainda era democrática, pois exigia um acordo geral por parte do governo dos *sardars*. O inconveniente dessa ideia de meritocracia era que ela também levava a muito facciosismo, com alguns *sardars* que pressionavam para selecionar um governante que melhor atendesse aos seus interesses, enquanto outras facções tinham o poder de depor governantes com os quais estivessem descontentes. Este método foi implementado desde o estabelecimento do domínio Sidi sobre Janjira, de 1621 até o início do século XIX, quando, depois de muito caos e agitação, Sidi Ibrahim Khan II (ver Tabela 1) concordou em se tornar o próximo governante de Janjira, em 1803, apenas na condição de que, a partir de então, o cargo de governante *nababo* (ou *nawab*) seria hereditária. O étimo de *nawab* é a palavra árabe *na'ib*, que significa "deputado" (Jasdanwalla, 2011, pp. 41-58).

Muitas vezes, a verdadeira coragem do governante Sidi *nababo* foi revelada em sua interação com as potências vizinhas e sua competência em proteger o forte de Janjira e territórios adjacentes de ataques inimigos. Como aludido anteriormente, a estrutura e construção do forte o tornaram potencialmente inexpugnável. Essa característica, em conjunto com a localização estratégica do forte, atraiu a atenção desde cedo de Shivaji, o senhor da costa Konkan e fundador do reino Maratha no século XVII. Shivaji conquistou grande parte do território nas regiões de Konkan e Deccan[2] e desejava ganhar o controle sobre as terras ocupadas pelos Sidi *nababos* (ou *nawabs*) de Janjira – o alvo principal sendo a sede do poder, o forte. Sob o mandato do terceiro governante Sidi de Janjira, Sidi Fateh Khan, houve muito descontentamento entre os ranques Sidis. Shivaji tirou vantagem desta agitação e sitiou o forte de Janjira em 1659. A despeito da coragem de Fateh Khan, ele não suportou o cerco prolongado dos marathas e, para se salvar, ele decidiu entregar o forte ao inimigo. Ao saber dessa intenção, dois chefes Sidis descontentes, que haviam deixado o forte com desgosto, entraram em ação para salvar o forte e a posição dos governantes de Janjira. Eles voltaram para o forte e logo lutaram contra os marathas (Robbins; McLeod, 2006, pp. 179-180). Esse revés, no entanto, não deteve os marathas, que cercaram Janjira várias vezes até o século XIX, primeiro sob o comando dos descendentes de Shivaji, e depois, os Peshwas, que assumiram a sede do poder Maratha, mas os Sidis permaneceram triunfantes. Assim, apesar de inúmeras tentativas, o forte de Janjira manteve seu *status* invencível (Damad, c.1920, pp. 22-34, 45-46, 72-76, 94-95; Peshimam, s.d., pp. 4-8, 9-10, 16-18).

2 O Konkan é um trecho de território costeiro no atual estado indiano de Maharashtra. O Deccan refere-se a um planalto que cobre grande parte do centro e do Sul da Índia, com a cordilheira de Vindhya formando seu limite norte.

Portanto, é possível argumentar que a responsabilidade por seus territórios e súditos de Janjira não era apenas de seu governante, mas também do grupo de Sidis *sardars* que o nomeou com base na ideia de que a pessoa escolhida era a mais capaz de governar. Isso ficou claramente evidente durante o cerco Maratha de 1659, quando o governante selecionado, Fateh Khan, provou ser egoísta e incapaz de enfrentar o desafio. A responsabilidade de proteger o forte do confisco inevitável pelos marathas sob Fateh Khan caiu sobre os Sidis *sardars*, que tomou medidas imediatas para garantir a derrota do inimigo. Depois que os dois chefes Sidis, Khairat Khan e Kasim Khan, provaram suas proezas militares contra os marathas, a eleição de ambos como sucessivos governantes de Janjira foi vista não apenas como inevitável, mas também prudente.

Entretanto, a interação e o confronto com os Sidis de Janjira não se limitava apenas aos marathas. Em virtude de sua presença na costa oeste da Índia, os Sidis estavam em contato direto com os britânicos e os mongóis (ou *mughals*). Quando Janjira foi entregue a Sidi Ambar Sainak por Malik Ambar, em 1621, a relação entre os Sidis e os mongóis era inicialmente tensa. O imperador mogol Shah Jahan embarcou na conquista do Konkan e se apropriou da vila de Danda-Rajpuri, em cuja costa ficava o forte Janjira. Os britânicos também reconheceram a localização estratégica do forte perto da vila de Danda-Rajpuri e o cobiçaram como uma base comercial vantajosa. Tentativas de abrir negociações com os Sidis foram feitas em 1628 e novamente em 1639, ambas fracassadas. Em 1657, os britânicos foram solicitados a prestar assistências aos mogóis na captura do forte de Janjira, mas, ironicamente, eles não estavam em condições de oferecer ajuda na época. No entanto, a localização muito vantajosa de Janjira provocou um diálogo renovado entre a Companhia das Índias Orientais em casa e seus funcionários na Índia em 1659. Em uma carta datada de 23 de março de 1659, da Companhia das Índias Orientais ao Conselho de Surat,

> *desejamos que você tome conhecimento de que aqui novamente retomamos o debate sobre este assunto e concluímos que Danda Rajapore será um lugar muito confortável e seguro para se estabelecer, sendo tão situado quanto ao comércio, tanto para a Pérsia, Mocha, Acheene, etc., quanto a liberdade de problemas e perigos, que deve ser preferido muito antes de Surratt* (Foster, 1921, pp. 207-208; ver também Banaji, 1932, pp. 5-6).

Finalmente, em 1660, os britânicos receberam notificação de autoridades superiores para tomar Janjira à força e formularam um plano para isso, o que envolvia o corte de suprimentos de alimentos para o forte. Uma expedição foi planejada sob o pretexto de levar presentes para os Sidis, mas com o verdadeiro propósito de avaliar a situação. Por razões desconhecidas dado o silêncio nos

registros – essa expedição e o plano subsequente para atacar Janjira foram abandonados. Instruções e planos dessa natureza emitidos pela Companhia das Índias Orientais, eram muitas vezes difíceis de colocar em prática por vários motivos práticos. No entanto, o forte de Janjira permaneceu desejável para os britânicos. Cientes do poder crescente dos marathas – que, como já vimos, estavam desesperados para ganhar o controle do forte estratégico – os britânicos consideravam ajudar Shivaji em sua missão contra Janjira na esperança de ganhar o forte. No entanto, os britânicos contemplaram a prudência de tal movimento, pois ter os Sidis como seus inimigos na costa oeste também poderia ser prejudicial aos interesses britânicos (Banaji, 1932, pp. 1-12).

Por volta da mesma época, o importante porto de Bombaim, que até então estava na posse dos portugueses, foi transferido para os britânicos em 1665 e entregue formalmente à Companhia das Índias Orientais em 1668. Este estado de negociações coincidiu com uma série de ataques de Shivaji ao forte de Janjira, todos sem sucesso. Em 1669, Shivaji atacou Janjira mais uma vez. Embora os portugueses tivessem declarado sua amizade com os Sidis, havia poucos sinais de que essa amizade fosse honrada, pois um dos navios Sidis foi capturado pelos portugueses. Isso deixou os Sidis dependentes da boa vontade dos britânicos, a quem eles ofereceram seus navios para fins comerciais. Como já destacado, no entanto, ficou claro que os britânicos também estavam de olho em Janjira, tendo em vista sua posição vantajosa, e estavam dispostos a oferecer concessões aos Sidis nesse ínterim no que diz respeito a sua presença em Bombaim, embora com extrema cautela. Até então, sob o imperador mogol Aurangzeb, os Sidis haviam sido nomeados como almirantes da frota mogol na costa oeste por causa de suas proezas navais em 1660 e provaram sua coragem não apenas a serviço dos mongóis, mas também derrotando Shivaji mais uma vez, em 1672, sob Sidi Yakut Khan.

Os britânicos depois disso enfrentaram um dilema, pois os Sidis e Shivaji apelaram a eles por ajuda contra o outro. Uma dimensão adicional entrou na equação nesse ponto, os holandeses, que desejavam Bombaim e propuseram que, se Shivaji os ajudasse a conquistar Bombaim e tomá-la dos britânicos, eles o ajudariam a capturar Janjira dos Sidis. Os britânicos, ao descobrirem esse possível acordo, aplacaram Shivaji prometendo-lhe os termos mais benéficos em um acordo entre ele e os Sidis. Porém, os britânicos ainda se encontravam em um dilema. Se os pedidos dos Sidis para receber certas concessões fossem recusados pelos britânicos, isso causaria danos aos britânicos por meio de incursões hostis em Bombaim. Por outro lado, no entanto, os britânicos também teriam de lidar com as hostilidades que eclodiriam entre os marathas e os Sidis em Bombaim e arredores, o que sem dúvida seria prejudicial para os britânicos em termos de

propriedades e bens. Se as concessões fossem concedidas pelos britânicos aos Sidis, Shivaji ameaçaria aceitar a oferta dos holandeses e ajudá-los a conquistar Bombaim. Acima de tudo, ao não atender aos pedidos dos Sidis para ancorar seus navios ao redor de Bombaim, os britânicos arriscariam a ira do imperador mogol que havia nomeado os Sidis como seus almirantes naquela região. Uma aparência de paz entre os Sidis e os britânicos se seguiu e durou até 1683, quando uma série de incidentes surgiram e que resultou em hostilidades entre as duas partes no ano seguinte (Banaji, 1932, pp. 13-25, 35).

Os problemas vieram à tona, no entanto, entre 1689 e 1690. Havia sinais de que os Sidis estavam se preparando para uma invasão a Bombaim e os britânicos os informaram por carta que se houvesse a tentativa dos navios Sidis de fazer sua rota de Danda-Rajpuri em direção a Bombaim, isso seria considerado um ato de agressão. Bombaim era relativamente indefesa e, portanto, um alvo tentador para os Sidis, que, nesse caso, agiram por conta própria – e não por instigação de Aurangzeb – em resposta à provocação dos britânicos. Os britânicos capturaram a frota Sidi carregada de milho e tecido e descarregaram as mercadorias em Bombaim. Os Sidis solicitaram aos britânicos que devolvessem sua frota e suas mercadorias, mas o pedido e as ameaças subsequentes dos Sidis caíram em ouvidos surdos. Como resultado, os Sidis desembarcaram nas margens de Bombaim no dia 14 de fevereiro de 1689. Seus avanços iniciais em Bombaim e a pilhagem da área circundante permaneceram sem controle quando os ingleses desertaram dos fortes de Bombaim, deixando tesouros e munições para trás, que caíram imediatamente nas mãos dos Sidis. Não foi até o dia seguinte que o governador inglês decidiu agir, embora em vão, já que os Sidis tomaram a maior parte de Bombaim, exceto o castelo de Bombaim, e permaneceram estacionados em Bombaim nos meses seguintes. O único meio pelo qual alguma aparência de ordem poderia ser recuperada era pela intervenção de Aurangzeb, que emitiu um *farman* pedindo o restabelecimento dos privilégios aos ingleses no que diz respeito ao comércio, bem como a demissão do governador de Bombaim, Sir John Child, que se mostrou claramente incompetente, e a evacuação de Bombaim pelos Sidis. No entanto, os Sidis estavam muito relutantes em deixar seus ganhos em Bombaim. Foi somente quando a demanda por tesouros pelos Sidis foi aceita pelos britânicos que eles finalmente concordaram em partir de Bombaim, no dia 22 de junho de 1690. Grande parte de Bombaim ficou em ruínas e resultou em pesadas perdas para os britânicos, tanto em termos monetários quanto em termos de mão de obra (Banaji, 1932, pp. 40-58).

Os 40 anos seguintes foi um período de paz, ou pelo menos um período em que os ingleses evitaram hostilidades com seus vizinhos, fossem os ainda

poderosos marathas ou então os Sidis. Eles usaram esse período para consolidar a administração de Bombaim e apresentar uma frente muito mais unida ao abandonar as disputas internas de forma deliberada (Banaji, 1932, p. 59). As interações anglo-sidi assumiram a forma de aliança no século XVIII e, no século seguinte, foram os britânicos que intervieram em uma das disputas sucessórias mais prolongadas e fortemente contestadas, superando a reivindicação dos Sidis *sardars* para eleger o próximo *nababo* de Janjira. Eles reconheceram o domínio hereditário dos *nababos* que havia sido implementado em 1803 e aprovaram a adesão de Sidi Ahmed Khan, que governou de 1879 a 1922 (Jasdanwalla, 2011, pp. 51-54).

Sidi Ahmed Khan foi sucedido por seu filho, Sidi Mohammad Khan, que governou Janjira até que os estados principescos da Índia foram fundidos na União Indiana, em 1948. Por mais de três séculos, Janjira resistiu a inúmeros ataques e sobreviveu, apesar dos contratempos, e manteve suas raízes africanas. Até o final do século XIX, os Sidis *nababos* casavam-se com mulheres da própria comunidade Sidi e mantiveram seus vínculos biológicos com sua herança africana. De muitas outras maneiras, eles abraçaram as influências culturais da região circundante, especialmente em termos de vestuário e alimentação. O forte como epicentro do estado principesco e, mais tarde, o novo Palácio Ahmedganj no continente (construído no início do século XX) foram o que pareceu garantir o vínculo entre os habitantes Sidis. Portanto, é possível argumentar que a identidade dos Sidis de Janjira estava intimamente ligada à própria Janjira e ao seu controle sobre áreas importantes e estratégicas face a seus inimigos, os marathas, que também eram inimigos do poderoso Império Mogol com sua sede em Delhi. Embora eles estivessem chegado em um estágio tardio e serem estrangeiros na terra em que se estabeleceram, eles foram assimilados de alguma forma na população nativa, mas sempre foram conscientes de sua origem africana. O relativamente pequeno estado principesco de Janjira não apenas conseguiu resistir aos ataques locais e europeus (incluindo britânicos), como também se destacou na Índia como o único estado principesco (além do estado principesco de Sachin, que estabeleceu uma ramificação do Janjira Sidis) que era governada por governantes de ascendência africana. Até recentemente, a história dos Sidis de Janjira estava inextricavelmente ligada à sua interação com as forças colossais da história indiana, nomeadamente os mogóis, os marathas e os britânicos. É apenas nos últimos anos que a história dos africanos na Índia tem sido pesquisada e escrita tendo os Sidis como protagonistas centrais. Já não são simplesmente participantes periféricos.

## Referências

Banaji, D. R. 1932. *Bombay and the Sidis*. London, Macmillan and Co.

Chitnis, S. 1999. *Sidhincha Abhedya Durg-Janjira* (O inexpugnável Forte Sidi de Janjira). Mumbai, India, Goregaon. (Em mirathi).

Chitnis, S. 2005. *History of Janjira State*. Mumbai, India, Itihas Sanshodhan Mandal.

Damad, S. A. R. (*circa* 1920). *History of Janjira*. [não publicado].

De Silva Jayasuriya, S. 2010. *The African Diaspora in Asian trade routes and cultural memories.* New York, Edwin Mellen Press.

Foster W. 1909. *The English factories in India, 1624-1629: a calendar of documents in the India Office, etc.* Oxford, UK, The Clarendon Press.

Foster W. 1921. *The English factories in India, 1665-1660*. Oxford, UK, The Clarendon Press.

Jasdanwalla, F. 2011. African settlers on the West Coast of India: the Sidi elite of Janjira. *African and Asian Studies,* Vol. 10. No. 1, pp. 41-58.

Jasdanwalla, F. 2015. The invincible fort of the nawabs of Janjira. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, Vol 4, No. 1, pp. 72-91.

Kadri, A. A. (s.d.). *Inscriptions of the Sidi Chiefs of Janjira*. [Manuscrito não publicado].

Khanzada, I. (compilado *circa* 1950). *Original notes on the establishment of the Fort and the Sidi Kingdom of Janjira,* [Não publicado].

*Maharashtra State Gazetteer*, *Kolaba District*. 1964. Ed. rev. Bombaim, India.

Naravane, M. S. 2001. *The heritage sites of maritime Maharashtra*. Mumbai, India, Maritime History Society.

Peshimam, A. R. M. H. (s.d.). *Murud-Janjira: a short history*. Murud-Janjira.

Ranade, M. G. 1999 (orig. pub. 19000. *Rise of the Maratha power*. New Delhi, India, Omsons.

Robbins, K. X.; McLeod, J. (eds.). 2006. *African elites in India: Habshi Amarat*. Ahmedabad, India, Mapin Publishing.

Shroff, B. 2007. Sidis in Mumbai: negotiating identities between Mumbai and Gujarat. *African and Asian Studies,* Vol. 6, No. 3, pp. 305-319.

Thapar, R. 1992. The South conforms, c. A.D. 1300-1526: the rise of the Vijayanagara and Bahmani kingdoms in the Deccan. Thapar, R. *A History of India, vol. 1.* New Delhi, Penguin Books.

Yimene, A. M. 2007. Dynamics of ethnic identity among the Siddis of Hyderabad. *African and Asian Studies*, Vol. 6, No. 3, pp. 321-345.

CAPÍTULO 3

# PESSOAS IRANIANAS DE ASCENDÊNCIA AFRICANA:

## fronteira local e unidade nacional

*Behnaz A. Mirzai*

## Introdução

Os estudiosos em escravidão usam termos como "escravidão", "abolição", "emancipação" e "diáspora" quando descrevem o impacto de dispersão populacional, condicionamento socioeconômico, transformação do sistema jurídico e mudanças de *status* sobre comunidades que têm sido realocadas à força. Assim, é importante perceber que uma aplicação significativa desses termos é possível apenas se as variações sociais forem exploradas.

Para uma análise crítica dos africanos escravizados e seus descendentes no Irã, devemos considerar não apenas os espaços geográficos em que foram formadas comunidades subnacionais únicas, mas também as especificidades locais de ordens socioeconômica, cultural, geográfica, histórica e legal. É importante notar que a expressão "diáspora africana" é relevante apenas para a experiência dos afrodescendentes que viveram no Irã no século XIX e início do século XX. A partir de então, essas antigas comunidades diaspóricas incorporaram diversidades sub-regionais e subétnicas a tal ponto que, embora alguns elementos da cultura africana tenham persistido no Irã do século XXI, virtualmente não há memória histórica de "africanidade" entre essas pessoas. Além disso, como há pouca conexão visível entre as comunidades negras dentro do país, é enganoso sugerir que elas se identificam ou pertencem à diáspora

africana global (e mais apropriado, em vez disso, sugerir que cada província iraniana tem sua própria diáspora). Para os negros iranianos, identificar-se com a África não é relevante além da semelhança física básica e parece haver uma relutância em realizar essa identificação, devido ao sentimento de distanciamento e alienação que isso causaria – possivelmente levaria à perda da identidade iraniana. Na verdade, é mais importante estudar a transformação das comunidades de afrodescendentes no Irã, historicamente localizadas ao longo das margens do Golfo Pérsico que se estende pelo país, do sudoeste ao sudeste, nas províncias de Khuzestan, Sistão-Baluchistão, Buxer e Hormusgão.

## Subnações iranianas

O Irã é uma sociedade multiétnica composta por 31 províncias. Cada subsociedade tem sua própria língua local, suas tradições culturais, seus sistemas econômicos, além de padrões sociais e costumes exclusivos. Da mesma forma como as divisões políticas do país mudaram ao longo do tempo, estruturas socioeconômicas e culturais locais também se ajustaram e foram transformadas por novas realidades (Mirzai, 2014, pp. 351-376). Dados os diferentes padrões de escravidão nos oceanos Índico e Atlântico, generalizações podem levar a avaliações e conclusões errôneas. Por esta razão, este capítulo se concentra apenas na formação de comunidades negras nas províncias já mencionadas aqui, desde a era do tráfico de escravos até o presente – e não tenta fazê-lo dentro de um contexto mais amplo.

Historicamente, pessoas escravizadas foram transferidas da África Oriental para os portos nas costas do Golfo Pérsico, do Golfo de Omã e do Oceano Índico. O comércio marítimo de escravos era amplamente dominado por traficantes árabes, que, por séculos, usaram as redes comerciais marítimas bem estabelecidas. (Arquivo do Ministério das Relações Exteriores da República Islâmica do Irã, 1266, Q1263.6.15; Nicolini, 2004, p. 100). Eles recorriam a estratégias que vão desde a exploração dos padrões climáticos estabelecidos a tempos (por exemplo, monções e ventos) até a adoção de bandeiras de outras nações ou a contratação de navios iranianos para evitar a busca e apreensão feita pelos navios britânicos após a implementação da legislação de supressão do tráfico de escravos após meados do século XIX (Arquivos Nacionais do Reino Unido, 1847, FO 84/692; Lorimer, 1908-1915, Vol.1, pt. 1A, pp. 339, 548-550). Como o tráfico de escravos dependia desse sistema e não de redes internas organizadas, a maioria das comunidades de africanos escravizados foi estabelecida em pontos de desembarque ao longo das fronteiras e portos costeiros do Sul do Irã (Mirzai, 2002, pp. 229-246).

Após serem entregues pelos traficantes de escravos do mar para seus novos proprietários, as pessoas escravizadas começavam um novo capítulo de vida. Eles eram empregados em uma variedade de ocupações, desde emprego doméstico até trabalho em indústrias agrícolas e pesqueiras, além de serviços militar, político e de entretenimento. Embora o conceito de posse seja fundamental para a escravidão, as regras domésticas e as ordens sociais, econômicas, comunais e geográficas dominantes foram prejudiciais na definição da escravidão local. Os africanos escravizados tiveram de se adaptar a situações culturais locais com frequência muito diferentes, aprender novos dialetos e adotar novas religiões e costumes comunitários. As realidades trabalhistas diferiam profundamente em assentamentos rurais e urbanos. Não é surpreendente, portanto, que essas diferenças ambientais e geográficas nos paradigmas resultaram em experiências comunitárias tão diferentes.

### *Sistão-Baluchistão*

A província de Sistão-Baluchistão está localizada no canto Sudeste do Irã, na fronteira com o Paquistão, o Afeganistão e o Golfo de Omã. Existem dois grupos etno-religiosos distintos: a maioria xiita Sistanis do Sistão, no norte; e a maioria sunita Baluchis do Baluchistão, no sul. O vestuário, a língua, a comida e os costumes desta província carregam uma afinidade mais forte com o país vizinho, o Paquistão, do que com outras províncias iranianas. Além disso, um clima severo, juntamente com uma longa história de alta tributação, controle estrangeiro e emigração, fez com que esta região seja uma das províncias iranianas menos povoadas, mais desoladas e mais subdesenvolvidas. Assim, africanos escravizados foram trazidos para a região para suprir a escassez de mão de obra enfrentada pelos afluentes *khans* (governantes locais), e, com frequência, eles trabalhavam ao lado de plebeus e camponeses em muitas indústrias diferentes, como fizeram por séculos (Vaziri, 1386 SH, pp. 16, 26; Sykes,1902, p. 106). Do início do século XVIII até as últimas décadas do século XIX, eles vieram por meio de uma rede de comércio de escravos dominada pelo Sultanato de Omã que se estendia desde o Leste da África até as regiões do Oceano Índico e do Golfo Pérsico (Landen, 1967, p. 63).

Grupos com costumes culturais profundamente enraizados e redes de parentesco (ainda mais unidas por uma ascendência comum) tendem a reforçar conexões econômicas, culturais, históricas e genealógicas compartilhadas por meio do casamento e outros mecanismos de mobilidade social. Assim, pode ser visto que a estratificação social fortaleceu princípios que se baseiam no parentesco e na descendência. O resultado final de tais arranjos sociais foi a

elevação política de certos grupos locais influentes que, consequentemente, reforçaram um sentimento de cidadania de segunda classe entre outros grupos. É importante ressaltar que tais padrões foram o resultado de processos sociais especificamente locais e não foram espelhados em outras partes da sociedade.

Em geral, a escolha de um cônjuge era regida por normas seculares que prescreviam consanguinidade e endogamia, além da elegibilidade de um membro individual de cada *ta'ife* (comunidade) para haver o casamento entre seus próprios parentes e grupo social, já os membros de outras comunidades eram necessariamente considerados inelegíveis. Combinado com tradições de casamentos mistos, isso levou ao desenvolvimento de comunidades visivelmente "africanas" durante a era do tráfico de escravos, mais frequentemente em assentamentos de aldeias. É importante notar que esse tipo de cultura endogâmica era uma característica de estruturas de poder, *status* e riqueza – como visto no *ranking* e na hierarquia de outras *ta'ifes* Baluchis –, e não era determinada por raça. Além disso, tais costumes prescritivos de casamento existiam em outras partes do Irã, mas sua rigidez, seus padrões e suas medidas variavam de uma região para outra ao longo do tempo. Com base nas costumeiras tradições orais, essas regras eram independentes das leis nacionais e estaduais e eram promulgadas por líderes locais (*shaykhs* e *khans*) e chefes de cada aldeia.

Um exame atento das estruturas sociais locais revela os processos históricos que afetaram o *status* dos africanos escravizados em Sistão-Baluchistão. Esses incluem um padrão predominante de "assimilação" nas cidades e "integração" em áreas mais remotas e distritos rurais. Nas cidades, os escravos libertos perdiam suas identidades distintas, consciente ou inconscientemente, na medidas em que eram assimilados na sociedade receptora, enquanto em áreas remotas e rurais, os escravos libertos mantinham consciente ou inconscientemente alguns aspectos de suas identidades étnicas na medidas em que eram integrados na sociedade. Mais uma vez, pode-se ver que esse paradigma foi o resultado de costumes locais pré-existentes e hierarquias sociais rígidas que definiram relações baseadas em riqueza, poder, *status*, linhagem e parentesco nas *ta'ifes* (comunidades). O *status* dos africanos escravizados, portanto, se baseava em sua classificação como "escravos" e "forasteiros" e não em características raciais ou na cor da pele.

A natureza estratificada, hierárquica e endogâmica das áreas rurais de Sistão-Baluchistão persiste em certa medida até hoje. Assim, seu paradigma etnográfico e a categorização de descendentes de pessoas escravizadas não mudaram fundamentalmente. Além disso, é interessante ver a semelhança entre essa estrutura social e a do sistema de castas na Índia; isso talvez pode ser explicado por uma história compartilhada sob o domínio britânico (Guha, 2013, pp. 31, 143-174; Dirks, 2001, pp. 213-243).

A incompetência governamental ou a relutância em fazer cumprir as leis nas áreas rurais e periféricas ajudaram a perpetuar práticas e costumes tradicionais e a reforçar a natureza hierárquica da cultura local. Até a Revolução Islâmica, em 1979, as elites governantes locais eram obstinadas em relação à reforma social. A recente globalização acelerou a mudança política, a reforma e a igualdade social ao ajudar a desmontar o sistema *khan* e a substitui-lo por conselhos locais que apoiam a mobilidade social dos descendentes de ex-escravos. Assim, embora os casamentos endogâmicos ainda ocorram dentro das *ta'ifes*, há mobilidade e flexibilidade social e econômica muito maiores.

### *Khuzestan*

A província do Khuzestan ilustra uma situação um pouco diferente. Como um vizinho do Iraque, seus habitantes são etnicamente árabes devido a séculos de viagens e imigração. A abundância de água e solo fértil adequado para a agricultura, juntamente com reservas de petróleo e várias indústrias, proporcionaram oportunidades de emprego (Jamalzada, 1384 SH, pp. 70, 108; Khazeni, 2009, p. 123). A maioria das pessoas pertence a denominação xiita e fala árabe. A sociedade foi dividida em *ta'ife* (tribo ou comunidade), '*ashire* (clã), *hamule* (dinastia) e *beyt* (família). Embora não necessariamente hierárquico, esse sistema levou à formação de alguns clãs de escravos que adotaram características semelhantes às encontradas em Sistão-Baluchistão. No entanto, como ilustrado pelo povo escravizado que se juntou à comunidade 'Abdulkhan quando ela deixou a parte iraquiana do Império Otomano, em 1856, e se estabeleceu no Khuzestan, os grupos conseguiram formar seu próprio clã. Portanto, o clã 'Abid ou Kakahi são descendentes de africanos escravizados (Sistani, 1366 SH, Vol. 1, p. 417). As políticas do governo central afetaram o sistema social local nessa região no século XX e a estrutura social tradicional foi então transformada. Por exemplo, embora muitos *shaykhs* ainda atuem como mediadores nas questões sociais, políticas e econômicas em suas comunidades, sua autoridade foi oficialmente abolida nos anos de 1920 (Sanasarian, 2000, p. 14).

### *Províncias costeiras do Sul*

Juntas, as províncias de Hormusgão e Buxer possuem o litoral mais longo do Irã ao longo do Golfo Pérsico, e esse é lugar onde o maior número de africanos escravizados desembarcou até meados do século XIX. Embora a maioria estivesse envolvida na indústria pesqueira, outros estavam envolvidos no setor agrícola e no serviço doméstico.

A região portuária do sul há muito tem sido caracterizada como multiétnica e pluralista. Além disso, embora seja uma área predominantemente xiita, cerca de um quinto dos habitantes da região são membros da seita sunita, dos quais cerca de 96% pertencem à denominação Shafe'i. Dada a variedade de crenças e etnias, os grupos tendiam a se reunir em bairros. Por exemplo, em Bandar Abbas, os sunitas estavam concentrados nos bairros de Ozi, Soro e Shagho, enquanto os descendentes de africanos tinham seu próprio centro islâmico para realizar rituais e viviam em áreas chamadas de "Bairro dos Negros", "Púlpito dos Negros" e "Atrás da Cidade" (Kababi, 1368 SH, pp. 157, 162, 158).

Na região costeira do Sul do Irã, as redes de parentesco tendiam a ser mais fluidas e simbólicas e podiam, assim, exercer menos impacto na maneira pela qual os indivíduos interagiam. Os fatores-chave eram: o clima extremamente quente e úmido da área, especialmente durante o verão; e o comércio, que incentivava a migração de pessoas e comunidades costeiras em todo o Golfo Pérsico. As comunidades costeiras, que eram cosmopolitas e multiculturais, tendiam a exibir maior tolerância racial e religiosa (Mojtahed-Zadeh, 2003, p. 67). Os povos de ascendência africana, portanto, tendiam a residir em comunidades não hierárquicas que praticavam arranjos conjugais exogâmicos em sua maioria. Atualmente, todos os habitantes do Sul do Irã, incluindo os descendentes de africanos, são chamados de *Bandaris* (o povo do porto), e aqueles que permanecem visivelmente distintos, são conhecidos como *siyahan-i janub* (os negros do sul). Esses termos são comumente usados na cultura popular, em filmes e em canções, destacando sua origem africana. Ironicamente, muitos iranianos costumam atribuir a prevalência de tez mais clara ou mais escura às variações climáticas, por exemplo, a pele escura para o sul e a pele mais clara para o norte mais frio.

## Unidade e diversidade cultural

A diversidade comunitária é um fenômeno arraigado na sociedade iraniana. Apesar da variedade etnocultural e da heterogeneidade geral, tradições africanas específicas podem ser vistas por terem influenciado a cultura iraniana, especialmente no sul. Esses costumes, que atravessam fronteiras sociais e geográficas, conectam indivíduos e comunidades tanto no Irã quanto na África. Isso é particularmente evidente em vários elementos culturais com origens africanas e influências iranianas, desde músicas e canções rítmicas a rituais de cura. Eles podem diferir do original em nome, símbolo, atuação e representação, mas compartilham princípios e conceitos comuns. Por exemplo, entre a música e as canções *bandari,*

as características das regiões costeiras do sul incluem *sabalu*, em que as pessoas se sentam em roda, tocam tamborim e balançam os ombros (Sistani, 1369 SH, p. 499). Além disso, o canto s*angali* era tradicionalmente cantado por marinheiros enquanto remavam ou carregavam as mercadorias (entrevista com Esma'il Mubarak, um afro-iraniano, em 2000; Eqtedari, 1536 SH, p. 251). Remanescentes da língua suaíli e dos sistemas de crenças ainda são aparentes nas canções de rituais de cura, incluindo Zar e Gowat (Darvishi, 1376 SH, p. 175). Essas tradições revelam até que ponto a cultura iraniana, os cultos xamânicos, o sufismo e os rituais tradicionais africanos se mesclaram ao longo de séculos de interações e migração.

## Conclusão

A formação de comunidades heterogêneas dos descendentes de africanos trouxe grande diversidade social, econômica, étnica e cultural para o Irã. Este capítulo mostrou que vários fatores influenciaram a extensão da assimilação e da integração dessas populações. Por exemplo, onde as hierarquias sociais tendiam a permanecer fixas – como nas áreas mais rurais do Baluchistão – os casamentos endogâmicos eram incentivados e as comunidades africanas tendiam a permanecer visivelmente distintas. Isso não era tanto o caso em outros lugares. Contudo, é crucial notar que quaisquer desigualdades sociais resultantes não se baseavam na raça, e sim na classe e no poder. Após as transformações políticas do século XX e a globalização nas últimas décadas, diminuiu a rigidez de estruturas e regras sociais locais. Isso levou a um aumento significativo de casamentos exogâmicos e uma assimilação social mais completa. Com a perda de noções de "africanidade", mais ênfase tem sido dada em identidades e fronteiras culturais únicas em âmbitos local e provincial, e as múltiplas facetas étnicas de uma única identidade compartilhada tem sido cristalizada nos iranianos de ascendência africana.

## Referências

Arfa, H. 1965. *Under five shahs.* New York, William Morrow & Co.

Arquivo do Ministério de Relações Exteriores da República Islâmica do Irã, 1266, Q1263.6.15.

Darvishi, M. R. 1376 SH. *Aynah va Avaz.* Tehran, Soreh. (Em farsi).

Dirks, N. B. 2001. Discriminating difference: the postcolonial politics of caste in India. In Burguière, A.; Grew, R. (eds.). *The construction of minorities: cases for comparison across time and around the world*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, pp. 213-243.

Eqtedari, A. 1536 SH. *Khalij-i Fars*. Tehran, Sepehr. (Em farsi).

Guha, S. 2013. *Beyond caste: identity and power in South Asia, past and present*. Leiden, The Netherlands, Brill.

Jamalzada, M. A. 1384 SH. *Ganj-i Shaygan.* Tehran, Sukhan. (Em farsi).

Khazeni, A. 2009. *Tribes & empire on the margins of nineteenth-century Iran*. Seattle, Wash., University of Washington Press.

Landen, R. G. 1967. *Oman since 1856: disruptive modernization in a traditional Arab society.* Princeton, N. J., Princeton University Press.

Lorimer, J. G. 1908-1915. *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia, vol. 1.* Calcutta, Superintendent Government Printing.

Kababi, M. 1368 SH. *Bandar 'Abbas va Khalij-i Fars.* Tehran, Donya-yi Ketab. (Em farsi).

Kababi, M. 1386 SH. *Sarzaminha-yi shumali piramun-i Khalij-i Fars va darya-yi Oman dar sad sale pish.* A. Eqtedari (ed.). Tehran, Amir Kabir. (Em farsi).

Mirzai, B. A. 2002. African presence in Iran: identity and its reconstruction in the 19th and 20th Centuries. *Revue française d'Histoire d'Outre-mer*, Vol. 89, pp. 229-246.

Mirzai, B. A. 2014. Identity transformations of African communities in Iran. In Potter, L. (ed.). *The Persian Gulf in modern times: people, ports and history*. New York, Palgrave Macmillan, pp. 351-376.

Mojtahed-Zadeh, P. 2003. *Security and territoriality in the Persian Gulf: a maritime political geography*. London; New York, Routledge.

Nicolini, B. 2004. *Makran, Oman and Zanzibar: three-terminal cultural corridor in the Western Indian Ocean* (1799-1856). Penelope-Jane Watson (trans.). Leiden, The Netherlands, Brill.

Sanasarian, E. 2000. *Religious minorities in Iran.* Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Sistani, I. A. 1366 SH. *Ilha, chadurneshinan va tava'f 'ashayr-i Iran, vol. 1.* Tehran, Huma. (Em farsi).

Sistani, I. A. 1369 SH. *Maqalat-i Iranshinasi*. Tehran, Huma. (Em farsi).

Sykes, P. M. 1902. *Ten thousand miles in Persia or eight years in Iran.* London, John Murray.

Vaziri, A. A. K. 1386 SH. *Joghrafia-yi Baluchistan.* M. R. Nasiri (ed.). Tehran, Anjuman-i asar va mafakher-i farhangi. (Em farsi).

CAPÍTULO 4

# A DIÁSPORA AFRICANA NA OCEANIA (1700-1800)

*Cassandra Pybus*

O registro mais antigo de uma pessoa da diáspora africana na Oceania foi um "criado negro" sem nome na segunda viagem do capitão James Cook ao Pacífico. Ele estava entre um grupo de dez homens da *HMS Adventure* enviados para terra firme em um cúter para coletar verduras em Queen Charlotte Sound (na atual Nova Zelândia) em 17 de dezembro de 1773 (Beaglehole, 1969, pp. 749-752). Todos esses homens foram mortos por guerreiros da etnia Maori, liderados pelo chefe Kahura, e posteriormente comidos em uma cerimônia *whāngai hau*, na qual os participantes consumidos pelo espírito de um inimigo e seus ancestrais (Salmond, 2003, p. 229). Fica claro pelas evidências que os maori não faziam distinção entre esse homem africano e os outros nove homens europeus no cúter com ele. É seguro presumir que havia outros homens da diáspora africana nos navios de Cook em suas várias viagens ao Pacífico, mas eles permanecem ainda mais anônimos que esse infeliz "criado".

Os historiadores sabem muito mais sobre os homens africanos que estavam a bordo de uma frota de 11 navios britânicos sob o comando do capitão Arthur Phillip que navegou para o Pacífico no final de 1797. Esta primeira frota de navios foi chamada de *First Fleet* enviada para criar uma colônia penal na costa leste da Austrália que o capitão Cook chamou de New South Wales. Os navios transportavam 759 criminosos britânicos condenados ao "transporte além-mar" e algumas centenas de fuzileiros navais para vigiá-los.

Uma década antes, esses criminosos condenados teriam sido enviados para as colônias americanas, mas desde a Guerra da Independência Norte-americana, 1775-1782, o governo britânico estava desesperado para encontrar um novo depósito de criminosos indesejados da Grã-Bretanha. Várias propostas para assentamentos de condenados na costa oeste da África – perto da fábrica de escravos de Cape Coast Castle, na costa da Serra Leoa, ou em uma ilha milhas acima do Rio Gâmbia – foram consideradas e rejeitadas antes que o Ministro do Interior, Lord Sydney, escolhesse o lugar muito distante e totalmente desconhecido que o Capitão Cook havia encontrado no outro lado do mundo (Christopher, 2011).

Um condenado africano foi um dos primeiros a desembarcar em New South Wales, como parte de um pequeno grupo de condenados enviados a terra para cortar grama para os cavalos em 20 de janeiro de 1788. O oficial que acompanhava o grupo estava ciente da observação dos aborígenes e mais tarde escreveu um relato bastante fantasioso sobre o comportamento desses nativos curiosos. Eles ficaram "muito satisfeitos" ao ver um "homem de sua própria compleição", ele escreveu, e pareceram estar confusos por que o homem negro não conseguiu entender quando eles o chamaram gritando na língua deles (Bradley, 1969, p. 62). Isso foi pouco provável. O que os aborígenes gritavam foi posteriormente traduzido como "vá embora", e era dirigido a todos os invasores. Para os indígenas da Austrália, alguém da África que de repente aparecera em suas praias vestido com um uniforme de condenado não teria parecido menos alienígena do que aqueles com rostos pálidos vestidos com as mesmas roupas estranhas. Em mais de uma ocasião, os aborígenes demonstraram grande interesse pelo fato de os invasores virem em diferentes cores de pele, mas não deram nenhum sinal de identificação cultural com ninguém. Nenhum dos diários da First Fleet registra qual homem africano foi o primeiro a desembarcar, mas ele seria um dos 11 condenados africanos a bordo da First Fleet, menos de 2% da carga de condenados.

Todos esses 11 homens eram analfabetos. Em seus registros de julgamento não é fornecido nenhum relato de como eles vieram para a Inglaterra, e as esparsas entradas de uma linha em suas ordens de transporte penal fornecem poucas pistas sobre a história deles. Todos eles haviam sido presos no período entre 1782 e 1787, uma época em que a população negra na Inglaterra havia aumentado dramaticamente, especialmente na Grande Londres, onde a maioria havia sido condenada. Em 1785, a população negra nessa cidade era de cerca de 10 mil e os registros paroquiais indicam que a grande maioria era de jovens negros concentrados em partes do East End, como Stepney, Minories, Wapping,

Shadwell, Limehouse e Deptford. A análise dos registros de batismos de negros entre 1770 e 1800 nas paróquias da Grande Londres, usando dados fornecidos pelo London Metropolitan Archives, indicam que cerca de 1% dos londrinos batizados eram negros, porém, isso subestima a população negra, muitos dos quais não eram cristãos. A análise dos registros dos julgamentos de Old Bailey, Middlesex e Kent Assizes no período imediatamente após a Guerra da Independência Norte-americana revela que cerca de 0,9% das acusações foram identificadas como negras, mas a identidade racial nem sempre foi especificada nos documentos judiciais. Nos registros mais detalhados dos navios presídio, a porcentagem de criminosos negros condenados era de 2%. Uma média de todos os três indicadores sugere uma população de cerca de 1,3% de uma população de 750 mil, ou seja, pouco menos de 10 mil (Pybus, 2006).

Na opinião dos observadores contemporâneos, este súbito influxo de homens negros indigentes, que viviam pela sua inteligência e pelo que pudessem roubar, foi um resultado direto da Revolução Norte-americana. Entre 4 mil e 5 mil afro-americanos desembarcaram para Londres após aquela guerra, quase todos escravos fugitivos que abandonaram seus senhores quando os britânicos lhes prometeram a liberdade. Os fugitivos que buscavam a proteção dos britânicos foram libertados pela proclamação britânica, mas para que permanecessem livres uma vez terminado o conflito, eles precisaram deixar a América e enfrentar uma nova vida problemática em cantos distantes do Império Britânico constituindo uma diáspora dentro de uma diáspora (Pybus, 2006). Independentemente de onde esses homens africanos vieram, é claro que eles não conseguiram encontrar nenhum meio legítimo de sustento na Inglaterra, com um mercado de trabalho inundado de soldados e marinheiros retornando. Não tendo paróquia natal, eles não podiam ter acesso ao serviço assistencial, conforme a *Poor Law* (Lei dos Pobres). Um indigente era obrigado a retornar à sua "paróquia de assentamento" antes de ter direito a receber auxílio. Os escoceses e irlandeses foram enviados de volta aos seus países de nascimento, mas não era prático nem desejável devolver os refugiados para a América (Braidwood, 1994, p. 32). Não é de surpreender que os refugiados afro-americanos acabassem nos navios presídio acusados de delitos menores, como roubar comida ou roupas.

A maioria dos africanos a bordo da First Fleet veio para a Grã-Bretanha pelas colônias norte-americanas. John Moseley veio da Virgínia antes de desertar das forças britânicas na Revolução Norte-americana. Ele trabalhou em New York até 1783, quando foi registrado como tendo deixado New York como marinheiro em um navio britânico (Pybus, 2006). Ele foi preso em Portsmouth em 1784 por se passar por outro marinheiro que havia sido sequestrado como escravo,

para receber os salários que esse outro receberia.[1] Daniel Gordon, de Charleston, Carolina do Sul, foi preso perto de Portsmouth em 1786 por posse de roupas roubadas.[2] John Randall, originalmente de New London, Connecticut, era quase certo ser ele de um regimento britânico dissolvido quando foi condenado por roubar um relógio em Manchester, em 1785.[3] George Francisco foi condenado a sete anos por roubo, em 1784, depois de passar três anos como prisioneiro de guerra na França, depois de ser capturado em um navio de guerra britânico.[4] Samuel Chinery provavelmente estava vindo da América quando foi condenado em Exeter, Devon, em 1786, por roubo de uma camisa de linho.[5] Não está claro se John Coffin era da América, mas ele estava trabalhando como servo em Exeter, em 1784, quando foi preso por roubo.[6]

Alguns dos condenados africanos parecem ter sido marinheiros que vieram do Caribe ou da costa oeste da África. Quando Thomas Orford, descrito como "um negro" que falava "inglês errado", foi julgado em Londres, ele deu provas de que havia saído de um navio.[7] John Martin, que também foi condenado por roubar roupas em Londres, parece ter sido um marinheiro do Caribe, recém-desembarcado de um navio.[8] James Williams, de 16 anos, conhecido como "Black Jimy", era um marinheiro em serviço que foi condenado em 1785, em Old Bailey, a sete anos de prisão por roubo de roupas.[9] O africano mais jovem encarcerado foi John Williams, que também era marinheiro. Ele tinha 14 anos quando foi indiciado em Maidstone, como "Black Jack", por invadir uma casa e roubar álcool, roupas e dinheiro.[10]

O mais notável dos africanos condenados foi John Caesar, às vezes chamado de "Black Caesar", que tem a pretensão de ser uma figura histórica de grande importância. Ele foi o primeiro *bushranger* da Austrália.[11] Caesar tinha um

1 John Moseley, *Old Bailey Session Papers (OBSP),* 1783-1784, https://www.oldbaileyonline.org.

2 *Winchester Quarter Session Records*, 5 Apr. 1875, Hampshire Record Office.

3 *Manchester Quarter Sessions*, 14 Apr. 1875, Lancaster Record Office.

4 George Francisco. *OBSP*, 1784-1785, https://www.oldbaileyonline.org

5 Samuel Chinery, ASSI 23/8, 24/26, NAUK.

6 *Exeter Flying* Post, 1784-1786, Vol. xxiii, No. 1141, 12 Jan. 1786.

7 Thomas Orford. *OBSP*, 1783-1784, https://www.oldbaileyonline.org

8 John Martin. *OBSP,* 1781-1782, https://www.oldbaileyonline.org

9 John Williams. *ASSI*, 13/13; NA ASSI, 35/225, NAUK.

10 James Williams. *OBSP*, 1784-1785, https://www.oldbaileyonline.org

11 O *bushranger* é um fora-da-lei armado que se tornou o herói icônico da Austrália. O mais famoso *bushranger*, Ned Kelly, é celebrado no romance vencedor do prêmio Booker de Peter Carey, "The true story of the Kelly Gang". New York, Knopf, 2001.

1,80m de altura e cerca de 22 anos quando foi condenado por roubo no tribunal de Maidstone, em 1786, e sentenciado a sete anos de prisão.[12] Acredita-se que ele tenha vindo de Madagascar e o nome Caesar sugere que ele foi originalmente escravizado. Como as pessoas de Madagascar não eram vendidas na Grã-Bretanha ou no Caribe no século XVIII, isso sugere que ele veio para a Grã-Bretanha das colônias de escravos norte-americanas (Duffield, 1998, pp. 57-93). Os escravizados malgaxes eram altamente valorizados como escravos na América e tanto New York quanto Virginia tiveram vários carregamentos vindos de Madagascar (Platt, 1969, pp. 548-577).

No assentamento penal estabelecido em New South Wales, Caesar tinha a fama de ser o homem mais forte do lugar, e um detento que trabalhava duro, mas "incorrigivelmente teimoso" (Collins, 1975, p. 57). Ele conseguiu irritar profundamente o juiz-advogado, que redigiu uma avaliação desse detento recalcitrante ao dizer que ele "intelectualmente não diferia muito de um bruto", concluindo que o homem era obrigado a roubar para alimentar o seu apetite brutal. Em maio de 1789, ele foi pego com pão roubado e condenado a ser açoitado com 500 chicotadas. Supondo que os terrores do sertão desconhecido eram menos terríveis do que o assentamento penal, Caesar fugiu para o mato dos arredores, armado com um mosquete e uma panela. Ele logo foi pego e brutalmente punido, mas não importa quantas vezes ele tenha sido pego, Caesar sempre conseguia fugir de volta para o mato. Por volta de 1795, ele ainda estava foragido e dando incentivo a outros fugitivos. Armado com mosquetes roubados, Caesar e seus associados constituíam uma ameaça maior ao estabelecimento penal do que os aborígenes locais (Collins, *op. cit*., p. 377). O primeiro fora-da-lei da Austrália eventualmente foi baleado e morto por um detento caçador de recompensas, em 1796. O legado de Caesar, no entanto, sobreviveu. Sua filha, Mary Anne Poore, nascida na Austrália, recebeu uma concessão de terras na segunda colônia penal de Van Diemen's Land, em 1813.

Não há dúvida de que a servidão penal em New South Wales era coercitiva e brutal. Os condenados eram arrancados de suas famílias, despejados no fim do mundo e forçados a trabalhos pesadíssimos, sem salário, em projetos estatais por períodos de quatro a 12 anos. Eram aplicadas punições arbitrárias que poderiam marcá-los por toda a vida. No entanto, apesar de toda sua dureza, a servidão penal não era nada como a escravidão. Pouco se distinguia os condenados daqueles que os vigiavam. Muitos dos fuzileiros navais em Sydney Cove,

12 Assizes 35/226, 38, NAUK.

como o marinheiro dos navios de transporte de prisioneiros, foram forçados a servir e também enfrentavam punições excessivamente brutais por delitos menores. Punições essas que só quem teve sorte conseguiu um dia pagar. Todos, condenados ou livres, precisaram trabalhar em projetos estatais na primeira década de colonização a fim de criar um lugar para morar; assim como todos precisaram lutar pela subsistência em face da fome. Do condenado mais humilde ao governador, todos tinham o mesmo subsídio de comida, mesmo quando as rações do governo eram reduzidas a um quarto.

O mais significativo para a coorte africana era que as crianças nascidas na colônia penal tinham o mesmo *status* e privilégio de qualquer súdito britânico nascido livre. Entre a primeira geração de nascidos na Austrália, havia mais de uma dúzia com pais africanos. Entre a primeira geração de colonos nascidos livres na Austrália, havia pelo menos quatro com pais africanos: Lydia Randall, nascida em 1791; Mary Anne Poore, nascida em 1792; Mary Randall, nascida em 1793; e John Randall Jr., nascido em 1797. Em 1812, Mary Randall casou-se com outro africano, John Martin, e seu casamento gerou 13 filhos e 52 netos. Atualmente, diz-se que são 25 mil os descendentes dessa união. Para John Randall e John Martin, ambos provavelmente nascidos na escravidão, ver seus filhos com o privilégio dos nascidos livres, garantidos pelos costumes e pela lei, foi uma conquista significativa, uma que provavelmente fez valer todas as amargas tribulações que os trouxeram a este estranho lugar, no verdadeiro fim do mundo.

Após a First Fleet, os navios trouxeram um fluxo constante de condenados africanos da Inglaterra, embora fossem provavelmente um pouco menos de 1% dos 164 mil condenados transportados. Entre eles, estava um homem africano, Billy Blue, que chegou em 1801, e ficou conhecido como um dos pais fundadores da Austrália. Um retrato comemorativo de Billy Blue está pendurado na Biblioteca Estadual de New South Wales. Esse retrato a óleo é obra de J. B. East, um artista de certo renome que expôs na Royal Academy of Arts e que provavelmente produziu seu retrato imediatamente após a morte de Blue, em 6 de maio de 1834. Sua pintura capturou um negro alto e gracioso, de olhos inteligentes e sorriso encantador, em roupas esfarrapadas feitas de pedaços de uniforme militar, com sua cartola característica, carregando como apetrechos uma bolsa pendurada no ombro e um bastão esculpido. Blue está de pé no monumento conhecido como *Mrs. Macquarie's Chair in the Governor's Domain*, em reconhecimento ao patrono de Blue, o governador Lachlan Macquarie, enquanto o porto distante lembra ao espectador a posição de Blue como o barqueiro oficial do porto de Sydney, um cargo que ocupou por muitos anos. Poucos dias após sua morte, o jornal *The Australian* anunciou que a pintura de East estava à vista do público e o jornal *Sydney Gazette*

produziu duas colunas completas, exaltando Blue como o pai fundador de New South Wales, cuja memória seria "preciosa nas mentes da geração atual, quando os lacaios de ambição são esquecidos no pó". Rasgando exaltados elogios, o editor disse a seus leitores que "o reinado de Billy é contemporâneo da fundação da colônia" (*Sydney Gazette,* 8 de maio de 1834).

Na época de sua morte, Blue era um homem muito velho, com idade entre 97 e 99 anos. Algumas pessoas acreditavam que ele veio do Caribe, mas anos após sua morte, seus filhos revelaram que ele lhes havia dito que sua terra natal era New York.[13] Uma petição que ele escreveu ao governador, em 1823, revela que ele foi forçosamente recrutado na América para combater ao lado dos britânicos na Guerra dos Sete Anos; e, posteriormente, ele também lutou na Guerra da Independência Norte-americana.[14] Após ser levado da América, em 1782, ele viveu em Deptford, Londres, onde ganhou a vida trabalhando em várias atividades, incluindo a fabricação de chocolate.[15] Em 1786, ele foi preso e condenado por roubar açúcar de um navio das Índias Ocidentais que ele estava descarregando.[16]

Billy Blue viveu na colônia penal de New South Wales por três décadas, ganhando o apelido carinhoso de "comodoro" por seu comportamento cada vez mais excêntrico. Ele adotou o hábito de embarcar nos navios que chegavam ao porto de Sydney, vestindo seu uniforme esfarrapado e desfigurado e sua cartola, para receber o capitão do navio em sua qualidade oficial de comodoro. Como o *Sydney Gazette* disse a seus leitores, Blue esperava receber "homenagem adequada de todos os súditos de Sua Majestade, como convinha a um homem de sua posição". Girando sua bengala e declamando "True Blue Forever", o velho exigia que os homens fizessem continência, que as crianças baixassem seus chapéus e que as mulheres lhe fizessem reverência. Essa performance altamente subversiva teve o curioso efeito de cativar Blue em todos os níveis da sociedade de Sydney, que atendia alegremente às suas exigências (*Sydney Gazette*, 15 de dezembro de 1829). Quando o Barão von Hügel desembarcou em Sydney, em 1834, ele foi confrontado por um negro velho parado no meio da rua com um saco no ombro, "dizendo algo maluco em voz alta para cada transeunte". Ao inquirir sobre esta aparição desonrosa, o aristocrata europeu mal pôde acreditar em seus ouvidos quando lhe disseram que este era "o velho comodoro que o governador Macquarie nomeou capitão do porto".

13 Susannah Scofield, neta de Blue, forneceu um documento, agora perdido, afirmando que Blue havia dito ao seu pai que ele havia nascido em New York. Esse relato foi reproduzido em *The Star*, em 21 de setembro de 1808.

14 Petition of William Blue, CS R2052. 4/1764, Nov.1923, State Records of New South Wales.

15 Deposition of William Blue, 29 September 1786, Q/SB 225, Kent County Archives.

16 Indictment of William Blue, Q/SIW 422, Kent County Archives.

Continuou a haver um pequeno fluxo de condenados africanos da Inglaterra, mas depois de 1820, as colônias penais começaram a receber trabalhadores escravizados transportados diretamente das Ilhas Maurício e das colônias de escravos do Caribe britânico. Seu *status* como escravos raramente era declarado na documentação oficial, refletindo o escrúpulo oficial sobre a cumplicidade no negócio de escravos. Uma exceção foi um homem condenado à prisão perpétua em São Vicente, conhecido simplesmente como Bruce. Seu senhor não conseguiu ter sua propriedade devolvida e o governo britânico teve de compensar o proprietário pela perda, então a ofensa de Bruce provavelmente foi algum ato de rebelião. Ele foi transportado a um custo considerável para o governo britânico.[17] O mesmo pode ser dito de Sophie, uma mulher malgaxe escravizada que foi transportada depois que ela incendiou o celeiro de seu dono nas Ilhas Maurício. Da mesma forma, Theresa, outra mulher escravizada de Madagascar transportada das Ilhas Mauricio no mesmo ano, foi considerada culpada por agressão depois de tentar bater na filha de seu senhor com uma enxada como retaliação pelo tratamento brutal que havia recebido (Anderson, 1998, pp. 116-133). Duas crianças escravizadas nas Ilhas Maurício, Constance, de 8 anos; e Elizabeth, de 12 anos, foram consideradas culpadas por toda a vida por tentar envenenar a sua senhora e as encarceradas (Pybus *et al*., 2007, pp. 29-50).

O tráfico de pessoas escravizadas condenadas por crimes aumentou dramaticamente à medida que o movimento antiescravagista na Grã-Bretanha se tornava mais forte e persistente e as colônias de escravos consideravam o transporte e a consequente prisão como um meio de controlar uma população escrava perigosamente inquieta e agitada por rumores de emancipação iminente. Em dezembro de 1831, 60 mil escravos jamaicanos encenaram a maior rebelião de escravos no Império Britânico em Montego Bay, que foi reprimida com violência selvagem em janeiro de 1832. Subsequentemente, centenas de escravos foram vingativamente condenados à morte conforme a lei marcial. Depois do massacre excepcional que foi essa execução, a pressão combinada da Inglaterra para impedir a matança encorajou os jamaicanos brancos a se livrarem dos encrenqueiros escravizados de outras maneiras. O transporte para a prisão na Austrália era uma opção atraente, porque afastava permanentemente as pessoas cujas execuções poderiam incitar mais problemas (Duffield, 1986, pp. 25-45). Ao contrário dos 344 rebeldes escravizados executados após a rebelião, oito rebeldes de Montego Bay foram transportados para as colônias penais australianas.

17 Index to convict indents, 1788-1842, Fiche 5969-5979, Research Office of New South Wales.

Um deles foi Alexander Simpson, que chegou em Van Diemen's Land em 1833, tendo sido condenado em uma corte marcial jamaicana em 20 de janeiro de 1832 por "fazer uso de linguagem sediciosa, juntar-se e engajar-se em conspiração, atos traidores, rebeldes ou hostis contra o governo de Sua Majestade e contra a paz e a segurança da Ilha" e sentenciado à morte. Sua sentença foi comutada e ele foi transportado para a Austrália (Duffield, 1986). Em sua chegada, ele disse ao mestre de reunião que sua ofensa era: "Motim e incitação dos escravos à rebelião. Eu mesmo era um escravo". Uma das consequências não intencionais mais notáveis do transporte penal de rebeldes escravizados foi que na condenação, eles se tornaram súditos livres. Assim, quando Simpson recebeu um perdão condicional depois de alguns anos, ele pôde viver o resto de sua vida na Austrália com todos os mesmos direitos e proteções legais dos britânicos nascidos livres.

Com a abolição da escravatura e durante o período de aprendizagem, os condenados ainda eram oriundos das colônias escravistas. Nesses casos, os crimes pelos quais foram condenados muitas vezes mascaravam o verdadeiro crime, que era a resistência à continuação do trabalho não livre como aprendizes forçados, amplamente percebido como escravidão em uma nova roupagem. Esses condenados eram enviados para a segunda colônia penal estabelecida em Van Diemen's Land (atual Tasmânia) em 1803. Os condenados que passaram pelo sistema Van Diemen's Land tiveram seus corpos minuciosamente descritos e forneceram breves declarações biográficas que foram todas anotadas em seus registros de condenação, de modo que os historiadores possuem evidências de descritores físicos, bem como auto-identificação, para ajudá-los a estabelecer o número de condenados africanos naquele sistema penal. O número em Van Diemen's Land que pode ser identificado com segurança foi de 283, composto por quatro mulheres e 279 homens.

A maioria eram os chamados "aprendizes" enviados das colônias caribenhas e das Ilhas Maurício, mas havia seis infratores militares de regimentos do exército britânico que foram levados à corte marcial por deserção ou motim no Caribe entre 1833 e 1838.[18] Não havia nada em seus nomes comuns que os distinguisse da grande massa de condenados ingleses e irlandeses que chegavam às colônias penais sentenciados por tribunais militares, exceto que esses homens forneceram como seu lugar de origem a África. Além disso, eles tinham padrões de cicatrizes rituais distintos que indicavam que haviam atingido à adolescência na África.

18 CON18/15, Escritório de Arquivos da Tasmânia.

Embora não seja possível dizer exatamente de onde eles vinham, fortes variações em seus padrões de cicatrizes sugerem que eles vieram de vários locais da África. Dado que o comércio britânico de escravos havia sido interrompido em 1808, era improvável que esses homens tivessem vindo do Caribe como trabalhadores escravizados. Na verdade, eles eram "escravos libertos", tirados de navios negreiros apreendidos em Serra Leoa, e depois recrutados à força em regimentos militares britânicos. Entre 1808 e 1825, 2.738 africanos libertos foram incluídos nos regimentos e a maioria foi para os das Índias Ocidentais, com aumentos bastante dramáticos em 1827 e 1828 e aumentos ainda mais acentuados em meados dos anos de 1830.[19] Como demonstrou Roger Buckley, o soldado africano tornou-se indispensável na defesa das *plantations* de escravos do Caribe britânico (Buckley, 1998, pp. 136-138).

Além de fornecer uma estação de recrutamento, Serra Leoa também serviu ao propósito de fornecer assentamento para muitos outros que foram libertados de navios negreiros capturados. Um desses "escravos libertos" foi James Brown, que desembarcou na Van Diemen's Land em 1833, condenado por sete anos por roubar sapatos em Londres. Ao escrivão que anotou sua condenação, ele forneceu a seguinte mini-autobiografia: "Fui levado quando criança como um escravo do rio Congo e vendido a um escravizador espanhol. Capturado por um navio do rei britânico e libertado em Serra Leoa. [Fui] levado de lá como servo do Mr. McCormack" (Duffield, 2001, pp. 117-135). Brown falou a verdade. John McCormack foi um comerciante irlandês que se estabeleceu em Serra Leoa em 1816 antes de retornar a Londres, em 1830, com seu "aprendiz".

Embora seja raro encontrar uma declaração tão direta de um passado da escravidão como a de James Brown ou a de Alexander Simpson, para a maioria dos condenados africanos transportados para a Austrália, sua experiência formativa foi de escravidão, sejam eles fugitivos da América do Norte, libertados de navios negreiros apreendidos, escravos em *plantations* caribenhas ou "aprendizes" das Ilhas Maurício e do Caribe. Havia até mesmo um punhado de escravizados transportados do Cabo da Boa Esperança com nomes reveladores, tais como Adonis e Jacob.

A maioria dos condenados enviados da Colônia do Cabo eram indígenas da etnia Khoi que haviam sido impiedosamente expulsos de suas terras no século XVIII e forçados à servidão por dívida e à quase escravidão, na qual eram obrigados a entregar seus filhos até a idade de 25 anos. A maioria dos khois

19 CO 267/153/328, NAUK.

transportados para as colônias penais australianas eram soldados recrutados à força em Cape Rifles que haviam sido julgados por seus tribunais marciais, principalmente por deserção (Malherbe, 1985, pp. 19-50). Outros khois estavam entre um grupo de infratores despejados de Robben Island no início de 1830, que foram condenados por banditismo e roubo de gado, o que era o código colonial para a resistência Khoi. David Stuurman liderou uma tentativa quixotesca de restabelecer uma comunidade Khoi independente e autossustentável, pela qual foi apelidado de "o último chefe dos Hottentots". Ele e seus seguidores foram caçados e presos na ilha Robben Island e foi de lá que Stuurman foi transportado para New South Wales em 1823 (Malherbe, 1980, pp. 60-64). Vários de seus compatriotas escaparam de Robben Island e foram recapturados uma década depois e, em seguida, transportados para Van Diemen's Land. Peter Haley foi um khoi transportado à prisão que se tornou um dos notórios *bushrangers* fora da lei da Austrália, até que sua extravagante carreira foi interrompida pelo carrasco, em 1836.

Pessoas da diáspora africana chegaram à Austrália e à Nova Zelândia como condenados e como colonos livres ao longo do século XIX. Esses imigrantes são muito mais difíceis de quantificar, pois muitas vezes eram marinheiros que pularam do navio. Marinheiros africanos eram uma constante na vida marítima britânica desde a Guerra dos Sete Anos; e, no século XIX, eles podiam ser até um terço da tripulação. Na era dos navios a vapor, uma grande proporção da tripulação era composta por marinheiros africanos que alimentavam os motores com carvão; eles eram chamados *seedies* vindos da costa suaíli, especialmente de Zanzibar (Stanziani, 2014, p. 63). A deserção era uma das armas no arsenal limitado do homem do mar, mas para um homem africano, a deserção em qualquer porto do Atlântico, ou em qualquer lugar do Caribe, carregava o medo muito real de ser capturado e imediatamente reescravizado ou comercializado como escravo em outro lugar. Tal homem não precisava temer ser pego no tráfico ilícito de escravos nos distantes portos da Oceania. Esses portos eram lugares onde um homem poderia começar de novo, independentemente de sua origem. Isso fez com que a Austrália e a Nova Zelândia fossem lugares muito propícios para abandonar o navio e muitos marinheiros o fizeram, fugindo do registro de imigração (Goodall *et al.*, 2008, pp. 44-74).

Ainda mais propensos a abandonar o navio eram os afro-americanos que compunham um terço ou mais da tripulação em navios baleeiros americanos, muito comuns no Pacífico Sul no século XIX (Bolster, 1997; Newton, 2013). A caça à baleia concentrava os piores elementos da indústria marítima, especialmente para um marinheiro negro, e as taxas de deserção eram elevadas,

sobretudo na pesca da baleia austral. Às vezes, os navios baleeiros americanos se viam totalmente desprovidos de tripulação enquanto os homens desertavam por todo o Pacífico: na Austrália, na Nova Zelândia, em toda uma série de pequenas ilhas do Pacífico. Essa onda de deserção entre os marinheiros americanos atingiu proporções epidêmicas durante a corrida do ouro, que começou em 1851 na colônia australiana de Victoria. Os registros policiais da década seguinte revelam dezenas de homens afro-americanos, frequentemente conhecidos como Black Jack ou Black Harry ou Black Pete, presos nas regiões das minas de ouro por vadiagem ou por ser um "ladino e vagabundo".[20] Esses homens invariavelmente caiam em ocupações mercantis, como marinheiros, cozinheiros ou carpinteiros; e, provavelmente, pularam do navio na esperança de encontrar ouro, mas depois se viam encalhados sem meios visíveis de apoio. Thomas Johnson foi um afro-americano que foi acusado de vadiagem em 1865. Esse homem nascido no estado de North Carolina foi descrito como um lenhador quando se casou com a irlandesa Mary Gallagher, em Melbourne, em 16 de abril de 1868.[21] O filho deles, Thomas Creighton Johnson, nasceu em 1874.[22] Em seus anos de adulto, Thomas Creighton Johnson mudou-se para a Austrália Ocidental, onde se casou em 1924. Já bastante velho e com prolongado azar na agricultura, morreu em 1937, deixando a esposa grávida do quinto filho e totalmente desamparada. Quatro filhos foram colocados sob os cuidados do orfanato Saint Joseph e nove anos depois, a última criança, Colin, também foi colocada sob esses cuidados. Colin Johnson transcendeu esse passado miserável, tornando-se internacionalmente conhecido como Mudrooroo, o principal escritor aborígene da Austrália. Desde a revelação, nos anos de 1990, de que a origem de Mudrooroo era africana, não aborígene, ele foi ostracizado pela comunidade aborígene e foi viver fora da Austrália.

Essa é uma das várias tragédias nas relações raciais na Austrália que a história deixou como mancha nas histórias de vida dos que vieram da diáspora africana. A elisão da ancestralidade africana começou muito cedo na história da Austrália e levou a uma interpretação equivocada da identidade racial: um australiano que tivesse antecedentes coloniais poderia ser apenas europeu ou aborígene. A recusa em reconhecer que a Austrália começou como uma sociedade multirracial se cristalizou com a federação e o estabelecimento da Commonwealth of Austrália independente, em 1901, que imediatamente legislou para restringir a imigração

20 *Victorian Police Gazette, 18531861* e *Victorian Central Register of Prisoners*, microfiche, McN1383, National Library of Australia

21 369/1868, Registro de Nascimentos, Óbitos e Casamentos de Victoria.

22 1720/1874, Nascimentos, Morte e Casamentos, Arquivos e Registros do estado de New South Wales.

e expulsar os imigrantes não europeus, que ficou conhecida como a Política da Austrália Branca (*White Australia Policy*) e durou até 1973, quando foram aprovadas leis para garantir que a raça fosse totalmente desconsiderada como um fator da imigração para a Austrália. Dois anos depois, a Lei de Discriminação Racial (*Racial Discrimination Act*) tornou ilegais os critérios de seleção com base em raça. Nas décadas seguintes, a Austrália manteve a imigração multirracial em grande escala, mas foi apenas na década de 1990 que foi incluído um número considerável de pessoas da África. Em escala global, a diáspora africana na Oceania é muito pequena e concentrada no grande continente insular da Austrália. Isso pode parecer historicamente insignificante, mas o simples fato de que no final do século XVIII os africanos chegaram ao incrivelmente remoto Oceano Pacífico Austral é notável e indica tanto a complexidade quanto o vasto alcance do processo diaspórico.

## Referências

Anderson, C. 1998. Unfree labour and its discontents: transportation from Mauritius to Australia, 1825-1845. *Australian Studies,* Vol. 13, No. 1, pp. 116-133.

Asiegbu, J. 1969. *Slavery and the politics of liberation, 1787-1861: a study in liberated African emigration and British anti-slavery policy.* London, Africana Publishing.

Beaglehole, J. C. 1969. *The journals of captain James Cook on his voyages of discovery, vol. II.* Cambridge, Cambridge University Press.

Bolster, J. 1997. *Black Jacks: African American seamen in the Age of Sail.* Cambridge Mass., Harvard University Press.

Bradley, W. 1969. *A voyage to New South Wales: the journal of Lieutenant William Bradley RN of HMS Sirius, 1786-1792*. Sydney, Ure Smith.

Braidwood, S. 1994. *Black poor and white philanthropists: London's Blacks and the foundations of the Sierra Leone settlement, 1786-1791.* Liverpool, UK, Liverpool University Press.

Buckley, R. N. 1979. *Slaves in redcoats: the British West India regiments, 1795-1815*. New Haven, Conn., Yale University Press.

Carey, P. 2001. *True history of the Kelly Gang.* New York, Knopf.

Christopher, E. 2011. *A Merciless Place: The Lost story of Britain's convict disaster in Africa and how it led to the settlement of Australia.* Sydney, Australia, Allen and Unwin.

Collins, D. 1975 (orig. pub. 1802). *An account of the English Colony in New South Wales.* Fletcher, B. (ed.). Sydney, Australia, A.H. & A.W. Reed.

Duffield, I, 1986. From slave colonies to penal colonies: the West Indian convict transportees to Australia. *Slavery & Abolition,* Vol. 7, No. 1, pp. 25-45.

Duffield, I. 1998. Constructing and reconstructing Black Caesar. In Hullah, P. (ed.). *Romanticism in wild places: essays in honour of Paul Edwards.* Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 57-93.

Duffield, I. 2001. 'Stated This Offence': high-density convict micro-narratives. In Frost, L.; Maxwell-Stewart, H. (eds.). *Chain letters: narrating convict lives.* Melbourne, Melbourne University Press, pp. 117-135.

Flannery, T. (ed.). 1999. *The Birth of Sydney.* Melbourne, Text Publishing Company.

Goodall, H.; Ghosh, D.; Todd, L. R. 2008. Jumping ship: skirting empire; Indians, Aborigines and Australians across the Indian Ocean. *Transforming Cultures Ejournal,* Vol. 3, No. 1, pp. 44-74.

Malherbe, V. C. 1980. David Stuurman: "Last Chief of the Hottentots," *African Studies,* Vol. 39, No. 1, pp. 60-64.

Malherbe, V. C. 1985. Khoikhoi and the question of convict transportation from the Cape, 1820-1842. *South African Historical Journal,* Vol. 17, No. 1, pp. 19-39.

Newton, J. 2013. *A savage history: whaling in the Pacific and Southern Oceans.* Sydney, Australia, New South Publishing.

Platt, V. B. 1969. The East India Company and the Madagascar Slave Trade. *William and Mary Quarterly*, Vol. 26, No. 4, pp. 548-577.

Pybus, C. 2006*a*. *Epic journeys of freedom: runaway slaves of the American Revolution and their global quest for liberty.* Boston, Mass., Beacon Press.

Pybus, C. 2006*b*. *Black founders: the unknown story of Australia's first black settlers.* Sydney, University of NSW Press.

Pybus, C.; Bradley, J. 2007. From slavery to servitude: the Australian exile of Constance and Elizabeth. *Journal of Australian Colonial Studies,* Vol. 9, No. 1, pp. 29-50.

Salmond, A. 2003. *The Trial of the Cannibal Dog*: *Captain Cook and the South Seas.* London, Penguin.

Stanziani, A. 2014. *Sailors, slaves, and immigrants: bondage in the Indian Ocean World, 1750-1914.* Basingstoke, UK, Palgrave.

Von Hügel, C. 1999. New Holland Journal. In Flannery, T. (ed.). *The birth of Sydney.* Melbourne, Text Publications, p. 251.

CAPÍTULO 5

# OS "MASOMBIKA" OU "MAKOA" EM MADAGASCAR

*Klara Boyer-Rossol*

## Introdução

A história das migrações entre a África Oriental e Madagascar é pelo menos tão antiga quanto a do povoamento da Grande Ilha durante o primeiro milênio. No debate sobre esse povoamento, duas teses principais se confrontaram no início do século XX. Uma associava Madagascar ao mundo malaio (Grandidier, 1908), enquanto a outra insistia nas influências árabes e banto (Ferrand, 1909). A contribuição do continente africano se manifestaria pela presença na ilha de povos "Makoa" ou "Masombika", originários da África Oriental. De acordo com Deschamps (1959), pelo menos alguns dos makoas estabelecidos em meados do século XX na costa oeste de Madagascar são originários de "migrações voluntárias muito anteriores". Essa hipótese é passível de críticas. A travessia dos ancestrais dos makoas se diferem de outras migrações da África Oriental[1] por ter sido forçada. Testemunhas que alegam uma identidade Makoa relatam que seus ancestrais, nascidos no continente, estavam "perdidos" (*very*) quando chegaram à costa malgaxe. Esse termo, derivado do vocabulário da escravidão em Madagascar,

1 Os africanos orientais que se estabeleceram de forma voluntária durante o século XIX na costa oeste de Madagascar, incluindo os grupos étnicos Ajojo [Comorians], Soahili [Swahili], Ngodja [de Zanzibar] e Ngodji [de Angoche em Moçambique] eram muçulmanos e falavam kiswahili. Sua migração foi muitas vezes motivada pelo comércio, incluindo o de escravos.

sugere uma perda de liberdade ou parentesco (Molet, 1974). Outros se referem mais claramente à condição servil de seus antepassados, indicando que eles tinham sido "comprados" (*novidiana*) ou eram "escravos" (*andevo*).[2] A deportação desses antepassados do continente parece ter sido relativamente recente, pois ocorreu durante o século XIX, em uma época em que o povoamento da ilha já estava estabelecido. Todos os escravizados da África Oriental introduzidos e escravizados em Madagascar, bem como seus descendentes nascidos na ilha, foram referidos pelos termos genéricos de "masombika" ou "makoa". Eles derivam seus nomes do Makhuwa[3], o grupo sociolinguístico mais comum do Norte de Moçambique. O nome "masombika" deriva do nome da ilha e do porto de Moçambique, antiga capital da colônia portuguesa na África Oriental e importante centro do tráfico de escravos. É possível ligar o uso de mão de obra escrava importada na Grande Ilha ao advento do Reino de Madagascar. Os masombikas introduzidos nesse reino desde o reinado do rei Radama I (Grandidier, 1877) foram objetos de legislação especial, que tinha a intensão de assegurar a aplicação do acordo celebrado com a principal potência marítima da época, a Grã-Bretanha. Pelos termos do tratado assinado em 1817, e ratificado em 1820, a Grã Bretanha concordou em reconhecer a soberania de Radama I sobre toda a Grande Ilha em troca da cessação das exportações de escravizados. Esse período marcou uma inversão do principal influxo de escravos em Madagascar. Embora as exportações mostravam uma tendência de diminuição durante o século XIX, as importações de escravizados aumentavam, talvez atingindo seu pico durante os anos de 1860 e 1870, um período de prosperidade econômica para o Reino de Madagascar (Campbell, 1989). Durante essas décadas, a proibição do tráfico de escravos foi invocada pelo tratado de 1865 assinado entre Londres e Antananarivo e por uma série de medidas legislativas, que culminou na emancipação coletiva dos masombikas, proclamada em 1877 pela rainha Ranavalona II nos territórios que ela reivindicou o controle (aproximadamente dois terços da ilha). Segundo o cônsul britânico Pakenham, talvez 100 mil masombikas foram liberados em 1877, ou um terço de seu número em toda a ilha (Rakotondrabe, 1997), estimado em cerca de 300 mil no final do século XIX. Segundo Campbell, pelo menos 650 mil escravos foram importados de Moçambique para Madagascar entre 1820 e 1890. Esse historiador trabalhou em parte com base em dados produzidos por oficiais britânicos em

2 Histórias de Makoa registradas em Morondava e Maintirano, costa oeste de Madagascar, 2008.

3 Eu faço uma distinção entre Makoa (na ortografia malgaxe), a população que se estabeleceu em Madagascar, e Makhuwa, a população de Moçambique. Da mesma forma, "makoa" refere-se à língua falada em Madagascar, e "emakhuwa" à língua falada em Moçambique.

um contexto abolicionista. Esses números provavelmente deveriam ser revistos e ajustados para baixo.[4] Devido à sua natureza clandestina, é difícil estimar o volume do tráfico de importação com qualquer precisão. No entanto, pode-se estimar que esses números foram consideráveis, chegando a várias centenas de milhares de indivíduos. A proporção de escravizados da África Oriental (talvez 20%) estavam apenas em trânsito pela Grande Ilha; eles foram reexportados para Oceano Índico. Na prática, devido à sua fuga parcial do domínio de Antananarivo, a costa ocidental de Madagascar desempenhou um papel fundamental no trânsito de escravos pelo oeste do Oceano Índico, abastecendo tanto os mercados franceses para o "trabalho engajado" quanto os mercados de malgaxes escravos (Boyer-Rossol, 2015). Com a diminuição gradual das reexportações para as ilhas de plantação francesas de La Réunion e Nosy Be, e a diminuição das importações para o Reino de Madagascar, os escravizados da África Oriental foram progressivamente retidos na costa oeste de Madagascar e escravizados no local. Na área ao redor de Maintirano, o comércio ilegal de escravos continuou bem depois de 1877, e os makoas foram mantidos em servidão até pelo menos 1896, o ano em que a escravidão foi abolida em Madagascar. Essa emancipação teria envolvido aproximadamente meio milhão de pessoas, de uma população com cerca de 2,5 milhões de habitantes em toda a ilha (Grandidier, 1956). Este dado produzido em um contexto colonial, pode muito bem exigir um ajuste para cima (Rakoto, 2014). Relaciona-se com as populações de territórios anteriormente sob o domínio de Antananarivo e, portanto, não inclui os masombikas, que foram libertados no reino de Madagascar em 1877, nem as pessoas mantidas em servidão no final do século XIX naquelas regiões que permaneceram independentes, principalmente no Ocidente. Assim, durante a segunda metade do século XIX, os territórios Sakalava tiveram um desenvolvimento significativo da escravidão interna.[5] Os mercados locais de escravos eram abastecidos por ataques internos de escravos e por redes externas de comércio de escravos.[6] O tráfico de escravos cessou com a colonização francesa,

4 Outras fontes do século XIX, incluindo fontes escritas malgaxes (como os registros da Masombika libertada), tornam mais plausível uma estimativa mínima de 350 mil prisioneiros da África Oriental importados e escravizados em Madagascar durante o século XIX.

5 Embora a população de escravos fosse numericamente maior no Planalto Central (particularmente em Imerina) do que no Ocidente menos densamente povoado, a proporção de escravos na população total pode ter sido equivalente nestas diferentes regiões da ilha, atingindo entre 20 e 25% da população como um todo até o final do século XIX.

6 Assim, nas regiões do Oeste sob a jurisdição de Antananarivo, como em Mahajunga, onde os makoas eram particularmente numerosos, a emancipação coletiva dos masombikas, decretada em 1877, representou um ataque à própria escravidão, e muitos proprietários de escravos se opuseram a essa decisão real, notadamente mudando-se para áreas que estavam além do controle de Antananarivo.

que também envolveu o fechamento dos horizontes no continente para habitantes da costa oeste, com redução substancial do tráfico pelo Canal de Moçambique.

## A travessia forçada dos ancestrais que vieram "de além-mar"

Na Costa Oeste de Madagascar, os habitantes continuam a perpetuar a memória de seus antepassados que vieram "de além dos mares". [7] Quando entrevistadas nos anos 2000, as testemunhas que se identificaram como makoas tinham, em sua maioria, conhecido seus avós ou bisavós que nasceram no continente. A deportação de seus antepassados data da segunda metade do século XIX, quando o comércio de escravos entre a África Oriental e Madagascar se intensificou. Parece que a maioria dos escravizados introduzidos nessa época eram de sociedades Makhuwa-Lomwe no Norte de Moçambique. Na sua história de vida, Kalamba (cerca de 1853-1903) refaz as grandes etapas da sua viagem: a infância em um país localizado no interior de Moçambique atual, sua captura, a viagem à costa, sua travessia pelos mares em *dhows*, a venda dele como escravo e sua escravidão subsequente no Oeste de Madagascar (Boyer-Rossol, 2013). Apesar da relativa proximidade entre as costas da África Oriental e malgaxe[8], cruzar os mares foi fatal para um grande número de escravizados. Observadores contemporâneos estimaram que, em média, mais de um terço do número de escravizados da África Oriental morreram antes de chegar à Grande Ilha.[9] A fome, a promiscuidade e a doença marcaram profundamente os sobreviventes da travessia. Kalamba relembra as terríveis condições que ele enfrentou quando foi embarcado como escravo pelo *dhow*. Os escravizados não tinham água nem comida. Alguns se jogaram no mar, preferindo o suicídio ao temor de serem comidos pelos malgaxes.[10] Outro testemunho chegou-nos por meio do relato de um masombika, que descreve as condições deploráveis de higiene e as estratégias de sobrevivência adotadas pelos escravizados durante a travessia marítima. "Horrorizado pela sujeira e o mau cheiro das regiões mais

7 As pesquisas foram realizadas em 2004 e 2008 na área costeira entre Morondava e Mahajunga, o último grande bastião do tráfico ilegal de escravos em Madagascar.

8 Apenas 400 quilômetros separam Moçambique do Cabo de Santo André, a oeste de Madagascar. A duração da travessia forçada de *dhow* pode variar entre quatro e cinco dias e mais de dez dias.

9 Museum d'Histoire Naturelle de Paris (MNHN) Fonds Grandidier. 3259. Notes manuscrites inédites. Cahier 18, *Notes de Majunga à Tananarive. De 15 a 30 de agosto de 1869*, p. 1043.

10 O mito do canibalismo foi amplamente disseminado pelas rotas de comércio de escravos do Oceano Índico.

baixas do barco", ele conseguiu persuadir os marinheiros a dar-lhe um lugar no topo do porão. Foi assim que ele pôde presenciar as cenas de pânico entre os tripulantes do navio quando o *dhow* se aproximava da costa noroeste de Madagascar e foi surpreendido por um navio de guerra britânico (Houlder, 1877). No contexto da ilegalidade do tráfico de escravos, as expedições eram mais arriscadas para os traficantes e mais difíceis para os escravizados. A fim de evitar patrulhas britânicas, os capitães de navio prolongavam suas viagens. Os escravizados ficavam desorientados com as inúmeras manobras de navegação. Mesmo durante a travessia, havia resistência entre os escravizados, criando laços entre si que foram registrados como vínculos de parentesco. A tradição oral makoa lembra a memória de "irmãos" e "irmãs" transportados no mesmo dhow. Estabelecido em conjunto com a deportação, esse parentesco fictício foi socialmente reinterpretado em Madagascar em forma de filiação. A união entre os descendentes desses "irmãos" e "irmãs" makoas continuaram a ser quebrada pelo tabu do incesto, que está na origem do desenvolvimento da instituição do parentesco. A experiência compartilhada da "passagem do meio" forjava ligações entre os escravizados, que eram sustentadas a partir de então, apesar de sua dispersão ao chegar na Grande Ilha.

## A diversidade das situações dos masombikas

Os masombikas tiveram várias experiências em Madagascar. O seu *status* jurídico, suas condições sociais e seus modos de emancipação variaram de acordo com os locais e as épocas em que foram introduzidos na ilha. No planalto central a maioria dos escravos era do interior da ilha (grande parte da população escrava era composta de ex-prisioneiros de guerra), mas na costa oeste os makoas com frequência formavam a maioria da população escravizada.[11] Na encruzilhada de diferentes modelos de escravidão[12], as práticas e as funções servilistas pareciam ser muito diversificadas no Oeste de Madagascar em meados do século XIX. Os escravos eram soldados, artesãos, cozinheiros, marinheiros, porteiros, tratadores de bois ou servos domésticos. Aos escravos reais foram designadas tarefas

11 Assim, nas regiões do oeste sob a jurisdição de Antananarivo, como em Mahajunga, onde os makoas eram particularmente numerosos, a emancipação coletiva do Masombika decretada em 1877 representou um ataque à própria instituição da escravidão, e muitos proprietários de escravos se opuseram a essa decisão real, especificamente ao mudarem-se para áreas que não estavam sob o controle de Antananarivo.

12 Pode ser feita uma distinção entre escravidão nas *plantations*, escravidão "doméstica" e outras práticas endógenas que definiram as relações de dependência em Madagascar.

rituais ou militares. Reis, chefes e seus assessores eram cercados de concubinas makoa.[13] A maioria das pessoas escravizadas makoa era designada ao trabalho agrícola. Em torno de Maintirano, uma região ocidental que se manteve independente, "havia plantações de arroz, milho, sorgo, banana, cultivadas por milhares de escravos makoa. Você poderia caminhar por dois dias sem encontrar um centímetro de terra inculta e sem encontrar um homem livre", escreveu o viajante francês, Douliot, em 1892. Enquanto em partes do oeste os masombikas eram mantidos em cativeiro até o final do século XIX, nos territórios do Reino de Madagascar, os masombikas emancipados em 1877 eram considerados súditos da rainha e, como tal, serviam a ela. No entanto, eles permaneceram no nível mais baixo da escala social e estavam sujeitos a um certo grau de endogamia dentro de seu grupo. Em Imerina, a proibição de uniões conjugais entre pessoas livres e escravizadas continuou a influenciar as relações sociais muito depois da abolição da escravatura. Pelo jogo das alianças matrimoniais, é possível que os descendentes de escravos da África Oriental no Ocidente tenham experimentado um grau de mobilidade social maior do que em Imerina. Nos reinos independentes do Ocidente, assim como em outras sociedades da África Oriental (Médard *et al*., 2013), a emancipação não era um ato legal, e sim um lento processo de integração ao grupo de parentesco. No entanto, esse processo envolvia o esquecimento do passado e/ou a negação das origens estrangeiras e servis, causando a ruptura do vínculo entre esses descendentes de escravos e seus ancestrais nascidos no continente.

## A questão do retorno à África

Embora a maioria dos masombikas emancipados não tinha outra perspectiva a não ser se estabelecer na ilha, alguns tentaram retornar ao continente. Em Morondava, um porto ocidental controlado por representantes de Antananarivo, os makoas foram libertados pelo decreto real de 1877. Eles estabeleceram uma pequena comunidade de libertos nas proximidades da cidade da guarnição, vivendo principalmente do trabalho da terra e os primeiros convertidos da Missão Luterana Norueguesa em Madagascar Ocidental (Boyer-Rossol, 2013). O missionário Jacobsen descreveu Samuel, um dos primeiros evangelistas makoa em Morondava, como a seguir: "Nele, como no outro makoa, havia muita doença

13 As figuras do soldado-escravo e da concubina, tão comuns nos reinados ocidentais de Sakalava, eram desconhecidas em Imerina. Os soldados eram recrutados entre a população livre.

africana em seus corações, e muito poderia ser escrito sobre suas tentativas de retornar à pátria" (Aas, 1919). Os makoas de Morondava nasceram no interior do oeste de Moçambique, na província de Makhuwa (Last, 1895). Durante os anos de 1880, algumas pessoas tentaram retornar à sua terra natal ao buscar o apoio da Missão Luterana Norueguesa. Relatou o missionário Aas,

> *Um grupo de aproximadamente 50 cristãos makoa veio muitas vezes à Missão para pedir permissão para partir com um missionário para as terras altas de Moçambique. Tive grande dificuldade em tentar acalmá-los, pois eles queriam construir um barco para partir. Eles apenas foram aplacados quando eu prometi trazer a questão à madre igreja em casa [na Noruega], e eles disseram que aceitariam a vontade de Deus* (Aas, 1923).

Quaisquer planos coletivos de retorno dependiam de certos recursos logísticos, de mobilização de capital e de negociação com as autoridades locais. A construção (ou compra) de barcos dependia de uma suposta capacidade de acumulação de riqueza por parte dos makoas emancipados, que não se esquivaram do emprego remunerado. Durante várias décadas (1880-1900), os makoas de Morondava pouparam assim 300 coroas (dinamarquesas), que foram depositadas, por intermédio do pastor Aas, em um banco privado em Stavanger, Noruega (Aas, 1923). Em 1889, vários makoas de Morondava, também convertidos à fé luterana, procuraram atravessar o Canal de Moçambique com o apoio de redes missionárias. Um grupo de 26 makoas expressou seu desejo de ir a Natal, onde a Missão Norueguesa foi estabelecida. Tal pedido foi rejeitado pelas autoridades malgaxes.[14] Após a emancipação de 1877, os *manamboninahitra* (oficiais) destacados nas províncias receberam a ordem de proibir os masombikas de deixarem os territórios do reino de Madagascar, sob o pretexto de impedi-los de que serem exportados além-mar.[15] Os momentos mais propícios para deixar a ilha foram durante os períodos de crise, quando o controle rígido da autoridade do governo ficava enfraquecido. Em fevereiro de 1893, a costa oeste de Madagascar foi devastada por um terrível ciclone que causou várias centenas de mortos. "Nessas condições desesperadoras, aos makoas voltaram a seu velho sonho de deixar Morondava e viajar de volta para sua terra natal na África, mas essa ideia não levou a um êxodo em massa" (Aas, 1923, p. 73). O pastor Aas sugere assim que alguns makoas teriam realmente tentado repetir a travessia que foi inicialmente forçada, mas na direção contrária, de

14 *A.R.M. III CC 246, Lettre de Rainizafindrazaka 13H au Premier ministre Rainilaiarivony, Morondava, 1 Alahamady 1889*.

15 *A.R.M. III CC 81. Lettre d'Andriamasinoro 12H à la Reine, Anonibe, 26 Adijady 1877*.

Madagascar para o interior do continente africano. Após 1896, a administração francesa impôs condições que impossibilitaram a saída da colônia.[16] Os makoas, então, vivenciaram um assentamento *forçado* de longo prazo em Madagascar. Entretanto, eles conseguiram manter os laços simbólicos com o continente africano, principalmente por meio da cultura.

## Compartilhamento de uma cultura comum, importada do continente e transformada na Grande Ilha

Os makoas ou masombikas compartilhavam uma cultura comum, que transcendia as diferenças de seu *status* em Madagascar. Embora eles viessem de diferentes regiões da África Oriental, todos os escravizados deportados do continente para a Grande Ilha falavam makoa entre si, uma variante dialetal do emakhuwa, um dialeto muito falado no Norte de Moçambique. Em Madagascar, a língua makoa tornou-se a língua da servidão, provavelmente adquirida durante a travessia forçada, sobretudo durante o período de encarceramento em quartéis às margens do Canal de Moçambique. A língua makoa foi mantida em uso por muito tempo na costa oeste de Madagascar, onde os makoas vivenciaram um certo grau de autonomia em grupo. Os primeiros escravizados nascidos no continente importaram e adaptaram práticas culturais muito diversas (cantos, músicas, danças, tambores especiais, práticas culinárias e ornamentais etc.), principalmente originais de Moçambique do Norte (Macaire, 1996).[17] Durante o século XX, o desaparecimento gradual do último makoa nascido no continente levou à redução das práticas culturais makoa; e, finalmente o desaparecimento da identidade do próprio grupo Makoa. Buscando escapar do estigma da servidão, a maioria dos descendentes desses escravos da África Oriental na Grande Ilha criaram vínculos com outras identidades do grupo Malagaxe. Apenas poucos habitantes costeiros continuaram a perpetuar a memória de seus ancestrais.

16 Entre elas incluía a exigência dos administradores coloniais de que o barco com o qual os makoas planejavam atravessar o Canal de Moçambique fosse maior e que fosse tripulado por um capitão branco (Aas, *op. cit.*, p. 175).

17 Na costa oeste malgaxe, a manifestação das práticas culturais makoa surgiu por ocasião das festas de colheita, ritos funerários ou mesmo cultos ancestrais.

## Referências

Aas, R. L. 1919 (Vol. I), 1923 (Vol. 2). *Oplevelser og indtryk Fra mit missionsarbeide påa Madagaskars vestkyst og Hjemme.* Stavanger, Der Norske Missionselskaps Trykkeri.

Boyer-Kossol, K. 2013. Makua life histories: testimonies on slavery and the slave trade in the 19th century in Madagascar. In Bellagamba, A.; Greene, S. E.; Klein, M. *African voices on slavery and the slave trade, vol. 1: the sources.* Cambridge University Press, pp. 466-480.

Boyer-Rossol, K. 2015. *Entre les deux rives du canal de Mozambique : histoire et mémoires des Makoa de l'Ouest de Madagascar (XIXe-XXe siècles).* Thèse (Doctorat) –Université Paris 7 Diderot, France.

Campbell, G. 1989. The East African slave trade, 1861-1895 : the Southern complex. *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 22, No. 1, pp. 1-26.

Deschamps, H. 1959. *Les migrations intérieures à Madagascar.* Paris, Berger-Levrault, pp. 149-159.

Douliot, H. 1896. Journal du voyage fait sur la côte Ouest de Madagascar. *Bulletin de la Société de Géographie,* pp. 26-64.

Ferrand, G. 1909. L'origine africaine des Malgaches. *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, V^e^ Série, Tome 10, pp. 22-35.

Grandidier, A. 1877. L'affranchissement des nègres africains à Madagascar. *Bulletin de la Société de géographie de Marseille*, pp. 389-401.

Grandidier, A.; Grandidier, G. 1908. Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar, vol. IV : ethnographie de Madagascar, les habitants de Madagascar, tome I : leur origine, leur division et leur répartition. Paris, Imprimerie nationale.

Grandidier, A.; Grandidier, G. 1956*a*. *Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar*, *vol. V : histoire politique et coloniale*. Tananarive, Imprimerie officielle.

Grandidier, A.; Grandidier, G. 1956*b*. *Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar*, *vol. II : histoire de Merina (1961-1897)*. Tananarive, Imprimerie officielle.

Gueunier, N. J. 2003. Documents sur la langue makhuwa à Madagascar et aux Comores (fin XIX^e^-début XX^e^ siècles), avec un lexique du makhuwa de Madagascar et des Comores. Études Océan Indien, No. 35-36, pp. 149-223.

Houlder, J. A. 1877. *North-east Madagascar; a narrative of a missionary tour from the capital to Andranovelona via Andovoranto and the North-east Coast and back to Antananarivo by way of Mandritsara and Ambatondrazaka*. London, LMS Press.

Last, J. T. 1895. Notes on Western Madagascar and the Antanosi Country. *The Geographical Journal*, Vol. 6, No. 3, pp. 227-252.

Lévi-Strauss, C. 1949. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, French University Press, p. 639. (In English: 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston, Mass., Beacon Press.)

Macaire, P. 1996. *L'héritage Makhuwa au Mozambique*. Paris, L'Harmattan.

Médard, H. *et al*. (eds.). 2013. *Traites et esclavages en Afrique orientale et dans l'océan Indien*. Paris, Karthala.

Molet, L. 1974. Vocabulaire concernant l'esclavage dans l'ancien Madagascar. In Molet, L. *Perspectives nouvelles sur le passé de l'Afrique noire et Madagascar :* mélanges offerts à Hubert Deschamps. Paris, Sorbonne, pp. 47-61.

Rakoto, I. 2014. L'esclavage dans le royaume de Madagascar au XIX$^{e}$ siècle. In Rakoto, I.; Urfer, S. (eds.). *Esclavage et libération à Madagascar.* Paris, Karthala, pp. 15-35.

Rakotondrabe, D. T. 1997. L'oligarchie merina, les Anglais et la traite des esclaves : contraintes et enjeux de l'affranchissement des Mozambiques à Madagascar (1865-1878). In Rakoto, I. *l'esclavage à Madagascar*, *Actes du Colloque International sur l'Esclavage, Antananarivo, 24-28 septembre 1996.* Anatananarivo, Institut de Civilisations-Musée d'art et d'archéologie, pp. 211-232.

CAPÍTULO 6

# ILHAS MAURÍCIO, ENTRE A COMPARTIMENTAÇÃO COMUNITÁRIA E AS MISTURAS CULTURAIS

*Catherine Servan-Schreiber*

## Introdução

Por seu passado colonial e sua posição geográfica, as Ilhas Maurício é o ponto de encontro de três continentes: Ásia (Índia e China), Europa e África, e ilustra a presença indiana em terra crioula. Ali, surgem juntas a indianidade e a crioulidade, uma situação que lembra a das Índias Ocidentais e, em geral, a das ilhas do Caribe, porém com uma influência asiática mais prevalente. Tecidos pela história marítima do comércio indiano, especialmente de Gujarat, e reforçados pela história do trabalho escravo[1] e pelos laços econômicos, políticos, religiosos e culturais entre Índia e Ilhas Maurício há muito tempo são evidentes (Carsignol, 2010, p. 321; Gregoire, 2014). Ainda assim, como Dev Virahsawmy, o campeão da língua crioula proclama, "*lor nou lil, nou tou kreol isi*" ["Em nossa ilha, nós somos todos crioulos"] (Virahswamy, 2004, p. 37). Desde o início da servidão remunerada, as comunidades indianas estabeleceram sindicatos com mulheres mauricianas de ascendência africana (Teelock, 2009, p. 254).

Entre 1839 e o final do século XIX, uma mistura biológica e cultural continuou e se intensificou, integrando elementos europeus, indianos e chineses com a então população predominantemente negra e malgaxe. Surgiram várias ondas de lutas políticas, especialmente na década de 1930. A consciência política indiana

1 Sistema de emprego por contrato estabelecido durante o período colonial após a abolição da escravatura em 1834.

aumentou e os movimentos de classe penetraram na comunidade crioula, mas as lutas continuaram compartimentalizadas. As pessoas de raça mista ainda eram estigmatizadas, como mostram os romancistas das Ilhas Maurício, Carl de Souza (*Le sang de l'Anglais*), Marie-Thérèse Humbert (*A l'autre bout de moi*) ou Ananda Devi (*Pagli*). A Constituição de 1968 reconheceu quatro grupos etnorreligiosos: hindus (52%), muçulmanos (17%), mauricianos de origem chinesa (3%) e população geral (28%). A quarta categoria reunia os que restaram da antiga sociedade colonial: brancos de origem francesa e inglesa e descendentes de ex-escravos negros, principalmente afro-malgaxes ou os de ascendência mestiça.

Mesmo que as Ilhas Maurício se proclamem uma "Nação Arco-Íris" arquetípica, uma "terra multicultural" por excelência, a sociedade mauriciana desenvolveu-se em bases comunitárias que impedem o surgimento de uma forte identidade nacional e limitam o desenvolvimento econômico (Jauze, 2004). Religião, cultura, cor de pele e nível socioeconômico têm sido as fontes de divisão desde a colonização do país. O comunalismo, que rege as relações sociais cotidianas, se expressa tanto na vida da comunidade quanto na vida política, onde a composição dos partidos e as discursos são baseadas na identidade. Nas Ilhas Maurício, a etnicidade, com base na qual cada comunidade tem desenvolvido um modo de vida particular, continua sendo um fator de divisão espacial, comunitária e econômica. Assim, nas cidades, se estabeleceu uma relação clara entre a etnia, a atividade, a categoria socioprofissional e a ocupação do espaço de um indivíduo.

Embora estejam começando a surgir pesquisas históricas, anteriormente ausentes, ainda é necessário olharmos para trás para textos e testemunhos literários, e quando fazemos isso, vemos que a África é pouco representada. É raro que nomes africanos ou malgaxes sejam dados a crianças crioulas (Palmyre-Florigny, 2003, p. 15). Durante muito tempo, movimentos como o Garveyism, o Pan-Africanismo do Caribe e o *Black Consciousness* dos Estados Unidos da América tiveram pouca sucesso nas Ilhas Maurício. Gaétan Duval, que se autodenominou "King Crioulo", apresentou imagens negativas da África independente. Entretanto, o movimento da independência mauriciano de 1968 tomou uma posição de destaque contra o *apartheid*. Em 1977, o rastafarianismo se expressou mais nas Ilhas Maurício, mas também fez uso extensivo de referências bíblicas e indianas. Em 1980, a consciência do mal-estar crioulo comoveu os sentimentos das pessoas, mas foi apenas em 1985 que a afirmação da identidade negra foi manifestada pelo músico Kaya. Por um lado, a igreja cristã considerada responsável por querer cortar os crioulos de suas raízes africanas (Bunwaree, 2004, p. 53); por outro lado, "a influência da indianidade não poderia ser subestimada no desenvolvimento cultural da população crioula" (Chan Low, 2003, p. 43).

As dinâmicas de miscigenação e crioulização, que encarnam a particularidade da região do Oceano Índico, funcionaram em parte por "contrabandistas" ou "empreendedores culturais" de todas as comunidades em questão. Em termos de religião, embora as Ilhas Maurício não tenham o "casamento de culturas" encontrado na Ilha da Reunião, onde cada membro de uma família pode adotar uma religião diferente (Dumas-Champion, 2008), os sincretismos de raízes profundas entre o hinduísmo, o cristianismo e a religião popular malgaxe do culto aos antepassados de fato existem lá. Toda a ilha celebra festivais indianos (Cavadee, Maha Shivaratri) e cristãos (peregrinação Père Laval). Os tâmeis muitas vezes são batizados e os crioulos participam nos rituais indus desde a infância.

Portanto, o termo "creolização" é coberto pelo conceito de Édouard Glissant de um processo pelo qual diferentes culturas são ligadas entre si, mas em que nenhuma cultura é dominante (*Le Traité du Tout-Monde,* 1997; *Le discours antillais,* 1981; *Poétique de la relation,* 1990). Quando definido com base em questões estritamente econômicas, esse conceito refere-se também à forma como a elite crioula tem sido reprimida (Allen, 1982). A crioulização é percebida como uma alternativa à hegemonia colonial: "O mundo da etnicidade e da crioulidade é visto como duas formas particulares de negar a importância das diferenças econômicas e da mestiçagem na transformação da sociedade mauriciana" (Chazan, 2003, p. 64). Em um sentido mais restrito e mais literal, "crioulidade", "crioulização" e "crioulo" estão relacionados quando considerados no contexto de emancipação no Oceano Índico desde 1978. No caso da Ilha da Reunião, "créolie" passou a definir uma nova forma de escrita (Samlong, 1989, p. 179). Na experiência mauriciana, "creólie" veio a encarnar uma cultura específica, que celebrava a igualdade e a fraternidade, e é carregada de uma energia poética que conecta as ilhas: "Onde, fora da nossa região do Oceano Índico, poderia ser encontrado um pensamento criativo sem exclusividade de linguagem?" (Prosper, 2001, p. 110). A partir dos anos de 1890, "a proliferação da imprensa, o crescimento dos círculos literários e filosóficos, o aumento do público leitor e sua extensão à população mestiça por meio de sua constante interação, estão na própria base do projeto literário da creolidade mauriciana" (Furlong; Ramharai, 2005, p. 39). Nesse terreno literário, uma minoria de escritores, artistas plásticos e jornalistas se mobilizam pelo reconhecimento de uma identidade global crioula que se aplica não apenas a descendentes de africanos, mas também a europeus e indianos. Ao se opor à ideia de que apenas os descendentes de escravos podem ser guardiões da crioulidade, Firoz Ghanty denuncia uma versão que é "ahistórica [e] que anularia a miscigenação", reintegrando assim a ideia de "raízes" para cimentar a mauricianidade:

> *Não deve haver confusão entre a comunidade crioula e a crioulidade. A crioulidade são diferentes raízes culturais que, ao longo do tempo, têm se consolidado para formar um todo, uma cultura por direito próprio. A servidão remunerada e a discórdia do comércio com o mundo exterior por trás das portas fechadas da colonização contribuíram e continuarão a contribuir para a estruturação da crioulidade* (Ghanty, 2005, p. 4).

> *O que é a identidade crioula? Um hábito alimentar? Um certo tipo de comportamento? Algum sangue de escravo da África? Quer seja por humor, vida cotidiana familiar, culinária picante ou música, não somos todos crioulos nas Ilhas Maurício?* (Bhujun, 2006).

> *O crioulo [...] é um europeu, africano ou mulato nascido fora de sua terra ancestral e adaptado à sua terra hospedeira [...]. Por extensão, um crioulo é qualquer um que nasce longe de suas terras ancestrais ou qualquer pessoa que entra em contato com outras culturas para criar diferentes configurações à cultura (ou às culturas) de origem* (Torabully, 2007).

A identidade crioula não se consolidou totalmente. O processo da reconstrução identitária dentro da comunidade crioula de Maurício ocorreu por meio da eliminação da africanidade e do seu subsequente renascimento (Jocelyn Chan Low). Esse renascimento foi acompanhado pela criação do Centro Nelson Mandela para a Cultura Africana em Port-Louis, com o objetivo de incentivar contatos diretos entre crioulos e africanos, que se mantiveram pouco frequentes.

Após os anos de 1990, o significado da palavra "crioulo" evoluiu; e na atualidade, ela incorpora completamente a africanidade e o hibridismo da identidade crioula. A forma como crioulos e indianos lidaram com o hibridismo, dentro de uma cultura composta, encorajou um novo olhar sobre as representações do corpo e da pessoa, contribuindo assim para a modernidade. Maurício tornou-se "uma mistura original de crioulo e sociedade ancestral" (Hookoomsing, 2003, p. 31). Françoise Lionnet adota o termo "crioulo cosmopolítico", criticando o uso do termo "crioulização", embora seja essa uma dinâmica popular e um cosmopolitismo quando se trata da cultura das elites (Lionnet, 2012).

## Estética mauriciana da crioulidade / portadores culturais de uma identidade mestiça

A crioulidade como identidade global é percebida como uma cultura de direito próprio, que tem sua própria compreensão de mundo, de vida e das coisas, e se expressa por meio de linguagem, som musical, arte visual e iconografia. É vista principalmente como uma estética (Ghanty, 1994) na criatividade literária.

Uma série de jornais, entre eles o *Revi Kiltir Kreol*, distribuído pelo Centro Nelson Mandela para a Cultura Africana, que serve de plataforma para debates sobre questões de indianidade, africanidade, miscigenação e crioulização. Dev Virahsawmy, um defensor da diversidade cultural e importante figura intelectual, ocupa o centro do palco, poia ele encarna as características específicas da voz crioula. Em "Toufann: a Mauritian fantasy", sua adaptação da peça de Shakespeare, "A tempestade", ele estabelece um diálogo com outros autores africanos; ele conecta a Índia e a África ao usar um jogo de palavras entre *tūphān* ("tempestade" em hindi) e *tou fan* ("tudo está se desmoronando" em crioulo mauriciano), em si lembra o título da obra do escritor nigeriano, Chinua Achebe, "Things fall apart". Esse é um método original para compreender a história tanto a partir de sua cultura de origem quanto no contexto das ideias contemporâneas (1999) estruturadas em torno de uma chamada lógica "transcolonial" (Putchai, 2003). "Namasté", o famoso romance escrito por um autor crioulo, Marcel Cabon, descreve a vida em uma aldeia indo-mauriciana, dando as costas aos preconceitos (Joubert, 2005, p. 10). Por suas viagens pela República da África do Sul, o poeta Edouard Maunik restaurou o vínculo perdido com a África. "*Je suis nègre de préférence*" ["Sou negro por escolha"], diz ele em "Les manèges de la mer". Em Paris, os encontros com *Présence Africaine* e a amizade de Aimé Césaire e Léopold Sédar Senghor o fizeram perceber isso. Desafiando a ilha em que a africanidade era, na melhor das hipóteses, ignorada, Édouard Maunick fez dela uma escolha acertada, e não uma hereditariedade sofrida. "Sua negritude não é cor nem raça, mas uma celebração/proibida aos crioulos de fronteira"[2] é "belo, bom e legítimo ser mestiço": "Devolva-me meu reino mestiço iniciado ao amanhecer / Eu profetizo sangue misto como uma língua de fogo" (Joubert, 2009, p. 42).

Em homenagem a Léopold Sédar Senghor, Édouard Maunick coordenou a publicação "Présence Senghor" da UNESCO, uma coleção de 90 poemas selecionados para celebrar os 90 anos do poeta e presidente senegalês. A jornada de Dakar celebra seu sangue mestiço:

> *Sonore / le chemin pêle-mêle Tambacounda / Sangomar / Podor / et Sangalkam / sonore / Sebikotane / récitation pour mémoire du temps présent / complice / pour valider mon sang métis* [Sonoro / o caminho desordenado Tambacounda / Sangomar / Podor / e Sangalkam / sonoro / Sebikotane / recitação para memória do tempo presente / cúmplice / para validar meu sangue *métis*] (Joubert, 2009, p. 77).

Enfim, Sedley Richard Assonne, um importante poeta urbano – inspirado em Baudelaire, Taogre, Senghor e os antigos textos tâmeis religiosos –, personifica a poesia

2 Os crioulos da fronteira são pessoas de origem mestiça com pele muito clara.

mestiça mauriciana. Em "Les Salines", dedicado ao subúrbio da cidade de Port-Louis onde ele nasceu, o poeta descreve sua ascendência indiana, africana e europeia:

> *Tudo sempre me traz de volta a Les Salines / Conheço todos os cantos e recantos / O lugar exato onde se cultiva a amizade / No cemitério ocidental, as únicas testemunhas / os adormecidos do outro lado / rezaram por mim a seus pés por Amina Bibi / e entre veados e tartarugas / Andei pelo jardim florido / Robert Edward Hart, voz querida que se calou / Nasci poeta entregando um pássaro picpic / Deixando a cola da vida cotidiana pela liberdade do céu / Eu tinha na minha pele a escuridão da África / e em minhas palavras a doçura do mel* (Assonne, 2002).

## Sega, seggae, chutney Bhojpuri: fusão picante mauriciana da música crioula

Se há um lugar onde a crioulização assume todo o seu sentido, é na música, pois ela permite identificar os componentes estéticos comuns e/ou as características específicas da mauricianidade. Também é por meio da música que o conhecimento é compartilhado além de esforços da comunidade, instrução política, percepções segmentadas e onde a mauricianidade é construída.

Como se pode ver nos testemunhos europeus, desde 1832, é sublinhada a importância da música de *sega* maurícia. A sega original é uma canção, um conto ritmado pela ravanne – um instrumento de percussão local, uma espécie de tamborim plano – e às vezes pela maravanne, um instrumento semelhante às maracas. A sega narra as lendas das tribos africanas deportadas na escravidão e conta histórias do cotidiano nas *plantations*. A sega não tem apenas origens moçambicanas e malgaxes; ela também é derivada das outras origens musicais de Senegal, Gâmbia, o reino de Galam, Guiné, Costa do Marfim, os reinos de Loango e Angola, os reinos de Ardres, Judá e Benim (Didier, 1987; Massamba, 2003, p. 12). É tanto uma dança quanto um ritmo. "Jazz, blues do Mississippi, calypso, reggae e *sega* compartilham um ritmo fundador da África ancestral" (Police, 2001). O intérprete mais famoso é o cantor Ti-Frère. "Ouça a voz de Ti-Frer, a voz da África, a voz mágica", diz o poema "Lavwa Tifrer" (Sedley Richard Assonne). Por meio de sua liberdade de expressão, a sega passou a influenciar outras formas de expressão musical nas Ilhas Maurício. Ele deu origem ao seggae, a fusão de sega e reggae; grupos de seggae como Otentikk Street Brothers, Les Natty Rebels ou Racinetatane, cultivam laços estreitos com Madagascar e a Ilha da Reunião. Com seu grupo Sagaï, Menwar, porta-voz da

minoria crioula maurícia, desenvolveu um conceito musical que se modernizou, enriquecendo-se com outras músicas africanas de percussão. Acima de tudo, a sega transformou a música folclórica indiana de Bhojpuri popularizada na ilha desde o contrato em música "picante" semelhante à música chutney caribenha. Por outro lado, na década de 1970, a *sega* comprometida, que inicialmente era chamada de "sega oriental", mostrou influências indianas ainda mais marcantes. Nos anos de 1990, o estilo *chutney* era considerado o arauto de "uma música mestiça feita em casa", "uma música das ilhas", "uma música de fusão" (Servan-Schreiber, 2010) chamada "*sega* Bollywood", confirmando tanto a dimensão indiana quanto o caráter africano da música.

No contexto da luta para salvaguardar um patrimônio comum mauriciano centrado na popularidade de *sega*, as Ilhas Maurício reivindicam sua própria cultura, separada da cultura norte-americana, "longe daquelas cópias brutas da cultura urbana afro-americana, R&B, rap e o resto" (Ghanty, 2005, p. 91). Isso denúncia a americanização excessiva, defendendo um retorno às raízes africanas (Assonne, 2003).

Esta valorização da africanidade crioula se confirma nas formas musicais do reggae e do *seggae*. Com o cantor Tony Farla e seu grupo, Negro Pou Lavi, "a chamada música negra está ganhando popularidade entre os jovens" (Hansley). Atualmente, a influência das músicas das Índias Ocidentais e do Caribe é fortemente exercida sobre as representações identitárias mauricianas. Os festivais mais populares no Oceano Índico, (Africolor, Musiques Métisses, Rythmes Caraïbes, Sakifo, Womex, Samemsa Muzik e assim por diante) dependem de redes indianas, africanas, crioulas e europeias, sem apresentar a ideia de uma música "afroindianoceânico", como um estilo próprio que é comparável à música "afro-caribenha" ou à "afro-americana": o conceito de "mestiçagem" domina.

## Referências

Allen, R. B. (1999). *Slaves, freedmen, and indentured laborers in colonial Mauritius.* Cambridge, Cambridge University Press.

Assonne, S. 2003. Tendance musicale. Assistons-nous à une américanisation de notre folklore? *Revi Kiltir Kreol*, No. 3, pp. 87-89.

Bhujun, R. 2006. Qu'est-ce que l'identité créole à Maurice. *L'Express*.

Boswell, R. 2006. *Le malaise créole: ethnic identity in Mauritius.* New York; Oxford, Berghahn Books.

Bunwaree, S. 2004. Globalization and the Afro Mauritian community. *Revi Kiltir Kreol*, No. 4, pp. 50-59.

Cabon, M. 1981. *Namasté*. Rose-Hill, Mauritius, Éditions de l'Océan Indien.

Carsignol, A. 2010. Ile Maurice. In Landy, F. (ed.). *Dictionnaire de l'Inde contemporaine*. Paris, Armand Colin, p. 321.

Chan Low, J. 2003. De l'Afrique rejetée à l'Afrique retrouvée ? Les créoles de l'île Maurice et l'africanité. *Revi Kiltir Kreol*, No. 3, pp. 39-50.

Chazan-Gillig, S. 2003. The roots of Mauritian muliculturalism and the birth of a new social contract: being 'autochtone, being Creole. *Journal of Mauritian Studies*, Vol. 2, No. 1, pp. 64-81.

Didier. 1987. *Pages africaines de l'île Maurice*. Port-Louis ; Moka, Centre Culturel Nelson Mandela, Mahatma Gandhi Institute.

Dumas-Champion, F. 2008. *Le mariage des cultures à l'île de la Réunion.* Paris, Karthala.

Furlong, R. ; Ramharai, V. 2006. *La production créolophone: panorama de la littérature mauricienne, vol. I: des origines à l'indépendance.* Petite Rivière, Timam.

Ghanty, F. 1994. *Dix ans après*. Catalogue of exhibition shown at Galeries Max Boullé in Rose Hill, Mauritius.

Ghanty, F. 2005. Kréolité et métissages. *Revi Kiltir Kreol*, No. 5, pp. 89-93.

Grégoire, E. 2014. Rivalités politiques et économiques dans l'océan Indien: entre Inde et Chine, le cœur de Maurice balance. In Servan-Schreiber, C. (ed.). *Indianité et créolité* à l'île Maurice. Paris, Editions de l'École des hautes études en sciences sociales, Collection Puruṣārtha, No. 32, pp. 123-138.

Hesse, B. 2012. *Creolizing the political: a genealogy of the African diaspora.* Durham, NC, Duke University Press.

Hookoomsing, V. 2003. Chota Bharat, Mauritius: the myth and the reality. In Parekh, B.; Singh, G.; Vertovec, S. (eds.). *Culture and economy in the Indian diaspora.* London; New York, Routledge, pp. 13-33.

Jauze, J.-M. 2004. La pluriethnicité dans les villes mauriciennes. *Les Cahiers d'Outre-Mer*, No. 225, pp. 7-32.

Joubert, J.-L. 2010. É*douard J. Maunick, poète métis insulaire.* Paris, Éditions Présence Africaine.

Lionnet, F. 2012. *Le su et l'incertain: cosmopolitiques créoles de l'océan Indien.* Trout d'Eau Douce, Maurice, L'Atelier d'écriture, Collection Essais et critiques littéraires.

Lionnet, F.; Shih, Sh-M. (eds). 2011. *The creolization of theory*. Durham, NC, Duke University Press.

Massamba, C. V. 2013. Constructions identitaires et musique : le séga aujourd'hui. Thésis (Maitrise d'ethnologie) – Université de Paris VII, France.

Maunick, E. 2001. *Les manèges de la mer.* Paris, Éditions Présence Africaine.

Police, D. 2001. Le séga mauricien: lieu d'actualisation d'une (re)-création? *Actes du Colloque International Diversité et spécificité des musiques traditionnelles de l'Océan Indien*. Université de La Réunion, p. 132-135.

Prosper, J-G. 1996. *La créolie indian-océaniste: littératures francophones de la Région de l'Océan Indien*. Port-Louis, Ile Maurice, Éditions Le Printemps.

Putchai, V. 2003. Approches interdisciplinaires pour la *Revi Kiltir Kreol*. *L'Express*, (Maurice), No. 3, p. 9.

Samlong, J.-Fr. 1989. *De l'élégie à la créolie.* Saint-Denix, La Réunion, Éditions UDIR.

Servan-Schreiber, C. 2010. *Histoire d'une musique métisse à l'ile Maurice: chutney indien et séga Bollywood.* Paris, Éditions Riveneuve.

Servan-Schreiber, C. (ed.). *Indianité et Créolité à l'île Maurice.* Paris, Éditions de l'Écolo des hautes études en sciences socialies, Collection Puruṣārtha, No. 32.

Teelock, V. 2009. *Mauritian history: from its beginning to modern times*. Moka, Mauritius, Mahatma Gandhi Institute.

Torabully, K. 2004. Coolitude, poétique du divers. *Missives*, pp. 43-54.

Torabully, K. 2007. *Créolité, coolitude, créolisation : les imaginaires de la relation*. https://afrik.com

Virahsawmy, D. 2004. Nou tou Kreol isi. *Revi Kiltir Kreol,* No. 4, p. 37.

CAPÍTULO 7

# OS AFRICANOS EM PORTUGAL:

## integração e africanidade (séculos XV a XIX)

*Isabel Castro Henriques*

## Introdução

A reconstrução e a consolidação de uma africanidade sem precedentes que marcou a vida das populações africanas que se estabeleceram em Portugal, em uma situação de subordinação resultante de um tráfico escravagista que se estendeu entre os séculos XV e XIX, impõe não apenas o estudo das estratégias de integração utilizadas pelos africanos, como também uma atenção muito particular à forma como essas populações trazidas da África procuraram preservar a sua africanidade, os seus valores e as suas práticas no marco de um processo de mudança social e cultural inevitável, consequência da sociedade portuguesa e do novo mundo europeu em que eram forçados a se integrar.

A recusar os elementos mais arcaicos de uma africanidade "tradicional" – valores religiosos e formas culturais e sociais africanas – incompatível com a nova situação social, aderindo às práticas portuguesas, homens e mulheres organizaram-se para manter o controle das suas vidas, refazendo as suas identidades culturais, recuperando e africanizando valores da modernidade, isto é, desenvolvendo um processo de modernização da sua africanidade, e contribuindo assim para a reconstrução de uma africanidade global inovadora e participativa.

Essas populações, escravizadas e livres, que constituíram o primeiro movimento diaspórico africano na Europa, desempenharam um papel fundamental na renovação

da africanidade, mesmo que preconceitos, imagens e representações negativas dos africanos marcassem uma longa visão europeia eurocêntrica que excluía a África da história do mundo, da história das civilizações, da história global.

## Os processos de integração

A escassez de pesquisas sobre a presença multissecular de africanos em Portugal, suas culturas e suas formas de participação na sociedade portuguesa constituem uma lacuna importante na historiografia portuguesa, o mesmo pode ser dito sobre a Europa, cujas relações com a África também fazem parte de um marco de longa duração. Trata-se de uma situação reveladora da ausência de reconhecimento e valorização da África, que exige reflexão e sobretudo a revisão das operações classificatórias que, a partir dos anos de 1800, marcaram e hierarquizaram "cientificamente" as humanidades.

Estudar a singularidade da presença africana que modelou o patrimônio cultural e histórico português, requer uma análise ampla e rigorosa do percurso multifacetado dos africanos no país, em virtude da história portuguesa e das relações de Portugal com a África e com o mundo. Tal pesquisa deve também contribuir para esclarecer a participação ativa da diáspora africana na construção da Europa moderna, criadora do capitalismo mundial (Fonseca, 2011; Gusmão, 2004; Henriques, 1993, 2009; Lahon, 1999; Lahon; Neto, 1999; Margarido, 1984; Pantoja, 2011; Pimentel, 1995, 2010; Saunders, 1994; Tinhorão, 1988; Vasconcelos, 1942).

### *O estabelecimento dos africanos: o tempo e o espaço*

Historicamente, a memória da presença africana em Portugal teria começado a organizar-se no século XIII, quando encontramos referências a essa população na Península Ibérica e mais particularmente no território galego. Trata-se de uma memória escrita e iconográfica, que define as condições em que nasceram alguns preconceitos que tanto evocam a estrutura física dos africanos, cujos corpos são desvalorizados devido principalmente à cor, bem como a conotações negativas sobre outros caracteres somáticos – como o cabelo, a boca, o nariz, o cheiro e outros –, que os aproximam dos animais, opondo-os à norma da superioridade do corpo que apenas poderia ser branco (Margarido, 2003). Consequentemente, a lógica do corpo e da cor são obstáculos inerentes à plena integração dos africanos na sociedade humana (ou "branca") e à permissão dos africanos de terem autonomia para organizar as suas vidas.

No marco histórico das populações que chegaram à Península Ibérica, por terra ou por mar, como foi o caso de duas das mais significativas fases de colonização – a romana e a árabe, em períodos diferentes e relativamente curtos –, que deixaram inúmeras marcas no país, a presença de africanos em Portugal constitui um elemento diferenciador fundamental, que faz parte de uma outra lógica civilizacional iniciada pelos europeus a partir do século XV. A maioria dos homens, das mulheres e das crianças da África não vieram de livre vontade, mas foram capturados ou comprados no litoral do continente africano, para serem desembarcados como escravos no extremo ocidental do fragmento ibérico da Europa (Zurara, 1973). Despojados de tudo, os milhares de africanos, oriundos de regiões e de culturas diversas, foram forçados a integrar-se no país, entre os séculos XV e XIX, tornando-se uma presença estruturante da sociedade portuguesa, deixando sinais diretos ou indiretos na memória, no imaginário, nas fórmulas linguísticas e nos lugares portugueses.

Dentre os lugares, cuja forte marca africana era (mesmo até hoje) revelada pela toponímia oitocentista, salienta-se, pelo seu caráter inédito e único à escala europeia, o Mocambo de Lisboa. Trata-se do bairro africano da capital, o sexto distrito da cidade por alvará régio de 1593, cuja designação remete para o umbundu, uma das línguas angolanas. Tal como o sinônimo "quilombo", termo da língua quimbundu também de Angola, que adquiriu no Brasil uma dimensão histórica singular de resistência africana à colonização europeia, "mocambo" designa "lugar de refúgio", "local de povoado", "pequena aldeia", "acampamento". Porém, o Mocambo de Lisboa era, desde os finais dos anos de 1500, um espaço urbano onde africanos, livres e escravos, estavam assentados, e onde, a partir do século XVII, coabitaram com portugueses, sobretudo pessoas ligadas às atividades do mar. Pouco a pouco, os africanos abandonaram esse espaço urbano, conforme as medidas do século XVII do Marquês de Pombal que proibiam a importação de escravos africanos no país e aboliam a escravatura em Portugal, em 1773. A desaparição do Mocambo de Lisboa foi progressiva e rápida, transformando-se, primeiro em rua, depois em *Travessa do Mocambo* no século XIX e desaparecendo na segunda metade dos anos de 1800 (Henriques, 2009).

### *A criação de uma nova identidade*

Desembarcados de forma continuada em Portugal a partir de meados do século XV e durante três séculos, uma das primeiras tarefas dos africanos residia na necessidade de se despojar da identidade africana, que não mais se adaptava às condições de funcionamento da sociedade portuguesa. Pode-se acrescentar que

estavam também obrigados a resolver o problema fundamental da identidade: tendo deixado de morar na África, perdido suas famílias, forçados a renunciar à língua materna e a falar outra língua, os africanos eram obrigados, nessas circunstâncias, a inventar uma outra identidade, capaz de lhes permitir afirmar a sua originalidade. Os portugueses multiplicaram os obstáculos, desqualificando os africanos, condenando-os a ser escravizados, libertos, alforriados, todos os estatutos que contribuíam objetivamente para recusar a sua autonomia. Mantendo a memória do país de origem, os africanos viram-se obrigados a organizar estratégias de sobrevivência, começando por inventar uma outra personalidade, mais próxima dos valores e das práticas dos europeus.

Uma questão importante, reconhecida e realçada nos textos portugueses, e que esses africanos pertenciam a sociedades e culturas africanas diferentes. Para a maioria dos portugueses, Os africanos apareciam como um bloco homogêneo pela cor e por suas práticas sociais, mas eram eles culturalmente distintos e carregavam memórias históricas muito diferenciadas. Portadores de uma identidade inscrita no corpo e no espírito, eles foram submetidos pelos portugueses a rituais diversos destinados a afastá-los de seus valores e práticas culturais e a integrá-los na norma portuguesa. Aderindo às novas formas sociais e religiosas, os africanos aceitaram o baptismo, os nomes cristãos, a rejeição da nudez e o corpo vestido, o casamento cristão, as relações afetivas; e também aderiram às organizações, às práticas, às festas católicas e aos eventos lúdicos, políticos e militares, introduzindo marcas da sua singularidade cultural na vida portuguesa.

Um aspecto essencial à consolidação da sua nova identidade não podia deixar de ser a aprendizagem e o uso da língua portuguesa. Desde o século XV, sobretudo nas cidades, apareceu a 'língua de preto', ou seja, uma língua portuguesa onde se multiplicavam os particularismos fonéticos, sintáxicos e semânticos introduzidos pelos africanos que era uma língua desvalorizada e ridicularizada. A fixação dessa "língua de preto" deveu-se à sua utilização nas peças teatrais do século XVI, consolidando-se ao longo dos séculos, e traduzindo a forma redutora e inferiorizante como a sociedade portuguesa classificava os africanos.

### *A intervenção africana no cotidiano dos portugueses: trabalho e celebração*

Presentes em todo o país, de norte a sul, no litoral e no interior, os africanos desempenharam um grande número de tarefas diversas e indispensáveis para o cotidiano dos portugueses, nos campos, nas cidades, nos empreendimentos marítimo-coloniais, em particular, como marinheiros nas caravelas portuguesas.

Se a grande maioria das atividades domésticas lhes era atribuída, também os trabalhos agrícolas e pesqueiros, as atividades artesanais e as tarefas comerciais, como as vendas de produtos essenciais às populações, caracterizavam as suas esferas de integração e de participação nas vidas das comunidades em que viviam. Por exemplo, a sua intervenção constante e essencial na manutenção das estruturas urbanas – como o fornecimento de água, a eliminação dos detritos, a limpeza das ruas e o transporte –, das quais dependiam as cidades e as vilas portuguesas. Mais do que nos espaços rurais, era, pois, nas cidades que os africanos, escravizados e livres, dispunham de um vasto leque de tarefas que, pela sua importância social, lhes permitia uma certa autonomia. Para além das tarefas associadas à gestão urbana e à higiene – varredores, carregadores, calhandreiras –, assim como serviços indispensáveis como o abastecimento de água, que levou as autoridades a construir, administrar e controlar a utilização das bicas, a cargo sobretudo das mulheres, as quais dedicavam-se também à atividade comercial centrada nos bens alimentares, como os produtos agrícolas, o peixe e os produtos de fabrico doméstico bem como a venda de outros bens de consumo, como o carvão. Aos homens cabiam tarefas mais pesadas, como o transporte de pessoas e mercadorias, informação e distribuição de mensagens, assim como produções artesanais, como a olaria, a carpintaria, o trabalho do ferro e do couro, a ourivesaria, a tecelagem, e ainda as atividades ligadas à construção naval, à marinha, à pesca.

A especialização do trabalho dos africanos livres, que, integrados na sociedade, tendo aprendido atividades lucrativas, impunham regras, preços e formas de relacionamento, conseguindo assim sua adesão na sociedade portuguesa. Integrados em todos os setores criadores de riqueza, os africanos foram um elemento estruturante da vida urbana do país. Se a atividade econômica marcava a participação dos africanos nos cotidianos portugueses, eles organizavam-se igualmente em torno dos mais diferentes acontecimentos de natureza social, sobretudo cerimônias festivas lúdico-religiosas onde encontravam um espaço privilegiado de integração. Africanos de *status* sociais diversos – embora a maioria fossem escravizados ou alforriados, é importante sublinhar a presença de outras figuras africanas como representantes diplomáticos ou altos dignitários religiosos – participavam intensamente na vida pública e privada portuguesa. Procissões, touradas, espetáculos coletivos, celebrações associando o religioso e o profano destacavam o forte envolvimento africano por meio da dança, da música e das suas manifestações religiosas. Essa gama de atividades conduziram à criação e à consolidação de formas religiosas e culturais sincréticas que persistiram nos imaginários e nas práticas portuguesas.

### *Os "mulatos": uma integração inédita*

Um dos problemas menos estudados, mas muito significativo, reside na aparição, desde finais do século XV, de um grande número de minorias mestiças, que causou grande perplexidade na sociedade portuguesa, traduzindo-se na organização de uma estrutura classificatória zoomórfica destinada a acrescentar os homens e as mulheres designados de "mulatos" à vasta categoria de mulçumanos, recusando aceitá-los como portugueses que eram. A essa maneira de os classificar, deve somar-se a suposição de sua hiperatividade sexual – sobretudo das "mulatas" – atribuída ao seu sangue africano, que marcou a construção de um arquétipo duradouro e desvalorizante que ainda não se extinguiu completamente.

Embora alguns portugueses mestiços tenham se integrado na sociedade – pela via do casamento com portugueses de *status* social elevado, como é o caso de dona Simoa Godinho de origem santomense (século XVI); pelo prestígio profissional, como são exemplos o dramaturgo Afonso Álvares e o pintor Domingos Lourenço Pardo (século XVII); ou ainda pelo *status* religioso como a madre Cecília de Jesus (século XVII) –, foi nas décadas finais do século XVIII que se assistiu a duas operações cuja complementaridade antagonista merece ser referida. Vencendo pouco a pouco a dureza dos preconceitos, muitos mestiços, filhos de pais brancos e socialmente reconhecidos, conseguiram apoios sociais e financeiros para ingressar nas universidades ou no clero portugueses. Embora a proteção familiar, o dinheiro e o prestígio literário e profissional, as carreiras na administração pública, constituíram fatores de alguma diluição do estigma somático, provocaram também dores de cabeça aos dirigentes políticos dos séculos seguintes, na medida em que conseguiram adquirir posições de arbitragem na trama relacional portuguesa. Muito criticados por diferentes setores e personalidades da sociedade portuguesa, os "mulatos", considerados mais pretos que brancos, puderam reforçar a sua posição nos séculos XIX e XX, apesar da emergência e da consolidação das teorias científicas que legitimavam a hierarquização de raças, geografias e civilizações. De Pai Paulino a Fernanda do Vale (conhecida como Preta Fernanda), Honório Barreto, Sousa Martins, Gonçalves Crespo, Costa Alegre, Virgínia Quaresma e outros muitos intelectuais e grandes profissionais dos anos de 1900, podemos verificar, observando as suas práticas e as suas reflexões, quão importante foi a sua intensa participação na vida coletiva portuguesa. Tal, porém, não eliminou da sociedade a ferocidade dos juízos de valor da sociedade relativos aos mestiços. Em 1925, o poeta Mário Saa destacou que

*a influência do sangue negro em Portugal, transparece em numerosíssimas pessoas, […] os mestiços dominam em Portugal por elemento de população mais que em outra qualquer nação da Europa, com incremento de boçalidade e redução do índice encefálico*.

Este juízo de valor muito popularizado serviu para alimentar os princípios fundamentais do racismo, apresentando os africanos como uma teratologia: os "mulatos" estariam inscritos no quadro das monstruosidades capazes de macular a espécie humana, pois apesar de terem pai ou mãe brancos, refletiam a inferioridade estrutural africana.

## Uma africanidade reinventada

Integrados na sociedade portuguesa, os africanos organizaram as condições para assegurar a preservação da sua africanidade, adaptando-a às novas realidades com que se confrontavam e renovando os seus valores culturais e as suas formas identitárias, deixando, por meio das suas práticas sociais, marcas estruturantes no tecido cultural português. O conhecimento desse processo de reinvenção da africanidade obriga ao estudo das estratégias pensadas e utilizadas por esses homens e mulheres, brutalmente retirados do seu espaço geográfico e familiar, social e cultural, para assegurar naturalmente a sua sobrevivência física, mas também cultural. As formas de adesão às práticas portuguesas, as cumplicidades, as criações sincréticas, devem ser consideradas em duas perspectivas: por um lado, traduzem uma maneira inteligente de responder à violência, integrando-se, reconstituindo a sua identidade e preservando valores fundamentais das suas culturas ancestrais; por outro, permitiram elas a fixação de marcas culturais africanas na sociedade portuguesa, por vezes sob a forma de sincretismos, em particular nos espaços lúdicos, mágico-religiosos, linguísticos, toponímicos (Costa, 1947), constituindo, tanto hoje como ontem, o patrimônio cultual imaterial existente em Portugal.

### *A reconstrução do espaço religioso*

Se o comércio negreiro transformou os africanos em mercadoria, a sociedade portuguesa organizou operações destinadas a reforçar a sua despersonalização e dessocialização, de modo a eliminar a sua africanidade. Tendo perdido o território, a linhagem, a língua, o nome, os africanos procuraram reconstruir uma identidade nova e autónoma, associando práticas culturais portuguesas a valores civilizacionais africanos, profundamente marcados pela sua própria singularidade histórica, criando formas socioculturais inéditas.

Como o parentesco, a religião e a música formam os alicerces das formas existenciais dos africanos, compreende-se que as condições em que foram transferidos para a Europa, como aliás também para as colônias americanas, se revelem manifestamente contrárias à manutenção de tais estruturas. Na ausência do parentesco – isto é, da família estendida, que inclui tanto os vivos como os mortos que ficaram na África –, os africanos, culturalmente muito diversos, aderiram aos espaços lúdicos e religiosos portugueses, associando-se por meio da religião, que pela sua natureza invisível se podia manter no quadro apertado das suas vivências, não esquecendo o fato de que as religiões são quase sempre marcadas pelas tensões religiosas.

Se os territórios do sagrado português e do africano não coincidiam e se é fácil perceber que as autoridades e o clero, tivessem procurado desmantelar as religiões africanas, demasiado dependentes dos "feitiços" ou "ídolos" – assim designados os objetos de culto africanos –, é também certo que os africanos procuraram encontrar no catolicismo, os nichos sociais capazes de lhes assegurar uma certa autonomia religiosa. Saliente-se o modo como os africanos procuraram transplantar para a Europa, assim como para o Brasil, a organização das festas destinadas a homenagear os espíritos dos antepassados, que, do além, deviam assegurar a sua proteção. Esse fato caracteriza o vigor das religiões africanas, que se mostraram capazes de integrar um certo número de práticas cristãs, tendo ao mesmo tempo a argúcia necessária para impor as suas práticas religiosas, caracterizadas pela conjunção do discurso teológico, da música e da dança. A regulação do fato religioso revelou-se fundamental pois, por um lado, possibilitou recuperar a ordem organizada na África, e pelo outro, dava conta dos sincretismos que se registraram em Portugal, e que, se não criaram religiões novas, obrigaram a modificar alguns códigos religiosos, tanto europeus como africanos.

### *Novas formas religiosas: sincretismos e africanização*

A profunda dissociação religiosa entre africanos e portugueses não impediu a aparição das formas religiosas sincréticas, bem visível pela presença de figuras religiosas negras nas igrejas – o que explica a dispersão dos africanos por todo o país –, assim como as confrarias e as muitas festas religiosas católicas que se iam desenrolando, segundo o calendário religioso, nas cidades, nas vilas e nas aldeias portuguesas. Afastados dos seus líderes religiosos, os africanos viram-se na necessidade de inventar outras formas de autoridade religiosa, como as figuras santas negras, veneradas por africanos e portugueses, que evidenciam não apenas a capacidade de integração da comunidade africana no país, mas também um aspecto particular do sincretismo religioso resultante da construção de um cristianismo "africanizado".

Aceitando as iniciativas portuguesas, os africanos aderiram desde muito cedo às confrarias, participando nas muitas organizações e atividades da Igreja, criando assim um espaço de preservação dos seus valores especificamente africanos, levando o clero mais conservador a denunciar a existência de práticas religiosas, onde a estrutura africana procurava dissolver as regras europeias. Entre as confrarias, as instituições de natureza religiosa, que tinham como objetivo proteger os seus membros, organizar convívios e ações de apoio e de solidariedade, consagraram-se ao culto de uma figura religiosa do catolicismo, a Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, fundada por volta de 1520 – que reuniu homens e mulheres negros e mestiços, escravizados, alforriados e livres –, desempenhou uma função social, econômica, familiar, moral, religiosa, fundamental na vida dos africanos.

Primeiro em Lisboa, depois em Évora, as confrarias se multiplicaram por todo o país, reunindo com frequência os africanos oriundos da mesma "nação" Mina, Congo, Angola, Benim – fixando-se nos locais onde a densidade populacional africana era mais significativa para criar uma comunidade de interesses e de práticas coincidentes. Se as Confrarias não provavam a cristianização dos africanos, elas punham em evidência a maneira como eles utilizaram uma associação de raiz portuguesa que lhes permitia organizar sistemas defensivos, dando-lhes a possibilidade de recuperar dinheiro para assegurar a sobrevivência de seus membros e desenvolver estratégias de preservação cultural. Participando nas muitas cerimônias religiosas, os africanos introduziram práticas consideradas profanas, como as suas danças, muito apreciadas pela população portuguesa e censuradas, mas não proibidas, pelos poderes político e eclesiástico.

Até ao início do século XX, as confrarias participavam das numerosas procissões – eventos religiosos, lúdicos, sociais reveladores das hierarquias sociais e do poder econômico –, que se organizavam para honrar figuras dos cultos católicos, como Nossa Senhora do Rosário ou o Corpo de Deus, e que marcavam o calendário católico. Contudo, a presença dos africanos nesses eventos não se enquadrava a um único propósito: se alguns participavam como membros das confrarias, outros integravam-se no corpo das procissões com seus instrumentos e seus ritmos, com seus comportamentos e com suas oferendas, contando sempre com o acordo dos organizadores. Estamos perante um dos aspectos mais característicos desta situação que confiava aos africanos a produção festiva e musical, criando espaços de diversão de rua e de espetáculo, indispensáveis ao bom êxito da iniciativa, evidenciando um processo de africanização de um ritual católico, pois a música e a dança não eram apenas manifestações lúdicas africanas, mas faziam parte da relação social entre os homens, organizando também as relações com as divindades.

### *Religião e práticas sociais*

A religião constituiu, no entanto, o espaço onde os africanos puderam reorganizar a família, um novo grupo, fornecendo por meio das festas de cariz inicialmente religioso, o quadro necessário à manutenção das suas dinâmicas histórico-culturais. O fato notável de que o bairro do Mocambo, em Lisboa, ou, eventualmente, outras concentrações urbanas de africanos, deveriam ser criados e as formas mínimas de parentesco deveriam ser mantidas, contribuiu para a preservação de certas práticas sociais africanas. O próprio fato de os africanos terem tido engenhosidade suficiente para criar o Mocambo de Lisboa, destaca uma capacidade de definir estratégias de não dissolução total no espaço português, criando assim um espaço próprio, provavelmente a partir dos africanos livres ou alforriados. O Mocambo e outros espaços urbanos com concentração de africanos, permitia que as comunidades se organizassem, por exemplo, face aos nascimentos, face aos casamentos, face à morte, dado que as regras africanas impunham rituais que divergiam das práticas portuguesas.

Vale ressaltar que a poligamia africana, que se manteve no Mocambo, terá juntado esposas de várias origens e falando diferentes línguas, como era comum na África. Dado o quadro do parentesco classificatório, cada mulher do patriarca era a mãe dos seus próprios filhos e dos outros filhos do patriarca. As mulheres, mais do que os homens, agiam como guardiãs dos valores culturais, isto é, das suas tradições que naturalmente eram contrariadas pelas condições do funcionamento da sociedade portuguesa, mas preservadas em parte pelas estratégias religiosas africanas que lhes permitiam conservar.

### *Festas, memória histórica e reinvenção da africanidade*

Danças, músicas e personagens africanas marcavam as cerimônias religiosas católicas, onde as festas das confrarias ocupavam lugar privilegiado, integrando os africanos no espaço português, mas permitindo-lhes recuperar e viver algumas das suas práticas culturais que assentavam em pilares fundamentais da sua memória histórica. Como a Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos é a mais relevante para a comunidade africana, as festas consagradas à Virgem Maria assumiam uma importância particular, pois, para todas as confrarias, a festa anual do seu santo era o momento mais importante da vida da instituição. Por todo o país, se assistia às populares festas das confrarias negras da Senhora do Rosário, que, como acontece ainda hoje no Brasil, elegiam um negro da sua "nação", a quem davam o título honorífico de rei. Os africanos do Congo e de Angola eram

os mais agarrados a essa tradição, o que evidencia a sua importância demográfica, organizando as festas, fazendo convites para as cerimônias a personalidades importantes, elegendo os reis, procurando ocupar uma posição privilegiada face aos outros africanos, fixando uma secular história de relações entre os reis de Portugal, do Congo e do N'gola, tradição essa que marcou de forma profunda e duradoura a conservação de memória histórica. O exemplo dos reis e das rainhas do Congo era singular, pela sua longa duração, mas também pelas muitas situações criadas em torno dessas figuras reais africanas na sociedade portuguesa.

A eleição de um rei ou rainha africanos no marco das cerimônias religiosas portuguesas revelava uma estratégia africana de revitalização histórica, cultural e identitária. A importância africana dessas figuras reais, que possuíam um poder restrito e abstrato, limitado pelas fronteiras dos espaços e das práticas africanas, assentava na evocação do passado africano e salientava a existência de uma história que assegurava a longa autonomia e a hegemonia dos africanos. Todavia a manutenção de reis, rainhas, chefes políticos, mas sobretudo dos elos de ligação com a sua história e com a sua religião, lembrava o passado, mas não perdia de vista o presente nem o futuro: os atos "reais", acompanhados da presença constante da música e da dança, aparecem como meios de garantir a integração dos africanos nas práticas culturais portuguesas.

Uma longa descrição de 1731, relatada por um eclesiástico, de uma festa intitulada "Bayle dos Negros", que se realizava na cidade de Braga, no Norte de Portugal, destaca a complexidade da articulação das vertentes cultural e identitária africana em eventos religiosos portugueses, reveladores também da integração de outras comunidades assentadas em Portugal. A descrição dessa procissão particular, um desfile profano que se segue ao recolhimento religioso, conta sobre o lugar de destaque dado às personagens representando o rei e a rainha de Angola, acompanhados de muitos participantes que apresentavam as suas danças e cantavam o seu juramento de fidelidade simultaneamente à Igreja e aos seus soberanos angolanos. Canto, dança, memória histórica e sentimento identitário africanos caracterizam esse evento, associados à "língua de preto" e à organização religiosa portuguesa, pondo em evidência as formas sincréticas festivas que marcavam a sociedade portuguesa.

Também as festas e os bailes públicos e privados centrados na personagem do rei e no reino do Congo eram frequentes no século XIX e noticiados nos periódicos portugueses. O *Jornal do Comércio* (1860) noticiava essa tradição, que descrevia um baile de

*O Congo em Lisboa […], dado pela princesa Sebastiana Júlia, regente do império do Congo […] muito concorrido dos brancos […]. Depois da meia-noite, saíram os convidados, que havia pagado os seus bilhetes de entrada, e ficaram só a princesa e a sua corte […] e alguns brancos. A pretaria dançou a sua dança do Congo e outras danças da Europa.*

Sublinhe-se a importância africana da relação festa / história / religião, a reconstrução de uma nova identidade africana baseada no passado, mas inserida no presente português, como revela a adesão a elementos da modernidade portuguesa – como o elemento financeiro ou a proteção policial de que estas festas dispunham –, resultando na criação de operações sincréticas inéditas.

## Conclusão

A diáspora africana em Portugal, que se estendeu por vários séculos, procurou integrar-se criando formas de convivência e de participação nas mais diferentes esferas da vida portuguesa. As muitas operações, resultantes das imposições e dos projetos portugueses, não foram aceites passivamente pelos africanos, limitando as suas reações ao primarismo da fuga ou da violência, mas, perante a inevitabilidade da situação de dominação, elaboraram estratégias de adesão destinadas a preservar, em uma dinâmica de mudança, as suas raízes culturais e a inventar situações inovadoras de africanidade. Esse esforço permitiu-lhes uma reconstrução identitária autônoma, associando práticas culturais portuguesas a valores civilizacionais africanos, profundamente dependentes da sua própria singularidade histórica, criando formas culturais inovadoras, marcando um patrimônio português fortemente sincrético que permaneceu até à contemporaneidade, abrindo caminhos para a compreensão de uma africanidade global.

## Referências

Costa, A. 1929-1949. *Diccionário corográfico de Portugal continental e insular*. Porto, Livraria Civilização. 12 v.

Fonseca, J. 2010. *Escravos e senhores na Lisboa quinhentista.* Lisboa, Colibri.

Gusmão, N. M. M. de 2004. *Os filhos da África em Portugal*: *antropologia*, *multiculturalidade e educação.* Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

Henriques, I. de C. 1993. L'Afrique dans l'iconographie coloniale portugaise. In Blanchard; Chatelier (eds.). 1993. *Images et colonies.* Paris, Syros/Achac.

Henriques, I. de C. 2009. *A herança africana em Portugal: séculos XV-XX.* Lisboa, Correios de Portugal.

Lahon, D. 1999. *O negro no coração do império: uma memória a resgatar; séc. XV-XIX.* Lisboa, Ministério da Educação.

Lahon, D.; Neto, M. C. (eds.). 1999. *Os negros em Portugal: sécs. XV a XI.* Lisboa, Catálogo da Exposição, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

Margarido, A. 1984. *La vision de l'Autre (africain et indien d'Amérique) dans la renaissance portugaise.* Paris, Fundation Calouste Gulbenkian, Centre culturel portugais.

Margarido, A. 2003. As normas somáticas de duas cantigas de maldizer. *Revista de Humanidades e Tecnologias,* No. 9, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, pp. 138-142.

Pantoja, S. 2011. *Negras em terras de brancas: as africanas na rede da inquisição*, Brasília, Editora UnB (Universidade de Brasília).

Pimentel, M. do R. 1995. *Viagem ao fundo das consciências. a escravatura na época moderna.* Lisboa, Colibri.

Pimentel, M. do R. 2010. *Chão de Sombras: estudos sobre a escravatura.* Lisboa, Colibri.

Saa, M. 1925. *A invasão dos judeus.* Porto, Edição do Autor.

Saunders, A. C. de C. M. 1994. *História social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441-1555).* Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Tinhorão, J. R. 1988. *Os negros em Portugal: uma presença silenciosa,* Lisboa, Caminho.

Vasconcelos, J. L. de 1942. *Etnografia portuguesa, vol. III.* Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Zurara, G. E. de 1973. *Crónica de Guiné (1453).* Lisboa, Livraria Civilização Editora.

CAPÍTULO 8

# COMUNIDADES AFRO-ATLÂNTICAS NO MUNDO ATLÂNTICO

*Roquinaldo Ferreira e Carlos Silva Jr.*

## Introdução

Em um artigo seminal que se baseou de forma extensiva na erudição pioneira de Pierre Verger, os historiadores Robin Law e Kristin Man cunharam o termo "comunidade atlântica" para se referir aos laços históricos e complexos entre a costa escravista e a região brasileira do Norte da Bahia (Law; Mann, 1999; Verger, 1987). Law e Mann viam o mundo afro-atlântico como um espaço integrado em virtude da constante circulação de pessoas, ideias e bens. Na sua opinião, apesar da opressão e da violência provocadas pelo tráfico de escravos, aquele era um mundo marcado por uma fluidez cultural notável e pelas configurações políticas dinâmicas. Ainda sem resposta é se as comunidades afro-atlânticas também se desenvolveram em outros lugares da África.

Este capítulo adota uma abordagem trans-imperial para pesquisar a criação de comunidades afro-atlânticas em toda a África Atlântica. Philip Havik apontou que as comunidades afro-atlânticas eram "particularmente ativas no caso de áreas de influência portuguesa, incluindo a costa da Alta Guiné, o Golfo do Benim e Angola" (Havik, 2018, p. 60). Em primeiro lugar, os historiadores devem investigar se tais comunidades existiam em regiões africanas como a Costa do Ouro e a costa de Loango, onde os portugueses também atuavam. Em segundo lugar, devem também investigar as comunidades afro-atlânticas

no contexto do envolvimento da África com outras nações europeias que não Portugal. Mais importante, os estudiosos também devem procurar restaurar o lugar da agência africana na formação das comunidades afro-atlânticas.

Já no século XVI, a colonização espanhola das Américas baseou-se amplamente nos laços comerciais e sociais transatlânticos com a Senegâmbia e a África Central (Angola e Congo), antecipando as dinâmicas socioculturais que mais tarde caracterizariam o mundo afro-atlântico mais amplo (Green, 2016; Trigo, 2016; Gómez, 2017; Schultz, 2016). Os laços transatlânticos sustentaram as trajetórias dos missionários africanos da Costa do Ouro africana que ajudaram a difundir o cristianismo no Caribe dinamarquês (Sensbach, 2005; Simonsen, 2015). Eles também estão no centro da experiência de dois nobres africanos de Old Calabar que foram arrastados pelo tráfico de escravos para o mundo atlântico britânico (Sparks, 2004, 2014, pp. 1-3, 46-48). No Atlântico holandês, eles facilitaram o retorno a Elmina, na África Ocidental, de africanos livres levados como escravos para o Suriname, em 1746 (Kok; Feinberg, 2016). No Atlântico francês, eles são sintetizados pela migração voluntária de famílias senegalesas para a Guiana Francesa, que desafiou as estruturas raciais profundamente arraigadas do colonialismo francês (Traver, 2016).

De muitas maneiras, a formação de comunidades afro-atlânticas foi uma função da interação inicial entre africanos e europeus, uma característica distinta de intercâmbios diplomáticos, econômicos e culturais que concederam aos africanos uma influência econômica e política significativa. Na Senegâmbia, as relações comerciais eram em grande parte gerenciadas por tangos-mãos, lançados e comerciantes locais assentados nas ilhas de Cabo Verde (Boulègue, 1989; Mark, 1999; Brooks, 2003; Green, 2012; Gijanto, 2016, pp. 40-41). Ao longo da Costa do Ouro, as comunidades costeiras compostas por indivíduos culturalmente mistos desempenharam um papel fundamental no comércio e forneceram alimentos e mão de obra para os fortes costeiros europeus (Daaku, 1970). Da mesma forma, os reinos africanos alavancaram um poder significativo no Golfo do Benim, estabelecendo a estrutura dentro da qual o intercâmbio comercial e cultural ocorreram e se beneficiaram muito do comércio com o Afro-Atlântico mais amplo (Law, 2005*a*).

## Comunidades afro-atlânticas na Costa do Ouro

A interação precoce africana com europeus ao longo da Costa do Ouro ilustra a dinâmica social, econômica e cultural que sustentou a criação de comunidades afro-atlânticas. Mercadores portugueses foram atraídos para a Costa do Ouro

devido à grande produção de ouro da região. Um comércio de ouro existente há muito ligava a região aos grandes impérios do Sahel. Os comerciantes de Mande viajavam da Costa do Ouro para Jenne, Timbuktu e outras regiões no Oeste e Centro do Sudão (Abaka, 2012, p. 82). O ouro africano era o pilar central de uma "economia mundial pré-século XVI", e pelo menos 11 assentamentos comerciais costeiros existiam na época da chegada dos portugueses (Kea, 1982, p. 58; Kea, 2012, p. 348). Com o colapso de Songai, o comércio atlântico com os portugueses tornou-se fundamental para a economia da Costa do Ouro (Dantzig, 1980*a*, p. 86; Gomez, 2018, p. 332). Apesar das tentativas portuguesas e holandesas de chegar às regiões de mineração de ouro diretamente (um viajante português viajou aproximadamente 400 quilômetros para o interior), estados africanos, incluindo Akwamu, Denkyra e Asante, controlavam o fluxo do mineral do interior para a costa (Dantzig, 1973, pp. 169-185; Valsecchi, 2013, pp. 35, 46).

O Castelo de São Jorge da Mina (na atual Gana), construído em 1482, incorporou o poder português na Costa do Ouro e permitiu-lhes controlar o comércio de ouro costeiro, ao mesmo tempo em que desenvolvia relações diplomáticas com as políticas africanas do interior (Vogt, 1979; Ballong-Wen-Mewuda, 1993; DeCorse, 2001). Elmina forneceu uma estrutura para trocas comerciais, políticas e sociais com os africanos que sobreviveram à presença de Portugal como uma grande potência na Costa do Ouro. Os europeus procuravam influenciar a política africana, mas seu poder limitava-se em grande parte à costa. De meados do século XVI, outras nações europeias desafiaram o domínio português e procuraram avançar na Costa do Ouro (Klooster, 2016, p. 24). No entanto, eles replicaram amplamente o modelo português de comércio e relações sociais com os africanos (Valsecchi, 2013, p. 41).

O que os europeus controlaram de fato foi um comércio inicial de seres humanos para a Costa do Ouro, que satisfez uma grande demanda de mão de obra gerada pelas atividades de mineração de ouro. Os portugueses trouxeram africanos escravizados do Reino de Benim e da África Central para trabalhar como carregadores em caravanas de comércio que transportavam ouro do interior da Costa do Ouro e trabalhavam em Elmina e outros fortes e alojamentos (Daaku, 1973, p. 24; Vogt, 1973, pp. 453-467). É notável que o trabalho escravo continuaria sendo uma característica fundamental das relações trabalhistas nos centros comerciais costeiros, mesmo após a chegada de outras nações europeias em meados do século XVII. Assim como os portugueses, os britânicos e os holandeses que levaram africanos escravizados de Aladá e Benim para trabalhar na Costa do Ouro (Reese, 2010; Shumway, 2013; Rönnbäck, 2015).

No início, os portugueses contavam com vários bens para se engajar no comércio com os africanos, mas nos anos de 1650, os comerciantes ingleses introduziram grandes quantidades de armas na Costa do Ouro (Kea, 1971, pp. 187-189; Thornton, 1999, capítulo III; Daaku, 1973, pp. 149-152). Uma revolução militar foi então posta em movimento que impactou a dinâmica social e política de maneira significativa entre os reinos africanos. As armas de fogo europeias se espalharam para os reinos florestais e tornaram-se fundamentais para o prosseguimento da guerra. Novas técnicas militares foram adotadas pela primeira vez por Akwamu, mas Denkyira levou o processo a um novo nível ao importar grandes quantidades de armas (McCaskie, 2007, p. 10). As políticas africanas dependiam dos europeus não apenas para adquirir pólvora e armas de fogo, mas também para obter apoio militar na forma de mercenários para combater guerras locais (Dantzig, 1980*a*, p. 199; Law, 2008, 2012, pp. 45-46, 74).

As relações afro-europeias foram construídas sobre múltiplos laços entre a Costa do Ouro e o Golfo do Benim. Os navios negreiros às vezes procuravam provisões de alimentos na Costa do Ouro antes de navegar para a Costa dos Escravos (Law, 2018, p. 8). Seguindo o exemplo dos europeus, os governantes africanos recrutaram soldados e obtiveram apoio militar das políticas da Costa do Ouro (Dantzig, 1980*a*, p. 215; Law, 1991*a*, p. 229). Em meados do século XVII, os comerciantes africanos da Costa do Ouro passaram a controlar o fornecimento de "contas de akory", que eram obtidas na Costa dos Escravos e amplamente utilizadas na Costa do Ouro (Law, 2011*a*, p. 8; Daaku, 1970, p. 25). A maioria dos canoeiros que trabalhavam para os europeus na Costa dos Escravos foram recrutados na Costa do Ouro (Dantzig, 1975, p. 265; Law, 1989; Strickrodt, 2015, pp. 68-71; Heijmans, 2018, p. 131). No início do século XVIII, movimentos diaspóricos de africanos da Costa do Ouro que buscavam escapar da ascensão de Akwamu levaram à fundação de Little Popo (Aneho) e outros assentamentos na Costa dos Escravos (Law, 2005*b*, pp. 251-253; Gayibor, 1995, p. 200; Strickrodt, 2015, pp. 29, 75-78).

Ao abrir caminho para o estabelecimento de fortes costeiros ao longo da Costa do Ouro, a chegada de várias empresas comerciais europeias transformou ainda mais a paisagem da sociedade e do comércio ao longo da Costa do Ouro e da Costa dos Escravos. Enquanto os holandeses controlavam 15 fortes, os britânicos possuíam nove estabelecimentos ao longo da Costa do Ouro (Dantzig, 1980*b*). Incorporando um conjunto complexo de relações militares, diplomáticas e comerciais afro-europeias, os fortes costeiros também foram pontos focais das guerras europeias (Hair; Law, 1998, vol. I, p. 250; Deveau, 2005, pp. 130-135; Davenant, 1709, p. 6; Klooster, 2016, pp. 101-103; Sutton, 2014, pp. 56-91; Shumway, 2014, p. 65). Muitas vezes construído apenas após a permissão dos africanos, sua existência às vezes se baseava

no pagamento de aluguéis pelos europeus (Valsecchi, 2011, p. 45; Makepeace, 1989, pp. 237-284). Como afirma um relato contemporâneo, "cada centímetro de terra é propriedade dos negros – e eles são suficientemente tenazes. Os próprios castelos lhes pagam aluguel de terra" (J. S. G., 1753, p. 11; DeCorse, 1992, p. 164; DeCorse, 1998, p. 222; DeCorse, 2018).

Mais importante ainda, esses centros costeiros deram início a uma era de urbanização e cosmopolitismo sem precedentes, ao mesmo tempo em que preparavam o terreno para a formação de pequenas, mas altamente influentes, famílias comerciais africanas. Um caso em questão foi Edward Barter, um homem mestiço educado na Inglaterra que construiu para si um forte e dominou o comércio na Costa do Ouro no final do século XVII (Daaku, 1970, pp. 98-99). Outro exemplo foi John Conny, que desempenhou um papel fundamental nas relações comerciais em um forte de Brandenburgo e uma vez se recusou a entregá-lo aos holandeses (Jones, 1985, p. 11). Em Anomabo, John Currantee habilmente jogou os europeus britânicos contra os franceses para maximizar sua influência no comércio e na política (Shumway, 2014, pp. 33, 42, 76-79; Kea, 2000; Everts, 2009; Weiss, 2015; Everts, 2012; Ipsen, 2015; Sparks, 2014, capítulo 2).

Nesse contexto, os africanos mantiveram um poder de barganha significativo em relação aos europeus (Chouin, 1998; Law, 1994*b*, pp. 51-64; Feinberg, 1976, pp. 618-630). Não apenas os reinos africanos controlavam as rotas comerciais internas para a costa, mas as autoridades religiosas africanas desempenharam um papel crítico na determinação de quais comerciantes europeus teriam permissão para participar do comércio na costa (Law, 2013*a*, pp. 39-40). Esse padrão de trocas controladas por africanos se estendeu à religião e a questões jurídicas, com muitos europeus participando de cerimônias religiosas de "muitas políticas costeiras envolvidas no comércio atlântico", submetendo-se a práticas jurídicas africanas e buscando ganhar favor com políticas africanas no interior da floresta (Após, 2017, p. 42; Shumway, 2014, p. 67; Yarak, 1990).

## Comunidades afro-atlânticas no Golfo do Benim

Padrões semelhantes de interações interculturais e sociais se desenvolveram no Golfo do Benim. Lá, os primeiros contatos entre europeus e africanos datam dos anos de 1500, quando os mercadores de Ijebu vendiam aos portugueses marfim, pimenta e roupas produzidas localmente (Law, 1991*a*, p. 118). Contas e africanos escravizados foram posteriormente vendidos na Costa do Ouro em troca de ouro ou enviados para a colônia portuguesa de São Tomé e Príncipe. O

Reino de Aladá dominou esse comércio inicial e, nos anos de 1620, tornou-se uma fonte de trabalho importante para a América espanhola e particularmente para as plantações de açúcar no nordeste do Brasil e na América espanhola. De forma reveladora, o padre jesuíta, Alonso de Sandoval, escreveu um tratado (publicado em 1627) e observou um grande número de falantes de bê (do Golfo do Benim) em Cartagena das Índias.

Nos anos de 1630, o Reino de Aladá havia se engajado no comércio com os holandeses, então buscando obter trabalho para desenvolver plantações de açúcar em terras recentemente ocupadas no Brasil. À medida que os holandeses conquistaram as possessões portuguesas na África Central e no Brasil, esse comércio foi profundamente influenciado por eventos ocorridos em outras partes do Atlântico. A aquisição holandesa de Luanda, em Angola, provocou um declínio nos embarques de africanos escravizados de Aladá. Mais tarde, a expulsão dos holandeses do Brasil e de São Tomé e Príncipe derrubou o tráfico de escravos de Aladá. Na década de 1670, no entanto, a chegada de comerciantes britânicos e franceses transformou Aladá no fornecedor mais importante do Golfo do Benim. Em ambos os casos, as atividades de comércio de escravos foram ditadas pela demanda de trabalho nas Américas, pois os franceses e os britânicos buscavam fornecer mão de obra para as colônias do Caribe, onde a produção de açúcar dependia fortemente do trabalho escravo (Law, 1991*a*, pp. 157-163; Law, 1994*a*, pp. 59-92).

A religião era uma característica fundamental dos intercâmbios afro-europeus na Costa dos Escravos. Uma missão católica foi enviada ao Reino de Aladá no final da década de 1650 com o objetivo de converter as elites do reino e fomentar as relações comerciais (Law, 1991*b*, pp. 46-49). Em um mundo interconectado, essa missão também refletiu as disputas entre Portugal e o Vaticano pelo controle do trabalho missionário na África. Eles, por sua vez, não podiam ser totalmente compreendidos sem levar em consideração os eventos ocorridos na África Central, onde o Reino do Congo estava em desacordo com os jesuítas e buscando fortalecer os laços diretos com o Vaticano (Chouin, 2016, pp. 108-109; Valsecchi, 2013, p. 52). Nesse contexto, um embaixador de Aladá foi batizado e um catecismo foi publicado em língua Aladá – provavelmente Aïzo (Law, 1991*a*; Parés, 2016, pp. 99, 100, 374-375, nota de rodapé 23).

Até certo ponto, as manobras diplomáticas de Aladá refletiam a diminuição da posição de Portugal na Costa dos Escravos, bem como ao falta de interesse por parte dos holandeses em desenvolver conexões comerciais com o reino após a perda do Brasil. Na segunda metade do século XVII, no entanto, a chegada de mercadores franceses e britânicos provocou um aumento do comércio atlântico. Assim, não

apenas os holandeses, mas também representantes de empresas comerciais britânicas e francesas cortejavam abertamente os governantes de Aladá, frequentemente enviando presentes luxuosos ao reino (Brauner, 2016). Em resposta às aberturas diplomáticas, o rei de Aladá acabou despachando o afro-português, Matteo Lopes, a Paris como enviado (Brauner, 2013, p. 7; Heijmans, 2018, p. 100).

À medida que Aladá e Hueda ganhavam destaque no comércio atlântico, os governantes africanos mantinham uma clara vantagem em relação aos europeus. "Em 1703, o rei estava em condições iguais para impor aos franceses, aos holandeses e aos ingleses uma coexistência pacífica, apesar das guerras na Europa" (Dantzig, 1975, p. 258). Apesar da existência de fortes costeiros europeus, esses não eram fortificados nem prestavam muita assistência militar. Espaços de intercâmbio cultural existiam no litoral, com o português crioulo como língua franca amplamente utilizada no comércio por europeus e africanos (Tilleman, 1697, p. 30; Law, 1991*a*, pp. 116-119; Hair, 1997, p. 18). No entanto, os governantes africanos e seus representantes permaneceram totalmente no controle dos negócios, combatendo as tentativas europeias de estabelecer zonas de comércio exclusivo e impondo o livre comércio.

Nesse contexto, o Reino de Hueda mostrou grande aptidão para a diplomacia política e econômica, recebendo regularmente emissários europeus e enviando seus próprios emissários ao exterior. Na década de 1690, por exemplo, os comerciantes britânicos relataram que o governante de Hueda havia "nos pegado pelas mãos, estalado nossos dedos e nos dito que éramos muito bem-vindos, que ele estava feliz em nos ver, que ansiava por isso e que ele amava muito os ingleses, que éramos seus irmãos, e que ele nos faria todos os bons ofícios que pudesse" (Phillips, 1732, p. 217). Em 1721, um governante de Hueda desempenhou um papel central na construção de um forte português no seu território, pois além de enviar uma carta ao Brasil convidando os portugueses a se estabelecerem em Hueda, o governante forneceu mão de obra para construir a instalação.

A abertura diplomática de Hueda às autoridades portuguesas no Brasil coincidiu com o aumento da demanda por trabalho escravo após a descoberta de ouro no Brasil. O porto costeiro de Uidá do reino desempenhou um papel fundamental no fornecimento de mão de obra escrava à colônia portuguesa na América do Sul, pois 50% de todos os africanos escravizados que cruzaram o Atlântico entre 1700 e 1730 foram enviados de lá. A capital do Brasil colonial, Salvador, acolheu uma grande população escravizada e tornou-se um importante ponto de entrada para africanos escravizados eventualmente levados para Minas Gerais, formando seus tecidos sociais e religiosos distintamente africanos (Reis, 2013; Richardson, 2009, p. 161).

Se Salvador se tornou o centro de dispersão de escravizados na América portuguesa, Ouidah se converteu em uma comunidade multiétnica e um centro de um comércio transimperial (Law, 2013*b*). Em um cenário de acirrada concorrência entre mercadores britânicos, franceses e holandeses, os portugueses conseguiram manter-se competitivos no comércio de escravos, contando com dois tipos de mercadoria trazidos de sua colônia brasileira: ouro e tabaco contrabandeados, ambos muito procurados por africanos e europeus ao longo da costa africana (Ferreira, 2014).

A ascensão do Daomé, a principal política africana na região após a conquista de Aladá (1724) e Uidá (1727), marcou um novo capítulo nas relações afro-europeias no Golfo do Benim. No entanto, as relações comerciais ao longo da Costa dos Escravos não eram de forma alguma dominadas apenas pelo Daomé. A intensidade do tráfico de escravos levou ao surgimento de estabelecimentos comerciais alternativos em Badagri e Porto Novo (este último fundado pelos refugiados devido à destruição de Aladá). Isso, por sua vez, forneceu aos comerciantes europeus uma variedade de pontos de venda favoráveis aos negócios para desenvolver seus negócios (Silva Jr., 2017, pp. 87-88). Na década de 1760, um grande número de africanos feitos escravizados nas guerras realizadas pelo reino do interior de Oió foram deportados de Badagri e Porto Novo.

O interesse geopolítico de Daomé no comércio atlântico impulsionou uma intensa diplomacia ao longo da costa, do Atlântico e da Europa. Para canalizar o tráfico de escravos para longe dos portos rivais na Costa dos Escravos e de volta para Uidá, o governante do Daomé Tegbesu despachou uma embaixada para Salvador em 1750 (Lara, 2001, pp. 151-165; Sweet, 2011, capítulo 10). Outras embaixadas se seguiram em 1795, 1805 e 1811 (Araújo, 2011; Parés, 2013; Soares, 2014). Curiosamente, outras políticas africanas também se envolveram em intercâmbios diplomáticos, convidando autoridades portuguesas a construir fortalezas em seus territórios e mandando enviados ao Brasil para discutir o comércio de seres humanos em uma época de abolicionismo nascente. Da mesma forma, a crescente participação da Onim (Lagos) no comércio atlântico resultou em tentativas de estabelecer relações diplomáticas com o Brasil colonial e independente (Verger, 1987; Santos, 2012; Guizelin, 2015).

Outro resultado do aumento do comércio de escravos foi o surgimento de comunidades afro-atlânticas ao longo da Costa dos Escravos. Embora inicialmente estabelecidas por agentes de comerciantes assentados fora do Brasil, essas comunidades foram posteriormente compostas por uma grande variedade de indivíduos, incluindo indivíduos escravizados e libertos. Alguns tinham ido primeiro para a África como tripulantes de navios negreiros ou para trabalhar como tradutores em estações comerciais ao longo da costa africana (Fayer, 2003,

pp. 281-295; Christopher, 2006, pp. 85, 66; Rodrigues, 2005, pp. 191, 205; Klein, 2010, p. 86). Um exemplo foi João de Oliveira, um africano escravizado do Brasil que se estabeleceu no Golfo do Benim na década de 1730. Como uma espécie de embaixador dos interesses portugueses, Oliveira desempenhou um papel importante na abertura de dois grandes portos de escravização, Porto Novo e Lagos. Ao retornar a Salvador em 1770, Oliveira já era um homem rico e dono de um número considerável de escravizados (Silva Jr., 2017, pp. 82-83).

A história de vida de Oliveira fornece informações sobre um padrão mais amplo de mobilidade pelo Atlântico. Esse padrão também é ilustrado pela trajetória de António Vaz Coelho, um negro liberto nascido no Brasil, que "fez várias viagens a Ardrah [Porto Novo], onde finalmente se estabeleceu, e se tornou um comerciante muito respeitável" no final do século XVIII (Dalzel, 1793, p. 169). Outros usaram as irmandades em cidades portuárias na África e no Brasil para viajar de ida e volta pelo Atlântico (Parés, 2014).

Tais travessias do Atlântico foram promovidas por uma reação contra os negros livres na esteira da rebelião muçulmana de 1835, em Salvador, Bahia (Reis, 2003, pp. 465-467, 479-495; Castillo, 2011, vol. 2, pp. 27-51). Notavelmente, eles se sobrepuseram ao aumento das atividades anticomércio de escravos que levaram a uma descentralização dos carregamentos de escravizados ao longo da costa africana. Nesse contexto, alguns retornados se estabeleceram em comunidades costeiras e se tornaram ativos no comércio ilegal (Costa e Silva, 2004; Law, 2004, pp. 186-211; Law, 2016). No entanto, seria equivocado associar o movimento de volta à África apenas com o tráfico de escravos. Enquanto as viagens transatlânticas, principalmente para Lagos, foram alimentadas pela religiosidade afro-brasileira, elas também foram impulsionadas por laços sociais e comerciais contínuos entre a África e o Brasil (Matory, 2005; Parés; Castillo 2015, pp. 13-43; Cunha, 2013; Lindsay, 1994; Guran, 2000; Strickrodt, 2015; Souza, 2008; Mann, 2013; Falheiros, 2013; Castillo, 2016; Silva, 2016; Parés, 2017). Na África, um forte senso de religiosidade, particularmente em torno do catolicismo, foi central para a construção de uma identidade "agudá" (Parés, 2015).

## Relações afro-europeias na África Central

Uma mistura semelhante de intercâmbio cultural e relações diplomáticas caracterizou as relações afro-europeias na África Central, que se estendia de Malembo ao sul de Angola. Aqui, logo surgiram dois padrões de engajamento. Na costa de Loango, de Malembo ao Rio Congo, os governantes africanos ditaram

com sucesso os termos do comércio e das relações sociais. Embora Portugal tenha sido pioneiro nos contatos com os africanos, mais tarde perdeu terreno para os comerciantes holandeses, britânicos e franceses (Sommerdyk, 2012). Com a desistência dos ingleses e dos franceses da escravidão atlântica, a costa de Loango passou a ser influenciada pelos mercadores do Rio de Janeiro, sinalizando a importância do Brasil – o maior destino de escravizados das Américas – para a gestão geral das redes de comércio de seres humanos do Atlântico Sul.

Notavelmente, as relações afro-europeias estavam longe de serem definidas apenas pelo comércio. No Reino do Congo, a primeira grande política centro-africana a fazer contato com os europeus, os governantes (*manikongos*) usaram o cristianismo para fortalecer seu poder logo após estabelecer laços com os portugueses na década de 1480. De colheitas agrícolas a equipamentos militares e bens de prestígio, a elite congolesa rapidamente incorporou elementos de cultura e tecnologia europeias (Heywood; Thornton, 2007, pp. 199-200). Vários membros da elite congolesa tornaram-se diplomatas (despachados em missão para Lisboa, Brasil e Vaticano), estrategistas militares e auxiliares de missionários que buscavam difundir o cristianismo na África Central (Thornton, 1984; Thornton; Mosterman, 2010; Thornton, 2013; Almeida, 2009; Brinkman, 2016). Para atenuar a interferência portuguesa em seus assuntos internos, os governantes congoleses procuraram fortalecer os laços com o Vaticano e outras potências europeias. Eles forneceram apoio militar aos holandeses para quebrar o domínio de Portugal em Angola (Thornton, 2016, pp. 189-213).

Enquanto o Reino do Congo logo se tornou um ponto focal do tráfico de escravos, com um impacto devastador em seus tecidos sociais e políticos, a costa de Loango não foi seriamente afetada pelo comércio de seres humanos até o início do século XVIII. Lá, as relações comerciais inicialmente giravam em torno de produtos como marfim e tecidos produzidos localmente vendidos em Luanda (Martin, 1972; Soares, 2017, pp. 59-86). Em meados do século XVIII, no entanto, a demanda por trabalho escravo nas Américas trouxe comerciantes franceses e britânicos para regiões como Cabinda e Malembo, que representavam mais da metade dos africanos escravizados levados para o Caribe francês (Mobley, 2015, pp. 123-126).

A costa de Loango compartilhava características com a Costa dos Escravos, uma vez que ambas as regiões viam os reinos africanos desempenhando um papel fundamental no comércio atlântico. Outra semelhança foi o surgimento de grupos comerciais cosmopolitas que derivavam poder e riqueza das trocas comerciais com os europeus. No entanto, as principais diferenças se destacam, particularmente no que diz respeito ao impacto do tráfico de escravos nas

políticas africanas. Enquanto os reinos da Costa dos Escravos mantinham forte controle sobre o comércio atlântico, a ascensão das famílias de comerciantes teve um impacto direto no poder centralizado dos reis Loango. Um caso em questão foi o Reino de Angoio, cuja elite real perdeu poder quando membros de seu aparato estatal ganharam riqueza e poder ao longo da costa. Em contraste com o poder e a riqueza das famílias de comerciantes costeiros, incluindo as famílias Franques e Punas, "o último rei investido de Angoio morreu em 1830" (MacGaffey, 2000, p. 192; Serrano, 1983; Martin, 1987, pp. 65-86; Pinto, 2006).

Ao sul do Rio Congo, as relações afro-europeias foram de naturezas distintas devido ao sucesso português em estabelecer um enclave costeiro em torno das cidades de Luanda e Benguela, bem como os laços profundos da região com o Brasil, a colônia de Portugal na América do Sul. Luanda apresentou semelhanças notáveis com os centros costeiros da Costa do Ouro. Embora ambos estivessem inegavelmente sob o controle dos europeus, seus tecidos sociais e econômicos eram fortemente dependentes da escravidão. Em ambos os lugares, uma elite costeira cosmopolita dominava a operação do tráfico de escravos. Tal como na Costa do Ouro e na Costa dos Escravos, os membros da elite costeira de Angola atravessaram o Atlântico e despacharam seus filhos para o estrangeiro para formação educacional e profissional (Candido, 2011, 2013).

De muitas maneiras, no entanto, Luanda e Benguela criaram ambientes verdadeiramente únicos. Primeiro, por abrigarem aparatos civis, religiosos, judiciais e militares permanentes, eram ambientes urbanos diferentes de tudo que já foi criado na África continental. Eles serviram como trampolins para redes de comércio e influência muito além da costa africana, permitindo à administração de Luanda projetar poder no interior da cidade. Longe de serem uniformemente europeus, eles deram origem a paisagens sociais e culturais profundamente amalgamadas. Em segundo lugar, enquanto ambas as cidades foram tomadas pelos holandeses na década de 1640, a soberania portuguesa não foi contestada (Boxer, 1952). Em contraste à Costa dos Escravos, as elites costeiras não representavam necessariamente o poder dos reinos africanos, nem sempre avançavam os interesses comerciais e políticos de Portugal. Na verdade, eles muitas vezes perseguiram seus interesses comerciais em detrimento dos objetivos estratégicos portugueses, construindo estreitas conexões transatlânticas com o Brasil, a colônia de Portugal na América do Sul.

## Conclusão

Este capítulo fornece uma visão geral da formação de comunidades ao longo de toda a África Atlântica. Essas comunidades inicialmente surgiram da capacidade da África de ditar os termos de interação social e comercial com estrangeiros desde o início da presença europeia na África. Eles foram caracterizados pelo surgimento de indivíduos e famílias de comerciantes adeptos ao comércio atlântico, cujas identidades refletiam extensas trocas com o mundo exterior. Esses indivíduos dominam elementos da cultura europeia, como a língua, e sua destreza na cultura africana os transformaram em atores centrais na construção do mundo afro-atlântico. Os laços transatlânticos com colônias europeias nas Américas foram outro elemento-chave que explica a formação das comunidades afro-atlânticas. Nesse sentido, a extensão e a longevidade do tráfico de escravos para o Brasil diferenciam do tráfico do Golfo do Benim, de Angola e de outras regiões africanas afetadas pelo tráfico de escravos.

## Referências

Abaka, E. 2012, *House of slaves and "door of no return": Gold Coast/Ghana slave forts, castles & dungeons and the Atlantic slave trade*. Trenton, Africa World Press.

Almeida, C. J. 2009. *Uma infelicidade infeliz: a imagem de África e dos africanos na literatura missionário sobre o Kongo e a região Mbundu (meados do séc. XVI-primeiro quartel do séc. XVIII)*. Dissertação (Doutorado) – Universidade Nova de Lisboa.

Apter, A. 2017. History in the Dungeon: Atlantic slavery and the spirit of capitalism in Cape Coast Castle, Ghana. *American Historical Review*, Vol. 122, No. 1, pp. 23-54.

Araújo, A. L. 2011. Dahomey Portugal and Bahia: king Adandozan and the Atlantic slave trade. *Slavery and Abolition*, Vol. 33, No. 1, pp. 1-19.

Ballong-Wen-Mewuda, J. B. 1993. *Sao Jorge da Mina, 1482-1637 : la vie d'un comptoir portugais en Afrique occidentale*. Paris, Centre Culturel Portugais de la Fondation Calouste Gulbenkian.

Boulègue, J. 1989. *Les luso-africains de Sénégambie, XVIe-XIX e siècle*. Lisboa, IICT/CRA.

Boxer, C. R. 1952. *Salvador de Sá and the struggle for Brazil and Angola*, *1602-1686*. London, Clarendon Press.

Brauner, C. 2013. To be the key for two coffers: a West African Embassy to France (1670/1). *IFRA-Nigeria E-Papers Series*, No. 30.

Brauner, C. 2016. Connecting things: trading companies and diplomatic gift-giving on the Gold and Slave Coasts in the seventeenth and eighteenth centuries. *Journal of Early Modern History*, Vol. 20, No. 4, pp. 408-428.

Brinkman, I. 2016. Kongo interpreters, travelling priests and political leaders in the Kongo Kingdom (15th-19th century). *International Journal of African Historical Studies*, Vol. 49, No. 2, pp. 255-276.

Brooks, G. 2003. *Eurafricans in Western Africa: commerce, social status, gender, and religious observance from the sixteenth century to the eighteenth century*. Athens, Ohio University Press.

Candido, M. 2011. Trans-Atlantic links: the Benguela-Bahian connections, 1700-1850. In Candido, M. *Paths of the Atlantic slave trade: interactions, identities, and images*. Amherst, NY, Cambria Press, pp. 239-272.

Candido, M. 2013. South Atlantic exchanges: the role of Brazilian-born agents in Benguela, 1650-1850. *Luso Brazilian Review*, Vol. 50, No. 1, pp. 53-82.

Castillo, L. 2011. The Exodus of 1835: Aguda life stories and social networks. *Pan-Africanism and the Integration of Continental Africa and Diaspora Africa*. Lagos, Centre for Black and African Arts and Civilization. Vol. 2, pp. 27-51.

Castillo, L. 2016. Mapping the nineteenth-century Brazilian returnee movement: demographics, life stories and the question for slavery. *Atlantic Studies, Global Currents*, Vol. 13, No. 1, pp. 25-52.

Chouin, G. 1998. *Eguafo : un royaume africain "au coeur françois" (1637-1688*) : *mutations socio-économiques et politique européen d'un ÉIntat de la Côte de l'Or (Ghana) au XVII siècle*. Paris, Aféra.

Chouin, G. 2016. A 1647 French Travel Account of West Africa published in La Gazette. In G. Castryck, S. S.; Werthmann, K. (eds.). *Sources and methods for African history and culture*. Leipzig, Leipziger Universitätsverlag.

Christopher, E. 2006. *Slave ship sailors and their captive cargoes,1730-1807.* Cambridge, Cambridge University Press.

Costa e Silva. 2004. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos.* Rio de Janeiro, Nova Fronteira, EdUERJ.

Cunha, M. C. 2013. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo, Companhia das Letras.

Daaku, K. 1970. *Trade and politics on the Gold Coast, 1600-1720: a study of the African reaction to European trade*. Oxford, UK, Oxford University Press.

Dalzel, A. 1793. *The history of Dahomey, an Inland Kingdom of Africa,* London, Archibald Dalzel.

Davenant, C. 1709. *Reflections upon the constitution and management of the trade to Africa*. London, J. Morphew.

DeCorse, C. R. 1992. Culture contact, continuity and change on the Gold Coast, AD 1400-1900. *African Archaeological Review*, Vol. 10, pp. 163-196.

DeCorse, C. R. 1998. The Europeans in West Africa: culture contact, continuity and change. *Transformations in Africa: essays in Africa's later past.* Leicester, UK, Leicester University Press.

DeCorse, C. R. 2001. *An Archaeology of Elmina: Africans and Europeans on the Gold Coast, 1400-1900*. New York, Eliot Werner Publications.

DeCorse, C. R. 2018. Landlords and strangers: British forts and their communities in West Africa. In DeCorse, C. R. *British forts and their communities: archaeological and historical perspectives*. Gainesville, University Press of Florida, pp. 206-230.

Deveau, J.-M. 2005. *L'Or et les esclaves : histoire des forts du Ghana du XVI^e^ au XVIII^e^ Siècle*, Paris, UNESCO.

Everts, N. 2009. Social outcomes of trade relations: encounters between Africans and Europeans in the hubs of the slave trade on the Guinea Coast. In Everts, N. *Migration, trade, and slavery in an expanding world*. Leiden, Brill, pp. 141-165.

Everts, N. 2012. A Motley company: differing identities among Euro-Africans in eighteenth-century Elmina. In Everts, N. *Brokers of change: Atlantic commerce and cultures in precolonial Western Africa*. New York, British Academy by Oxford University Press, pp. 53-71.

Falheiros Santos, E. 2013. *Luís e Antônio Xavier de Jesus: mobilidade social de africanos na Bahia oitocentista*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia.

Fayer, J. M. 2003. African interpreters in the Atlantic slave trade. *Anthropological Linguistics*, Vol. 45, No. 3, pp. 281-295.

Feinberg, H. M. 1976. There was an Elmina note, but… *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 9, No. 4, pp. 618-630.

Ferreira, R. 2014. From Brazil to West Africa: Dutch-Portuguese rivalry, gold smuggling, and African politics in the Bight of Benin. In Van Groesen, M. (ed.). *The legacy of Dutch Brazil*. New York, Cambridge University Press, pp. 77-103.

Gayibor, 1995. N. L. Les rois de Glidji : une chronologie révisée. *History in Africa*, Vol. 22, pp. 197–222.

Gijanto, L. 2016. *The life of trade: events and happenings in Niumi's Atlantic Center*. London: New York, Routledge.

Gomez, M. A. 2018. *African dominion: a new history of empire in early and medieval West Africa*. Princeton, Princeton University Press.

Gómez, P. F. 2017. *The Experiential Caribbean: creating knowledge and healing in the early modern Atlantic.* Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press.

Green. T. 2012. *The rise of the Trans-Atlantic slave trade in Western Africa, 1300-1589*. New York, Cambridge University Press.

Green. T. 2016. Beyond an imperial Atlantic: trajectories of Africans from upper Guinea and Central Africa in the early Atlantic World. *Past and Present*, Vol. 230, pp. 91-122.

Guran, M. 2000. *Agudás: os brasileiros do Benim*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

Guizelin, G. da S. 2015. A última embaixada de um monarca africano no Brasil: Manoel Alves Lima, um embaixador do Reino de Onim na Corte de D. Pedro I. *Anos 90*, Vol. 22, No. 42, pp. 325-351.

Hair, P. E. H. 1997. The use of African languages in Afro-European contacts in Guinea: 1446-1560. In Hair, P. E. H. (ed.). *Africa encountered: European contacts and evidence, 1450-1700*. Brookfield, Vt., Variorum.

Hair, P. E. H.; Law, R. 1998. The English in Western Africa to 1700. In. Canny, N. (ed.). *The Oxford history of the British Empire, vol. 1: the origins of Empire*. Oxford, UK, Oxford University Press, pp. 241-263.

Havik, P. J. 2018. Cosmopolitan bravado: gendered agency and the Afro-Atlantic encounter. In Bethencourt, F. (ed.). *Cosmopolitanism in the Portuguese-Speaking World*. Leiden, Netherlands, Brill, pp. 59-81.

Heijmans, E. 2018. *The agency of empire: personal connections and individual strategies in the shaping of French early modern expansion (1686-1746)*. Thesis (Doctorate) – University of Leiden, Netherlands.

Heywood, L.; Thornton, J. 2007. Central Africa leadership and the appropriation of European Culture. Mancall, P. C. (ed.). *The Atlantic world and Virginia, 1550-1624*. Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press, pp. 194-224.

Ipsen, P. 2015. *Daughters of the trade: Atlantic slavers and interracial marriage on the Gold Coast*. Philadelphia, Penn., University of Pennsylvania Press.

J. S. G. (last Commandant of Commenda under the Royal African Company). 1753. *The Detector detected: or State of Affair on the Gold Coast and Conduct of the Present Managers considered*. London, published by the author.

Jones, A. 1985. *Branderburg sources for West African History, 1680-1700*. Stuttgart, Franz Verlag.

Kea, R. A. 1971. Firearms and warfare on the gold and slave coasts from the sixteenth to the nineteenth centuries. *Journal of African History*, Vol. 12, No. 2, pp. 185-213.

Kea, R. A. 1982. *Settlements, trade, and polities in the seventeenth century Gold Coast*. Baltimore, Md., Johns Hopkins University Press.

Kea, R. A. 2000. City-State culture on the Gold Coast: the Fante City-State Federation in the seventeenth and eighteenth centuries. In Kea, R. A. *A comparative study of thirty City-State cultures*. Copenhagen, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, pp. 519-530.

Kea, R. A. 2012. The Local and the global: historiographical reflections on West Africa in the Atlantic Age. In Monroe, J. C.; Ogundiran, A. (eds.). *Power and landscape in Atlantic West Africa: archaeological perspectives*. New York, Cambridge University Press, pp. 339-376.

Klein, H. 2010. *The Atlantic slave trade.* New York, Cambridge University Press.

Klooster, W. 2016. *The Dutch moment: war, trade, and settlement in the seventeenth-century Atlantic World*. Ithaca, NY, Cornell University Press.

Kok, G.; Feinberg, H. M. 2016. Captured on the Gold Coast: "illegal" enslavement, freedom and the pursuit of justice in Dutch Courts, 1746-1750. *Journal of Global Slavery*, Vol. 1, Nos. 2-3, pp. 274-295.

Lara, S. H. 2001. Uma embaixada africana na América portuguesa. In Jancsó, I.; Kantor, I. (eds.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo, Hucitec, pp. 151-165.

Law, R. 1989. Between the sea and the lagoons: the interaction of maritime and inland navigation on the precolonial slave coast. *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 29, No. 114, pp. 209-237.

Law, R. 1991*a*. *The slave coast of West Africa, 1550-1750: the impact of the Atlantic slave trade on an African society*. Oxford, UK, Clarendon Press.

Law, R. 1991*b*. Religion, trade and politics on the 'Slave Coast': Roman Catholic missions in Allada and Whydah in the seventeenth century. *Journal of Religion in Africa*, Vol. 21, No. 1, pp. 42-77.

Law, R. 1994*a*. The slave trade in seventeenth-century Allada: a revision. *African Economic History*, Vol. 22, pp. 59-92.

Law, R. 1994*b*. Here is no resisting the country: the realities of power in Afro-European relations on the West African 'Slave Coast'. *Itinerario*, Vol. 18, No. 2, pp. 51-64.

Law, R. 2004. Francisco Felix de Souza in West Africa, 1820-1849. *Enslaving connections: changing cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery.* Amherst, NY, Humanity Books, pp. 186-211.

Law, R. 2005*a*. *Ouidah: the social history of a West African slaving port, 1727-1892*. Athens, Ohio, Ohio University Press.

Law, R. 2005*b*. Ethnicities of enslaved Africans in the diaspora: on the meanings of Mina (again). *History in Africa*, Vol. 32, pp. 247-267.

Law, R. 2008. The Akani War of 1693-1696. *Transactions of the Historical Society of Ghana*, Vol. 11, pp. 89-111.

Law, R. 2011*a*. West Africa's discovery of the Atlantic. *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 44, No. 1, pp. 1-25.

Law, R. 2012. Fante expansion reconsidered: seventeenth-century origins. *Transactions of the Historical Society of Ghana,* No. 14, pp. 41-78.

Law, R. 2013*a*. The government of the Fante in the seventeenth century. *Journal of African History*, Vol. 54, No. 1, pp. 31-51.

Law, R. 2013*b*. Ouidah as a multiethnic community. In Cañizares-Esguerra, J.; Childs, M. D.; Sidbury, J. (eds.). *The black urban Atlantic in the age of the slave trade*. Philadelphia, Penn., University of Pennsylvania Press, pp. 42-62.

Law, R. 2016. A comunidade brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico transatlântico de escravos, 1850-1866. In Law, R. *Atlântico de dor: faces do tráfico de escravos*. Belo Horizonte, Fino Traço, pp. 671-701.

Law, R. 2018. Provisioning the slave trade: the supply of corn on the seventeenth-century Gold Coast. *African Economic History*, Vol. 46, No. 1, pp. 1-35.

Law, R.; Mann, K. 1999. West Africa in the Atlantic community: the case of the Slave Coast. *William and Mary Quarterly*, Vol. 56, No. 2, pp. 307-331.

Lindsay, L. A. 1994. To return to the bosom of their fatherland: Brazilian immigrants in nineteenth-century Lagos. *Slavery and Abolition*, Vol. 15, No. 1, pp. 22-50.

MacGaffey, W. 2000. *Kongo political culture: the conceptual challenge of the particular.* Bloomington, Ind., Indiana University Press.

Makepeace, M. 1989. English traders on the Guinea coast, 1657-1668: an analysis of the East India Company Archive. *History in Africa*, Vol. 16, pp. 237-284.

Mann, K. 2013. A tale of slavery and beyond in a British colonial court: West Africa and Brazil. In Bellagamba, A.; Greene, S. E.; Klein, M. A. (eds.). *African voices on slavery and the slave trade*. New York, Cambridge University Press, pp. 378-385.

Mark, P. 1999. The evolution of 'Portuguese' identity: Luso-Africans on the upper Guinea coast from the sixteenth to the early nineteenth century. *Journal of African History*, Vol. 40, No. 2, pp. 173-191.

Martin, P. 1972. *The external trade of the Loango coast, 1576-1870*. Oxford, UK, Clarendon Press.

Martin, P. 1987. Family strategies in the nineteenth-century Cabinda. *Journal of African History*, Vol. 28, No. 1, pp. 65-86.

Martin, P. 2011. *Power and State formation in West Africa: Appolonia from the 16th to the 18th century*. New York, Palgrave-Macmillan.

Matory, J. L. 2005. *Black Atlantic religion: tradition, trans-nationalism and matriarchy in the Brazilian candomblé.* Princeton, NJ, Princeton University Press.

McCaskie, TC. 2007. Denkyira in the making of Asante, *c*. 1660-1720. *The Journal of African History*, Vol. 48, No. 1.

Mobley, C. 2015. *The Kongolese* Atlantic: Central African slavery & culture from Mayombe to Haiti. Thesis (Doctorate) – Duke University.

Parés L. N. 2013. Cartas do Daomé: uma introdução. *Afro-Ásia*, Vol. 47, pp. 295-395.

Parés, L. N. 2014. Militiamen, barbers and slave-traders: Mina and Jeje Africans in a catholic brotherhood (Bahia, 1770-1830). *Revista Tempo*, Vol. 20, pp. 1-32.

Parés, L. N. 2015. Afro-catholic baptism and the articulation of a merchant community: Agoué, 1840-1860. *History in Africa*, Vol. 42, pp. 165-201.

Parés, L. N. 2016. *O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga costa dos escravos da África Ocidental*. São Paulo, Companhia das Letras.

Parés, L. N. 2017. Entre Bahia e a Costa da Mina, libertos africanos no tráfico ilegal. In Raggi, G.; Figueirôa-Regoe, J.; Stumpf, R. (eds.). *Salvador da Bahia: interações entre América e África (séculos XVI-XIX)*. Salvador, Edufba; Lisboa, CHAM, pp. 13-49.

Parés, L. N.; Castillo, L. E. 2015. José Pedro Autran e o retorno de Xangô. *Religião e Sociedade*, Vol. 35, No. 1, pp. 13-43.

Phillips, T. 1732. *A Journal of a voyage made in the Hannibal of London*. London, H. Lintot and J. Osborn.

Pinto, A. O. 2006. *Cabinda e as construções de sua história (1783-1887)*. Lisboa, Dinalivro.

Reese, T. 2010. Facilitating the slave trade: company slaves at Cape Coast Castle. *Slavery and Abolition*, Vol. 31, No. 3, pp. 363-377.

Reis, J. J. 2003. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo, Companhia das Letras.

Reis, J. J. 2013. African nations in nineteenth-century Salvador, Bahia.Cañizares-Esguerra, J.; Childs, M. D.; Sidbury, J. (eds)., *The black urban Atlantic in the age of the slave trade*. Philadelphia, Penn., University of Pennsylvania Press, pp. 63-82.

Richardson, D. 2009. Cultures of exchange: Atlantic Africa in the era of the slave trade. *Transactions of the Royal Historical Society*, Vol 19, pp. 151-179.

Rodrigues, J. 2005. *De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860).* São Paulo, Companhia das Letras.

Rönnbäck, K. 2013. Waged Slavery: incentivizing unfree labour at Cape Coast Castle in the eighteenth century. *Slavery & Abolition*, Vol 37, No. 1, pp. 73-93.

Santos, J. S. 2012. *As embaixadas dos reinos da costa africana como mediadoras culturais: missões diplomáticas em Salvador, Rio de Janeiro e Lisboa (1750-1823)*. Dissertação (Mestrado) – PUC-Rio de Janeiro.

Schultz, K. 2016. *The kingdom of Angola is not very far from here: the Río de la Plata, Brazil, and Angola.* Thesis (Doctorate) – Vanderbilt University.

Sensbach, J. 2005. *Rebecca's revival: creating black Christianity in the Atlantic World*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Serrano, C. 1983. *Os senhores da terra e os homens do mar: antropologia política de um reino político*. São Paulo, Universidade de São Paulo.

Shumway, R. 2013. Castle slaves of the eighteenth-century Gold Coast (Ghana). *Slavery & Abolition*, Vol. 35, No. 1, pp. 84-98.

Shumway, R. 2014. *The Fante and the Transatlantic slave trade*. Rochester, NY, University of Rochester Press.

Silva, A. F. 2016. *Vozes de Lagos: brasileiros em tempos do Império Britânico*: *Costa da Mina, 1840-1900*. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo.

Silva Guizelin, G. 2015. A última embaixada de um monarca africano no Brasil: Manoel Alves Lima, um embaixador do Reino de Onim na corte de D. Pedro I. *Anos 90*, Vol. 22, No. 42, pp. 325-351.

Silva Jr., C. 2017. Interações atlânticas entre Salvador e Porto Novo (Costa da Mina) no século XVIII. *Revista de História (São Paulo),* Vol. 176, No. a02716. https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2017.113621

Simonsen, G. 2015. Belonging in Africa: Frederik Svane and Christian Protten on the Gold Coast in the eighteenth century. *Itinerario*, Vol. 39, No. 1, pp. 91-115.

Soares, M. C. 2014. Trocando galanterias: a diplomacia do comércio de escravos, Brasil-Daomé, 1810-1822. *Afro-Ásia*, No. 49, pp. 229-271.

Soares, M. C. 2017. 'Por conto e peso': o comércio de marfim no Congo e Loango, séculos XV-XVII. *Anais do Museu Paulista*, No. 25, pp. 59-86.

Sommerdyk, S. J. M. 2012. *Trade and the merchant community of the Loango coast in the eighteenth century*. Thesis (Doctorate) – University of Hull, United Kingdom.

Souza, M. L. 2008. *Entre margens: o retorno à África de libertos no Brasil, 1830-1870*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.

Sparks, R. 2004. *The two princes of Calabar: an eighteenth-century Atlantic odyssey*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Sparks, R. 2014. *Where the negroes are masters: an African port in the era of the slave trade*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Sparks, R. 2016. *Africans in the old south: mapping exceptional lives across the Atlantic World*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Strickrodt, S. 2004. Afro-Brazilians' of the Western slave coast in the nineteenth century. In Curto, J. C.; Lovejoy, P. E. (eds.). *Enslaving connections: changing cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery.* Amherst, Humanity Books, pp. 213-244.

Strickrodt, S. 2015. *Afro-European trade in the Atlantic World: the western slave coast, c.1550-c.1885*. New York, James Currey.

Sutton, A. 2014. *Competition and the mercantile culture of the gold coast slave trade in the Atlantic World economy, 1620-1720*. Thesis (Doctorate) – Vanderbilt University, USA.

Sweet, J. 2011. *Domingos Álvares, African healing, and the intellectual history of the Atlantic World*. Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press.

Thornton, J. K. 1984. The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo. *Journal of African History*, Vol. 25, No. 2, pp. 147-167.

Thornton, J. K. 1999. *Warfare in Atlantic Africa, 1500-1800*. New York, NY, Routledge.

Thornton, J. 2013. Afro-Christian syncretism in the Kingdom of Kongo. *Journal of African History*, Vol. 54, No. 1, pp. 53-57.

Thornton, J. 2016. The Kingdom of Kongo and the Thirty Years' War. *Journal of World History*, Vol. 27, No. 2, pp. 189-213.

Thornton, J.; Mosterman, A. 2010. A re-interpretation of the Kongo-Portuguese War of 1622. *Journal of African History*, Vol. 51, No. 2., pp. 235-248.

Tilleman, E. 1697. *A short and simple account of the country of Guinea and its nature*. S. A. Winsnes (trans.). Copenhagen.

Traver, B. 2016. The benefits of their liberty: race and the Eurafricans of Gorée in eighteenth-century French Guiana. *French Colonial History*, Vol. 16, pp. 1-26.

Valsecchi, P. 2011. *Power and State formation in West Africa. Appolonia from the sixteenth to the eighteenth century*. A. Cameron (trans.). New York, Palgrave-Macmillan.

Valsecchi, P. 2013. Europeans and Africans in the seventeenth century Western Gold Coast. In Doortmont, M. R.; Valsecchi, P.; Anquandah, J. R. (eds.). *The Ankobra Gold Route: studies in the historical relationship between Western Ghana and the Dutch*. Accra, the Ankobra Gold Route Project, pp. 33-52.

Van Dantzig, A. 1973. The Ankobra gold interest. *Transactions of the Historical Society of Ghana*, Vol. 14, No. 2, pp. 169-185.

Van Dantzig, A. 1975. Effects of the Atlantic slave trade on some West African societies. *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, Tome 62, pp. 252-269.

Van Dantzig, A. 1980*a*. *Les Hollandais sur la côte de Guinée à l'époque de l'essor de l'Ashanti et du Dahomey, 1680-1740*. Paris, Société française d'histoire d'outre-mer.

Van Dantzig, A. 1980*b*. *Forts and Castles of Ghana*. Accra, Sedco Publishing Limited.

Verger, P. 1987. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benim e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX.* São Paulo, Corrupio.

Vogt, J. L. 1973. The early Sao Tome-Principe slave trade with Mina, 1500-1540. *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 6, No. 3, pp. 453-467.

Vogt, J. 1979. *Portuguese rule on the Gold Coast, 1469-1682*. Athens, Ga., University of Georgia Press.

Weiss, H. 2015. The entangled spaces of Oddena, Oguaa and Osu: a survey of three early modern African Atlantic towns, ca. 1650-1850. In Weiss, H. (ed.). *Ports of globalisation, places of creolisation: Nordic possessions in the Atlantic World during the Era of the Slave Trade*. Leiden, Netherlands, Brill, pp. 22-67.

Wheat, D. 2016. *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570-1640*. Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press.

Yarak, L. W. 1990. *Asante and the Dutch, 1744-1873*. Oxford, UK, Clarendon Press.

CAPÍTULO 9

# CRIOULIZAÇÃO NO INÍCIO DA ÁFRICA OCIDENTAL MODERNA E DA DIÁSPORA AFRICANA

*Lowcountry* crioula e a criação de gullah geechee *circa* 1500-1860

*Edda L. Fields-Black*

## Introdução

Em uma publicação de 1946, Melville Herskovits, eminente antropólogo, classificou as "ilhas gulla" como tendo o maior número de "africanismos do Novo Mundo" entre os afrodescendentes nos Estados Unidos e nas Ilhas Virgens. Atualmente, são chamados de "gullah geechee" os descendentes de africanos escravizados que trabalhavam nas *plantations* de arroz, índigo e algodão de Sea Island, bem como nos armazéns navais, localizados em ilhas e planícies costeiras ao longo da costa atlântica, de 30 a 40 milhas para o interior e se estendendo da Carolina do Sul ao rio St. John na Flórida. O termo *gullah* refere-se principalmente aos afro-americanos na costa do estado da Carolina do Sul, e *geechee* refere-se especificamente aos habitantes afro-americanos da costa do estado da Geórgia. Gullah geechee são também os nomes dados às línguas crioulas de base inglesa faladas pelos descendentes de africanos escravizados nestas regiões (Figura 1).

As teorias concordam sobre as origens do "gullah geechee". Antes do século XX, "gullah" estava ligado às origens africanas em uma das duas sub-regiões da África Ocidental. Um anúncio de escravo fugitivo para um homem escravizado de nome "Golla Harry", é uma das primeiras aparições de "gullah" impressa. John Bennett, o artista e escritor que fez de Charleston sua casa, "colocou os gullahs entre o grupo de tribos liberianas", os "gola". Ambrose Gonzales considerou "gullah" uma "corrupção

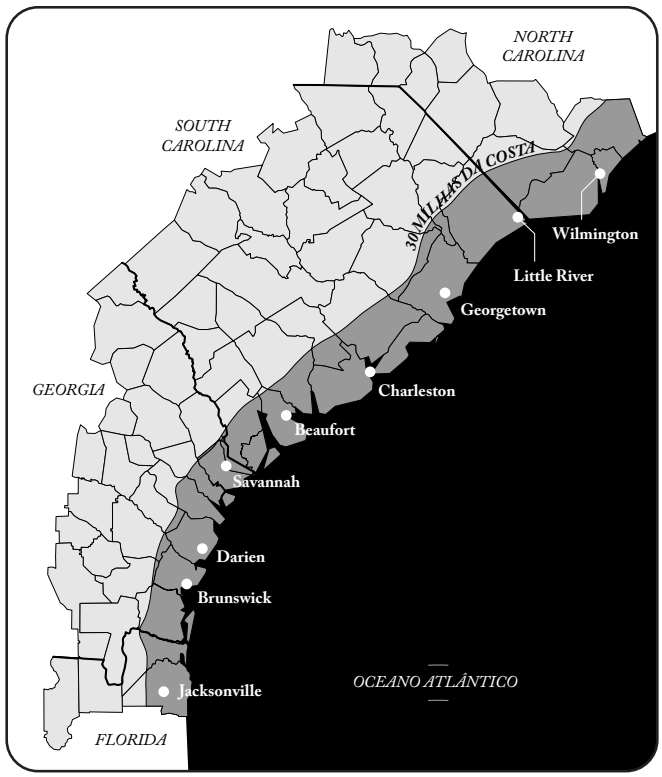



FIGURA 1. *Mapa de "Lowcountry" (região geográfica e cultural da área de baixa altitude costeira de South Carolina e arredores)*

de Angola". Ele citou os processos judiciais das insurreições de escravos de Denmark Vesey (Gonzales, 1924, p. 9). Na Conspiração de Denmark Vesey, as pessoas escravizadas se identificavam como nascidas em Angola – esse vislumbre muito raro dá ao historiador uma olhada em como um seleto grupo de negros escravizados se identificou – e os proprietários de escravos os identificavam como "gullah".[1] Em 1850, "Gullah Jem" foi um dos sete escravizados, homens e mulheres, fotografados por Louis Aggasiz, naturalista e etnólogo de renome mundial. Rotulado "gullah", Jem tornou-se representante de um tipo racial a par dos grupos étnicos de pessoas escravizadas que nasceram na África (Rogers, 2010, pp. 227, xvi, 25, 28). Esses daguerreótipos são as "fotografias mais antigas conhecidas de escravos americanos identificáveis", bem como as "fotografias antropológicas mais antigas" (Rogers, 2010, pp. 17-18).

1 "Enclosure B, Court Proceedings and Testimony Regarding the Denmark Vesey Rebellion. Senate Copy," in *Legislative Papers, 1782-1866* (South Carolina Department of History and Archives), pp. 145-48, 49, 52, 49, 205, 05, 08-09, 11-14, 153, 67, 201, 22, 197, 91-92.

O linguista e contemporâneo de Melville Herskovits, Lorenzo Dow Turner, realizou o primeiro estudo científico das línguas gullah geechee, traçando mais de 3 mil palavras e centenas de "nomes de cestas" de gullah geechee às línguas da África Ocidental e Centro-Ocidental e gravando textos na língua mende, falada em Serra Leoa, que foram transmitidos por falantes de gullah. Turner foi pioneiro no estudo de línguas de substrato da África Ocidental tão importantes para a formação de gullah e outras variedades de inglês vernacular afro-americano. Ele descobriu que as línguas da África Ocidental eram uma das várias influências em gullah. Assim, a língua gullah geechee é uma língua crioula, não uma língua africana[2], forjada a partir de elementos da África Ocidental e da Europa (Mufwene, 2001, p. 95). Apesar de algumas intervenções de historiadores, como Margaret Washington Creel e Philip Morgan (Creel, 1989; Morgan, 2009). Charles Joyner e Ras Michael Brown[3], a literatura geral de gullah geechee é relativamente ahistórica. Está muito atrasada uma nova perspectiva histórica sobre o desenvolvimento da língua, da cultura e das comunidades gullah geechee.

Gullah geechee e os significados que esses dois termos têm na atualidade não podem ser retrocedidos no tempo antes do século XX. No século XIX, o significado de "gullah" foi contestado. Apesar de "gullah" aparecer na mídia impressa no século XIX, as massas de africanos escravizados em Lowcountry não se consideravam um grupo de pessoas. Nem as massas escravizadas ou seus descendentes se identificavam como "gullah" ou como "geechee". Aqueles que o fizeram, como "Gullah Jack", não infundiram o termo com o mesmo significado que temos na atualidade. Tal enigma levanta a questão: Como os historiadores conceituam as pessoas que foram escravizadas em *plantations* na Lowcountry de South Carolina, Georgia e Florida, e como um historiador reconstrói sua história? Uma nova expressão, "crioulo da Lowcountry", será usada para descrever os negros da região nos séculos XVIII e XIX.

Linguistas, antropólogos e historiadores têm empregado o conceito de "crioulização" para teorizar sobre a criação de novas culturas e línguas pelas sociedades escravizadas no Novo Mundo. Muito do que os historiadores

2 Antropólogos e folcloristas que escreveram após o estudo da bacia hidrográfica de Turner usaram o seu trabalho para continuar a busca pelos "africanismos" de Herskovits, pelas "sobrevivências" e "retenções" africanas. (Herskovits, 1940, pp.: 6, 7, 16, 18, 19, 20). Um exemplo dessa volumosa literatura é (Jones-Jackson, 1987).

3 O microestudo de Joyner (2009) sobre a comunidade escravizada crioulizada em Waccamaw Neck, ao longo do rio Cooper, na Lowcountry de South Carolina, fez uma conexão explícita entre a crioulização linguística e cultural. Brown (2012) sugere que os historiadores têm usado o conceito de crioulização para resolver o dualismo entre africanismos e continuidade *vs*. influências e criatividade americanas, que remonta ao debate entre Melville Herskovits e E. Franklin Frazier.

Tabela 1: *Escala de intensidade dos africanismos do Novo Mundo*

a: muito africano
b: relativamente africano
c: ligeiramente africano
d: pouco africano
e: traço ou ausência de costume africano
?: não relatado

| | Tecnologia | Vida econômica | Organização especial | Instituição não familiar | Religião | Magia | Arte | Folclore | Música | Língua |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Guiana (bush) | b | b | a | a | a | a | b | a | a | b |
| Suriname (Paramaribo) | c | c | b | c | a | a | e | a | a | c |
| Haiti (rural) | c | b | b | c | a | b | d | a | a | c |
| Haiti (urbano) | e | d | c | c | b | b | e | a | a | c |
| Brasil (Bahia) | d | d | b | d | a | a | b | a | a | a |
| Brasil (Porto Alegre) | e | e | c | d | a | a | e | ? | a | c |
| Brasil (norte-urbano) | e | d | c | e | a | b | e | d | a | b |
| Brasil (norte-rural) | c | c | b | e | c | b | e | b | b | d |
| Jamaica (Marroons) | c | c | b | b | b | a | e | a | a | c |
| Jamaica (geral) | e | d | d | d | c | b | e | a | b | c |
| Trinidad (Toco) | e | d | c | c | c | b | e | b | b | d |
| Trinidad (Porto da Espanha) | e | d | c | b | a | a | e | b | a | e |
| Cuba | ? | ? | ? | c | a | a | ? | ? | b | ? |
| Ilhas Virgens | e | d | c | d | e | c | ? | b | ? | d |
| Ilhas Gulla | c | c | c | d | c | b | e | a | b | d |
| Estados Unidos (sul rural) | d | e | c | d | c | c | e | c | b | e |
| Estados Unidos (norte) | e | e | c | d | c | c | e | d | b | e |

*Fonte:* O autor.

podem tirar da linguística crioula está encapsulado na "abordagem ecológica" para o desenvolvimento da linguagem cunhada por Salikoko Mufwene, um linguista genético especializado no desenvolvimento de novas línguas, incluindo línguas crioulas.[4] A "abordagem ecológica" de Mufwene baseia-se na genética populacional para explicar as complexidades de todas as línguas, não apenas as crioulas. Mufwene (2001, pp. xii, 21, 25, 95, 113) argumenta que a única coisa especial nas chamadas línguas crioulas é a etnia de seus falantes; os mesmos processos estão em ação no desenvolvimento de todas as línguas do mundo. Por um lado, a "abordagem ecológica" analisa a "ecologia externa" em que as línguas

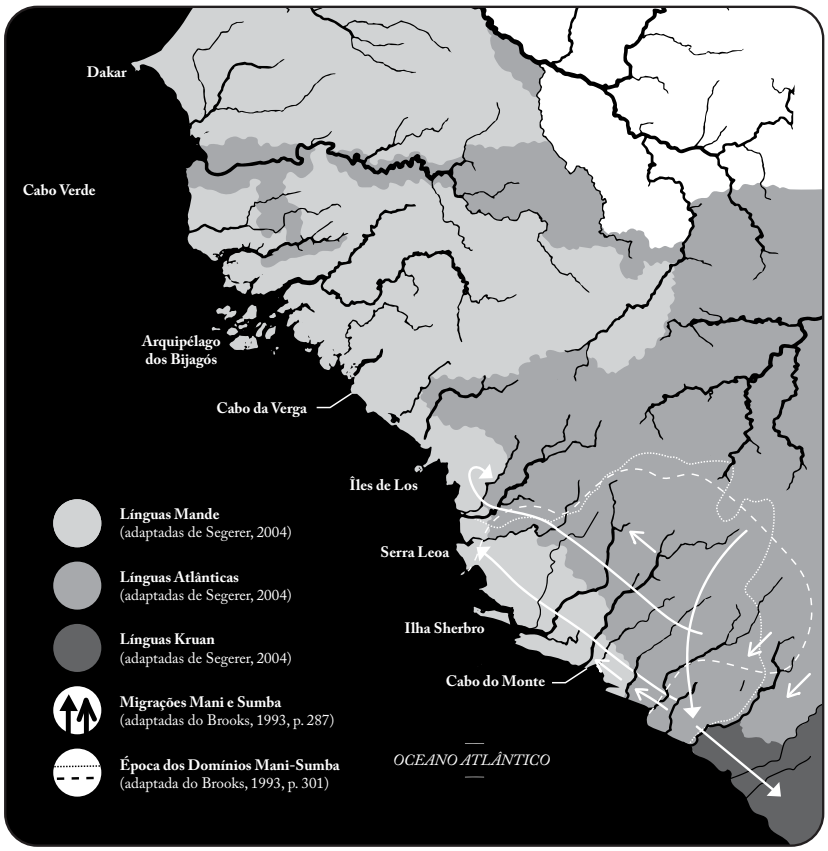
4 Mufwene também conduziu uma extensa pesquisa sobre a língua gullah geechee (Mufwene,1986, 1989, 1991, 1992, 1994*a*, 1994*b*, 1995, 1997; Mufwene; Gilman, 1987).

evoluem, ou seja, o contato linguístico entre os grupos, o ambiente onde o contato ocorre e as relações de poder entre os grupos. Por outro lado, também examina a "ecologia interna" em que as línguas evoluem, como o contato entre sistemas linguísticos antes e durante a evolução da língua (Mufwene, 2001, pp. xii, 21, 25, 95, 113). No centro da abordagem de Mufwene está a compreensão das línguas como sistemas complexos e adaptativos. Grande parte da literatura histórica sobre crioulização concentrou-se nas influências africanas ou europeias e não nas culturas africanas do Novo Mundo como sistemas adaptativos complexos, que são influenciados por muitos fatores.

Como primeiro passo para definir "crioulos de Lowcountry", este capítulo se concentra na crioulização como um processo social e cultural, investigando os processos sociais na África Ocidental (Tabela 1). O capítulo argumenta que as sementes da crioulização realmente estão aí. Para começar a entender as culturas crioulas criadas pelos crioulos de Lowcountry, é importante uma melhor compreensão sobre sua herança da África Ocidental e como ela mudou ao longo do tempo. Ambos são elementos importantes na redefinição de quem eram os "crioulos de Lowcountry" e como seus descendentes se tornaram os gullah geechee.

## Precursores da crioulização no início da costa da Alta Guiné moderna

As evidências mais recentes até esta data sobre o tráfico de escravos transatlântico na região de Carolina, Georgia e Florida (Estados Unidos da América) oferecem aos historiadores uma nova visão sobre a herança cultural da África Ocidental das pessoas que atualmente são chamadas de "gullah geechee". Nas 824 viagens de escravos entre 1710 e 1860, cerca de 150.130 escravizados africanos foram capturados, comprados, presos e transportados contra sua vontade de portos na África Ocidental e no Oeste da África Central, desembarcando navios negreiros nos portos de South Carolina, North Carolina, Florida e Georgia. Do número total de escravizados importados diretamente para essa porção das colônias americanas, cerca de 43% originaram-se na costa da Alta Guiné e cerca de 42% originaram-se do Oeste da África Central, um "empate" estatístico. Os registros de navios negreiros revelam a porcentagem de escravizados originários da costa da Alta Guiné e do Oeste da África Central. No entanto, eles não podem dizer aos historiadores como a cultura dessas duas regiões da África Ocidental ou portos da África Ocidental influenciariam as comunidades escravizadas na costa do Atlântico Sudeste cujos descendentes se tornaram os gullah geechee.




© UNESCO/Edda Fields-Black

FIGURA 2. *Áreas de origem dos africanos escravizados de "Lowcountry"*

Ao identificar para os historiadores duas amplas regiões de embarque, o Oeste da África Central e a costa da Alta Guiné, os dados dos navios negreiros também apontam a gênese dos crioulos de Lowcountry (Figura 2). Linda Heywood e John Thornton argumentaram que os reinos cultural e linguisticamente homogêneos do Oeste da África Central dos reinos do Congo e do Dongo foram a fonte da cultura "crioula atlântica" na Virgínia colonial (Heywood; Thornton, 2007, pp. 236-239, 49, 51, 60-61, 62-67, 70, 72, 82, 98-109, 69-70, 86-94, 95-97, 99, 206, 08-11, 22-26; Sweet, 2003, 2006). Entre os grupos linguísticos atlântico e mande, relativamente heterogêneos, existentes na costa da Alta Guiné[5], Toby Green argumentou que

5 *Atlântico*, *kruan*, e *mande* são três grupos linguísticos separados que em si são relativamente heterogêneos; os ramos norte e sul da língua atlântica, em particular, estão relativamente distantes em sua relação idiomática (Childs, 2007; Thornton, 1998, pp. 186-192).

o comércio transatlântico de escravos e a violência não podiam ser separados do nascimento das sociedades crioulas no mundo atlântico. Particularmente em Cabo Verde e na Alta Guiné, as sociedades crioulas atlânticas surgiram de relações comerciais entre cristãos-novos, grupos étnicos Atlântico e Mande. Assim, a "crioulização primária" baseada nos quadros pré-existentes de pluralismo cultural entre as linhagens da região prenunciava a crioulização e a modernidade atlânticas.[6] Tanto no Oeste da África Central quanto na costa da Alta Guiné, a crioulização afro-europeia no lado africano do Atlântico atuou como precursora da crioulização no Novo Mundo entre os africanos escravizados originários dessas duas regiões (Thornton, 2010; Green, 2012). A crioulização dentro das comunidades autóctones da África Ocidental recebeu relativamente pouca atenção.

A partir do século XVI, observadores europeus relataram a ocorrência de uma transformação regional, que remodelaria a história econômica, política, social e cultural da sub-região de Serra Leoa e Libéria na costa da Alta Guiné. Os falantes de línguas nos ramos central e sudoeste da família linguística mande mudaram-se pelo interior da atual Serra Leoa até a costa da Libéria para estabelecer redes de comércio ligando o interior à costa. Em algumas áreas, eles também assumiram as redes de comércio fluviais que haviam sido operadas pela etnia Sape desde Serra Leoa, no sul, até o território de Biafada, ao longo do Rio Grande, no norte. Os historiadores chamaram esse movimento social, político e cultural de "invasões Mani ou Mane", e denominaram os falantes do mande central e do Sudoeste de "Mani ou Manes" (Green, 2012, pp. 236-238). De acordo com Adam Jones, os Manes eram os ancestrais linguísticos dos falantes da atual língua vai, do ramo central do grupo de línguas mande; palavras de vocabulário registradas por observadores europeus e atribuídas aos Manes incluíam palavras vai (Brooks, 1993, p. 288; Jones, 1983*a*, p. 25; Jones, 1981, p. 159; Hair, 1968, pp. 47-73, 52, 58-59). O movimento de grupos étnicos Mande do interior impactou os grupos Atlântico e Kruan que ocupavam a costa da região de Cabo Verga, na atual Guiné, até a região de Cape Mount, na atual Libéria (Brooks, 1993, pp. 275-278)

O comerciante de escravos, Sir John Hawkins, foi um dos primeiros navegadores elizabetanos a chegar à costa da Alta Guiné. Hawkins fez sua segunda viagem em 1564 para a costa de Serra Leoa, especificamente para as ilhas ao largo de sua costa, as Iles de Los. Lá, ele encontrou os grupos étnicos

6 Green, 2012, pp. 10, 12-13, 18, 28, 34, 53, 56-57, 61, 62, 96-97, 103, 05, 48, 74, 78-79, 226, 34, 72-73, 76. Green demarca o século XVI como o início da modernidade, no qual um novo período de ideologias transnacionais, como as hierarquias raciais, impactou os processos contínuos de crioulização.

Atlântico e Sapes, os habitantes autóctones da região costeira falantes de krim e bullom. Os dois navios de Hawkins visitaram as Iles de Los, porque "foram a uma ilha dos Sapes, [...] para ver se podiam levar algum deles" escravizados, mas o que os homens de Hawkins fizeram foi "queimar e estragar suas cidades" (Williamson, 1970, pp. 16-17). Embora este relato seja uma viagem de escravos, ele é uma fonte primária inestimável para a transformação política, social e cultural já em andamento nas ilhas da costa de Serra Leoa.

A descrição de Hawkins do influxo de manes na costa de Serra Leoa ecoa os relatos dos viajantes para a região que foram registrados até o início do século XVII. Os visitantes europeus observaram exércitos Mani formados por recrutas falantes de línguas kruan, a quem chamavam de Samboses e Sumbas, que lutavam contra os Sapes ou Sapi, falantes de línguas do grupo atlântico. Os habitantes das etnias Temne e Bullom das Iles de Los, "que eram antes dos Sapies", no entanto, já haviam sido "conquistados pelos Samboses, habitantes além de Serra Leoa" (Williamson, 1970, pp. 16-17; Brooks, 1993, p. 288; Green, 2012, pp. 236-237). Os Sumbas chegaram antes de Hawkins e seus homens, e conquistaram o território à força, "levaram [os Sapies] em guerras como seus escravos (*tooke [the Sapies] in warres, as their slaves*)" (Williamson, 1970, p.17; Almada, 1984, pp. 16/7, 16/9, 16/10, 18/2, 18/5). Os Sumbas pagaram tributo, mas aliaram-se e não foram escravizados pelos Manes. Pelo contrário, os Manes conquistaram os Sapes e os escravizaram, fazendo com que os Sapes "cultivassem o solo", porque eles "nem tinham conhecimento dessa condição, nem trabalhariam por conta própria" (Williamson, 1970, p.17). Usando o trabalho involuntário dos Sapes, os Sumbas cultivaram milheto, arroz, tubérculos e vinho de palma, e transformaram as ilhas em um "verdadeiro celeiro" (Williamson, 1970, pp. 17-18). Os Sapes podem ter sido um alvo fácil a ser derrotado pelos Manes e seus exércitos Sumba, porque a falta de ferro de boa qualidade na costa dificultava a construção de fortes defesas contra a invasão (Green, 2012, p. 241; Hawthorne, 2003).

Na década de 1590, no entanto, uma transformação social, política e cultural progrediu ainda mais. André de Almada, um luso-africano nascido em Cabo Verde, comercializava ao longo dos rios da Costa da Alta Guiné. Seu relato em primeira mão escrito na década de 1590, mas registrado desde a década de 1560, fornece um raro vislumbre das relações comerciais portuguesas e afro-portuguesas com as aldeias costeiras e um conhecimento sobre as tradições culturais e linguísticas dos Sapes em um momento de grande mudança regional. Observações contemporâneas desde o início do século XVI na atual Serra Leoa e na região de Cape Mount, na Libéria, também descrevem uma transformação que ocorreu entre os habitantes Mande e os da sub-região do Atlântico.

Segundo Almada, as distinções culturais estavam se desfazendo entre os falantes de línguas do grupo linguístico atlântico – nalus, bagas, cocolins, sapes e sumbas –, e do grupo linguístico mande – manes –, porque os Mani-Sumbas haviam incorporado muitos escravizados. O grupo étnico Nalu, junto com os Bagas e os Cocolins, "vestem-se como Sapes" (Almada, 1984, pp. 13/5, 15/6, 16/1; Brooks, 1993, pp. 298, 304). Os Nalus falavam uma língua do ramo norte do grupo linguístico atlântico e os Bagas, os Cocolins e os Sapes falavam línguas do ramo sul do grupo linguístico atlântico. No entanto, Almada assumiu que os Sapes e os Manes "se entendiam" e os Manes "[falavam] a mesma língua que os Sumbas" (Almada, 1984, pp. 16/1, 16/6, 17/1; Brooks, 1993, p. 235). Linguisticamente, isso era improvável, mas talvez os Sapes e os Sumbas pudessem se comunicar. Embora ambas as línguas pertençam ao ramo sul do grupo de línguas atlânticas, a relação é muito distante para que as línguas sejam mutuamente inteligíveis. Os Manes falavam uma língua de um grupo linguístico totalmente diferente, o mande. Embora Almada pareça estar mal-informado sobre a relação entre os Sapes, os Sumbas e os Manes, um traço cultural é claro: "Os homens e as mulheres [Sapes] [apresentavam] os dentes da frente, tanto em cima quanto em baixo" (Almada, 1984, pp. 16/6, 17/1). Antes dele, Hawkins relatou a existência de Sapes, ou falantes de línguas atlânticas para os ramos do norte e do sul, tão ao norte quanto o Rio Grande, engajados na mesma prática de modificação corporal "por bravura, por terem se estabelecido", além de cicatrizar a carne em seus braços, pernas e corpos em padrões (Williamson, 1970, p.17). Na década de 1590, os Sapes, os Sumbas e os Manes estavam envolvidos em guerra, domínio político-social e contato cultural, mas importantes distinções culturais permaneceram.

Ao sul de Serra Leoa, na atual Libéria, o movimento para sudoeste de grupos da etnia Mande, especificamente falantes de línguas vai/kono, penetrou na costa em Cape Mount, onde os territórios do Atlântico Ocidental e dos grupos da etnia Kruan se encontraram (Brooks, 1993, pp. 72, 288). Para uma grande faixa da costa da Alta Guiné, abrangendo o noroeste da Libéria e, em menor grau, o Sul de Serra Leoa, o falecido historiador Paul E. H. Hair descreveu o relato não publicado de Kquoja sobre a história política de Cape Mount, o núcleo do relato dos viajantes de Olfert Dapper, como "uma das mais ricas peças de documentação de qualquer distrito e povo da África negra no período anterior a 1700" (Hair, 1974, p. 34; Jones, 1990, pp. 181-186; Jones, 1983*b*, pp. 23-25). O autor do relato de Kquoja provavelmente conhecia bem a região de Cape Mount. Ele pode ter sido um funcionário de Samuel Bloomaert, um diretor da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais a partir de 1622 e deve ter

residido em Cape Mount entre o final da década de 1620 e 1640 (Jones, 1990, pp. 180-181, 174, 176; Jones 1983*b*, p. 23; Hair, 1974, p. 33; Hair, 1964, p. 130).

Quando o informante de Olfert Dapper viajou para a Libéria e testemunhou os resultados das "invasões Mani", não existiam vestígios da etnia Mani na Libéria. Os Karous foram conquistados pelo reino Folgia. Eles, "com a ajuda dos Folgians para conquistar os Veys após uma guerra tediosa", governaram os Veys ou Vais, juntamente com os Puys e Kquojas. Os Karous passaram a governar a atual região de Cape Mount na Libéria e a atual costa de Serra Leoa (Dapper, 1686, pp.399, 79, 81, 98, 407; Jones, 1983*b*, 23, 25, 33, 34, 36). Os Folgians eram eles próprios súditos do "Imperador de Manou, ou Manoe, um príncipe poderoso" do interior a quem pagavam "tributos anuais em escravos, sal, pano vermelho, chaleiras e bacias". O rei Kquoja e alguns de seus oficiais se casaram com mulheres de grupos conquistados pelos Kquojas (Dapper, 1686, pp. 379, 98-99, 401; Brooks, 1993, pp 302, 04, 06; Jones, 1983*b*; p. 28). A influência Mani continuou a ser sentida, no entanto, em uma nova cultura sub-regional entre os grupos étnicos Mani, Atlântico e Kruan, eles estabeleceram e incorporaram sua própria prática cultural, sua estrutura social e sua organização política.

A associação de poder Poro, "Belli-Paaro" é apenas um exemplo. A mediação de disputas era uma das principais funções da associação de poder Poro no Sudoeste da Libéria, além de socializar os meninos até a idade adulta e manter a paz e a segurança ao longo das rotas comerciais. À medida que as mudanças demográficas, culturais e linguísticas se arrastavam para o Sudoeste, os Mani iniciavam jovens de grupos atlânticos e Kruan nessas instituições Mande do Sudoeste (Brooks, 1993, pp. 74, 289). Os meninos falavam línguas diferentes e foram todos "incorporados à sociedade dos Espíritos" e instruídos em "causas que dizem respeito a guerras, justiça e governo"; participou de oferendas ao comer carne feita para os espíritos, "Jaananen" (Dapper 1686, pp. 402-403, 04; Brooks, 1993, pp. 304; Jones, 1983*b*, p. 39). Antes de se tornarem homens, os jovens de diferentes etnias também faziam um juramento: "[juramento] por Belli-Paaro, ou seja, pela Justiça Divina" de que não causariam conflitos, não perturbariam rotas comerciais nem roubariam mercadorias. Se um homem quebrasse o juramento, os espíritos Belli-Paaro agiam como um árbitro divino, processando o transgressor por meio de provações dolorosas e sentenciando-o a deitar em uma cesta de espinhos, a "ser levado pelos *Jaananen*" ou a ser executado. Pelo registro do relato de Dapper, os homens dos grupos étnicos Mande, Atlântico e Kruan no Sudoeste da Libéria foram iniciados em Belli-Paaro, o que possibilitou que o pequeno reino Kquoja governasse seu grande território "mais por sabedoria, política do que por poder". De acordo com Dapper, o rei de Kquoja era o

"cabeça" de Belli-Paaro, governando um conselho de anciãos, "simmanoe" que todos haviam sido "marcados" pelos espíritos com "algumas fileiras de cortes, do pescoço ao longo de ambas as escápulas." O poder de Poro foi centralizado e institucionalizado em uma "universidade" além de Cape Mount, que pode ter sido onde foram treinados os membros do mais alto escalão da sociedade (Dapper, 1686, pp. 38-40; Alvares, 1990, ff. 138v-39; Brooks, 1993, p. 302). A associação de poder formou o núcleo do poder político e manteve a paz entre as comunidades multiétnicas em todo o Sudoeste da Libéria.

Relatos de viajantes do século XVI e XVII de Serra Leoa e Cape Mount fornecem evidências de processos culturais, sociais e políticos complexos no trabalho. Contato cultural entre grupos étnicos Mande, movendo-se para a região como ferreiros, comerciantes e guerreiros, e os subjugados grupos étnicos Atlântico e Kruan, incorporados e em alguns casos escravizados pelo Mandes. A ênfase aqui está na incorporação dos grupos Atlântico e Kruan pelo Mande, que resultou na adoção dos Mani em Serra Leoa da vestimenta e da linguagem dos Sumbas, que lutaram suas guerras, e dos Vais, que iniciavam os meninos nos grupos Atlântico e Kruan no Sudoeste da Libéria em suas associações de poder. Embora o Mande tenha alcançado o controle político da região por meio da violência, as culturas praticadas entre os grupos conquistadores e conquistados não eram mais distintamente Mande, Atlântico ou Kruan após as "invasões Mane", e sim Crioula (Dapper, 1686, p. 381).

## Conclusão

Os Mandes e os Atlânticos são apenas um exemplo dos processos culturais complexos que ocorrem na África Ocidental pré-colonial. O Oeste da África Central é outro exemplo. A crioulização é um processo sobre o qual os historiadores do Mundo Atlântico escreveram principalmente em sociedades escravizadas do Novo Mundo, ou na África Ocidental entre sociedades multirraciais resultantes da interação dos africanos ocidentais com os traficantes de escravos europeus. Este capítulo discutiu evidências de contato cultural na África Ocidental pré-colonial no contexto de mudanças nas hierarquias sociais e políticas nas quais um grupo poderoso em termos militar, político e social subjugou e incorporou povos, deixando ambos os grupos fundamentalmente alterados.

Os crioulos de Lowcountry eram principalmente os descendentes de africanos que embarcaram em navios negreiros na costa da Alta Guiné e nas sub-regiões do Congo/Angola em números quase iguais. Os escravizados africanos que

desembarcaram em South Carolina e nos portos costeiros da Georgia vindos da sub-região Congo/Angola provavelmente eram crioulos do grupo étnico Atlântico. Quer tenham sido capturados no interior ou nas áreas costeiras do Congo, de Angola ou Mbundu (Ambundo), esses crioulos do Atlântico provavelmente eram portadores de uma cultura influenciada por séculos de guerra, insegurança política e interações com os comerciantes portugueses e o cristianismo. Os escravizados que embarcaram em navios negreiros na costa da Alta Guiné podem ter praticado culturas e línguas faladas que também foram influenciadas por séculos de guerra, interação entre os grupos Atlântico, Kruan e Mande e dominação política pelo grupo Mande. Uma nova questão histórica é como as línguas e as culturas já crioulizadas de pessoas escravizadas de duas regiões distintas da África Ocidental produziram os crioulos de Lowcountry no período pré-guerra e, posteriormente, o gullah geechee em meados do século XX.

## Referências

Allen, W. F., Pickard. Ware, C.; Mc Kim Garrison, L. (eds.). 1951. *Slave songs of the United States*. New York, Peter Smith.

Almada, A. A. de. 1984. *Brief treatise on the rivers of Guinea (c. 1594), vol. 1-2.* Paul E. H. Hair (transl.). Liverpool, UK, University of Liverpool, 1984.

Alvares, M. 1990. *Ethiopia minor and a geographical account of the province of Sierra Leone (c. 1615)*. Liverpool, UK, University of Liverpool.

Aucoin, M. M. 2002. The sociohistorical and linguistic development of African American English in Virginia and South Carolina. Thesis (Doctorate) – University of Chicago.

Brooks, G. E. 1993. *Landlords and strangers: ecology, society, and trade in Western Africa, 1000-1630*. Boulder, Colo, Westview Press.

Brown, D. H. 2003. *Santería enthroned: art, ritual, and innovation in an Afro-Cuban Religion*. Chicago, Ill., and London, The University of Chicago Press,.

Brown, R. M. 2012. *African-American cultures in the South Carolina Lowcountry*. New York, Cambridge University Press.

Childs, G. T. 2007. Language Contact, Language Death, Section V: Language Contact: Atlantic-Mande/Intra-Atlantic. Paper presented at the International Workshop on The Atlantic Languages: Typological or Genetic Unit? Hambourg, Germany, Asien-Afrika-Institut, University of Hamburg.

Creel, M. W. 1989. *A peculiar people: slave religion and community-culture among the Gullahs*. New York, New York University Press.

Dapper, O. 1686. *Description de L'Afrique, contenant les noms, la situation & les confins de toutes ses parties, leurs rivieres, leurs villes & leurs habitations, leurs plantes & leurs animaux; les moeurs, les coutumes, la langue, les richesses, la religion & le gouvernment de ses peuples*. Amsterdam, Wolfgang, Waesberge, Boom et van Someren.

Donnan, E. (ed.). 1932. *Documents illustrative of the history of the slave trade to America, vol. III: New England and the Middle Colonies*. Washington, DC, Carnegie Institution of Washington.

Enclosure B. Court Proceedings and Testimony Regarding the Denmark Vesey Rebellion. Senate Copy. *Legislative Papers, 1782-1866.* South Carolina Department of Archives and History.

Gonzales, A. E. 1922. *The Black border: Gullah stories of the Carolina Coast (with a glossary)*. Columbia, SC, The State Company.

Goodwine, M. L. 1998. *The legacy of Ibo landing: Gullah roots of African American culture*. Atlanta, GA, Clarity Press.

Green. T. 2012. *The rise of the Trans-Atlantic slave trade in Western Africa, 1300-1589*. New York, Cambridge University Press.

Haggerty, S. 2009. Miss Fan can tun her han! Female traders in eighteenth-century British-American Atlantic port cities. *Atlantic Studies,* Vol. 6, No. 1, pp. 29-42.

Hair, P. E. H. 1964. An early seventeenth century vocabulary of Vai. *African Studies,* Vol. 23, Nos. 3-4, pp. 129-139.

Hair, P. E. H. 1968. An ethnolinguistic inventory of the lower Guinea Coast before 1700, part I. *African Language Review,* Vol. 7, pp. 47-73.

Hair, P. E. H. 1974. Barbot, Dapper, Davity: a critique of sources on Sierra Leone and Cape Mount. *History in Africa,* Vol. 1, pp. 25-54.

Hart, E. 2009. *Building Charleston: town and society in the eighteenth-century British Atlantic World*. Charlottesville, Va., University of Virginia Press.

Hartigan-O'Connor, E. 2006. "She said she did not know money": urban women and Atlantic markets in the revolutionary era. *Early American Studies,* Vol. 4, No. 2, pp. 322-352.

Heusch, L. de. 2000. *Le roi de Kongo et les monstres sacrés: mythes et rites Bantous, vol. III*. Paris, Gallimard.

Heywood, L. M.; Thornton, J. K. 2007. *Central Africans, Atlantic creoles, and the foundation of the Americas, 1585-1660*. New York, Cambridge University Press.

Higginson, T. W. 1997. *Army life in a black regiment and other writings*. New York, Penguin Books.

Janzen, J. M.; MacGaffey, W. (ed.). 1974. *An anthology of Kongo religion: primary texts from lower Zaïre*. Lawrence, Kans., University of Kansas Publications in Anthropology, p. 5.

Johnson, J. 1899. *Yoruba Heathenism*. Exeter, UK, James Townsend & Son.

Johnson, S.; Johnson, O. 2010. *The history of the Yorubas: from the earliest times to the beginning of the British protectorate*. New York, Cambridge University Press.

Jones-Jackson, P. 1987. *When roots die: endangered traditions on the Sea Islands*. Athenes, Ga., The University of Georgia Press.

Jones, A. 1981. Who were the Vai?. *Journal of African History,* Vol. 22, No. 2, pp. 159-178.

Jones, A. 1983. *From slaves to Palm Kernels: a history of the Galinhas country (West Africa) 1730-1890*. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.

Jones, A. 1983. The Kquoja kingdom: a forest State in seventeenth century West Africa. *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde*, Vol. 29, pp. 23-43.

Jones, A. 1990. Decompiling Dapper: a preliminary search for evidence. *History in Africa,* Vol. 17, pp. 171-209.

Joyner, C. 1984. *Down by the riverside: a South Carolina slave community*. Chicago, Ill., Urbana, University of Illinois Press.

Laman, K E. 1953. *The Kongo*. Stockholm, Victor Patersons Bokindustri Aktiebolag.

Law, R.; Mann, K. 1999. West Africa in the Atlantic community: the case of the slave coast. *William and Mary Quarterly,* Vol. 56, No. 2, pp. 307-334.

Littlefield, D. C. 1981. *Rice and slaves: ethnicity and the slave trade in colonial South Carolina*. Baton Rouge, La., Louisiana State University Press.

Lucca, L. da. 1953. *Relations sur le Congo Du Pere Laurent De Lucque (1700-1717)*. Bruxelles, Institut Royal Colonial Belge.

MacGaffey, W. 1986. *Religion and society in Central Africa: the BaKongo of lower Zaire*. Chicago, Ill., University of Chicago Press.

MacGaffey, W. (trans. and ed.). 1991. *Art and healing of the bakongo commented by themselves: Minkisi from the Laman collection.* Stockholm, Folkens Museum – Etnografiska..

MacGaffey, W. 2000. *Kongo political culture: the conceptual challenge of the particular*. Bloomington, Ind., Indiana University Press.

MacGaffey, W. 2002. Twins, Simbi spirits, and Lwas in Kongo and Haiti. In Heywood, L. M. (ed.). *Central Africans and cultural transformation in the American diaspora*. Cambridge, UK, Cambridge University Press, pp. 2011-226.

Matory, J. L. 2005. *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian candomblé*. Princeton, NJ; Oxford, UK, Princeton University.

McKenzie, P. R. 1997. *Hail Orisha!: a phenomenology of a West African religion in the mid-nineteenth century*. Leiden, The Netherlands, Brill.

Morgan, P. (ed.). 2011. *African American life in the Georgia Lowcountry: the Atlantic World and the Gullah Geechee*. Athens, Gal, The University of Georgia Press.

Mufwene, S. S. 1985. The linguistic significance of African proper names in Gullah. *Nieuwe West-Indische Gids / New West Indian Guide,* Vol. 59, Nos. 3-4, pp. 149-166.

Mufwene, S. S. 1986. Number Delimitation in Gullah. *American Speech,* Vol. 61, No. 1, pp. 33-60.

Mufwene, S. S. 1989. Equivocal structures in some Gullah complex sentences. *American Speech,* Vol. 64, No. 4, pp. 304-326.

Mufwene, S. S. 1990. Serialization and subordination in Gullah: toward a definition of serialization. *Ohio State University Working Papers in Linguistics,* Vol. 39, pp. 91-108.

Mufwene, S. S. 1991. Is Gullah decreolizing? A comparison of speech sample of the 1930s with a sample of the 1980s. In Bailey, G.; Maynor, N.; Cukor-Avila, P. (eds.). *The emergence of Black English: text and commentary*. Creole Language Library, Vol 8. Amsterdam and Philadelphia, Penn., John Benjamins Publishing, pp. 213-230.

Mufwene, S. S. 1991. Some reasons why Gullah isn't dying yet. *English World-Wide,* Vol. 12, No. 2, pp. 215-243.Mufwene, S. S. 1992. Africanisms in Gullah: a re-examination of the issues. In Hall, J. H.; Doane, N.; Ringler, D. (eds.). *Old English and new: study in language and linguistics in honor of Frederic G. Cassidy*. New York, Garland, pp. 156-182.

Mufwene, S. S. 1994. On decreolization: the case of Gullah. In Morgan, M. (ed.). *Language and the social construction of identity in contact situations*. Los Angeles, Calif., University of California, Center for Afro-American Studies, pp. 63-99.

Mufwene, S. S. 1994. On the status of auxiliary verbs in Gullah. *American Speech,* Vol. 69, No. 1, pp. 58-70.

Mufwene, S. S. 1995. A reference on Gullah: a syntactic analysis of Sea Island Creole by Irma Aloyce Ewing Cunningham. *American Speech,* Vol. 70, No. 1, pp. 98-100.Mufwene, S. 1997. Gullah's development: myths and sociohistorical evidence. In Bernstein, C.; Nunally, T.; Sabino, R. *Language variety in the South revisited*. Tuscaloosa, Ala., University of Alabama Press, pp. 113-122.

Mufwene, S. S. 2001. *The ecology of language evolution*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Mufwene, S. S.; Gilman, C. 1987. How African is Gullah, and why?. *American Speech,* Vol. 62, No. 2, pp. 120-139.

Pearson, E W. 1969 (orig. pub. 1906). *Letters from Port Royal written at the time of the Civil War.* New York, Arno Press.

Peek, P. M. 2011. *Twins in African and diaspora cultures: double trouble, twice blessed*. Bloomington, Ind., Indiana University Press.

Peel, J. D. Y. 2003. *Religious encounter and the making of the Yoruba*. Bloomington, Ind., Indiana University Press.

Rogers, M. 2010. *Delia's tears: race, science, and photography in nineteenth-century America*. New Haven, Conn., Yale University Press.

Schweninger, L. 1992. Slave independence and enterprise in South Carolina, 1780-1865. *The South Carolina Historical Magazine,* Vol. 93, No. 2, pp. 101-125.

Sweet, J. H. 2003. *Recreating Africa: culture, kinship, and religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press.

Sweet, J. H. 2003. Spanish and Portuguese influences on racial slavery in British North America, 1492-1619. *Proceedings of the Fifth Annual Gilder Lehrman Centrer International Conference at Yale University*. New Haven, Conn., Yale University.

Thornton, J. 1998. *Africa and Africans in the making of the Atlantic World, 1400-1800*. New York, Cambridge University Press.

Troesch, J. 1961. Le Nkutu du comte de Soyo. *Aequatoria,* Vol. 24, No. 2, pp. 41-49.

Turner, L. D. 2002. *Africanisms in the Gullah dialect*. Columbia, SC, University of South Carolina Press.

Verger, P. 1955. Yoruba influences in Brazil. *Odu: Journal of Yoruba and Related Studies,* No. 1, pp. 3-11.

Williamson, J. A. 1970. *Sir John Hawkins: the time and the man*. Westport, Conn., Greenwood Press.

CAPÍTULO 10

# COMUNIDADES DE AFRODESCENDENTES NO CANADÁ

*Michele A. Johnson*

Os primeiros registros históricos de pessoas de ascendência africana no Canadá referem-se a um homem que teria morrido no assentamento de Port-Royal (Nova Scotia) durante o inverno de 1606-1607, e de Mathieu Da Costa, que foi contratado por Pierre Dugua de Mons, em 1608, para trabalhar como intérprete entre os exploradores-colonizadores franceses e o povo Mi'kmaq durante expedições comerciais em Acadia (Johnston, s.d.; Lescarbot, 1928; Trudel, 1960, 2017; Winks, 2000).[1] Embora haja certa dúvida sobre o contrato de Da Costa ser evidência suficiente de sua estada na América do Norte, o fato de ele ter adquirido as habilidades linguísticas envolvidas o torna uma figura intrigante, no entanto,

1 Segundo a *Historica Canada*, Da Costa permaneceu contratado para trabalhar com Dugua de Mons durante três anos e recebeu "um salário bastante considerável" (http://blackhistorycanada.ca/events.php?id=21). Segundo George MacBeath, "Dugua de Monts […] também conhecido como Du Gua e de Mons", foi um "explorador, comerciante, governador de Acádia e fundador de Port-Royal, o primeiro assentamento permanente no Canadá" (MacBeath, 2017). "Dugua De Monts Pierre [também conhecido como Du Gua e de Mons]" (*Dictionary of Canadian Biography*, *vol. 1* (University of Toronto/Université Laval, 2003). http://www.biographi.ca/en/bio/du_gua_de_monts_pierre_1E.html (Acesso em 18 mar. 2017). AJB Johnston, observando que estudos mais recentes "identificam o personagem como Dugua de Mons", aponta que o contrato de Da Costa duraria três anos a partir de 1609 e que seu "salário anual seria de 60 coroas, cerca de 195 *livres*, o que era uma quantia significativa" (Johnston s.d., pp. 2, 19). Ver também Johnston (2001, p. 162) e Winks (2000, p. 1).

o lugar de seu trabalho permanece amplamente omitido na narrativa nacional canadense (Johnston, s.d.; Johnston, 2001; Pachai, 1987).[2]

Há silêncios semelhantes em torno do papel da escravidão na criação e na definição dos primeiros espaços coloniais que se tornariam o Canadá. No entanto, de acordo com o registro histórico, em 1628, uma criança foi trazida para Quebec de Madagascar ou Guiné, possivelmente pelo comandante britânico David Kirke durante a invasão britânica da Nova França (1628-1629). O *petit nègre* foi vendido aos seis ou sete anos de idade por 50 écus a Le Baillif, um escriturário francês que entrara ao serviço dos ingleses. Antes de partir com os ingleses, em julho de 1632, quando Quebec foi voltou ao controle francês, Le Baillif deu a criança escravizada ao carpinteiro e marinheiro, Guillaume Couillard de Lespinay (Provost, 2017). Na casa de Couillard, o padre jesuíta, Paul Le Jeune, ensinou catecismo ao menino africano que foi batizado em 1633, quando recebeu o primeiro nome de Olivier, inspirado no nome de Olivier Letardif, o chefe escriturário da Compagnie des Cent-Associés que controlava a colônia e o sobrenome do padre (Trudel, 2017). Como argumenta Robin W. Winks, Olivier Le Jeune, africano escravizado, "não foi o primeiro escravo nem o primeiro negro da Nova França, mas foi o primeiro de quem há algum registro adequado" (Winks, 2000, p.1). É difícil saber exatamente quais eram as tarefas das quais o jovem Le Jeune se envolvia; no entanto, no entanto, talvez seu trabalho tenha sido utilizado de várias maneiras uma vez que Couillard tinha 10 filhos, pelo menos 100 acres de terra e um moinho de trigo (Provost, 2017). Também não está claro se Le Jeune permaneceu escravizado até sua morte, em 1654, quando o registro de seu sepultamento o listou como um *domestique*, nem está claro se seu caso foi o único no período inicial da colonização europeia.

Em 1663, quando a Nova França foi transferida da Compagnie des Cent-Associés para o controle real, as autoridades consideraram a escravidão como um meio de aumentar a mão de obra necessária para estabelecer a colônia. Segundo Winks, em 1677, Jean-Baptiste de Lagny, Sieur des Bringandières, obteve permissão real para explorar os recursos da colônia; e, em 1688, ele se aproximou de Jacques-Réné de Brisay, o governador colonial, que, com o apoio do intendente, Jean Bochart de

2 Johnston descreve as evidências do arquivo para a controvérsia sobre o emprego de Da Costa por comerciantes franceses e holandeses, seu contrato de trabalho para Dugua de Mons, assinado em 1608, e a prisão de Da Costa por "insolências" em 1609. Na sua análise das "possibilidades e probabilidades" em relação a Da Costa, Johnston aponta para a longa história do contacto europeu-africano, o papel dos intérpretes africanos, o desenvolvimento de línguas comerciais e a possibilidade de sua viagem transatlântica antes do contrato de 1608, explorando assim os possíveis meios pelos quais Da Costa adquiriu suas habilidades linguísticas. Johnston faz referência aos estudos de Hilary Russell, que "resume a evolução das referências a Da Costa escritas em seu manuscrito não publicado, "Looking for Mathieu da Costa, ms. on file, Parks Canada, Halifax" (Johnston, s.d.).

Champigny, apelou às autoridades imperiais a provisão de trabalhadores africanos escravizados (Winks, 2000, p. 4). Na esteira da adoção do *Code Noir* de 1685 nas colônias francesas no Caribe, o dito apelo refletia a esperança de que a utilização semelhante da mão-de-obra africana traria lucros para os investidores. Luís XIV concordou com o apelo para apoiar a escravidão africana na Nova França em 1º de maio de 1689, e novamente em 1701, enquanto as convulsões da Guerra do Rei Guilherme e da Guerra de Sucessão Espanhola afetavam as rotas do comércio internacional durante esse período, mas a instituição da escravidão continuava a crescer na colônia, levando o intendente, Jacques Raudot, a emitir uma portaria, em 13 de abril de 1709, pela qual estabelecia que todos os africanos escravizados e pessoas indígenas que tinham sido e seriam comprados seriam "propriedades e escravos daqueles que os compraram" (Winks, 2000, p. 6). Em 1716, o intendente Michel Bégon repetiu a observação sobre a falta de mão de obra e apelou para a expansão do tráfico de africanos escravizados que pudessem "cultivar a terra, pescar bacalhau, serrar madeira, construir navios e explorar as minas de ferro" (Winks, 2000, p. 8).

Embora o tráfico não tenha se expandido tão rapidamente quanto os intendentes gostariam, em 1736, o número de escravizados havia aumentado a um nível em que a regulamentação considerava necessária: assim, o intendente Gilles Hocquart emitiu uma nova *ordonnance* (portaria) estabelecendo um meio uniforme de alforria (Winks, 2000, p. 6). De acordo com Marcel Trudel, em 1759, havia pelo menos 1.132 africanos escravizados na Nova França, concentrados em sua maioria em Montreal e outras cidades onde a maior parte trabalhava como servos domésticos para as classes mercantis, para as autoridades administrativas, para os médicos, para os membros das forças armadas e para o clero (Donovan, 1995; Riddell, 1920, 1923; Trudel, 1960; Winks, 2000, p .9). Os membros do clero estariam entre os escravizadores que participavam do tráfico doméstico de escravos, algumas das transações das quais eram evidentes em *Actes Notaries* (Leis Notariais) arquivados na Província de Quebec entre 1740 e 1750 (Riddell, 1923).[3] Entre os escravizados na Nova França estava Marie-Joseph Angélique, que pertencia à esposa de François Poulin de Francheville e foi acusada de incendiar a casa de sua senhora em abril de 1734, destruindo assim uma parte significativa de Montreal. Ela foi julgada, humilhada, torturada e executada; seu corpo foi então queimado e, segundo Afua Cooper, suas cinzas foram lançadas

3 William R. Riddell discute a venda de "cinco escravos negros, dois homens e três mulheres e meninas" vendidos por "la dame Cachelièvre" por 3 mil *livres* em 1743; Robert (entre 26 e 27 anos) que foi, vendido por Damelle Marie-Anne Guérin por 400 libras em 1748; Louison, "uma jovem negra […] com cerca de 17 anos", que foi vendida por Amable-Jean-Joseph Came por 1 mil libras em 1749; Jean Monsaige, que foi vendido por Jacques Damien *pour le serveir en qualité d'esclave* em 1751; Nicholas, que tinha cerca de 30 anos, foi vendido por Joseph de la Tesserie em 1757; e Pierre, que tinha cerca de 18 anos, quando foi vendido por 1.192 libras em 1757.

"aos quatro ventos" (Cooper, 2006, p. 22; Trudel, 1960). Embora haja alguma dúvida se Angélique iniciou o incêndio ou se foi acusada injustamente, a barbárie com que seu corpo e seu espírito foram quebrados fez lembrar a escravidão em muitos outros contextos nas Américas (Beaugrand-Champagne, 2004).

Em meados do século XVIII, à medida que a escravização dos africanos se estendia ao resto das Américas, essa instituição ganhou ainda mais apoio no Canadá. De acordo com as anotações de Winks, quando a Guerra dos Sete Anos (conhecida como a guerra francesa e indiana) chegou ao fim, o tratado francês de capitulação (1760) aos britânicos incluía o artigo 47, que "afirmava que todos os escravos permaneceriam na posse de seus senhores, que eles poderiam continuar a ser vendidos, e que poderiam ser instruídos na fé católica romana" (Winks, 2000, p. 24). Com o fim formal do conflito e o Tratado de Paris (1763), a França cedeu suas pretensões coloniais na América do Norte à Grã-Bretanha, e o dito artigo fortaleceu ainda mais a instituição da escravidão. Nesse contexto, James Murray, o primeiro governador britânico de Quebec, correspondeu-se com pessoas em New York em 1763 e declarou que "os escravos negros são certamente as únicas pessoas de quem se pode depender" e que ele "não hesitaria em pagar qualquer preço" para obter "dois jovens robustos (*stout young fellows*) acostumados a trabalhar no campo" e "uma jovem esposa limpa" para cada um (Riddell, 1919, p. 396; Elgersman, 1999, p. 23; Winks, 2000, p. 26).

Além do Tratado de Paris, o *Quebec Act* (Lei de Quebec) de 1774, entre outras coisas, confirmou os direitos dos cidadãos britânicos à suas propriedades (incluindo escravizados); e o *Imperial Act* (Lei Imperial) de 1790 incentivou a imigração e incluiu o direito de importar "negros, móveis domésticos, utensílios de pecuária ou vestuário [*sic*]", fortalecendo ainda mais a instituição da escravidão (Winks, 2000, p. 26). Além disso, os negros livres não estavam incluídos entre os incentivados a imigrar e, de acordo com Winks, "todos os colonos brancos com mais de 14 anos deveriam fazer um juramento de fidelidade, enquanto "não se esperava que crianças e negros, escravos ou livres, o fizessem porque não sabiam jurar". Assim, estava cada vez mais óbvia a hierarquia racializada que alimentava as exclusões de pessoas afrodescendentes das reivindicações de cidadania (Winks, 2000, p. 26).

Os registros históricos do século XVIII mostram que houve afrodescendentes na porção leste do Canadá. Neles estavam incluídos os envolvidos na tentativa frustrada dos franceses de repelir a conquista britânica de Louisbourg, em 1745, e os colonos da Nova Scotia, que vieram em busca das ofertas de passagem e suprimentos prometidas pelo governo britânico. No entanto, como foi o caso em Quebec, nem todos os afrodescendentes nas Províncias Atlânticas (Nova Scotia, Cape Breton Island, Prince Edward Islande Newfoundland) eram colonos livres: em 1752, um "servo negro" de nome Orange foi mencionado em um testamento e,

segundo Winks, "somente em 1768, 2.217 escravos negros avaliados em £77.595 libras esterlinas foram importados para as províncias britânicas da América do Norte, Newfoundland, Bahamas e Bermudas". Embora muitos afrodescendentes provavelmente tenham ido para as Bahamas e as Bermudas, alguns permaneceram nas Províncias Atlânticas e outros talvez tenham sido adicionados a uma fila de atividades, inclusive as pesqueiras de Newfoundland (Fleming, 1953; Mackey, 2004; Riddell, 1919, 1920*a*, 1920*b*; Winks, 2000, pp. 26-28).[4]

De acordo com James Walker, em 1775, quando a Grã-Bretanha e 13 de suas colônias norte-americanas entraram em guerra, "a atenção em alguns quartéis britânicos se voltou para o meio milhão de escravos em mãos americanas que poderiam ser recrutados como aliados inestimáveis dentro do campo inimigo". Embora houvesse algumas preocupações em incitar a rebelião entre os escravizados nas 13 colônias "rebeldes", quando Lord Dunmore, governador da Virgínia, declarou a lei marcial, ele também pediu o apoio de "todos os servos contratados, os negros ou os outros" para se juntarem às forças imperiais para restabelecer a ordem. Walker afirma após uma semana da publicação da proclamação de Dunmore, "mais de 300 homens negros se juntaram ao 'Regimento Etíope' do governador" e quando ele se deparou com os rebeldes na Great Bridge, em 9 de dezembro de 1775, "metade das tropas de Dunmore consistia em escravos fugitivos". Embora Dunmore pareça ter agido por sua própria autoridade, de acordo com Walker, "[a] inscrição 'Liberty to Slaves' (Liberdade aos Escravos)', estampada no peito do Regimento Etíope, tornou-se um slogan britânico e de fato uma política de guerra dos ingleses" (Walker, 1976, pp.1-2).

Em um contexto imperial ainda profundamente comprometido com o comércio transatlântico de africanos escravizados e o sistema de escravidão, os sentimentos abolicionistas nunca prevaleceram nessa estratégia de guerra britânica. Embora a política tenha sido reeditada por Sir Henry Clinton na Proclamação de Philipsburg de 1779, que prometia "a todo negro que desertasse o Estandarte Rebelde, total segurança para seguir com essas Linhas [britânicas], em qualquer ocupação que ele considerasse adequada". Os africanos escravizados que pertenciam aos *British Loyalists* não receberam sua liberdade em troca de seus serviços (Walker, 1976, p. 2). Não obstante, a resposta à Proclamação de Philipsburg foi significativa: embora não esteja claro quantas pessoas de ascendência africana se juntaram às forças britânicas, as estimativas chegam a 100 mil (representando cerca de 20% da população negra). Qualquer que seja seu número, como argumenta Walker,

4 Entre 1750 e 1770, africanos escravizados foram encontrados em Liverpool, Nova Glasgow, Bridgetown, Amherst, Onslow, Cornwallis e Halifax. Segundo Winks, em 1788, havia relatos de homens negros trabalhando na pesca de Newfoundland.

"o motivo primordial dos escravos que já haviam fugido de seus senhores, e um que foi compartilhado por negros libertos que se tornaram *British Loyalists*, foi a segurança de sua liberdade" (Walker, 1976, p. 4). Seja como soldados (da corporação *Black Pioneers*), tropas de cavalaria, marinheiros da Marinha Real, trabalhadores qualificados, trabalhadores gerais, guias ou em uma variedade de outras competências, eles contribuíram de forma significativa para o esforço de guerra. Em troca, a partir de 1776, alguns afro-americanos foram removidos com as forças britânicas para Nova Scotia. Contudo, outros foram vendidos de volta para a escravidão na América do Norte ou no Caribe, como uma reflexão da mentalidade de muitos nas forças britânicas (Walker, 1976, pp. 3-6).

À medida que a Revolução Americana avançava e a derrota britânica se tornava aparente, o destino dos afro-americanos, escravizados e livres, que se juntaram às forças britânicas tornou-se motivo de grande preocupação. O acordo de paz negociado procurou, entre outras coisas, impedir o "transporte ilegal de quaisquer Negros" ou outras propriedades dos habitantes americanos" dos Estados Unidos da América. Em resposta, os britânicos emitiram diretrizes que diziam que as pessoas negras que estavam ao lado das Linhas Britânicas antes de 30 de novembro de 1782 estavam livres e podiam ser removidas com outros *British Loyalists*; para as outras, as petições para seu retorno feitas por seus antigos escravizadores foram ouvidas. A fim de agilizar a remoção, o comandante em chefe britânico, Sir Guy Carleton, manteve um registro de todas as pessoas negras livres que estavam sendo removidas para que a compensação pudesse ser paga aos legítimos requerentes americanos. O "Book of negroes listou um total de 3 mil inspecionados em New York entre 26 de abril e 30 de novembro de 1783, com destino à Nova Scotia"; isso não inclui aqueles que precederam o registro, tomaram outras rotas ou aqueles que os seguiram. Ao final da remoção, entre os 30 mil *Loyalists* que migraram para a Nova Scotia, mais de 10% eram homens, mulheres e crianças negros livres (Walker, 1976, pp. 11-12). E eles não estavam sozinhos, pois junto com os milhares de *Black Loyalists* (lealistas negros) livres, havia um grande número de afro-americanos escravizados que acompanharam seus mestres *Loyalists* à locais imperiais britânicos, especialmente no Alto Canadá (atual Ontário) e nas Províncias Atlânticas.

Embora os historiadores possam debater se essas pessoas livres ou libertadas eram *Black Loyalists* ou afro-americanos escravizados que se juntaram às forças britânicas em busca de sua liberdade, o que parece certo é que suas experiências na Nova Scotia foram decepcionantes, na melhor das hipóteses (Cahill, 1999; Walker, 1999). O principal obstáculo para o sucesso de seu assentamento estava no acesso limitado ou inexistente à terra. Segundo Walker, a política de concessão de terras buscava compensar os que mais perderam na Revolução Americana e foram atendidos primeiro os ex-grandes proprietários de terras. Assim,

> *poucos negros receberam qualquer terra, e quando o fizeram foi em menores quantidades do que o prometido, contendo alguns dos piores solos da província, e muitas vezes em locais tão longe dos grandes assentamentos que era inviável estabelecer uma fazenda ou mesmo visitá-la era extremamente difícil* (Walker, 1976, p. 18).[5]

De fato, argumenta Walker,

> *a decepção deles e a discriminação com que se depararam indicaram que eles não seriam tratados como cidadãos iguais, e encorajaram muitos deles a acreditar que deveriam olhar além do governador e seus agrimensores para completar sua fuga da escravidão e alcançar a independência que buscavam* (Walker, 1976, p. 32).

É provável que a discriminação que os *Black Loyalists* sofreram, apesar de serem livres, estivesse relacionada à sua associação com a servidão anterior e ao fato de que a escravidão racial ainda era praticada nas Províncias Atlânticas. Como mencionado anteriormente, a remoção britânica no final da guerra incluiu afro-americanos escravizados: segundo Walker, "estima-se que 1.232 escravos, muitas vezes designados 'servos' ou 'servos vitalícios', foram trazidos por *Loyalists* das antigas colônias americanas" (Walker, 1976, p. 40). A extensão da escravidão nas províncias levou ao crescimento do tráfico doméstico de escravos e o aumento gradual de condições brutais, incluindo açoites cruéis e até assassinatos; consequentemente, as pessoas escravizadas tentavam escapar de sua escravização (Riddell, 1920; Winks, 2000, pp. 51, 53).[6]

Embora a coexistência de afrodescendentes escravizados e livres dificultasse a identificação e o controle dos escravizados, a Nova Scotia apresentava as características de uma sociedade escravista. Os *Black Loyalists* eram em grande parte sem-terra e muitas vezes reduzidos a meeiros ou servos por contrato, sofrendo de apoio governamental inadequado (incluindo limitações), eram forçados a competir no mercado de trabalho, e eram submetidos ao racismo e ao preconceito generalizados (incluindo um motim contra a raça negra liderado por soldados brancos em Shelburne, em julho de 1784), além de enfrentarem a ameaça de serem revendidos como escravos nos Estados Unidos da América ou no Caribe. A eles também foram negados os direitos de cidadania, incluindo

5 Recorrendo a petições, adiadas por anos e repetidamente realocadas, um pequeno número de *Black Loyalists* finalmente estabeleceu assentamentos negros em Birchtown, Brindley Town e Little Tracadie (nas únicas terras concedidas diretamente a negros livres); outros estavam concentrados em Preston e Halifax, ou então estavam sem-terra espalhados pelas regiões de Lunenburg, Wilmot, Cornwallis, St. Margaret's Bay, Granville e Port L'Herbert.

6 Winks aponta para os vários anúncios de fugitivos e argumenta que os escravizados eram tratados como propriedade e "continuavam a morrer jovens" (Winks, 2000, p. 53).

julgamento por júri, direito de voto e igualdade de tratamento nos tribunais, que às vezes aplicavam penas de chicotadas (semelhantes às aplicadas a seus irmãos escravizados). Sob essas circunstâncias, muitos nas comunidades *Black Loyalists* começaram a procurar por sua terra prometida em outro lugar.

Em 1791, a Sierra Leone Company foi formada para regularizar o esforço de fundar uma colônia na África Ocidental que forneceria um "lar" para as milhares de pessoas negras livres na Grã-Bretanha. Liderados por Thomas Peters (um líder pioneiro negro que fez falsas promessas de apoio do governo e concessões de terras), mais de 200 colonos negros na Nova Scotia e em New Brunswick redigiram uma petição que delineava sua insatisfação com sua condição e buscava uma remediação. A petição chegou ao secretário de Estado do Departamento do Interior, Henry Dundas, que solicitou que as autoridades da Nova Scotia tratasse da situação e sugeriu como alternativa que os colonos considerassem Serra Leoa como um asilo. Após uma enxurrada de reuniões e negociações, em 16 de janeiro de 1792, um comboio de 15 navios com mais de 1.190 passageiros negros deixou o porto de Halifax em direção à Serra Leoa (Walker, 1976). E eles não estavam sozinhos.

Após a conquista britânica da Jamaica, em 1655, as forças coloniais se viram em desacordo com os africanos anteriormente escravizados que escaparam e formaram comunidades quilombolas nas montanhas da ilha. A guerra de guerrilha que se seguiu terminou com um tratado assinado em 1739, que forneceu terras e alguma autonomia aos quilombolas. No entanto, entre julho e agosto de 1795, os quilombolas de Trelawny e as forças coloniais estiveram novamente em guerra e, nessa ocasião, os quilombolas foram derrotados e submetidos a um tratado desvantajoso. Entre junho e julho de 1796, 549 homens, mulheres e crianças quilombolas jamaicanos foram exilados para Nova Scotia (Hinds, 2001; Robinson, 1969). Embora houvesse alguma apreensão entre as autoridades de Nova Scotia em relação aos quilombolas deportados, essas preocupações foram inicialmente dissipadas pela vontade do grupo de trabalhar nas fortificações de Citadel Hill em Halifax (conhecida então como Maroon Bastion) e se estabelecer em partes de Preston, que havia sido anteriormente ocupada pelos *Black Loyalists* falecidos. No final de 1796, no entanto, desacordos entre as autoridades provinciais e a Assembleia da Jamaica, em relação ao apoio financeiro aos quilombolas, às práticas culturais do grupo e à crescente determinação de deixar Nova Scotia, levaram a uma série de confrontos, petições e negociações. Como argumenta Allister Hinds, nos três anos seguintes, à medida que os custos relacionados ao seu assentamento aumentavam, os quilombolas resistiam aos esforços para integrá-los à colônia e, cientes das possibilidades de remoção do clima inóspito e da terra pobre, eles pareciam fazer "tentativas organizadas e

calculadas para obrigar as autoridades coloniais a enviá-los para a Serra Leoa" (Hinds, 2001, pp. 214-215). Como resultados, em agosto de 1800, as autoridades foram convencidas a facilitar o transporte de 551 quilombolas jamaicanos para Serra Leoa, onde mais tarde se juntaram aos *Black Loyalists* que já estavam estabelecidos lá. De acordo com Hinds, sua partida

> *sinalizou o fim de um experimento que falhou [...] não apenas porque as autoridades coloniais da Jamaica e da Nova Scotia foram incapazes de conciliar suas diferenças sobre os problemas surgidos na criação do assentamento quilombola, mas também porque os quilombolas se recusaram a se ajustar às condições de vida na Nova Scotia* (Hinds, 2001, p. 219; Lockett, 1999; Picart, 1996).

As Províncias Atlânticas emergiram como um destino preferencial para o assentamento negro no final do século XVIII, e essa tendência continuaria no século XIX. De acordo com Harvey Amani Whitfield, durante a Guerra de 1812, que colocou os britânicos contra suas antigas colônias (os Estados Unidos da América), alguns afro-americanos se juntaram às forças britânicas e atuaram na Marinha Colonial como soldados, espiões, mensageiros e guias (Whitfield, 2002). Em 1814, quando a guerra chegou ao fim, o vice-almirante, Sir Alexander Cochrane, emitiu uma proclamação oferecendo a todos os residentes dos Estados Unidos da América que se juntassem ao lado britânico a escolha de posições militares ou o transporte para uma colônia britânica da mesma forma que os britânicos haviam feito durante a Revolução Americana. Embora a oferta não fosse restrita aos afro-americanos escravizados, entre 3,5 mil e 3,6 mil deles se juntaram às linhas britânicas e, de acordo com Whitfield, "no final de 1818, aproximadamente 2 mil haviam desembarcado na Nova Scotia", enquanto 400 a 500 deles foram para New Brunswick (Spray, 1977; Whitfield, 2002, p. 33; Winks, 2000, pp. 114-141). Na esteira dessa migração em massa, o governo americano exigiu o retorno dos americanos anteriormente escravizados ou o pagamento por sua liberdade: após muita negociação, em 1827, o governo britânico pagou US$1.204.960 pelos afro-americanos escravizados removidos durante e após a guerra (Winks, 2000).

Essa onda de imigrantes afro-americanos foi rotulada de "Refugiados Negros", talvez para distingui-los dos demais *Black Loyalists*. Eles enfrentaram uma Assembleia da Nova Scotia convencida de que a província não se beneficiaria com a chegada de "uma classe de pessoas separadas e marcadas, desambientadas por natureza ao clima, ou desassociadas do resto dos colonos de Sua Majestade", e com a miséria material e um surto de varíola (Winks, 2000, pp. 116-117). A mudança de políticas para lidar com o grupo incluiu planos para assentá-los como pequenos agricultores; porém, assim como havia acontecido com os grupos anteriores, os lotes eram muito

pequenos, o solo era improdutivo e seus assentamentos vacilantes. Winks atribui as terríveis circunstâncias dos "Refugiados Negros" às suas origens escravizadas no Sul dos Estados Unidos, à sua competição por emprego com imigrantes brancos, a uma série de desastres naturais, à terra pobre a que tinham acesso, à sua falta de liderança e às tentativas dos colonizadores brancos de manipulá-los (Winks, 2000, pp. 114, 124-128). Whitfield desafia essa interpretação e observa que há evidências do surgimento da "autoafirmação e capacidade de ação negra", mesmo nos arquivos da elite colonial, e aponta para "um grupo determinado a construir um lugar para si na sociedade colonial" (Whitfield, 2002, pp. 31, 49).

A sociedade na qual os Refugiados Negros, os *Black Loyalists* e os *maroons* jamaicanos tentavam encontrar um lugar para si abraçou a escravidão; no entanto, no final do século XVIII, essa instituição estava sob certa pressão. Segundo Riddell e Winks, as principais fontes dessa pressão era a atuação de membros do judiciário: em Nova Scotia, os tribunais de justiça muitas vezes frustravam as tentativas dos escravizadores de recuperar fugitivos; em New Brunswick, um tribunal dividido conduzia a confusões sobre os direitos dos escravizadores e a uma preferência cada vez maior pela servidão por contrato. A servidão por contrato também era cada vez mais preferida na ilha Prince Edward (antiga Isle St. Jean) e em Cape Breton, enquanto em Lower Canada (atual Quebec), as tentativas de aprovar um ato de abolição foram derrotadas, embora os tribunais apoiassem os escravizados cujos casos foram ouvidos.

Em Upper Canada, uma abolição limitada e gradual foi implementada em resposta ao caso de Chloe Cooley, uma chamada "meretriz negra" que chamou a atenção das autoridades quando resistiu ruidosamente às ações de seu escravizador, sr. Vrooman, para vendê-la a um escravizador nos Estados Unidos da América. Quando Vrooman foi indiciado, não por vender Cooley, o que ele tinha todo o direito de fazer, mas por "violentas violações da paz pública", as acusações contra ele foram retiradas; porém, em maio de 1793, um projeto de lei para proibir a introdução de novos escravos e limitar os termos de contratos de servidão,[7] também conhecido como a Lei para Limitar a Escravidão em Upper Canada, – foi aprovado por unanimidade. É importante a observação de Winks que "a lei em Upper Canada para abolir a escravidão não libertou nenhum escravo", já que aqueles que eram escravizados não foram libertados; as crianças nascidas de mães escravizadas passariam a ser "aprendizes" até a idade de 25 anos; e todas as crianças nascidas desses aprendizes nasceriam livres (Winks, 2000, p. 97). A população de pessoas escravizadas nas províncias seria libertada apenas

7 Statutes of Upper Canada, 33 George III, cap. 7.

pelo British Emancipation Act of 1833 (Lei de Emancipação Britânica de 1833), promulgada em 1º de agosto de 1834.

Esses desenvolvimentos na abolição e na emancipação tiveram impacto sobre os afro-americanos. Em 1793, no mesmo ano em que a província Upper Canada aprovou o *Act to Limit Slavery* (Lei para Limitar a Escravidão), o Congresso dos Estados Unidos da América aprovou o *Fugitive Slave Act* (Lei do Escravo Fugitivo), que endossava os direitos dos proprietários de escravos de recuperar pessoas escravizadas que haviam escapado de sua escravidão. Quando a limitada liberdade de pessoas escravizadas em Upper Canada foi ampliada pela Lei de Emancipação Britânica, as províncias inglesas tornaram-se ainda mais atraentes como um destino para os escravizados nos Estados Unidos. Além disso, em 1850, o Congresso dos Estados Unidos aprovou a segunda Lei do Escravo Fugitivo, que fortalecia a lei anterior e exigia que as autoridades e indivíduos dos "estados livres" cooperassem com essa lei, colocando assim os "fugitivos" em uma posição tênue incluindo os estados do norte, cruzando a fronteira para o Canadá que se tornou assim cada vez mais atraente.

Estima-se que entre 1815 e 1860, cerca de 50 mil afro-americanos escravizados escaparam de sua escravidão e foram para o Canadá, principalmente para o Sudoeste de Upper Canada (St. Catharines, Windsor, Amhertsburg, London, Chatham, Dresden, Toronto, Oro), onde eles também estabeleceram algumas comunidades negras como Dawn, Wilberforce e Elgin/Buxton (Meyler, 2001; Prince, 2012; Shadd, 1994; Silverman, 1984; Smardz Frost, 2008; Tobin; Jones, 2007; Ulman, 1969; Winks, 2000, pp. 142-177, 187-232). As rotas de fuga variavam, e a maioria dos que escapavam contavam com sua própria engenhosidade e com a assistência de sua comunidade, bem como de alguns aliados brancos, para escapar de seus escravizadores; nos anos de 1830, a rede que facilitava as fugas era chamada de "Underground Railroad" (Ferrovia Subterrânea), uma alusão aos sistemas ferroviários que estavam sendo construídos nos Estados Unidos.

Inicialmente, o fluxo de "fugitivos" para o Canadá foi recebido de forma relativamente positiva: eles eram uma potencial fonte de mão de obra (barata), e sua escolha de residência indicava a suposta superioridade moral do Canadá sobre os Estados Unidos. Entretanto, de acordo com Winks, no final da década de 1830, muitos canadenses brancos estavam preocupados com o grau da migração negra e, nas décadas de 1840 e 1850, os negros imigrantes eram distintamente indesejados em muitas áreas (Winks, 2000). Na década de 1850, alguns indivíduos e comunidades negras reclamaram que o nível do preconceito no Canadá era igual ao dos Estados Unidos; o reverendo William King, que fundou o assentamento de

Elgin, disse que eles não conseguiam "reverter o preconceito contra eles" (Drew, 1856; Winks, 2000, p. 144). Apesar do fato de algumas pessoas negras terem servido nas milícias provinciais, de a *Coloured Corps* (Tropa de Pessoas de Cor) ter apoiado o governo nas rebeliões de 1837-1838, e de muitos terem comentado sobre a lealdade delas, a comunidade negra era cada vez mais "objeto de crescente preconceito" (Winks, 2000, pp. 151, 148).[8] Talvez não seja surpreendente, então, o fato de que quando a Guerra Civil Americana começou, dezenas de milhares de "fugitivos" retornaram aos Estados Unidos para lutar na guerra, para encontrar suas famílias e aproveitar os tipos de oportunidades que alguns acreditavam não serem possíveis no Canadá. Após a Guerra Civil, alguns "fugitivos" descendentes de canadenses negros se mudaram para os Estados Unidos em busca de melhores oportunidades educacionais e de emprego.

Para aqueles que permaneceram no Canadá, embora não houvesse segregação sistemática codificada legalmente, alguns afro-canadenses no Canadá Ocidental (antigo Upper Canada e atual Ontário) e na Nova Scotia passaram pela experiência de ter escolas legalmente segregadas, mas na maioria das vezes os confrontos com racismo foram individualizados ou localizados (McLaren, 2008). Embora tenham sofrido preconceito, em certos lugares, as pessoas negras tinham direitos de cidadania; em outros, no entanto, os teatros e os hotéis eram segregados, as pessoas negras também não podiam concorrer a cargos públicos, participar de júris ou ter licenças comerciais, e algumas igrejas proibiam o enterro de crentes negros em cemitérios de propriedade da igreja (Winks, 2000, pp. 288-336). Como as experiências eram muito irregulares e o racismo estava logo abaixo do verniz da tolerância, era difícil para as comunidades negras no Canadá criar um movimento antirracista. Muitos deles acreditavam que suas experiências eram exclusivas e pessoais, e outros acreditavam que, em comparação com seus colegas nos Estados Unidos, tinham pouco do que reclamar e outros fizeram progresso pessoal e familiar suficiente para evitar qualquer coisa que pudesse abalar o barco proverbial. No entanto, talvez por causa do aumento da segregação e do racismo que enfrentavam, muitas comunidades afro-canadenses se tornaram autossuficientes. Nos lugares onde eram excluídos de igrejas e escolas, eles construíram as suas próprias; como os eventos importantes para suas comunidades eram ignorados pelos jornais locais e nacionais, eles criaram seus próprios (Brown-Kubisch, 2004; Clairmont; Magill, 1999; Fingard, 1992, 1995;

8 De acordo com Winks, quando a rebelião em Upper Canada começou, em 1837, "quase mil negros se ofereceram como voluntários para o serviço naquele mês". Houve rebeliões contra a coroa e as autoridades políticas em Lower e Upper Canada; as revoltas foram reprimidas, mas resultaram na perda de vidas e na unificação dos Canadas.

Hill, 1963). No entanto, como comunidades distintas e separadas, com diferentes autoidentificações, elas desenvolveram poucos vínculos entre si; a maior comunidade de brancos pode tê-los visto e tratado como um único grupo, definido e proscrito por sua herança racial, mas eles se imaginavam e operavam como vários grupos/diásporas distintos, cada um com sua agenda (competitiva).

Além das comunidades de ascendência africana que se estabeleceram nas Províncias Atlânticas, Canada West e Quebec, uma presença negra também desenvolvida na ilha de Vancouver, em British Columbia. A maioria das cerca de 400 famílias que se estabeleceram na costa do Pacífico na década de 1850 eram ex-residentes livres, qualificados e financeiramente independentes da Califórnia, onde os afro-americanos eram cada vez mais impedidos de desfrutar dos plenos direitos de cidadania e enfrentavam cada vez mais segregação (Winks, 2000). Os imigrantes foram recebidos calorosamente pelo governador James Douglas (um afrodescendente nascido na Guiana Inglesa), pelo jornal local e pelo clero; foram representados por porta-vozes como Mifflin Wistar Gibbs, empresário de sucesso; e seu número relativamente pequeno inicialmente provocou menos preocupações do que os grupos maiores causaram entre os canadenses brancos de Nova Scotia e Canada West. No entanto, os membros da comunidade vivenciaram preconceitos: quando se ofereceram para servir no corpo de bombeiros, foram recusados; seu grupo militar (The Victoria Pioneer Rifle Corps) sofreu segregação assim como o culto na Igreja Congregacional de Vancouver e o teatro em Victoria; eles também foram atacados pelo editor do jornal *The British Colonist* por aparentemente não apoiarem sua tentativa de se tornar procurador-geral; e eles foram excluídos do dever do júri, do Victory Literary Institute e da sociedade de temperança (Howay, 1939; Kilian, 1978; Winks, 2000). No final da década de 1860, os colonos negros no Ocidente eram bem mal-recebidos no Canadá.

Para outros grupos, a história foi semelhante. Entre os afro-americanos ansiosos para escapar dos *Black Codes* (leis negras segregacionistas), várias leis de vadiagem e de exploração econômica, além de uma erosão dos direitos de cidadania por meio de privação legalizada, de fraude e de terrorismo no final do século XIX e início do XX, alguns procuraram no Canadá um possível alívio. De acordo com Elizabeth Beaton, entre os migrantes estavam "várias centenas de trabalhadores siderúrgicos qualificados afro-americanos" que foram recrutados para trabalhar nas empresas siderúrgicas de Cape Breton entre 1901 e 1904. Eles logo descobriram que seu trabalho e vida pessoal eram afetados pelas "realidades das atitudes raciais e paternalistas": eles eram rotineiramente colocados para trabalhar ostensivamente no forno de alta temperatura porque "os negros podiam suportar melhor o calor dos altos-fornos" e eram alojados pelas empresas em barracos, alguns dos quais "extremamente imundos", não tinham rede de esgoto

ou água, tinham pouca ventilação e eram (se é que eram) mal aquecidos. Atacada nos jornais locais e geralmente retratada como indesejável, após uma greve em 1904, a comunidade se afastou para outras províncias ou voltou para os Estados Unidos, "sem um tostão, destituída e decepcionada" (Beaton, 1995, pp. 67-93).

Da mesma forma, os afro-americanos – muitos dos quais vindos de Oklahoma – que responderam à promoção do governo canadense de imigração para o Oeste do Canadá e que migraram para Alberta e Saskatchewan logo perceberam que a campanha de recrutamento não era para eles. De acordo com Stewart Grow e R. Bruce Shepard, os migrantes afro-americanos encontraram barreiras atitudinais e administrativas (Grow, 1974; Shepard, 1991). Quando um grupo de 200 afro-americanos buscou admissão em Manitoba em março de 1911, seus membros foram submetidos a exames rigorosos quanto à sua saúde, à sua situação financeira e à sua moral. Quando todos foram aprovados e admitidos, alguns cidadãos canadenses brancos protestaram (especialmente de Edmonton e Winnipeg) e parte da imprensa defendeu a proibição da imigração negra para evitar a "Negro Question" (questão negra) e os motins raciais (Winks, 2000, p. 308).

Em 1912, o movimento de exclusão havia se espalhado: a Great Northern Railway enviou avisos a seus funcionários informando que os potenciais imigrantes negros não seriam admitidos no Canadá. No mesmo ano, W. D. Scott, o superintendente de imigração, não deixou dúvidas entre os afro-americanos por pedir publicamente a eles para "não virem para o Oeste do Canadá, pois as oportunidades para eles eram melhores em um clima mais quente" (Winks, 2000, p. 312). Com o início da Primeira Guerra Mundial, o governo canadense aproveitou a oportunidade para proibir a entrada "de qualquer nacionalidade ou raça […] considerada inadequada devido às condições climáticas, industriais, sociais, educacionais, trabalhistas ou outras condições […], [ou] devido à sua provável incapacidade de serem facilmente assimilados" (Shepard, 1997; Winks, 2000, p. 31). Embora pessoas de ascendência africana tivessem vivido e contribuído para o Canadá por séculos, as intenções excludentes das autoridades canadenses eram claras: a suposta "inadequação" dos afrodescendentes para o clima e a sociedade foi regularmente usada como desculpa para suas taxas extremamente baixas de admissão no país.

Dada a atmosfera racial no Canadá, não deveria surpreender que durante a Primeira Guerra Mundial, muito poucas pessoas de ascendência africana fossem aceitas para o serviço militar, que soldados brancos se recusassem a servir com eles e que houvesse um desejo de unidades segregadas, embora nenhum oficial branco quisesse ter tal comando. Em 1916, confrontado com a possibilidade de recrutar afro-canadenses, o major-general W. G. Gwatkin, chefe do Estado-Maior Geral, afirmou que "[o] negro civilizado é vaidoso e imitativo [...] ele não é impelido a alistar-se por um alto

senso de dever; nas trincheiras ele provavelmente não será um bom combatente; e o homem branco médio não se associará a ele em termos de igualdade", portanto, não havia "nenhum lugar para um batalhão negro" (Winks, 2000, p. 317). Em vez disso, o Batalhão de Construção No. 2 (Negro), com oficiais brancos, foi autorizado em julho de 1916. Na França, os afro-canadenses trabalharam em nome de uma nação que prontamente esqueceu sua contribuição e, em alguns casos, os recebeu com hostilidade. Com essas atitudes raciais em vigor, talvez não seja surpreendente que, na década de 1920, Alberta, Manitoba, Saskatchewan, British Columbia e Ontario testemunhassem a ascensão e a popularidade da Ku Klux Klan; embora sua visibilidade pública diminuísse, os sentimentos da Klan permaneceriam em vigor entre muitos canadenses (Henson, 1977). Esse foi o contexto que os imigrantes do Caribe, em sua maioria de ascendência africana, encontraram quando chegaram.

Durante o século XIX, um pequeno número de homens caribenhos foi recrutado para trabalhar nos navios que percorriam muitos dos portos do país. No início do século XX, de acordo com Agnes Calliste, alguns homens caribenhos foram recrutados para trabalhar nas siderúrgicas da Nova Scotia onde, "apesar de suas habilidades, a maioria deles estava restrita a empregos nas minas de Sydney e nos fornos de coque da siderúrgica por causa da força de trabalho segregada e o mito de que os negros aguentavam mais o calor do que os brancos" (Calliste, 1993-1994). As mulheres do Caribe também foram procuradas para ocupar espaços na força de trabalho: entre 1910 e 1911, cem mulheres de Guadalupe foram recrutadas para trabalhar em Quebec como empregadas domésticas (Calliste, 1993-1994, pp. 140-141).[9] Apesar da satisfação geral com seu trabalho, o medo do aumento de uma presença negra prenunciada por mulheres negras possivelmente residentes permanentes fez com que os funcionários do governo exigissem a saída delas assim que seus contratos terminassem. Em 1955, as mulheres caribenhas seriam, mais uma vez, visadas como trabalhadoras domésticas por meio do *West Indian Domestic Scheme* (Esquema Doméstico das Índias Ocidentais), que ficou popular porque, segundo Linda Carty, estava claro que "o recrutamento no Caribe seria mais barato devido à sua relativa proximidade com o Canadá, o que resultava em custos administrativos mínimos" e que "os salários seriam inferiores aos pagos aos trabalhadores brancos"

9 Segundo Calliste, "elas eram muito procuradas como domésticas, pois poucas canadenses se sentiam atraídas por esse trabalho; na verdade, a maioria das canadenses abandonou esse tipo de trabalho o mais rapidamente possível devido às condições deploráveis de trabalho – baixos salários, longas horas de trabalho, trabalho duro, baixo estatuto, isolamento e falta de independência e respeito. Ao contrário das mulheres europeias, a maioria das mulheres caribenhas permaneceu no serviço doméstico, uma vez que outras áreas de trabalho estavam fechadas para elas […] a maioria dos empregadores expressou satisfação com as suas empregadas porque eram baratas, inteligentes, trabalhadoras, dedicadas, gostavam de crianças, dóceis, educadas, submissas e, ao contrário de algumas domésticas, 'elas conheciam o seu lugar'" (Calliste, 1993/1994, p. 141).

(Carty, 1994, p. 218). Em 1965, um total de 2.690 mulheres caribenhas foram admitidas sob o esquema, mais do que todos os imigrantes caribenhos que vieram para o Canadá antes de 1945, e como esse era um dos poucos meios pelos quais os caribenhos podiam migrar para o Canadá, durante as décadas de 1960 e 1970, muitos enfermeiros, professores, secretários, balconistas e trabalhadores de serviços treinados usaram essa via para uma perspectiva de melhoria pessoal e familiar (Bakan; Stasiulis, 1997; Calliste, 1996; Giles; Arat-Koç, 1994; Henry, 1987; Johnson, 2012; Macklin, 1994; Silvera, 1989; Walker, 1984). Ambos os esquemas domésticos, especialmente o segundo esquema, permitiram um influxo de mulheres afro-caribenhas e suas famílias para reinventar as cidades onde tendiam a se reunir; no entanto, o esquema trabalhista também reforçou a associação entre negritude e servidão que existia anteriormente na sociedade canadense.

Além das mulheres que foram recrutadas para o serviço doméstico, outro esquema de trabalho –que começou na Jamaica em 1966 e se estendeu para o resto do Caribe em 1974 – recrutou trabalhadores agrícolas temporários, assim trazendo uma presença caribenha adicional, consistindo principalmente de homens negros. Eles trabalharam – e continuam a trabalhar – em fazendas em Alberta, Quebec, Manitoba, Saskatchewan, Nova Scotia, New Brunswick, Prince Edward Island e Ontario (representando 90% dos recrutados), mas não eram (e ainda não são) – legalmente autorizados a permanecer no país além de seus contratos anuais. Além disso, havia estudantes caribenhos que começaram a chegar com vistos temporários na década de 1920, cujo número aumentou após a Segunda Guerra Mundial; e, na década de 1960, eram significativos. Eles foram os principais culpados pela erupção do radicalismo estudantil e afirmações de sentimentos e pensamentos *Black Power* na Universidade Sir George Williams, em 1969 (Eber, 1969; Forsythe, 1971), e como resultado, os "afro-caribenhos" foram cada vez mais vistos como uma potencial fonte de ruptura. Mais recentemente, o rótulo de "comunidades negras problemáticas" (que são lidos como sendo de origem caribenha, particularmente de origem jamaicana) ganhou proeminência com o aparente crescimento da atividade de gangues e violência intracomunitária. Embora a taxa de criminalidade no Canadá seja relativamente baixa e em constante declínio e a maioria dos crimes seja cometida pela maioria da população branca, o espectro racializado de "jovens negros com armas" levou a uma erupção de retórica e políticas que visam anular o que muitos canadenses (brancos) acreditam ser as tendências "naturalmente" agressivas e disruptivas entre as pessoas negras (Backhouse, 1999; Chan, 2004; Foster, 1996; Rowe, 2008; Thornhill, 2008).

Desde a década de 1960, além da comunidade caribenha, tem havido uma onda cada vez maior de migrantes da "África continental". Entre 1946 e 1960, os africanos

representavam apenas 0,3% dos imigrantes no Canadá; entre 1960 e 1980, devido a mudanças na política de imigração discutidas abaixo, essa proporção subiu para 1 a 2% dos imigrantes do país. A maioria dos migrantes é da África do Sul, da Tanzânia, da Etiópia, do Quênia, e de Gana, Uganda e Nigéria. A eles se juntaram a vários refugiados de desastres naturais e conflitos na Etiópia, na antiga Biafra/Nigéria, no Sudão, na Somália e em Ruanda; no entanto, um número maior de africanos que podem ser considerados refugiados são incapazes de fazer do Canadá sua casa, uma vez que as autoridades argumentam que eles não se encaixam na definição do termo "refugiado" determinado pelas Nações Unidas. Nas últimas décadas, a situação das comunidades afrodescendentes tornaram-se ainda mais complexas com a migração de afro-latino-americanos de todos os países da região. Percebidos como não cumprindo a expectativa racial dos "latinos" nem as expectativas linguísticas de "negritude", a maioria desses afrodescendentes de línguas espanhola e portuguesa está tentando encontrar seu lugar e criar comunidades no Canadá.

É notável a existência de muitas comunidades de ascendência africana que existem no Canadá. De acordo com Joseph Mensah,

> *historicamente, a política de imigração canadense tem sido racista, para ser franco [...] A sabedoria convencional no Canadá pré-1960 era que os negros, em particular, eram muito inferiores aos brancos física, mental e moralmente. O influxo dos negros inevitavelmente criaria problemas raciais neste país* (Mensah, 2010, p. 69).

Desde a proibitiva Lei de Imigração (*Immigration Act*) de 1906 até a declaração de Robert Borden, em 1908, de que o Partido Conservador (que se tornaria o governo em 1911) "representa um Canadá branco", até a Lei de Imigração, de 1910, o sentimento era claro (Walker, 1984, p. 9). Esta última lei, descrita como "restrita, exclusiva e seletiva", proibiu a entrada de imigrantes que pertenciam a "qualquer raça considerada inadequada ao clima ou às exigências do Canadá, ou de imigrantes de qualquer classe, ocupação ou caráter especificados" e foi implementada por "oficiais de exclusão" (Calliste, 1993-1994; Winks, 2000, p. 307). Esse sentimento geral foi reafirmado pelo primeiro-ministro canadense, Mackenzie King, que declarou em 1947 que o povo do Canadá "não desejava, como resultado da imigração em massa, fazer uma alteração fundamental no caráter de [sua] população" (Winks, 2000, p. 435). Não surpreende, portanto, que a Lei de Imigração de 1952 tenha permitido a exclusão de pessoas "por motivos de nacionalidade, cidadania, grupo étnico e área geográfica de origem" (Walker, 1984, p. 10). Foi somente em 1962 que o Canadá terminou formalmente o tratamento preferencial a possíveis imigrantes brancos, e começou a enfatizar o sucesso educacional e as habilidades profissionais como base para a imigração (seletiva).

Isso resultou em um aumento significativo da migração de afrodescendentes, que foi ainda mais acentuado a partir de 1967, como resultado de uma mudança da política de imigração para o "sistema de pontos" que calculava – e continua a calcular – a elegibilidade de potenciais imigrantes de acordo com a idade ideal de trabalho, o desempenho educacional e a experiência profissional. Segundo alguns estudiosos, a mudança política destacou o fato de que os migrantes afrodescendentes constituíram os mais educados e altamente qualificados de qualquer grupo de imigrantes (Macionis, 1999; Mensah, 2010). No entanto, apesar de suas qualificações e apesar das reivindicações de tolerância e progressismo do Canadá, as pessoas de ascendência africana no Canadá muitas vezes sofrem racismo e discriminação contra negros, que criam dificuldades para encontrar moradias ou empregos decentes compatíveis com seus níveis de qualificação e acabam sendo tratados com suspeição e hostilidade por segmentos significativos da sociedade canadense. Na verdade, poucos negros contestariam a descrição do racismo canadense por Cecil Foster, "o racismo com um sorriso no rosto" (Foster, 1996, p. 14).

## Referências

Backhouse, C. 1991. *Colour-coded: a legal history of racism in Canada, 1900-1950*. Toronto, Ont., University of Toronto Press, pp. 173-225.

Bakan, A. B.; Stasiulis, D. (eds.). 1997. *Not one of the family: foreign domestic workers in Canada*. Toronto, University of Toronto Press.

Beaton, E. 1995. An African-American community in Cape Breton, 1901-1904. *Acadiensis: Journal of the History of the Atlantic Region*, Vol. 24, No. 2, pp. 65-97.

Beaugrand-Champagne, D. 2004. *Le procès de Marie-Josèphe-Angélique*. Montreal, Qué., Libre Expression.

Brown-Kubisch, L. 2004. *The Queen's Bush settlement: Black Pioneers, 1839-1865*. Toronto, Natural History Inc.

Cahill, B. 1999. The Black Loyalist myth in Atlantic Canada. *Acadiensis: Journal of the History of the Atlantic Region*, 29, 1 (1999), 76-87

Calliste, A. 1993-1994. Race, gender and Canadian Immigration Policy: Blacks from the Caribbean, 1900-1932, *Journal of Canadian Studies,* Vol. 28, No. 4, pp. 131-148.

Calliste, A. 1996. Canada's Immigration Policy and domestics from the Caribbean: the Second Domestic Scheme. In Mitchinson, W. *et al*. (eds.). *Canadian women: a reader*. Toronto: Harcourt Brace & Company, pp. 380-404.

Carty, L. 1994. African Canadian women and the State: 'labour only, please'. In Bristow, P. *et. al*. We're rooted here and they can't pull us up": essays in African Canadian women's history. Toronto, University of Toronto Press, pp. 218-219.

Chan, W. 2004. Criminological research on 'race' in Canada. In Nelson, A.; Nelson, C. A. (eds.). *Racism, eh?: a critical inter-disciplinary anthology of race and racism in Canada.* Concord, ON, Captus Press, pp. 103-112.

Clairmont, D. H.; Magill, D. W. 1999. *Africville: the life and death of a Canadian Black community*. Toronto, Canadian Scholars' Press.

Cooper, A. 2006. *The hanging of Angélique: the untold story of Canadian slavery and the burning of old Montréal*. Toronto, HarperCollinsPublishers Ltd.

Donovan, K. 2006. Slaves and their owners in Ile Royale, 1713-1760. *Acadiensis,* Vol. 25, pp. 3-32.

Drew, B. 1856. *A North-side view of slavery: the refugee, or, the narratives of fugitive slaves in Canada related by themselves; with an account of the history and condition of the colored population of Upper Canada*. Boston, Mass., J. P. Jewett.

Eber, D. 1969. *The computer centre party: Canada meets Black Power.* Montreal, Tundra Books.

Elgersman, M. G. 1999. *Unyielding spirits: Black women in slavery in early Canada and Jamaica*. New York, Garland.

Fingard, J. 1992. Race and respectability in Victorian Halifax. *Journal of Imperial and Commonwealth History*, Vol. 20, No. 2, pp. 169-119.

Fingard, J. 1995. From sea to rail: Black transportation workers and their families in Halifax, c.1870-1916. *Acadiensis*, Vol. 24, No. 2, pp. 49-64.

Fleming, R. F. 1953. Negro Slaves with the United Empire Loyalists in Upper Canada. *Ontario History*, Vol. 45, No. 1, pp. 27-30.

Forsythe, D. 1971. *Let the niggers burn!: the Sir George Williams university affair and its Caribbean aftermath*. Montreal, Our Generation Press.

Foster, C. 1996. *A place called heaven: the meaning of being Black in Canada*. Toronto, HarperCollins.

Giles, W.; Arat-Koç, S. (eds.). 1994. *Maid in the market: women's paid domestic labour*. Halifax, Fernwood Publishing.

Grow, S. 1974. The Blacks of Amber Valley: Negro pioneering in Northern Alberta. *Canadian Ethnic Studies/Etudes Ethniques du Canada*, pp. 17-38.

Henry, F. 1987. Caribbean migration to Canada: prejudice and opportunity. In Levine, B. B. (ed.). The Caribbean exodus. Westport, CT, Praeger Publishers.

Henson, T. M. 1977. Ku Klux Klan in Western Canada. *Alberta History*, Vol. 25, No. 4, pp. 1-8.

Hill, D. G. 1963. Negroes in Toronto, 1793-1865. *Ontario History¸* Vol. 55, No. 2, pp. 73-91.

Hinds, A. 2001. 'Deportees in Nova Scotia': the Jamaican maroons, 1796-1800. In Shepherd, V. A. (ed.). Working slavery, pricing freedom: perspectives from the Caribbean, Africa and the African diaspora. New York, Palgrave Global Pub. Historical Canada. http://blackhistorycanada.ca/events.php?id=21.

Howay, F. W. 1939. The Negro immigration into Vancouver Island in 1858. *British Columbia Historical Quarterly*, Vol. 3, No. 2, pp. 101-113.

Johnson, M. 2012. . . . to ensure that only suitable persons are sent: screening Jamaican women for the West Indian domestic scheme in Canada. In James, C. E.; Davis, A. A. (eds.). *Jamaicans in the Canadian experience: a multiculturalizing presence*. Halifax, Fernwood Press, pp. 36-53.

Johnston, A. J. B. s.d. *Mathieu Da Costa and early Canada: possibilities and probabilities*. Parks Canada, Halifax. http://parkscanadahistory.com/publications/portroyal/dacosta-e.pdf.

Johnston, J. 2001. Research note: Mathieu Da Costa along the coasts of Nova Scotia; some possibilities. *Journal of the Royal Nova Scotia Historical Society*, Vol. 4, pp. 152-164.

Kilian, C. 1978. Go do some great thing: the Black Pioneers of British Columbia. Vancouver, BC, Douglas & McIntyre.

Lescarbot, M. 1928. *Nova Francia: a description of Acadia, 1606*. London, George Routledge & Sons.

Lockett, J. D. 1999, The deportation of the maroons of Trelawny Town to Nova Scotia, then Back to Africa. *Journal of Black Studies*, Vol. 30, No. 1, pp. 5-14.

MacBeath, G. 2003. Dugua De Monts Pierre (also known as Du Gua and the Mons). In *Dictionary of Canadian Biography, vol. 1*. University of Toronto/Université Laval.http://www.biographi.ca/en/bio/du_gua_de_monts_pierre_1E.html. (Acesso em 18 mar. 2017).

Macionis, J. J.; Gerber, L. M. 1999, *Sociology*. Scarborough, ON, Prentice, Allyn and Bacon.

Mackey, F. 2004. *Black then: Blacks and Montreal, 1780s-1880s*. Montreal; Kingston; London; Ithaca, McGill-Queen's University Press.

Macklin, A. 1994. On the Inside Looking In: Foreign Domestic Workers in Canada. In Giles, W.; Arat-Koç, S. (eds.). Maid in the market: women's paid domestic labour. Halifax, NS, Fernwood Publishing, pp. 13-39.

McLaren, K. 2008. 'We had no desire to be set apart': forced segregation of Black students in Canada West public schools and myths of British egalitarianism. In Walker, B. (ed.). *The history of immigration and racism in Canada: essential readings*. Toronto, Canadian Scholars' Press, pp. 69-81.

Mensah, J. 2010. *Black Canadians: history, experiences, social conditions*. 2nd ed. Halifax, Fernwood Publishing.

Meyler, P. (ed.). 2001. *Broken shackles: old man Henson from slavery to freedom*. Toronto, Natural Heritage Books.

Pachai, B. 1987. *Peoples of the Maritimes: Blacks*. Tantallon, NS, Four East Publications.

Picart, L. O. 1996. The Trelawny Maroons and Sir John Wentworth: the struggle to maintain their culture, 1796-1800. *Royal Nova Scotia Historical Society Journal*, Vol. 44, pp. 165-187.

Prince, B. 2012. *One more river to cross*. Toronto, Ont., Dundurn/Natural Heritage.

Provost, H. 2003. Couillard de Lespinay, Guillaume. In *Dictionary of Canadian Biography, vol. 1*. University of Toronto/Université Laval.http://www.biographi.ca/en/bio/couillard_de_lespinay_guillaume_1E.html. (Acesso em 18 mar. 2017).

Riddell, W. 1919*a*. Notes on slavery in Canada. *The Journal of Negro History*, Vol. 4, No. 4, pp. 396-411.

Riddell, W. 1919*b*. The Slave in Upper Canada. *The Journal of Negro History*, Vol. 4, No. 4, pp. 372-395.

Riddell, W. 1920*a*. Before the conquest. *The Journal of Negro History*, Vol. 5, No. 3, pp. 263-272.

Riddell, W. 1920*b*. Slavery in the Maritime provinces. *The Journal of Negro History*, Vol. 5, No. 3, pp. 359-375.

Riddell, W. 1920*c*. The early British period. *The Journal of Negro History*, Vol. 5, No. 3, pp. 273-292.

Riddell, W. 1923. Notes on the slaves in Nouvelle-France. *Journal of Negro History*, Vol. 8, No. 3, pp. 316-330.

Robinson, C. 1969. The fighting maroons of Jamaica. Kingston, William, Jamaica, Collins and Sangster.

Rowe, R. 2008. baker Revisited 2007. *Journal of Black Studies*, Vol. 38, No. 3, pp. 338-345.

Shadd, A. 1994. The Lord seemed to say "go": women and the Underground Railroad. In Bristow, P. et al. (eds.). *We're rooted here and they can't pull us up: essays in African Canadian women's history*. Toronto, Ont., University of Toronto Press, pp. 41-63.

Shepard, R. B. 1991. Plain racism: the reaction against Oklahoma Black Immigration to the Canadian Plains. In McKague, O. (ed.). *Racism in Canada*. Saskatoon, Sask., Fifth House, pp. 15-31.

Shepard, R. B. 1997. *Deemed unsuitable: Blacks from Oklahoma move to the Canadian Prairies in search of equality in the early 20th century only to find racism in their new home*. Toronto, Ont., Umbrella Press.

Silvera, M. 1989. *Silenced: talks with working class Caribbean women about their lives and struggles as domestic workers in Canada*. Toronto, Ont., Sister Vision, Black Women and Women of Colour Press.

Silverman, J. 1984. We shall be heard!: the development of the fugitive slave press in Canada. *Canadian Historical Review*, Vol. 65, No. 1, pp. 54-69.

Smardz Frost, K. 2008. *I've got a home in Glory Land: a lost tale of the Underground Railroad*. Toronto, Ont., Thomas Allen Publishers.

Spray, W. A. 1977. The Settlement of the Black Refugees in New Brunswick 1815-1836. *Acadiensis*, Vol. 6, No. 2, pp. 64-79.

Thornhill, E. M. A. 2008. So seldom for us, so often against us: Blacks and Law in Canada. *Journal of Black Studies*, Vol. 38, No. 3, pp. 321-337.

Tobin, J. L.; Jones, H. 2007. *From midnight to dawn: the last tracks of the Underground Railroad*. New York, Doubleday.

Trudel, M. 1960. *L'esclavage au Canada français : histoire et conditions de l'esclavage*. Québec, Les Presses Universitaires Laval.

Trudel, M. 2003*a*. Le jeune, Olivier. In *Dictionary of Canadian Biography, vol. 1*. University of Toronto/Université Laval. http://www.biographi.ca/en/bio/le_jeune_olivier_1E.html/. (Acesso em 18 mar. 2017).

Trudel, M. 2003*b*. Letardif, Olivier. In *Dictionary of Canadian Biography, vol. 1*. University of Toronto/Université Laval. http://www.biographi.ca/en/bio/letardif_olivier_1E.html. (Acesso em 18 mar. 2017).

Ulman, V. 1969. *Look to the North Star: a life of a William King*. Toronto, Umbrella Press.

Walker, J. W. St. G. 1976. *The Black Loyalists: the search for a Promised Land and Nova Scotia and Sierra Leone, 1783-1870*. New York, Africana Publishing Co.

Walker, J. W. St. G. 1984. *The West Indians in Canada*. Ottawa, Ont., Canadian Historical Association.

Walker, J. W. St. G. 1999. Myth, history and revisionism: the Black Loyalists revisited. *Acadiensis: Journal of the History of the Atlantic Region*, Vol. 29, No. 1, pp. 88-105.

Whitfield, H. A. 2002. We can do as we like here: an analysis of self-assertion and agency among Black refugees in Halifax, Nova Scotia, 1813-1821. *Acadiensis*, Vol. 32, No. 1, pp. 29-49.

Winks, R. W. 2000. *The Blacks in Canada: a history.* 2nd ed. Montreal, Mc-Gill-Queen's University Press.

CAPÍTULO 11

# COMUNIDADES AFRO-MEXICANAS:

excluídos da nação mexicana

*Paulette A. Ramsay*

*Nos primeiros anos do século XXI, quase 500 anos após a conquista, é surpreendente que mexicanos e estrangeiros ainda se espantem ao descobrir a presença negra no México.*

(Ben Vinson III e Bobby Vaughn, *Afroméxico*).

*Para os afro-mexicanos, descendentes de africanos escravizados trazidos para a Nova Espanha durante os primeiros três séculos de domínio colonial, o reconhecimento e a aceitação foram atrasados devido à sua presença reduzida e dispersa entre mais de sessenta grupos "indígenas" diferentes, mas principalmente os resultados das credenciais mestiças autodeclaradas do México.*

(Padre Glyn Jemmott Nelson).

## Introdução

As últimas três décadas testemunharam uma silenciosa e lenta reescrita e reversão da historiografia mexicana, principalmente por estudiosos do Caribe, do Reino Unido e dos Estados Unidos da América. Isso tem sido menos evidente dentro do próprio México, onde apenas alguns antropólogos e historiadores começaram a revisitar o discurso histórico mexicano, que permaneceu em silêncio sobre as comunidades afro-mexicanas por muito tempo. Historiadores

como George Reid Andrews e Patrick J. Carroll afirmaram que, como resultado da inegável participação do México no comércio de povos africanos e no empreendimento de *plantation*, um número significativo de descendentes de africanos pode ser encontrado no México, apesar de sua extrema marginalização e invisibilidade, e do silêncio do México sobre sua existência. De fato, "muitos mexicanos abraçaram noções de identidade nacional originalmente defendidas pelo educador e político mexicano, José Vasconcelos Calderón, junto com as elites do México, que postulam que a nação mexicana é *mestiça*, pois os descendentes de negros desapareceram completamente devido à mistura racial" (Ramsay, 2016, p. 28). Este capítulo traça a história da natureza contraditória da presença africana no México: sua submersão e visibilidade; os esforços tímidos e autodestrutivos de sucessivos governos para responder a essa presença, equilibrando a pressão internacional com os interesses políticos internos; acima de tudo, as formas como os afro-mexicanos e a cultura afro-mexicana se imprimiram no cenário político e cultural por meio de atos de resistência política, moda própria (*self-fashioning*) e preservação da cultura africana no México.

Certamente, diversas comunidades de ascendência africana, dispersas em diferentes regiões, são produtos óbvios da mistura racial principalmente indígena e negra –, incluindo grupos nos estados do Norte de Yucatán e Quintana Roo, que são principalmente descendentes de quilombolas e negros livres dos Estados Unidos da América (Muhammad, 1995, p. 170). Entretanto, o maior e mais claramente definido grupo de negros encontra-se entre as 40 pequenas comunidades da Costa Chica de Oaxaca e da Costa Grande de Guerrero, na costa do Pacífico. No estado de Guerrero, essas comunidades incluem: Cuajinicuilapa, El Pitarroso, San Nicolás, Montecillos, Punta Maldonado, Buenos Aires, Alto de Barranas, Cerro del Indio, Banco de Oro, El Tamarindo, El Tamaic, El Jícaro, El Vaivén, El Quizá, Cerro de las Tablas, Ometepec, El Capricho, Vista Hermosa, Huehuetán e Juchitán. Entre as aldeias de Oaxaca estão: Collantes, Morelos, La Boquilla, El Chivo, Cerro de la Esperanza, Santo Domingo, Santiago, Tapextla, San Juan Bautista Lo De Soto, Santa María Cortijo, La Estancia, La Culebra, Rancho Nuevo, El Callejón, Lagunillas, El Ciruelo, Rio Grande, Santa Rosa, Cerro Hermoso (Ramsay, 2016, p. 18).

Entretanto, embora a herança mista de pessoas em muitas dessas comunidades seja inegável, há muitas pessoas em aldeias como Santo Domingo, Collantes, El Ciruelo e Tapextla que seguramente podem ser consideradas como "totalmente" afro-mexicanas. Padre Glyn Jemmott Nelson descreve a demografia africana da seguinte forma:

*Entre as aldeias com mais de oitenta por cento de população afro-mexicana estão El Ciruelo, Estância Grande, Rancho Nuevo, Santa María Cortijos e Santiago Llano Grande, El Magüey, San Juan Bautista de Soto, Corralero, Collantes e Lagunillas. Outras, com uma população negra significativa, embora não majoritária, são Pinotepa Nacional, Santa Rosa, Río Grande e Santa María Huazolotitlán*

(Entrevista com Paulette Ramsay, Port of Spain, Trinidad e Tobago, 15 de abril de 2014).

Apesar dessa significativa população afrodescendente, a maioria dos mexicanos não conhece essas comunidades nem percebe que o mito do desaparecimento completo dos negros no México foi refutado há muito tempo. De fato, tal é o nível de ignorância sobre a heterogeneidade racial do México existente em diferentes níveis da sociedade mexicana, que, com frequência, os afro-mexicanos são tratados como estrangeiros e até como imigrantes ilegais. Muitas vezes eles relatam que enquanto viajam para fora de suas comunidades, são rotineiramente parados pela polícia e acusados de serem estrangeiros sem documentos vindos de Cuba ou da América Central. Eles costumam suportar longos olhares e até mesmo toques em seus cabelos por mexicanos curiosos. Essa falta de familiaridade ocorre em parte porque a população negra do México, para escapar da perseguição e da discriminação, historicamente nunca se mudou em grande número para as grandes cidades e manteve-se, em grande parte, em comunidades dispersas em três estados do sul – Oaxaca e Guerrero e Veracruz (Archibold, 2014). Clarence Page escreveu em 2005:

> *"Dizem que somos feios e temos pele de burro", me disse uma jovem em uma de minhas visitas, enquanto tentava explicar sua relutância em sair e socializar fora de sua pequena aldeia de Tapextla, mostrando como ela está dolorosamente consciente de sua posição de intrusa em seu próprio país. Um criador de gado angustiado reclamou que 'as pessoas nos perguntam de onde somos'* (Page, 2005).

## Afro-mexicanos/africano-mexicanos

O pequeno número de estudiosos mexicanos que escreveram sobre a presença de pessoas de origem africana no México insiste em se referir a eles como *afro-mestizos*. Este é um termo que sinaliza claramente a resistência a qualquer consideração real ou aceitação da verdadeira africanidade das comunidades. De maneira reveladora, Ben Vinson e Bobby Vaughn afirmam que "o México é o único país latino-americano onde alguns estudiosos ainda se referem aos negros como *afro-mestizos*. Embora este termo pareça identificar uma característica especial da mistura" mexicana na Costa Chica,

> *os indivíduos hoje reconhecidos como negros não apresentam mais particularidades de 'mistura' do que o restante dos negros da diáspora africana. De fato, as tonalidades da cor da pele, bem como uma ampla gama de fenótipos, são a norma entre os afrodescendentes. Portanto, o México não é a exceção* (Vinson III; Vaughn, 2004, p. 257).

Nesta discussão, os termos *afro-mexicano* e *africano-mexicano* são usados de forma intercambiável, como um contraponto ao *afro-mestizo*, que busca promover a identidade *mestiça* do México ao sugerir que os indivíduos podem ter sangue negro, mas ainda não constituem um grupo separado de etnia afrodescendente. O *afro-mestizo* representa um "enfraquecimento" do fato de que esses grupos de pessoas sobreviveram e não se tornaram mais "indígenas" do que "negros" devido à miscigenação, como sustenta o discurso oficial mexicano. Como um significante ideológico, esse termo opera no marco do *indigenismo*, a agenda política de favorecimento dos grupos indígenas na América Latina. No México, como David Carrasco (2001) argumentou, as políticas e as ideologias oficiais trabalham para enfatizar a importância do patrimônio mexicano, embora as políticas tenham como objetivo melhorar as condições das pessoas empobrecidas. De fato, foi dito que enquanto "grupos indígenas receberam atenção e apoio nacional e internacional, as vozes afro-mexicanas não foram ouvidas" (Muhammad, 1995, p. 178).

## Primórdios históricos

Os negros habitam o México desde os anos de 1500. O célebre antropólogo mexicano, Gonzalo Aguirre Beltrán, estabeleceu em seu livro, "La población negra de México 1519-1810" (1946), que a importação de negros para o México começou com Hernán Cortés, em 1519, e Juan Cortés foi o primeiro escravo africano trazido para o México por Hernán Cortes. Patrick Carroll mais tarde corroborou a longa presença de negros no México em sua afirmação de que "eles participaram de praticamente todas as grandes investidas na colônia" (Carroll, 2001, p. 26). Assim como ocorreu em outros territórios ocupados pelos espanhóis, a importação em larga escala de africanos esteve diretamente relacionada à dizimação dos grupos indígenas sob a pressão do inabitual trabalho forçado. As atividades econômicas dos espanhóis estavam sendo seriamente prejudicadas e assim, depois que Bartolomé de las Casas declarou, em 1511, que os africanos eram necessários para "substituir o *índio* que estava sendo exterminado a uma taxa alarmante de 4 milhões nos primeiros 12 anos da conquista" (Muhammad, 1995, p. 164), uma fonte alternativa de trabalho escravo foi procurada e os africanos foram vistos como uma escolha natural.

Os negros passaram a ser considerados mais fortes que os *índios*, capazes de suportar os rigores das minas e das plantações de açúcar (*plantations*). Eles foram importados para o México pelos portos de Veracruz, Campeche e Acapulco e levados pelo território para trabalhar nas minas de prata, em lugares como Taxco e Zacatecas, e nas plantações de açúcar em Morelos e Valle de Orizaba, bem como em outras empresas em Puebla e Michoacán. Foi estabelecido que, entre 1530 e 1550, mais de 15 mil africanos foram importados para o México; e depois de 1570, mais de 900 foram importados para trabalhar nas minas de prata de Taxco. Em geral, o México tinha a reputação de ter importado o maior número de escravos africanos e, de acordo com Muhammad, "o México era a economia mais bem-sucedida na América espanhola colonial por conta do trabalho negro" (Muhammad, 1995, p. 178).

## México colonial: estereótipos, africano-mexicanos e a formação da nação mexicana

A população europeia deixou claro que tinha uma visão muito negativa dos africanos e seus descendentes que foram levados para trabalhar para eles no México. Diversos termos foram cunhados para caracterizar os negros e transmitir essa percepção negativa deles. Entre essas frases depreciativas, estavam: "*gente sin razón*" (pessoas sem senso), "*gente de mala sangre*" (pessoas de sangue ruim) e "*mala raza*" (raça maligna). Em outras palavras, os negros no México não escaparam das antigas afirmações feitas sobre os negros no mundo escravista europeu para justificar o empreendimento da escravidão (Sanders, 1969, p. 522). Obviamente, essa suspeita sobre os negros e sua propensão natural percebida para o mal influenciou a decisão de negar-lhes a liberdade religiosa, ou qualquer liberdade de praticar seus costumes e tradições africanas, todos os quais foram categorizados e rejeitados como bruxaria e feitiçaria. Os negros não podiam expressar seus sentimentos ou opiniões sobre o tratamento que recebiam ou a falta de qualquer direito de viver como desejavam. As punições extremamente duras que foram aplicadas a qualquer africano escravizado que tentasse protestar, mesmo verbalmente, contra seus senhores, estão bem documentadas (Martínez Montiel, 1992, p. 452).

A brutalidade do sistema de trabalho forçado resultou em repetidos esforços dos negros para desafiar o sistema opressor nas minas e nas *plantations*. Fuga, ou quilombagem, era uma estratégia endêmica de desafio. Em 1609, um guerreiro quilombola chamado Gaspar Yanga ou Nyanga, que liderou outros escravos em fuga das *plantations*, estabeleceu a primeira comunidade *palenque* ou quilombola no México e nas Américas. Yanga e seus companheiros quilombolas lideraram uma oposição obstinada a lutar em prol de um autogoverno e do direito de possuir terras.

Após duras negociações com os representantes da Coroa, ele conseguiu direitos de terra e privilégios para a primeira cidade quilombola, San Lorenzo de los Negros, em Veracruz, mais tarde renomeada Yanga em homenagem ao seu fundador (Martínez Montiel, 1992, p. 542). A natureza das negociações e o relacionamento contínuo com as autoridades coloniais é instrutivo, pois os quilombolas em Yanga colaboraram com os espanhóis para a recaptura e o retorno de capturados. A cidade recebeu pleno *status* de milícia, não porque os espanhóis quisessem conceder-lhes isso, mas porque dependiam do conhecimento dos quilombolas a respeito das fortalezas e dos esconderijos de fugitivos, bem como de sua capacidade de administrar o terreno para ajudar a recapturá-los. Esse acordo também foi feito na expectativa de que, como resultado, os quilombolas seriam "ajudados" a retornar às *plantations* e se tornarem "cidadãos prestativos" (Vinson III, 2001, p. 22).

A população afro-mexicana de Yanga, ao contrário de várias comunidades quilombolas semelhantes na América Latina, quase "desapareceu" completamente devido à mistura racial. Atualmente, a cidade de Yanga não possui as características distintivas de uma comunidade afro-mexicana que são imediatamente visíveis em algumas outras comunidades quilombolas, como Palenque de San Basilio, na Colômbia. Tais características incluem continuidades de origem africana na língua, no folclore, nas festividades, na religião e nos padrões de parentesco, conforme observado pelo Padre Glyn Jemmott Nelson (citado várias vezes neste capítulo). Vários pesquisadores desse período da história mexicana observam que a extensa mistura racial e o abandono de práticas culturais africanas em Yanga são a consequência da colaboração com as potências coloniais sobre as quais a "segurança" da comunidade foi fundada. Muhammad está entre esses pesquisadores que consideram esse fator como a razão pela qual Yanga se tornou "indistinguível racial e etnicamente de outros assentamentos que pontuavam a área, após algumas gerações" (Muhammad, 1995, p. 166). Em outras palavras, a colaboração tornou-se um meio de destruir os rastros genealógicos e culturais africanos, um efeito muito mais amplo e mais abrangente do que o objetivo de impedir sua fuga das *plantations*.

A miscigenação que levou a esse apagamento carrega sua própria ironia, pois o termo *afro-mestizo* inadvertidamente aponta para a presença africana nas raízes e na genealogia nacional do México. Quer se considere a estratégia de Yanga como um conluio ou como um sucesso da estratégia dos espanhóis de dividir para conquistar, está claro que essa negociação do espaço de sobrevivência produziu resultados de longo prazo que foram, na melhor das hipóteses, ambivalentes tanto para a comunidade de Yanga quanto para a narrativa dominante de identidade nacional do México ao longo da maior parte da história do país.

Apesar do sucesso dos espanhóis em convencer os negros de Yanga a conspirar em sua agenda, os negros de outras partes do México não se resignaram em rejeitar e rebelar contra a opressão a que eram constantemente submetidos. Foi seu ressentimento e sua recusa em participar de sua própria exploração que os impulsionou da participação na luta pela igualdade que outros proponentes da Guerra da Independência promoviam. George Andrews registra que quando a Revolta de Hidalgo de 1810 se espalhou para as *plantations* de Veracruz, os negros fugiram das fazendas e se juntaram aos rebeldes que lutavam contra o domínio colonial (Andrews, 2004, p. 58). O papel dos afro-mexicanos na formação da nação mexicana é marcado por sua participação na Guerra da Independência, que libertou o país do opressivo domínio colonial espanhol. Eles estavam dispostos a fazer parte dessa rebelião, pois a viam como uma forma de acabar com a escravidão e se tornar parte de uma nação independente. Eles se enxergavam como parte de uma política inclusiva.

Os dois combatentes negros mais famosos foram Vicente Guerrero – popularmente conhecido como El Negro Guerrero – que mais tarde se tornou presidente do México, e José María Morelos, que se tornou general na Guerra da Independência. A escravidão foi oficialmente abolida no México em 1829, durante a presidência de Guerrero. Os estados de Guerrero e Morelia foram renomeados em homenagem a esses dois negros mexicanos. Atualmente, eles provavelmente são mais celebrados por seu papel como combatentes na Guerra, e menos ênfase é dada às suas origens e sua composição racial.

Apesar da elevação de Guerrero e Morelos como heróis simbólicos, a participação no movimento de libertação não rendeu muitos benefícios aos negros. Seu *status* socioeconômico permaneceu o mesmo, pois não conseguiam encontrar emprego, não tinham meios para se sustentar e não podiam se proteger da discriminação contínua. Eles logo descobriram que as leis de casta anteriormente estabelecidas para os manter subordinados ainda estavam sendo usadas para continuar a subjugá-los. Muitos retornaram à garantia de uma refeição que as *plantations*, apesar de tudo, proporcionavam, e outros recorreram à "vadiagem" e a estilos de vida itinerante.

## Atuais comunidades afro-mexicanas: índices de subdesenvolvimento e exclusão

As comunidades afro-mexicanas carecem de muitas condições e estruturas básicas. Mesmo uma breve visita às muitas pequenas comunidades afro-mexicanas da Costa Chica revela o nível de negligência vivenciado pelo povo. Serviços essenciais

como centros de saúde e hospitais carecem de medicamentos, equipamentos e pessoal médico adequados. O sistema educacional é lamentavelmente inadequado, pois as escolas não possuem pessoal ou equipamento apropriados. Pode-se dizer que pouco foi feito para melhorar as condições de pobreza em que os afro-mexicanos vivem desde a década de 1950, quando Aguirre Beltrán escreveu sobre a ausência de instalações médicas e escolas na região.

Desde a década de 1980, o ativismo do Padre Glyn Jemmott Nelson e alguns outros membros da sociedade resultaram em algumas melhorias, mas as condições permanecem inaceitáveis, com muitas comunidades ainda sem acesso à água potável, a estradas pavimentadas ou a moradias seguras e adequadas. Talvez o aspecto mais deplorável de suas condições de vida seja na área de habitação. A maioria das casas é construída com materiais frágeis e improvisados disponíveis em seu entorno natural imediato, principalmente madeira, paus, barro, *palapa* de palha e folhas de palmeira. A maioria está em ruínas, inconfundivelmente insegura e vulnerável em uma área que sofre frequentes furacões. Isso é ainda mais desconcertante quando são consideradas as questões de dignidade humana e conforto.

Um membro da comunidade afro-mexicana muito consciente de ser uma pessoa negra pertencente a um grupo étnico distinto no México, afirma que não houve tentativas do governo no sentido de ajudar a melhorar as condições de vida dos afro-mexicanos:

> *Embora existam programas governamentais que poderiam satisfazer essas necessidades habitacionais, eles não são usados para resolver o problema como consequência da burocracia política e econômica*
>
> (Sergio Peñaloza Pérez, apresentação não publicada, 2016, Kingston, Jamaica).[1]

Os negros que abraçam abertamente sua negritude não são prontamente aceitos no sistema político, uma vez que a política mexicana tem se preocupado principalmente com o poder e com a manutenção do *status quo*. Os afro-mexicanos não desfrutam de nenhuma representação significativa no cenário político. Os poucos membros de sua comunidade que participaram da política representativa não foram porta-vozes entusiasmados ou leais de suas comunidades ou de suas necessidades urgentes. Por exemplo, em 1999, o *Partido Revolucionario Institucional* conquistou o apoio de muitos afro-mexicanos em Guerrero. No entanto, seu líder Cisneros logo foi identificado como mais interessado em promover as causas indígenas do que as das comunidades afro-mexicanas. O que foi ainda mais notório para os negros foi que ele não fez nenhum reconhecimento público de sua própria herança negra (Ramsay, 2016, p. 15).

1 Texto original: "*[…] aunque existen programas gubernamentales para dar respuesta a estas necesidades de vivienda no resuelven el problema por tener vicios burocráticos, políticos y económicos*".

Em 2017, é verdade dizer que continua a ser negado aos afro-mexicanos um lugar nas definições oficiais de identidade e nação mexicanas. As bases para essa negação foram lançadas em 1925 no ensaio de José Vasconcelos Calderón, que fundamentou com veemência a definição do conceito de nação do México pós-revolução, alegando que como um grupo étnico distinto, o grupo negro, havia sido totalmente diluído e não existia mais. A posição de Vasconcelos fortaleceu a decisão de 1910 de deixar de incluir os africanos mexicanos no censo nacional. Curiosamente, essa situação persistiu até 2015, quando uma pesquisa entre eleitores, destinada a avaliar as alegações de que existiam negros no México, produziu os seguintes resultados:

> *Dos 32 estados que compõem a república mexicana, sete estados têm uma população de afrodescendentes de 1,5% a 6,5%, 19 estados têm 0,1% a 0,8%, e seis estados não têm população afrodescendente. Assim, em 64,3% da população, há o reconhecimento da presença de afrodescendentes e indígenas*
>
> (Sergio Peñaloza, apresentação não publicada, 2016).

Apesar desses dados e do fato de que dessa pesquisa seguiu o reconhecimento formal de dois estados da presença negra – Oaxaca, em 2013; e Guerrero, em 2014 – os afro-mexicanos que vivem nesses dois estados continuam marginalizados. Ironicamente, Oaxaca e Guerrero não cumpriram nenhuma de suas intenções apesar de terem declarado publicamente que eles apoiavam os direitos dos negros a serem reconhecidos como membros legítimos dos estados. Sergio Peñaloza, atual presidente do *Mexico Negro*, diz:

> *[…] todos os nossos direitos coletivos (econômicos, sociais, culturais, civis e políticos) foram violados, ou seja, nós não existimos. Não somos beneficiários de nenhum direito e, como consequência, somos objeto de exclusão, marginalização e discriminação governamental e social.*
>
> *[…] até o momento, eles não elaboraram as leis complementares que permitiriam que os benefícios do reconhecimento constitucional se tornassem realidade. Se não somos reconhecidos, não participamos do plano de desenvolvimento do Estado mexicano nas três instâncias de governo. Nenhuma política pública específica foi projetada para os afro-mexicanos e não estamos incluídos no censo*[2]
>
> (Sergio Peñaloza, apresentação não publicada, 2016, Kingston).

2 Texto original: "*[…] todos nuestros derechos colectivos (económicos, sociales, culturales, civiles y políticos) han sido violado o mejor dicho no existimos, no somos sujetos de derechos, traduciéndolos en exclusión, marginación y discriminación gubernamental y social […] hasta la fecha, no han elaborado las leyes secundarias que permita hacer realidad los beneficios del reconocimiento constitucional. Si no estamos reconocidos, no estamos como colectivo el plan de desarrollo de estado mexicano en sus tres noveles de gobierno, no se diseñan políticas públicas específicas para los afro-mexicanos y tampoco somos incluidos en el conteo censal*".

Embora na instância federal a Constituição tenha sido modificada em 2019, para reconhecer a presença negra no México, ainda há muito pouca, ou nenhuma, tradução disso na vida cotidiana ou promoção concreta para que os afro-mexicanos sejam inseridos como um grupo étnico distinto que contribui para a multiculturalidade mexicana.

## Modelos de resistência contemporâneos: o caso do *Mexico Negro*

Por muitos anos, os afro-mexicanos foram vistos como pessoas que aceitaram a ideologia da *mestizaje* e, portanto, não possuíam qualquer conhecimento ou compreensão de si mesmos como negros. O trabalho do padre católico de Trinidad e Tobago, Padre Glyn Jemmott Nelson, ajudou a elevar a consciência de raça. O *Mexico Negro* é em parte o produto dos esforços de conscientização do Padre Nelson. A organização é, em primeiro lugar, motivada pela rejeição dos membros ao fato de que quando a Constituição dos Estados Unidos Mexicanos foi originalmente redigida, em 1810, os afro-mexicanos foram excluídos, apesar de sua participação nos movimentos da Independência. Em segundo lugar, os membros estão plenamente conscientes do fracasso do México em cumprir recomendações específicas das Nações Unidas, como a Declaração de Durban, aprovada na Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância Relacionada, ocorrida em Durban, África do Sul, em 2001, de que todas as nações do mundo devem reconhecer a presença e a existência de afrodescendentes em seus respectivos países. Em terceiro lugar, eles são motivados pela Década Internacional dos Afrodescendentes (2015-2024) proclamada pela UNESCO para continuar a desafiar o governo mexicano por sua contínua negligência de todos esses mandatos das Nações Unidas.

Infelizmente, apesar de esforços como o do *Mexico Negro,* a maioria dos mexicanos permanece totalmente inconsciente a respeito do *status* e das realidades cotidianas que afetam seus compatriotas africanos e afrodescendentes. O principal objetivo do *Mexico Negro* é "obter do Governo Federal do México o reconhecimento constitucional e o compromisso com o desenvolvimento de sua região com boas estradas, um bom sistema educacional e equipamentos sociais" (Ramsay, 2016, p. 161). Peñaloza lamenta que a situação da comunidade seja agravada por sua incapacidade de acessar ou proporcionar meios eficazes de desafiar o *status quo*, dada a forma como o sistema está estabelecido. Suas palavras sugerem uma sensação de quase impotência diante dos bloqueios sistêmicos à inclusão:

> *A maioria de nós, membros das comunidades afro-mexicanas, não possui as ferramentas teóricas que nos permitiriam conhecer e exercer nossos direitos. Essa situação é exacerbada pela formação profissional dos administradores da justiça e pela inexistência de legislação governamental que trate de questões de interesse dos afrodescendentes*
>
> (Sergio Peñaloza, apresentação não publicada, 2016, Kingston, Jamaica).[3]

Além de serem restringidos por suas próprias limitações, os afro-mexicanos são confrontados por um sistema profundamente arraigado de atitudes de intolerância e rejeição da negritude na sociedade mexicana. Eles enfrentam o racismo e a discriminação diariamente, sobretudo quando tentam se aventurar fora de seus pequenos enclaves para cidades maiores. Esta é uma das razões pelas quais o *Mexico Negro* se vê como um órgão educacional que insiste em educar o povo sobre a inaceitabilidade de disparidades e discriminações raciais a que estão frequentemente submetidos, tanto abertamente quanto de formas mais sutis.

Ironicamente, o governo mexicano não deixou de responder às recomendações das Nações Unidas para a inclusão negra: em 2003, estabeleceu o Conselho Nacional para a Prevenção da Discriminação (Conapred), mas Peñaloza destaca com ceticismo sua ineficácia e o não cumprimento de sua verdadeira determinação:

> *No México, a discriminação e o racismo são práticas que, juntamente com ações e comportamentos cotidianos, parecem tão naturais que não são consideradas práticas discriminatórias. E como não existe nenhuma instituição que puna esses atos, a possibilidade de sua erradicação é remota. Vale a pena ressaltar que o Conselho Nacional de Prevenção à Discriminação (Conapred) foi criado para eliminar o racismo e a discriminação. No entanto, ele apenas faz recomendações, mas não sanciona e não executa a estratégia necessária para combater essas práticas que causam danos e levam a atos deploráveis.*
>
> (Sergio Peñaloza, apresentação não publicada, 2016, Kingston).[4]

Ao argumentar que os decretos do governo não têm força por causa da relutância em impor sanções para discriminação, Peñaloza destaca as maneiras pelas quais

3 Texto original: "*En su mayoría los habitantes de las comunidades afro-mexicanas, no tenemos las herramientas teóricas que nos permitan conocer y ejercer nuestros derechos, situación que sumada a la formación profesional de los impartidores de justicia y la inexistencia de reglamentación de las instituciones gubernamentales con enfoque afrodescendiente*".

4 Texto original: "*En México, la discriminación y el racismo son prácticas que están junto a acciones y comportamientos cotidianos pareciendo tan natural que no se consideran prácticas discriminatorias y no habiendo una institución que castigue dichos actos está lejos erradicarse, cabe mencionar que para prevenir el racismo y la discriminación está el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), solo que hace recomendaciones pero no sanciona y que incompleta la estrategia que combata estas prácticas que lastiman y llevan a hechos lamentables*".

os governos "democráticos" que, por um lado, procuraram equilibrar as pressões concorrentes de seus círculos eleitorais internos; por outro, buscam e pertencimento ou aprovação global da comunidade internacional". Nesse exercício de equilíbrio, uma população minoritária de menos de 7%, particularmente uma população afrodescendente, recebe pouca atenção; decretos tornam-se gestos simbólicos.

O *Mexico Negro* empreende uma campanha contínua para que as recomendações da UNESCO sejam aplicadas nas áreas de saúde, educação e desenvolvimento. Na visão da Organização, esta é a única maneira de restaurar a dignidade e a justiça a esta comunidade marginalizada. A UNESCO também declarou seu comprometimento com o Comitê para a Eliminação da Discriminação Racial (CERD) e com a conscientização dos afrodescendentes sobre si mesmos, sua etnia, sua herança, sua história e sobre a importância do povo se redefinir como pessoas que têm o direito de serem reconhecidas como membros integrantes da sociedade mexicana. Contudo, "talvez seu maior desafio em relação ao governo mexicano seja a inclusão dos afro-mexicanos no censo nacional, para que haja um registro oficial do número de negros no país" (Ramsay, 2016, p. 161).

## Contribuição de afro-mexicanos para a sociedade multicultural do México

A historiografia mexicana permaneceu calada por muito tempo, quase até o final do século XX, sobre as contribuições culturais dos africanos ao dinamismo cultural mexicano. Deve-se admitir que, como parte da sua tentativa de satisfazer as disposições da Convenção Internacional das Nações Unidas sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (CERD, 1965) em que os afrodescendentes em todo o mundo devem receber reconhecimento, *status* e oportunidades específicas para o desenvolvimento educacional e humano, o governo mexicano desenvolveu e lançou um projeto em 1989, por meio de seu Ministério das Relações Exteriores, denominado *Nuestra Tercera Raíz* (Nossa Terceira Raiz), que ficou sob os auspícios do Conselho Nacional de Cultura e Artes. As principais realizações do programa incluem estudos sobre a escravidão nas Américas e pesquisas sobre as tradições musicais, as práticas religiosas e os sistemas gerais de crenças dos afrodescendentes. Que este programa foi insatisfatório é claro não apenas pelo fato de que atualmente, 11 anos depois, a maioria dos mexicanos ainda não tem conhecimento nem da localização nem da existência das comunidades afro-mexicanas, mas também pelo fato de que, embora os projetos culturais tenham durado mais de cinco anos, eles não deixaram nenhuma estatística completa ou registros de comunidades afro-mexicanas existentes e seu modo de vida.

Ainda em 2010, o Instituto Nacional de Estatística e Geografia continuava incerto sobre a inclusão de afrodescendentes no México como uma categoria distinta.

Apesar desses desafios, os afro-mexicanos se tornaram uma parte inegável da paisagem cultural afro-costa-chicana. A evidência mais forte de como esse grupo de afrodescendentes sobreviveu à marginalização e à exclusão é evidente em suas expressões culturais. Padre Glyn Jemmott Nelson afirma definitivamente que:

> *Por trás do silêncio "oficial" e "fora de vista" da maioria dos mexicanos, muito do que foi trazido da África séculos atrás foi preservado e continua a se revelar na música, nos festivais regionais de Veracruz e ao longo da costa do Pacífico, nos estilos culinários, em suas danças folclóricas, sua linguagem e suas práticas religiosas e, em especial, nos padrões de associação e parentesco que sobreviveram.*
>
> (Entrevista com Paulette Ramsay, 15 de outubro de 2013, Port of Spain, Trinidad e Tobago).

## Música

Na área da música, o *corrido* é talvez a forma musical mais popular associada aos afro-mexicanos. O primeiro reconhecimento da centralidade do *corrido* para a cultura afro-mexicana foi feito por Aguirre Beltrán em um estudo da década de 1950, quando explicou que o *corrido* era geralmente reconhecido em todo o México como uma forma cultural tradicional associada principalmente ao povo da Costa Chica. Ao longo da Costa Chica, o *corrido* é praticado entre os afro-mexicanos em celebrações anuais e retrata eventos locais, como disputas ou assassinatos, e até comemora experiências específicas relacionadas à Revolução Mexicana. Em várias comunidades afro-mexicanas, são realizadas competições anuais de *corrido* para mostrar os talentos dos *corridistas*, que competem entre si em baladas principalmente cantadas em um dialeto afro-mexicano.

A natureza performativa e carnavalesca do *corrido* o conecta a uma estética mais ampla da performance em geral associada à diáspora africana global. Os *corridos* revelam uma tentativa de legitimar identidades particulares e destacar os afro-mexicanos, em particular homens, com identidades diferentes daquelas testemunhadas na sociedade. Alguns *corridos* sugerem que os homens afro-mexicanos desafiem

> *o* status quo*, menosprezem a liderança política e se promovam como homens competitivos, capazes, confiantes, preocupados em promover uma agenda culturalmente nacionalista, a fim de privilegiar membros, desestabilizar a masculinidade hegemônica da sociedade, e demonstrar que a nova masculinidade que estão realizando/promovendo está essencialmente preocupada em exibir poder* (Ramsay, 2016, p. 83).

## Danças: *La Danza del Diablo, La Danza de la Tortuga* e *El Son de Artesa*

As danças que são celebradas incluem a Dança da Tartaruga (*La Danza de Tortuga*), a Artesa (*El Fandango de Artesa* ou *El Son de Artesa*) e a Dança do Diabo (*La Danza del Diablo*). *La Danza de Tortuga* é uma performance muito famosa em que os dançarinos dramatizam a crueldade infligida aos negros durante a escravidão. A figura de Pancho carrega um chicote em seu papel de capataz vicioso que bate sem piedade nos trabalhadores negros. Esta dança revigorante é interessante porque parece ser uma mera celebração, mas, em um nível diferente, é na verdade uma representação cínica e solapadora do sistema de opressão das *plantations*.

*El Fandango de Artesa* é uma dança em que um casal dança em um cocho de madeira esculpido em uma *ceiba*, também conhecida como *guanacaste*, uma árvore que cresce em abundância na Costa Chica e é conhecida por seu enorme tronco (Ramsay, 2016, p. 22). Geralmente, o cocho é esculpido para representar a cabeça de um animal em uma extremidade e uma calda na outra, e é colocado de cabeça para baixo para que um casal ou um único indivíduo possa dançar descalço sobre ele. A música é produzida principalmente pelo bater dos pés no tronco oco em conjunto com a música produzida por instrumentos de corda e madeira, além de um vocalista e um grupo de pessoas batendo palmas e cantando alto.

A *Artesa* é uma parte importante das festividades de casamentos e outras celebrações da comunidade afro-mexicana. Atualmente, os mais conhecidos grupos de *Artesa* encontram-se em San Nicolás e El Ciruelo. Com efeito, no centro da cidade de San Nicolás existem vários cochos de *Artesa* em exposição, e o mural da Câmara Municipal retrata um cenário de performance *Artesa*. Tanto as obras de pintura quanto de escultura parecem servir como um emblema de sua identidade e de um povo que reconhece sua cultura única. O *Mexico Negro* está incentivando os jovens afro-mexicanos a manterem o interesse nessa forma cultural única, de modo a garantir sua continuidade como uma compreensão de seu papel na definição do patrimônio cultural afro-mexicano.

*La Danza del Diablo* é a forma de dança mais aclamada, realizada por afro-mexicanos nas comunidades quilombolas da Costa Chica desde a era colonial até o presente. Na cidade afro-mexicana de Collantes, ela é apresentada durante o *Todos Santos* (Dia de Todos os Santos), em novembro. Nas cidades de El Ciruelo, Morelos e La Boquilla, essa dança a forma cultural mais celebrada, e no estado de Guerrero, ela é muito popular nas cidades de San Nicolás, Lo Desoto e Cuaijinicuilapa (Ramsay, 2016, p. 21). Os instrumentos usados na *Danza del Diablo* incluem a gaita, a *charrasca* e a *tigrera*.

> *A* charrasca *é uma mandíbula de vaca com os dentes afrouxados para criar um som grave enquanto o tocador esfrega os dentes com um picador de gelo. Durante minha própria observação dessa dança energética, achei extremamente emocionante assistir a esse instrumento incomum sendo tocado. A* tigrera *também conhecida como bote é um tambor com pele de animal esticada sobre sua parte superior. O tocador usa um bastão para esfregar a pele do animal e produzir música* (Apodaca, 2008, p. 52).

Vinte dançarinos e três músicos mascarados dançam pelas ruas, atuando como espíritos rebeldes que estão fora de controle. Um outro conjunto de dançarinos se disfarça com máscaras que retratam a ideia de resistência contra o *status quo*. Em geral, as máscaras são feitas de pele de animal, papelão e elásticos. Como argumentei em outros escritos, há mensagens análogas entre alguns *corridos* e a *Danza del Diablo*, no sentido de que, em ambas as formas culturais, a rebelião e a rebeldia são projetadas como qualidades admiráveis. O diabo é retratado como uma figura que ao mesmo tempo simboliza o mal do sistema escravista espanhol. O tema da rebelião também ressoa com a intenção subversiva de muitos dos *corridos*, que protestam contra a opressão por forças superiores e poderosas (Ramsay, 2016, p. 21).

Essas formas culturais de influência africana associadas às comunidades negras do México servem para enfatizar que a quilombagem cultural continua a ser uma característica definidora da presença afro-mexicana. As maneiras pelas quais essas práticas ressoam com outras formas populares em outras partes da diáspora africana enfatizam a conexão dos afro-mexicanos com um contexto africano global mais amplo.

## Produção literária

Como tem sido o caso com as próprias comunidades e as pessoas que vivem nelas, o pequeno corpo da produção literária afro-mexicana não recebeu muita atenção da maioria da corrente convencional do México, pois grande parte dessa produção é oral. Os mexicanos africanos preservaram versos orais, como *coplas*, *décimas* e *contos folclóricos* em forma de verso. Esses versos orais foram registrados, em 1992, em um projeto especial do Conselho Nacional Mexicano de Cultura e Artes. Os principais participantes foram os antropólogos mexicanos, Francisca Aparicio Prudente e Maria Cristina Diaz Pérez. Os contos folclóricos foram coletados por meio de um projeto da Unidade Regional de Cultura Popular de Guerrero e compilados por dois membros da comunidade afro-mexicana, Augustín Torres Diaz e Israel Larrea. Essa literatura oral revela que os afro-mexicanos compartilham um passado com os africanos em outras partes do mundo, como o Caribe.

Ambos os projetos tiveram como motivação a preocupação de que esses aspectos críticos da cultura afro-mexicana e as construções de identidade cultural estivessem ameaçados e precisassem ser registrados para a posteridade. Além disso, o Instituto de Cultura Popular de Guerrero, uma organização fundada e dirigida por membros entusiastas da comunidade, tinha interesse em promover a conscientização sobre a presença de afro-mexicanos e suas formas culturais únicas, e por isso o projeto foi realizado para comemorar 500 anos de contato europeu com as Américas. Os próprios afro-mexicanos foram convidados a narrar os contos folclóricos que foram preservados por diferentes gerações. Os poemas orais foram coletados de maneira semelhante e fornecem uma compreensão dos valores e crenças gerais de suas comunidades.

Malinali Meza Herrera (1992) disse dos poemas orais afro-mexicanos que:

> *quando milhares de africanos foram forçados a deixar sua terra natal para serem levados como escravos para as* plantations*, as minas e as fazendas nas Américas. Oriundos de diferentes etnias, eles se viram subitamente sem suas referências culturais, sem sua terra, seus deuses e suas línguas [...], eles precisaram reinventar novas formas de expressão, copiar algumas e adaptar outras. A comunicação oral tornou-se assim um recurso necessário urgente de sobrevivência [...]. Desde então, a expressão verbal tem acompanhado importantes atos da vida comunitária [...] homens e mulheres, crianças e adultos criam e recriam esta herança ancestral.*[5]

As *coplas* e as *décimas* sugerem que houve um espaço comunitário no qual os afro-mexicanos preservaram sua identidade afro-mexicana. Com frequência, os poemas orais em geral revelam uma forma interativa ou uma poética de troca que funciona para estabelecer uma identidade coletiva independente e para uma afirmação da individualidade identitária. Embora se destinem a entreter um público, através do humor e da zombaria, eles simultaneamente revelam um aspecto do modo de vida de uma comunidade e fornecem uma indicação de como, em um contexto marginalizado, as pessoas tentam se redefinir.

A produção literária também inclui poemas líricos mais contemporâneos que ajudam a ligar as comunidades afro-mexicanas a um passado africano e a uma diáspora africana global, além de revelarem um nível de conscientização cada vez maior dessas comunidades, à medida que respondem aos esforços para educá-los sobre si mesmos como pessoas de uma herança de origem afro. Esses poemas líricos parecem construir de forma "aberta e velada" uma identidade afro-mexicana, como se vê na obra de escritores emergentes como Zárate Arango e Álvaro Carrillo. Um estudo de muitos dos versos líricos escritos por esses novos poetas da Costa Chica, que obviamente se

5 Meza Herrera (Malinali). Prefácio de "Cállate, burrita prieta: poética afromestiza". Chilpancingo, México, Dirección General de Culturas Populares (1992, p. vii).

preocupam com a própria moda (*self-fashioning*), revela essa tendência com bastante clareza. Seus trabalhos podem ser explicados pela visão pós-colonialista de Stephen Slemon (1998) do revisionismo criativo, que envolve a subversão ou o deslocamento de discursos dominantes. Em outras palavras, os poemas orais afro-mexicanos também podem ser vistos como uma forma de fornecer o seu próprio modo de expressão que simultaneamente transmite a distinção cultural de sua sociedade.

As formas culturais, os contos folclóricos, os *corridos*, as danças e os poemas orais e líricos são indicações claras de que as comunidades afro-mexicanas formam um grupo coeso de pessoas que entendem seu pertencimento a um lugar específico com conexões culturais a uma comunidade global da diáspora negra mais ampla. Seu trabalho de preservação dessas formas e seu apoio contínuo ao trabalho de *Mexico Negro* sugerem uma compreensão inerente de si mesmos, de identidade e de um lugar que é exclusivamente afro-mexicano. Os poemas líricos, em particular, mostram uma geração de afro-mexicanos com uma consciência negra, que elaboram poemas de autoafirmação, autoautoria e autodefinição. Entre suas coleções estão poemas líricos que desafiam os modos como essas pessoas foram derrogadas e homogeneizadas; são poemas que expressam orgulho pela beleza da pele negra e que rejeitam a difamação dos negros.

Os poemas líricos apresentam um contraste com os poemas orais porque eles mostram os afro-mexicanos criando sua própria literatura e suas próprias autorrepresentações, enquanto os poemas orais e os contos folclóricos são re-narrativas de obras pré-existentes que foram transmitidas por diferentes gerações. Os poemas líricos sugerem um esforço consciente para escrever, de uma maneira mais formal, uma história de autoaceitação e de aceitação da identidade como pessoas negras. Mesmo assim, a tradição da re-narrativa é igualmente uma forma de mudança cultural dinâmica e de responsividade, pois a re-narrativa nunca é uma reprodução estática do original. Ela é marcada por mudanças linguísticas e outras ao longo do tempo, bem como pelas improvisações feitas para preencher as lacunas deixadas pela memória.

A historiografia mexicana no século XX continua a ser dominada por ideias coloniais eurocêntricas, e os afro-mexicanos são excluídos das posições de poder. No entanto, os olhos do mundo estão lentamente se concentrando nas comunidades afro-mexicanas e percebendo a insistência do México em se definir como uma nação *mestiza*. Estudiosos fora do México continuam a revelar a diversidade cultural do México e a desafiar as definições hegemônicas da nação mexicana. O trabalho de um pequeno grupo de pessoas dentro das comunidades afro-mexicanas também está promovendo a agenda para acabar com a invisibilidade e a marginalização dessas comunidades, estabelecendo seus papéis na construção da nação mexicana e dar trazendo questões de preocupação local para o nível de atenção global.

## Referências

Aguirre Beltrán, G. 1972 (orig. Pub. 1946). *La población negra de México: estudio etnohistórico*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

Andrews, G. R. 2004. *Afro-Latin America.* Oxford, Oxford University Press.

Apodaca, M. 2008. The Dance of the Devils of the Costa Chica: Afro-Mexican performance of identity and resistance. *Publication of the Afro-Latin/American Research Association (PALARA),* Vol. 12, pp. 50-70.

Archibold, R. 2014. Negro? Prieto? Moreno?: a question of identity for Black Mexicans." *New York Times*. https://www.nytimes.com/2014/10/26/world/americas/negro-prieto-moreno-a-question-of-identity-for-black-mexicans.html?_r=0 (Acesso em 13 de abril de 2017).

Carrasco, D. (ed.). 2001. *Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America.* New York, Oxford University Pres.

Carroll, P. J. 2001. *Blacks in Colonial Veracruz: race, ethnicity, and regional development*. Austin, University of Texas Press.

Martínez Montiel, L. M. 1992. *Los negros en México*. Ciudad de México, Madfire.

Muhammad, J. 1995. Mexico. In Minority Rights Group (ed.). *No longer invisible: Afro-Latin Americans today*. London, UK, Minority Rights Publications.

Page, C. 2005. The Memín Pinguín controversy: and what we could learn from Mexico. *History News Network*. Disponível via DIALOG http://historynewsnetwork.org/article/13198

Peñaloza, S. 2016. [Apresentação não publicada]. Kingston.

Ramsay, P. 2013. Personal interview with Glynn Jemmott Nelson, Port of Spain, Trinidad, 15 Oct.

Ramsay, P. 2014. Personal interview with Glynn Jemmott Nelson. Port of Spain, Trinidad.

Ramsay, P. 2016. *Afro-Mexican constructions of diaspora, gender, identity and nation*. Kingston, Jamaica, The University of the West Indies Press.

Sanders, E. R. 1969. The Hamitic hypothesis: its origin and functions in time perspective. *Journal of African History,* Vol. 10, No. 4, pp. 521-532.

Vinson III, B. 2001. *Bearing arms for his majesty: the free-coloured militia in colonial Mexico*. Stanford, California, Stanford University Press.

Vinson III, B.; Vaughn, B. (eds.). 2004. *Afroméxico: el pulso de la población negra en México; una historia recordada y vuelta a recordar*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

CAPÍTULO 12

# COMUNIDADES AFRICANAS DA COSTA RICA E DA AMÉRICA CENTRAL

*Rina Cáceres*

## Introdução

Poderia ter sido uma manhã como qualquer outra. Embora as discussões sobre mudança climática nos tenham ensinado que nem sempre o clima é o mesmo, poderíamos ter imaginado que, como outra qualquer, esta seria uma típica manhã ensolarada de julho na velha cidade de Cartago, bem no coração das Américas. Mesmo assim, o dia não foi como qualquer outro, pois foi um dia muito especial, o dia do seu batismo. Anton chegou à paróquia de *Nuestra Señora del Carmen* acompanhado por seus padrinhos, padre Balthazar de Grado e Juan de Cárdenas, em 20 de julho de 1599. Anton foi o primeiro africano que teve seu nome registrado na Costa Rica, embora certamente não tenha sido o primeiro a ser batizado.

Talvez Anton estivesse ciente de que com esse ato ele estava entrando em uma nova congregação de almas; talvez ele já conhecesse os rituais católicos em sua terra natal, o Congo, cuja capital naquela época tinha várias capelas católicas. Talvez ele não estivesse ciente e, relutante, entrou para uma igreja inserida em uma sociedade que estava sendo estabelecida em meio a sangue, suor e lágrimas. Anton não estava sozinho. Em 1599, à beira de um novo século, havia outros africanos batizados na mesma paróquia. O cenário era o mesmo, inclusive para os órfãos, os africanos chegavam com seus padrinhos. Foi o caso de Francisca, que chegou com Andrés e Ana, ambos afro-mestiços. Vemos esse casal agindo,

de novo e de novo, como padrinhos desses filhos de Deus. Houve casos como o de Madalena, possivelmente nascida em algum lugar da África, que chegou com um casal indígena como seus protetores.

Enquanto a pequena província tivesse poucos habitantes, mês após mês, um após o outro, os africanos e os afro-mestiços, livres e escravizados, tornavam-se cada vez mais visíveis no registro eclesiástico. Em 1625, seu número havia aumentado. Cinco foram registrados em 24 de março; 14, um dia depois; e 25, em 26 de março. No dia 30 do mesmo mês, mais 13 afrodescendentes foram registrados e mais cinco no dia seguinte. Dois foram deixados para a visita de 1º de abril.

Centenas de pessoas chegavam à região. Eles vinham das pequenas comunidades Uolofe e Sererê, das áreas culturais Acã, Iorubá e Congo, e das terras muçulmanas, animistas e cristãs. Eles se uniam na travessia do Atlântico, pois o horror da Passagem do Meio os ligava em uma grande rede que atravessava o oceano, das Américas à África.

Entre o México e a Colômbia, a América Central está localizada na fronteira ocidental do Mar do Caribe e conecta os continentes norte e sul. Essa região também fez parte da história mais ampla das migrações africanas e afrodescendentes.

## Presença africana na formação das novas nações

No início da conquista espanhola no século XVI, a América Central tinha uma população indígena de aproximadamente 5 milhões de pessoas. Nos anos seguintes, a população caiu a níveis extremos; em algumas regiões, o número de mortos foi superior a 50% da população total. Isso se deveu ao impacto da conquista militar, das doenças, da escravização, da fome e do desmantelamento das nações indígenas e dos sistemas políticos e econômicos das sociedades. Em meados do século XVIII, as estratégias comunais, a reestruturação política e a força de sua civilização levaram as comunidades indígenas a recuperar a estabilidade demográfica (Lutz, 1982).

É precisamente no momento em que esse declínio demográfico indígena estava em andamento que notamos uma demanda sustentada por trabalhadores e um aumento contínuo das populações afrodescendentes em toda a região. Os livros didáticos ensinam (Euraque; Martínez, 2016) que as populações centro-americanas são principalmente compostas por mestiços, ladinos, indígenas e descendentes de europeus. No entanto, a realidade é que os africanos e seus descendentes foram e são parte integrante da fundação da sociedade contemporânea.

Durante o período colonial, a maior parte do território centro-americano estava sob a hegemonia espanhola e sob a autoridade da Capitania Geral da Guatemala, que administrava a região de Chiapas à Costa Rica. No entanto, a costa caribenha da América Central estava sob influência britânica. Assim, as áreas costeiras foram integradas em uma rede colonial que as ligava comercial e demograficamente às Antilhas (Índias Ocidentais), e particularmente à Jamaica a partir do século XVII. Nesse sentido, a costa caribenha foi historicamente uma área de disputa entre Espanha e Grã-Bretanha, com distintos padrões de ocupação que determinaram a diversidade de suas identidades.

Do início do século XVI até o início do século XIX encontramos ondas de migrações africanas e afrodescendentes. Ao contrário do que acontecia nas ilhas do Caribe, na América Central coexistiam diferentes formas de controle do trabalho, como o *repartimiento* e a *encomienda*, servidão por dívida e escravização. Todos esses regimes trabalhistas afetaram as populações indígenas, africanas e afrodescendentes (Cáceres, 2000).

Durante os dois primeiros séculos, os africanos foram trazidos diretamente da África, da Espanha e também de portos intermediários como os de Veracruz ou Cartagena. Homens, mulheres e crianças foram apreendidos de suas comunidades e enviados para a América. No início vieram da África Ocidental, de grupos como Uolofe, Biojo, Beafada, Bran, Bañon, Zape e Mandinga. Em meados do século XVI, as coroas castelhana e portuguesa uniram-se, resultando em mudanças na origem geográfica do povo escravizado, principalmente os que vieram da região Congo-Angola (Cáceres, 2002; Lohse, 2014). Lokken (2013) descobriu que, entre 1610 e 1628, pelo menos 15 comerciantes transatlânticos fizeram negócios na capital da América Central, trazendo pessoas do Centro-Oeste da África em barcos que chegaram "acidentalmente" à costa caribenha. Como apontou David Wheat (2016), isso fez da região uma extensão do Atlântico Africano. No século seguinte, as redes britânicas no Caribe utilizaram as ilhas como pontos de distribuição para os africanos retirados de suas colônias na África Ocidental (O'Malley, 2016).

Eles foram trazidos como mão de obra para as minas em Honduras e Nicarágua, para as *plantations* de cana-de-açúcar de Amatitlán e San Jerónimo na Guatemala, para as *plantations* de índigo de El Salvador e para as *plantations* de cacau de El Salvador e Costa Rica. Também foram usados para construir estruturas como o forte militar de San Fernando de Omoa, em Honduras; cortar madeira em Belize e transportar mercadorias para o Panamá, que na época era uma das principais vias de comunicação entre os oceanos Atlântico e Pacífico. Outros trabalharam em toda a América Central em serviços domésticos, projetos de construção de pequena escala, bem como na agricultura e na pecuária (McLeod, 1980).

A maioria dos afrodescendentes escravizados lutou contra sua escravização por meio da fuga. Alguns foram bem-sucedidos ao criar comunidades autônomas como os *palenques* de Portobelo e o Bayano do Panamá. Lokken (2001) e Komisaruk (1999) para a Guatemala, e Acuña León (2005) para o caso da Costa Rica identificaram outras estratégias de resistência. Como esses autores demonstraram, os afrodescendentes escravizados conheciam e utilizavam as ferramentas jurídicas espanholas para negociar a mudança de seus senhores, para a compra da liberdade e para denunciar abusos físicos e sexuais (Cáceres, 2016). Esses poucos casos demonstram, no entanto, a capacidade de ação do povo escravizado.

Nos centros urbanos, vizinhos e vizinhas organizavam estratégias coletivas para desafiar a Lei do Ventre que determinava que um filho de mãe escravizada também nasceria escravizado. Este foi o conceito central que sustentou o sistema escravista. Muitas mulheres escravizadas permaneceram anônimas no mundo urbano. Foi o caso de Cayetana, escravizada por Alfonso Ulloa. Ela teve três filhos: Francisca, Manuel e Tomasa. Para libertá-los da escravidão, ela secretamente usou sua parteira como intermediária para dar seus filhos a outras pessoas para que fossem criados como pessoas livres. Francisca foi criada por Paula Coto, vizinha de Puebla de los Pardos; Manuel foi criado por Josefa Bonilla, que morava em Los Arrabales; e Tomasa foi doada à María Candelaria Álvarez, que morava no bairro de Churuca (Acuña, 2005, p. 11).

Muitas tradições importantes da América Central podem ser atribuídas a essas primeiras gerações de africanos. Essas tradições incluem a marimba – uma parte essencial da tradição da música folclórica da região – o vinho Coyol e algumas palavras, como *cachimba* (cachimbo), *angú* (purê de banana), *candanga* (diabo), *mandinga, morongo* (linguiça de sangue), *timba* (barriga) etc. (Duncan; Melendez, 2005).

Ao mesmo tempo, outras gerações de afrodescendentes livres se estabeleceram por toda a área. Nos arquivos coloniais, eles eram chamados de *negros criollos* para constatar que eles nasceram na região, ou *mulatos* e *pardos* – *afro-mestizos* – para constatar a mistura de africanos com outras etnias.

O reassentamento da população fazia parte de um sistema de reengenharia social imposto pelo domínio espanhol nas Américas, que começou com a criação de um novo tipo de comunidade indígena conhecida como *pueblos de indios*, cujo objetivo era fornecer mão de obra para projetos econômicos coloniais. Como parte do mesmo sistema, durante o século XVII, os espanhóis criaram cidades especificamente para os afrodescendentes. Foram elas: Villa de la Gomera na Guatemala; El Realejo, San Felipe da Áustria, Santa María del Haro de Nueva

Segovia e Abierto de Granada na Nicarágua; São Vicente em El Salvador; e La Puebla de los Pardos na Costa Rica. Essa reengenharia urbana procurou fortalecer os limites demográficos do império e, mais importante, facilitar a cobrança de impostos pela Coroa (AGI, Guatemala 43, N 49; Cáceres, 2000).

Nos centros urbanos, os afrodescendentes trabalhavam como artesãos, alfaiates, ferreiros, carpinteiros, tecelões, sapateiros, comerciantes e empregados de serviços. Nas áreas rurais da Costa Rica, em Matina, por exemplo, eles cultivavam terras e campos de cacau. Eles também estavam ativamente envolvidos no comércio regional. A essa altura, falavam espanhol, eram católicos, pagavam impostos, participavam das milícias e, anos depois, estavam politicamente preparados para pedir o direito de serem cidadãos espanhóis durante as Cortes de Cádiz de 1812.

Ao longo do período colonial, alguns afrodescendentes conseguiram desenvolver atividades econômicas bem-sucedidas e se tornar parte da elite. Muitos afrodescendentes nunca haviam sido escravizados e, embora fizessem parte das milícias, falassem espanhol e fossem católicos, ainda havia alguns setores da sociedade que desejavam que esses indivíduos livres fossem colocados na escravidão. A ameaça permanente de escravização assombrava os afro-mestiços livres, que a cada dia cresciam em número dentro de uma sociedade cada vez mais mestiça.

## A abolição da escravidão

A independência do controle da Espanha na América Central ocorreu em 1821, e uma Assembleia Constituinte foi formada para estabelecer as novas leis que guiariam as repúblicas recém-criadas. A partir da convocação para formar essa assembleia, vemos indícios de influência afrodescendente. Foi acordado que seria nomeado um representante para cada 15 mil indivíduos, enfatizando a frase "sem excluir os de origem africana". Um estudo dos trabalhos da assembleia revela um ano intenso de discussão sobre um conceito básico: a liberdade (AGCA B, Leg 91, Exp. 2472). Entre esses processos, uma carta se destaca. Assinada por seis escravizados, foi lida em 1823 pela assembleia. A carta diz:

> *A liberdade civil dos homens é [uma] joia de valor inestimável […]. Deus não quer que os homens que Ele colocou em um mundo livre sejam escravizados […]. A origem da escravidão […] nada mais é do que a ganância desenfreada de homens que, para aumentar sua riqueza, infestaram as […] costas da África, escravizando seus habitantes, o que claramente […] não é outra [coisa] senão roubar-lhes a preciosa joia da liberdade, e privá-los da vida social [daqueles] que são seus cruéis assassinos, um princípio que [deve*

*ser] rejeitado e rotulado como ilegal [...] porque que tipo de legalidade esse princípio pode oferecer, [...] se a lei natural nos mostra [...] que todos os homens nasceram livres?*

A discussão sobre a liberdade continuou em meio a confrontos ferozes. Duas posições emergiram. Alguns argumentavam que a liberdade deveria ser imediata, outros acreditavam que os indivíduos escravizados deveriam pagar por sua liberdade. Ao final, a comissão nomeada para estudar a abolição da escravatura recomendou o fim imediato da Lei do Ventre e a concessão aos escravizados tanto da liberdade sem pagamento quanto dos direitos de cidadania.

Após um acalorado debate e diante do perigo de obstruções ao projeto de lei, os defensores da lei aceitaram a criação de um fundo público para indenizar os proprietários de escravos. A lei incorporou outro ponto até então controverso: os direitos de cidadãos adquiridos recentemente pelos habitantes dos territórios recém-independentes "seriam imediatamente perdidos por aqueles que possuíam ou traficavam escravos" (AGCA B, Perna 91, Exp. 2473, F 14V, 6 de janeiro de 1824). Esta regra também se aplicava aos estrangeiros.

É nesse contexto que a delegação hondurenha chamou a atenção para a "irritação" que isso poderia causar nas regiões vizinhas de Cuba e Jamaica, que continuavam empregando pessoas escravizadas (AGCA B10 Exp. 4042, leg185, f5, 1824). Os presságios tornaram-se uma realidade em 1825, quando cem pessoas fugiram do Belize britânico e, posteriormente, receberam asilo. Segundo Martínez e Contreras (1962), as tradições de Petén recordam este episódio e argumentam que grande parte dos habitantes de San Benito são descendentes dessa população. Durante aquele ano, as mesmas autoridades também relataram que um traficante de escravos deixou a região pela costa do Caribe, forçando alguns de seus trabalhadores escravizados a embarcar em barcos com destino a Cuba, onde a escravidão ainda era legal.

Após um ano de debates, em 24 de abril de 1824, a Assembleia Nacional Constituinte declarou a liberdade de todos os escravizados, um direito consagrado no artigo 13 Constituição da República Federativa da América Central, na seção intitulada "Dos Cidadãos": "Todos os homens são livres na República. Ninguém que cumpra essas leis pode ser um escravo, e ninguém que trafica escravos pode ser um cidadão".

Ao mesmo tempo, na costa caribenha da América Central, a Grã-Bretanha abandonou seus enclaves nos Rios Mosquitia, na Nicarágua, e no Rio Negro, em Honduras, em resposta aos tratados assinados com a Espanha em 1787 e 1860. Entretanto, nas Antilhas, os britânicos retiraram violentamente os afrodescendentes da etnia Garifuna da Ilha de São Vicente, sob autorização do Parlamento britânico,

e os enviaram para Honduras. As "terras vazias" de São Vicente foram então dedicadas ao cultivo do açúcar. O caso dos "caribs", como eram chamados os garífunas na época, é o exemplo mais vívido do papel que a América Central desempenhou na disputa pelo Caribe entre Espanha e Grã-Bretanha.

Durante o século XIX, os novos Estados centro-americanos ainda não estavam bem estabelecidos e seu confronto com a Grã-Bretanha evoluiu. Um exemplo foi a anexação forçada e violenta do Reino Miskito pelo Estado da Nicarágua no final do século XIX. A Grã-Bretanha havia reconhecido esse reino, localizado na costa caribenha da Nicarágua, como uma nação independente. Após a anexação, a Nicarágua criou uma narrativa racializada para justificar a ocupação dessa terra e a subordinação de seus cidadãos (Hooker, 2010).

Essas mudanças e contradições moldaram várias formas de identidade. Essas identidades foram definidas não apenas pela origem africana específica e pela atribuição racial, mas também pela posição dos indivíduos em relação à língua e à religião herdadas das potências metropolitanas, bem como o antagonismo derivado do período de confronto imperial.

## A grande migração afro-antilhana

No final do século XIX, novos imigrantes afrodescendentes chegavam à América Central vindos das ilhas do Caribe, principalmente da Jamaica, enriquecendo o mosaico cultural da região. Numericamente, esta foi a maior migração da história recente da região. Milhares de trabalhadores foram trazidos a fim de construir a infraestrutura para as novas economias de exportação, incluindo o Canal do Panamá, as ferrovias e as atividades agrícolas. Esses imigrantes impulsionaram o cultivo de cacau, abacá e banana. A América Central era o maior produtor de banana do mundo (Chomsky, 1996). Também chegaram escritores, enfermeiros, professores, padres, operadores ferroviários, e de telégrafos e contadores, o que potencializou a composição profissional dos países da região. À medida que alguns desses imigrantes retornavam aos seus países de origem, eles, por sua vez, enriqueceram ainda mais a dinâmica cultural das Antilhas. A formação profissional e as conexões familiares dos imigrantes, bem como a sua inserção no mundo anglófono, facilitavam a sua participação nas discussões internacionais que ligavam a América Central, as Antilhas e New York.

No caso da Costa Rica, as escolas religiosas promoviam a educação ao estilo britânico. Entre as congregações religiosas estavam as Igrejas Batista, Wesleyana, Anglicana e Morávia, bem como o Exército da Salvação. Essas instituições

religiosas criaram redes que reuniam muitos indivíduos afro-caribenhos nas Antilhas e na América Central do Caribe.

O desenvolvimento de sociedades e alojamentos de ajuda mútua fortaleceu essas complexas redes internacionais. Os membros seriam recebidos como irmãos após apresentarem as credenciais de suas organizações em diferentes localidades do Caribe. No caso da Costa Rica, assim como no resto das Antilhas, foram criadas subsidiárias da *Independent United Order of Mechanic*, da *Loyal Order of Ancient Shepherds*, dos *Lebanon Foresters*, da *Grand United Order of Odd Fellows* e da *Independent Benevolent Order of Elks*. Isso também inclui as subsidiárias da *Jamaica Mutual Life Assurance Society*, que funcionava como um banco internacional de poupança e transferência (Putnam, 2009, 2013). Essas organizações de apoio surgiram em um contexto socioeconômico complexo de confronto e negociação entre as empresas bananeiras que dominavam a economia a Costa Rica caribenha e seus trabalhadores (Senior Angulo, 2011). Isso prepara o terreno para a chegada de Marcus Garvey, que teve um papel influente na imprensa da região.

Segundo Putnam (2009), os diferentes estabelecimentos, as sociedades secretas, as associações, os clubes sociais, as Igrejas, os grupos escoteiros, os jornais e assim por diante, buscavam segurança financeira, física e espiritual, ao mesmo tempo que promoviam o orgulho racial, o aperfeiçoamento individual e a fraternidade coletiva. Por exemplo, desde muito cedo, as instituições, The Mosaic Templars e a Universal Negro Improvement Association (UNIA) difundiram o discurso de solidariedade e orgulho racial entre o povo afro-caribenho (Putnam, 2009). Da mesma forma, a Friendly and Literary Association, patrocinada pela Igreja Anglicana de São Marcos, buscava promover o avanço social, intelectual e físico da juventude da cidade. No início do século XIX, várias organizações trabalhistas foram fundadas ao longo da costa caribenha da Costa Rica, como o Artisans and Labourers Union, cuja primeira ação pública foi a celebração do Dia da Emancipação, em 1º de agosto de 1910. Tal evento, que contou com a presença do governador da província de Limón, reuniu quase 5 mil jamaicanos que desfilaram pelas ruas da cidade de Limón (Fernández, 2013).

Vários jornais também foram criados, alguns mensais, outros semanais. Um deles, *The Nation*, tinha Marcus Garvey como editor. Notícias regionais circulavam por meio desses jornais, informando as pessoas sobre questões políticas, conexões e transporte com as Antilhas e desenvolvimentos econômicos no Caribe. Eles também anunciavam uma grande quantidade de produtos, o que sugere que existia uma grande sociedade de consumo em Limón, o principal porto costarriquenho da época. A seguir, são exemplos dos tipos de jornais que circularam entre 1910 e 1964 no Caribe:

1. *Limón Weekly News*
2. *The Central American Express*
3. *The Nation*
4. *Boletín Anunciador*
5. *El Atlántico*
6. *El Caribe: Semanario limonense*
7. *El Comercio*
8. *El Correo del Atlántico: órgano de divulgación de la provincia de Limón*
9. *El Limonense*
10. *El Partido Nacional*
11. *El Pueblo Limonense*
12. *El Tiempo: diario de la mañana*
13. *Faro Limonense*

Mudanças difíceis ainda estavam por vir. O século XIX assistiria a um surto de novas teorias que pretendiam deter os avanços do período. As leis do norte de Jim Crow seriam seguidas no sul pelas opiniões do educador argentino Faustino Sarmiento. Ele promoveu a ideia de "melhoria do sangue latino-americano", do qual teria sido supostamente enfraquecido pela excessiva miscigenação racial. Essas ideias alimentavam o movimento popular eugênico, enquanto as potências europeias dividiam o continente africano em 1885.

A partir do final do século XIX e na época em que os primeiros empréstimos de capital europeus estavam sendo solicitados para financiar a construção de infraestrutura, a elite liberal centro-americana começou a elaborar narrativas sobre o passado. Tais narrativas, prejudiciais ao patrimônio culturalmente diversificado da região, pretendiam potencializar as suas raízes europeias.

Durante essa suposta era de progresso, prevaleceram as ideias de barbárie e civilização, e os Estados centro-americanos apagaram todos os vestígios de sua história afrodescendente. Os Estados deixaram de utilizar categorias censitárias que registravam a diversidade étnico-racial de sua população, criando assim uma fantasia de sociedades igualitárias. Na base, as diferentes populações eram separadas por área de residência e acesso a direitos, enquanto se apagava a memória coletiva da sua história.

No século XX, as políticas migratórias foram além do discurso histórico oficial que definia as sociedades centro-americanas como *brancas* ou *mestiças*, ao minimizar o papel das populações indígenas e negar a contribuição dos africanos. Ao mesmo tempo, os governos começaram a aprovar leis restritivas contra os imigrantes, projetando uma estrutura jurídica para impedir a migração e categorizar as populações de acordo com sua proximidade com as culturas caucasianas. Os governos da América Central começaram com asiáticos e pessoas do Oriente Médio. Em 1897, El Salvador proibiu a entrada de todas as pessoas chinesas e, em seguida, foram aprovadas leis para restringir a entrada de

árabes, malaios, líbios, turcos, ciganos, sírios e palestinos. A Costa Rica proibiu a entrada de chineses em 1897 e, em 1904, de árabes, turcos, sírios, armênios e ciganos. Em 1904, o Panamá proibiu a imigração de chineses, turcos e sírios, e em 1912 proibiu a entrada de *coolies*[1] (Putnam, 2010).

Segundo Euraque (2004) e Putnam (2010), foi na década de 1920 que a região produziu leis antinegras que proibiam a entrada de imigrantes afrodescendentes e limitavam sua capacidade de serem contratados, mesmo quando nascidos na América Central de pais imigrantes. Em Honduras, em 1929, os negros foram adicionados à lista de "raças restritas", e na década seguinte, foi aprovada uma nova lei que proibia a entrada de *coolies*, ciganos e chineses. No Panamá, negros que não falavam espanhol foram adicionados à lista de raças "indesejáveis" e banidos da imigração. Em seguida, foi aprovada uma lei que limitava a cidadania aos que já residiam no país. Em 1931, a Guatemala declarou ilegal a imigração de estrangeiros de "raça negra" e posteriormente proibiu a entrada de pessoas de "raças negras", de raças "amarelas ou mongóis" e de "ciganos". Em 1936, a Nicarágua excluiu chineses, árabes, sírios, armênios, ciganos e *coolies*. Em 1925, uma nova lei em El Salvador declarou ilegal a entrada no país de "membros de raças de cor".

No final do século XIX e início do século XX, o liberalismo fez da ideologia da mistura racial e do branqueamento uma norma social. Aqueles que não se enquadravam nesse esquema, como os grupos indígenas e negros, eram convertidos em "outros", e aqueles que o questionavam eram vistos como incivilizados ou combativos. A ideologia da ordem, do progresso e da civilização se juntaria a essa ideologia racial de "branqueamento" que anulava a existência, as conquistas e a mobilidade social das etnias não caucasianas (Gudmundson, 1986).

Durante a primeira metade do século XX, a principal reivindicação política dos descendentes de antilhanos de segunda e terceira geração seria que o Estado reconhecesse seu direito à cidadania. Diana Senior Ângulo (2011) mostra que, para a Costa Rica, esse direito foi conquistado após intensa negociação política, em 1948, enquanto a guerra civil se desenrolava (Senior, 2011). Isso também marcou o início da luta pela posse legal das terras em que esses afrodescendentes viviam desde o século anterior.

Às primeiras ações discutidas anteriormente, as organizações afrodescendentes acrescentaram a criação de um movimento social e político excepcional em toda a América Latina. Um exemplo disso é a Central American Black Organization (CABO), fundada em Belize em 1995, cuja missão era estabelecer uma rede de organizações afrodescendentes na América Central. A CABO reúne mais de

1 NT: Os "coolies" eram *servos* ou *criados* chineses.

20 organizações da América Central e da diáspora afrodescendente nos Estados Unidos. Seu objetivo é promover o desenvolvimento integral das cidades e comunidades com herança africana da América Central.

Ao mesmo tempo, um vibrante movimento musical fez dos ritmos reggae, parranda ou sandunga, punta, calipso, entre outros, os hinos regionais da América Central. Houve também um esforço para difundir o apreço pelo jazz e pela música gospel. Esse movimento forneceu novos ingredientes para as identidades centro-americanas.

Junto com a ascensão dessas organizações sociais, um movimento intelectual começou a deixar sua marca em obras literárias que experimentaram novos temas e estruturas linguísticas. Esse movimento é exemplificado nos escritos de autores como Eulalia Bernard, Shirley Campbel, Delia McDonald, Isabel Estrada, June Beer, Annette Fenton, Franklin Perry, Yolanda Rossman, Deborah Robb, Andira Watson, Alderman Johnson Roden, Antonieta Máximo, Dolores Joseph, Mirna Manzanares, Wingston González, Carlos Wynter, Gerardo Maloney, Melanie Taylor Herreira e Quince Duncan (Mosby, 2003; Britton González, 2014).

Quanto à Costa Rica do século XXI, o resultado de constante trabalho e pressão de lideranças e grupos afro-caribenhos levou a mudanças significativas no sentido de corrigir as discrepâncias históricas mencionadas. Entre as transformações mais importantes estão a reforma do artigo primeiro da Constituição da Costa Rica, para descrever o país como uma República multiétnica e multicultural, a adoção de uma política nacional contra o racismo e a xenofobia que obriga as instituições públicas a desenvolver políticas para inibir a desigualdade no acesso que os afrodescendentes tiveram aos direitos civis. Outra medida consistiu em estabelecer na cidade de Cartago, antiga capital colonial, o primeiro memorial de comemoração da presença afrodescendente na Costa Rica. Este local fica em Puebla de Nuestra Señora de los Ángeles, também conhecida como Puebla de los Pardos, onde começou a veneração da figura católica mais importante da Costa Rica, a Virgen de los Ángeles, carinhosamente chamada de *la Negrita*.

## Conclusão

Cada uma das diferentes migrações de populações africanas e afrodescendentes que vieram para a Costa Rica e para a América Central em geral produziram códigos simbólicos distintos nos âmbitos cultural, social e político. Esses códigos foram produto de seu passado particular, das áreas onde os migrantes se estabeleceram e do momento na história. As identidades desses migrantes,

construídas em torno de seus diversos papéis sociais, explicam os diferentes caminhos percorridos por cada geração e como isso influenciou uma identidade nacional plural e diversa.

Durante o período colonial, os afrodescendentes da América Central adquiriram a cultura espanhola; e, com o tempo, se misturaram com outros grupos, dando origem a uma cultura mestiça. No final do século XVIII, pessoas com ascendência africana podiam ser encontradas em todos os níveis da sociedade, desde um frade em uma doutrina indígena até professores do ensino fundamental. A palavra *Don,* que legalmente só podia ser usada por espanhóis, era usada na prática por negros e afro-mestiços em cargos importantes. Exemplificando a maleabilidade das categorizações censitárias étnico-raciais, os afrodescendentes situados em posição de poder econômico ou político não eram mais referidos como negros, mas como pardos, mulatos ou mestiços. Ao mesmo tempo, outros afrodescendentes permaneceram escravizados, foram tratados com violência cotidiana e continuaram separados de suas famílias. Com o passar do tempo, eles foram culturalmente assimilados à cultura espanhola dominante, tornando-se católicos de língua espanhola. A familiaridade com a cultura maior deu a eles a habilidade de lutar nos tribunais por melhores condições de vida e por sua liberdade. Eles lutaram especialmente para legalizar a abolição da escravatura, uma lei que muitos não queriam respeitar.

Após a independência do poder metropolitano espanhol e no processo de formação dos Estados nacionais da América Central, o racismo assumiu um novo papel sob a influência da eugenia. Surgiram ideias de desenvolvimento separado e os políticos tentaram confinar os afrodescendentes nas planícies costeiras do Caribe. Esses políticos também apagaram memórias da herança colonial afro-mestiça, criando uma imagem idealizada das sociedades do passado como homogêneas, estáticas e o único produto de uma épica conquista espanhola (Gudmundson, 1986). Apesar disso, as ações dos imigrantes afro-antilhanos desafiaram a narrativa tradicional e recuperaram a verdadeira história da herança africana dentro das nações da América Central culturalmente diversas.

## Referências

Acuña León, M. 2005. Mujeres esclavas en la Costa Rica del siglo XVIII: estrategias frente a la esclavitud. *Diálogos, Revista electrónica de História,* Vol. 5, No. 1-2, Universidad de Costa Rica. http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/6228 (Acesso em jun. 2022).

Acuña León, M. 2011. Mestizaje, concubinato e ilegitimidad en la provincia de Costa Rica, 1690-1821, *Cuadernos Inter.c.a.mbio,* Vol. 8, No. 9, pp. 125-144.

Britton González, C. 2014. *Tenemos la palabra. Antología literaria. Escritores y poetas afrodescendientes, indígenas y sinodescendientes*. Universidad de Costa Rica, Sección de Impresión del Sistema Editorial y de Difusión de la Investigación (SIEDIN).

Cáceres, R. 2000. *Negros, mulatos, esclavos y libertos en la Costa Rica del siglo XVII*. México, Instituto Panamericano de Geografía y Historia (IPGH).

Cáceres, R. 2002. Mandingas, congos y zapes: las primeras estrategias de libertad en la frontera comercial de Cartagena. Panamá, Siglo XVI. In Mosquera, C; Pardo, M.; Hoffmann, O. (eds.). *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias.* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 143-168.

Cáceres, R. 2018. Negociando autonomía y libertad en un mundo esclavista de frontera. In Velázquez, M. E.; González Undurruaga, C. (eds.). *Mujeres africanas y afrodescendientes: experiencias de esclavitud y libertad en América Latina, siglos XVI al XIX*. México, Instituto Nacional de Antropología y Historia.

Chomsky, A. 1996. *West Indian workers and the United Fruit Company in Costa Rica, 1870-1940*. Baton Rouge, La., Louisiana State University Press.

Duncan, Q.; Meléndez, C. 2005. *El negro en Costa Rica*. San José, Editorial Costa Rica.

Echeverri-Gent, E. 1992. Forgotten workers: British West Indians and the early days of the banana industry in Costa Rica and Honduras. *Journal of Latin American Studies,* Vol. 24, No. 2, pp. 275-308.

Euraque, D. A. 2004. *Conversaciones históricas con el mestizaje y su identidad nacional en Honduras*. San Pedro, Honduras, Centro Editorial.

Euraque, D. A.; Martínez, Y. 2016. *The African diaspora in the educational programs of Central America*. Trenton, NJ, Africa World Press, Harriet Tubman Series.

Fernández, J. A. 2013. La organización social afrocaribeña en el atlántico costarricense durante la década de 1910. *Conexiones*, Ministerio de Educación Pública de Costa Rica, Vol. 5, No. 2, pp. 31-36.

Gudmundson, L. 1986. "De "negro" a "blanco" en la Hispanoamérica del siglo XIX: la asimilación afroamericana en Argentina y Costa Rica", Mesoamérica 7(12): 309-329.

Gudmundson, L.; Wolfe, J. 2010. *Blacks and blackness in Central America: between race and place*. Durham, NC, Duke University Press.

Harpelle, R. N. 2001. The West Indians of Costa Rica. Race, class and the integration of an Ethnic Minority. Montreal; Kingston, McGill Queen's University Press.

Herrera, R. A. 2000. Por que no sabemos firmar: black slaves in early Guatemala. *The Americas*, Vol. 57, No. 2, pp. 247-267.

Herrera, R. A. 2003. *Natives, Europeans, and Africans in sixteenth-century Santiago de Guatemala*. Austin, Tex., University of Texas Press.

Hooker, J. 2010. The Mosquito Coast and the place of blackness and indigeneity in Nicaragua. Gudmundson, L.; Wolfe, J. (eds.). *Blacks and blackness in Central America: between race and place*. Durham, NC, Duke University Press, pp. 246-277.

Komisaruk, C. 1999. The work it cost me: the struggles of slaves and free Africans in Guatemala, 1770-1825. *Urban History Workshop Review*, University of Evansville, Indiana, Vol. 5.

Lokken, P. 2001. Marriage as slave emancipation in seventeen-century rural Guatemala. *The Americas*, Vol. 58, No. 2, pp. 175-200.

Lokken, P. 2013. From the 'Kingdoms of Angola' to Santiago de Guatemala: the Portuguese asientos and Spanish Central America, 1595-1640. *Hispanic American Historical Review*, Vol. 93, No. 2, pp. 171-203.

Lohse, R. 2014. *Africans into creoles: slavery, ethnicity, and identity in colonial Costa Rica*. Albuquerque, NM, University of New Mexico Press.

Lutz, C. H. 1982. Historia demográfica de Santiago de Guatemala, 1541-1773. Guatemala, CIRMA. [1994. *Santiago de Guatemala, 1541-1773: city, caste, and the colonial experience*. Norman, Okla., University of Oklahoma Press].

Martínez Durán, C.; Contreras, D. 1962. La abolición de la esclavitud en Centroamérica. *Journal of Inter-American Studies*, Vol. 4, No. 2, pp. 223-232.

McLeod, M. J. 1980. *Historia socioeconómica de la América Central española, 1520-1720*. Ciudad de Guatemala, Editorial Piedra Santa. [1973. *Spanish Central America: a socioeconomic history, 1520-1720*. Berkeley, Calif., University of California Press.]

Mosby, D. 2003. *Place, language and identity in Afro-Costa Rican literature*. Columbia, Mo., Missouri University Press.

O'Malley, G. E. 2016. *Final passages: the intercolonial slave trade of British America, 1619-1807*. Williamsburg, Va., Omohundro Institute of Early American History and Culture.

Putnam, L. 2010. The multigenerational Saga of British West Indians in Central America 1870-1940. Gudmundson, L.; Wolfe, J. (eds.). *Blacks and blackness in Central America: between race and place*. Durham, NC, Duke University Press, pp. 278-306.

Putnam, L. 2013. *Radical moves: Caribbean migrants and the politics of race in the jazz age*. Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press.

Senior Angulo, D. 2011. *Ciudadanía afro-costarricense: el gran escenario comprendido entre 1927 y 1963*. San José, Editorial Universidad de Costa Rica.

Wheat, D. 2016. *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570-1640*. Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press.

## *Fontes primárias:*

Archivo General de Centroamérica, AGCA B, Leg 91, Exp. 2473, F 14V.

AGCA B10 Exp 4042, leg185, f5.

AGCA B, Leg 91, Exp. 2472.

Archivo General de Indias, AGI, Guatemala 43, N 49.

CAPÍTULO 13

# NEGRITUDE ALÉM DAS FRONTEIRAS:

## diásporas jamaicanas e novas políticas de cidadania

*Deborah A. Thomas*

## Introdução

Em 16 de junho de 2004, a primeira Conferência da Diáspora Jamaicana foi iniciada em Kingston. A conferência foi o resultado de um simpósio realizado em 20 de outubro de 2003 no *campus* Mona da Universidade das Índias Ocidentais intitulado "As relações recíprocas da diáspora jamaicana: caminhos a seguir". Durante dois dias, o governo da Jamaica recebeu mais de 500 delegados – metade morava na Jamaica e a outra metade eram jamaicanos que moravam no exterior – que se reuniram para discutir maneiras pelas quais os jamaicanos estrangeiros poderiam ter mais interesse no que estava acontecendo em "casa", não apenas em termos culturais, mas também econômicos e políticos. Durante a conferência, o então primeiro-ministro P. J. Patterson delineou cinco incentivos apoiados por seu Gabinete para que jamaicanos estrangeiros investissem no país, incluindo melhores serviços de emissão de passaporte e de um título de investimento específico para cidadãos estrangeiros. Ele também propôs o estabelecimento de uma Fundação da Diáspora da Jamaica "pela qual a Jamaica falará com jamaicanos estrangeiros sobre desenvolvimento nacional e outras questões"[1], um Dia da Diáspora a ser celebrado todos os anos e o estabelecimento de "conselhos comerciais" em toda a diáspora.

1 "Jamaica reaches out to diaspora", *Daily Observer,* 17 Jun. 2004.

O editorial que apareceu após a conclusão da conferência no *Observer*, um dos dois jornais diários da Jamaica, argumentou que o profundo significado do evento estava no fato de ter iniciado oficialmente "um processo de redefinição da Jamaica – sua expansão de um território insular a um conceito de povo".[2] De fato, com os 2,7 milhões de jamaicanos que vivem na América do Norte e na Grã-Bretanha, quase igualando o número de jamaicanos que vivem "na ilha", e com 42% dos jamaicanos no exterior tendo concluído o ensino superior[3], o reconhecimento de um novo senso de pareceria coletiva anunciava novas possibilidades para transformar a economia política da Jamaica. O editorial continuou: "Deve haver uma relação contínua entre aqueles de nós que vivem na ilha e as comunidades *offshore*. A questão principal é como construir esses relacionamentos contínuos".[4]

Esta é uma questão com a qual muitos governos caribenhos estão preocupados há algum tempo. Como a migração tem sido uma estratégia central de desenvolvimento em todo o Caribe – para indivíduos, famílias e governos – os Estados da região têm tentado encontrar maneiras de "se agarrar" em suas populações migradas. Eles fizeram isso reconhecendo a dupla cidadania, aproveitando as comunidades migrantes nos Estados Unidos da América, Reino Unido e Canadá para financiar associações e campanhas políticas da cidade natal e, em alguns casos, concedendo a cidadãos estrangeiros o direito de votar nas eleições locais. As sugestões esboçadas na Conferência da Diáspora Jamaicana em 2004, portanto, estavam em sintonia com as tentativas regionais mais gerais de facilitar o desenvolvimento nacional, aproveitando os recursos econômicos da diáspora jamaicana nos Estados Unidos, no Canadá e na Grã-Bretanha. A emissão de títulos proposta, por exemplo, seguiu iniciativas de outros líderes das Índias Ocidentais, assim como o primeiro-ministro de Barbados, Owen Arthur, que vêm tentando canalizar o fluxo de remessas para investimentos econômicos mais estáveis e contínuos na região. Esses esforços ganharam força adicional no período contemporâneo, pois a legislação antiterrorismo nos Estados Unidos resultou no aumento do assédio de imigrantes jamaicanos tanto legais quanto sem documentos e, portanto, foi vista como uma ameaça aos fluxos de remessas.[5] Naturalmente, as diretrizes governamentais, como as já mencionadas, não foram projetadas com o propósito de "agarrar-se" a populações, mas também para "alcançá-las", já que muitos migrantes assumiram a liderança na criação e manutenção de redes transnacionais para avançar em seus próprios objetivos

2 "The Jamaican Diaspora Conference is just the beginning", *Daily Observer*, 18 Jun. 2004

3 "Tapping into the diaspora", *Daily Gleaner*, 30 Oct. 2003.

4 "The Jamaican Diaspora Conference is just the beginning", *Daily Observer*, 18 Jun. 2004.

5 "Warning signs – remittance flows to Jamaica under threat", *Daily Gleaner*, 2003.

multifacetados e multilocais. Estudiosos em sintonia com essas práticas argumentam que os processos contemporâneos de transnacionalismo e globalização não apenas alteraram as formas como as pessoas conceituam espaço, comunidade e cidadania, mas também transformaram o nacionalismo e os processos de formação racial (Basch *et al.*, 1994; Carnegie, 2002.; Clarke, 2004; Clarke; Thomas, 2006; Glick Schiller *et al.*, 1992; Smith; Guarnizo, 1998; Sutton; Chaney, 1987).

A intensificação da migração transnacional e a criação de diásporas caribenhas também levantaram outra questão importante para os Estados caribenhos, que tem a ver com o nível de "americanização" que ocorre em toda a região. Com o fortalecimento da influência econômica, política e cultural dos Estados Unidos ao longo do século XX, a natureza da independência pós-colonial de muitos governos foi questionada. No entanto, o povo caribenho sempre se envolveu em críticas com a "América", negociando seu poder e suas promessas enquanto constrói ativamente novas noções de pertencimento nacional e mapeamento racial. Essas novas noções tiveram efeitos complexos e às vezes inesperados sobre os nacionalismos caribenhos, mesmo quando esses nacionalismos estão sendo reformulados "em casa". Se concordarmos que "espaços sociais são construídos em conjunto com processos de formação racial" (Brown, 1998, p. 291), então novos entendimentos de espaço e comunidade – como aqueles refletidos e ponderados durante a Conferência da Diáspora Jamaicana – levantam questões importantes sobre os conceitos emergentes de negritude, tanto na Jamaica quanto entre os jamaicanos (e seus descendentes) em outros lugares. Por exemplo, como podemos situar a América negra contemporânea em relação às novas configurações da negritude diaspórica? Onde a Jamaica está em relação à América (negra) e como essa posição pode ser interpretada de forma diferente por diversas gerações de jamaicanos? Essas questões, por sua vez, nos imploram a considerar os dois conjuntos de questões aqui levantados – migração e reconfiguração dos nacionalismos; e americanização e reconfiguração das negritudes – dentro do mesmo quadro espacial de análise.

Em sua análise da política cultural dos moradores negros de Liverpool ao longo de gerações, Jacqueline Nassy Brown toma emprestado o conceito de "recursos diaspóricos" de Paul Gilroy (1987) para dar uma noção dos tipos de práticas culturais e políticas que estão disponíveis para eles em diferentes momentos. Predominam entre essas práticas as formas musicais afro-americanas e as lutas políticas, levando Brown a concluir que "os moradores de Liverpool se apropriam ativamente de aspectos particulares da 'América negra' por razões particulares, para atender a necessidades particulares – mas o fazem dentro de limites, dentro e contra assimetrias de poder, e com consequências políticas" (Brown, 1998, p. 298). Neste capítulo, quero refletir sobre essas questões em relação às implicações da atual hegemonia

global dos Estados Unidos para os processos de racialização entre os jamaicanos. Interessa-me aqui a forma como se constitui o conceito de "recursos" ao longo do tempo, quando e onde esses recursos circulam e para que fins são utilizados. Em última análise, argumento que a manipulação de recursos diaspóricos atende a um projeto de reivindicação racial que, embora atenda a diversas necessidades específicas e opere de maneira diferente nos Estados Unidos e na Jamaica, é um projeto criado e implementado de forma transnacional. Como forma de mapear os tipos de circulação que são críticos para este projeto, extraio exemplos não apenas de minha própria pesquisa etnográfica em uma comunidade de encosta nos arredores de Kingston, Jamaica, mas também de representações das relações entre negritude na Jamaica e nos Estados Unidos oferecidas pela mídia popular.

## Negritude moderna na Jamaica

No final da década de 1990 na Jamaica, quando as expressões populares urbanas de negritude se tornaram predominantes nas invocações contemporâneas da particularidade jamaicana, foi deslocada a hegemonia do nacionalismo multirracial crioulo que havia sido consolidado pelas elites políticas e intelectuais na época da independência, em 1962 (Thomas, 2004). Essa mudança é fundamental porque marca um triunfo parcial de ideologias, estilos e práticas políticas e econômicas desenvolvidas pela classe trabalhadora e pelos jamaicanos negros de baixa renda sobre as noções de cidadania respeitável que foram (e até certo ponto ainda são) propostas por elites políticas e culturais, profissionais de classe média e a maioria das comunidades religiosas. Como resultado, esse triunfo reflete uma transformação mais ampla em termos de quem (e o que) tem poder público para definir e representar a cultura jamaicana na era contemporânea.

Essa transformação não se deve a nenhum movimento social específico, nem mesmo ao trabalho de vários movimentos diferentes. Ela tem sido, em vez disso, o resultado de uma confluência de fatores que tiveram uma variedade de efeitos (às vezes inesperados). Um desses fatores foi a intensificação da migração transnacional e a proliferação das tecnologias midiáticas, que facilitaram a ampliação de uma consciência diaspórica. E outro foi o aumento da influência política, econômica e social dos Estados Unidos, que abriu caminhos para muitos jamaicanos negros contornarem as hierarquias coloniais de cor, classe, gênero, cultura e progresso que foram institucionalizadas pelos britânicos. Esses dois fatores estão relacionados, é claro, uma vez que, após a independência e o fechamento dos canais de emigração para a Grã-Bretanha, muito mais jamaicanos começaram perceber e aproveitar as

oportunidades apresentadas pela migração para os Estados Unidos. E enquanto a natureza da influência das práticas culturais americanas sobre os jamaicanos (especialmente os) de baixa renda e classe trabalhadora tem sido vigorosamente debatida desde a virada do século XX, o atual período de "globalidade fragmentada" (Trouillot, 2001, p. 129) deu a esses debates um novo vigor, não apenas na Jamaica, mas em toda a região. Michel Rolph Trouillot usa a expressão "globalidade fragmentada" para destacar os efeitos dos processos capitalistas neoliberais contemporâneos e chamar atenção para a forma pela qual a desindustrialização mundial, a ascensão concomitante dos setores de serviços e economia informal, a proliferação fenomenal das tecnologias da informação e a implementação (em todo o Terceiro Mundo) de políticas de ajuste estrutural ampliaram as lacunas entre ricos e pobres, entre desenvolvidos e subdesenvolvidos, entre norte e sul.

Como David Murray observou ao estudar o caso dos martinicanos em meados da década de 1990, "a América, ou mais particularmente um conjunto de imagens da América 'negra' geradas principalmente pela mídia, chamou cada vez mais atenção nas discussões sobre o eu e a sociedade" (Murray, 2002, p. 159). Como os jovens eram os principais consumidores dessas imagens, Murray descobriu que a juventude havia se tornado a "nova metáfora por meio da qual se expressava a insatisfação ou a decepção com a sociedade martinicana" (Murray, 2002, p. 158). Processos semelhantes estavam em andamento na Jamaica durante esse período, e a diferença geracional que Murray identifica – uma diferença que parece marcar uma mudança particular na visão de mundo política – também foi fundamental para a consolidação do que estou chamando de negritude moderna na Jamaica. Ou seja, a negritude moderna reflete um ambiente geopolítico alterado, no qual as lacunas entre ricos e pobres, desenvolvidos e subdesenvolvidos, norte e sul foram exacerbadas pela desindustrialização mundial e pela ascensão dos setores de serviços e economia informal, a proliferação de tecnologias da informação e (em todo o Terceiro Mundo) a implementação de políticas de ajuste estrutural. Esse novo ambiente minou a alegação anterior de que os territórios anteriormente coloniais deveriam ser soberanos para que pudessem participar de maneira significativa dos fóruns internacionais e, em vez disso, gerou o que vários estudiosos insistiram ser um "novo imperialismo", uma capitulação aos ditames do mundo (Estados Unidos da América e União Europeia) independentemente dos custos socioculturais, políticos, econômicos e ambientais (Harvey, 2003).

O fato de a juventude muitas vezes ocupar de forma simbólica o terreno contestado dos sonhos de desenvolvimento adiados (ou mesmo fracassados) dos nacionalistas não os impede de elaborar os seus próprios. Em outras palavras, por um lado, os processos atuais de globalização em todo o Caribe produziram taxas cada vez mais altas de crimes

violentos, desemprego e pobreza, ao mesmo tempo em que os programas de ajuste estrutural reduziram os gastos governamentais com saúde, educação, programas de alfabetização e outros serviços sociais, aumentando assim as condições de instabilidade para a maioria das famílias jamaicanas; e por outro lado, o desenvolvimento capitalista neoliberal contemporâneo também criou novas possibilidades de realização de ambições e novas oportunidades para o avanço de ideologias e práticas novas, ou anteriormente marginalizadas, em relação à cidadania e à subjetividade. Na Jamaica, por exemplo, os jovens têm transformado de maneira ativa os aspectos de antigas hierarquias coloniais de raça e gênero, em parte por meio de seu consumo e ressignificação de aspectos do estilo afro-americano dentro da cultura *dancehall* contemporânea (Cooper, 1993; Hope, 2004; Thomas, 2004; Ulysse 1999). Para entender os significados da América e da negritude diaspórica, então, devemos prestar atenção ao que diferentes jamaicanos *fazem* com a América. Mais particularmente, qual uso os jamaicanos fazem da América *negra*? Em outras palavras, o que a América negra permitiu que os jamaicanos em diversas situações *fizessem* em termos de reconceituar os significados de pertencimento e comunidade? E, finalmente, se entendemos o poder como "capilar" (Foucault, 1979) – como nunca totalmente possuído por nenhuma entidade, mas como circulando pela diáspora e sempre decretado dentro de relações mais amplas de dominação – de que maneira poderíamos conceituar como recíproca a relação entre a América negra e a Jamaica negra?

## América negra na Jamaica

Uma das mais controversas adições recentes à cena cultural e educacional jamaicana foi o reconhecimento do Mês da História Negra em fevereiro. Durante meados e finais da década de 1990, muitos comentaristas culturais viram o interesse local nessa comemoração afro-americana como mais uma evidência do interesse dos jamaicanos em adotar qualquer coisa que emanasse dos Estados Unidos. Por exemplo, Basil Walters, um colaborador frequente do *Daily Observer*[6], argumentou

6 O *Jamaica Gleaner* é o primeiro jornal diário do país, e é o jornal publicado continuamente por mais tempo no hemisfério ocidental. De propriedade de uma família cujas participações incluem antigos interesses açucareiros, o jornal tende a refletir uma posição mais conservadora em muitas questões relacionadas ao desenvolvimento nacional. O *Observer*, outro diário matinal da Jamaica, tendia, na época em que este artigo foi escrito originalmente, a ser mais inclinado à esquerda e costumava relatar com mais frequência os tópicos americanos (e afro-americanos), incluindo eventos esportivos como as finais da NBA, escândalos como a fraude de Jayson Blair e o caso Kobe Bryant e colaborações musicais entre artistas de *hip hop* e *dancehall*. O *Observer* também fazia críticas mais consistentes a Colin Powell, que, como afro-americano com raízes caribenhas, deveria defender a região como um todo, mas decepcionou muitos os que nasceram nas Índias Ocidentais ao desempenhar um papel na remoção de Aristide do Haiti, ignorando as recomendações da posição coletiva da Caricom contra a guerra liderada pelos Estados Unidos da América no Iraque e a sugestão da entidade de minar o apoio à jurisdição do Tribunal Penal Internacional.

que "sempre fez parte de nossa psique nacional adaptar e adotar qualquer coisa que os americanos façam, sejam negros ou brancos. Assim, nos últimos tempos, a celebração do Mês da História Negra tornou-se moda na Jamaica, e a ênfase está na moda".[7] Walters e outros viram o Mês da História Negra como um evento "importado" que atrairia certos intelectuais, mas que permaneceria irrelevante para a vida da maioria dos jamaicanos. Verna Lee Davis-Daily, colunista ocasional do *Daily Observer*, se preocupava com o fato de que "nós bombardeamos nossa população jovem negra com música negra, teatro negro, arte negra e outras experiências positivas predominantemente 'negro-americanas'. O que acontece, no entanto, é que às vezes ignoramos de maneira involuntária as nossas fontes simples e disponíveis de história negra relevante".[8] De forma similar, Peter Espeut, colunista do *Gleaner* defendeu uma atenção maior aos "heróis" jamaicanos:

> *Estou desapontado que neste importado mês da história negra, não estamos ouvindo muito sobre nossos próprios heróis negros. É como se estivéssemos sendo distraídos de nossa própria situação jamaicana por discussões sobre Malcolm X e Martin Luther King – grandes homens para seu meio, veja bem; mas o que isso diz aos jamaicanos em nossa situação? E a nossa luta?*[9]

O consenso entre esses escritores parecia ser que, como 90% da população jamaicana é negra, "não precisaríamos nem da aprovação nem do incentivo dos Estados Unidos da América para estudar a história negra 12 meses do ano".[10] De fato, muitos notaram que os rastafáris sempre celebraram a história negra, sugerindo que seu exemplo seria o mais significativo para os jamaicanos seguirem.

No entanto, há algo mais na oposição ao Mês da História Negra expressa por esses escritores, algo que Peter Espeut sugere provocativamente na seguinte passagem: "O entusiasmo com que nós na Jamaica abraçamos [o Mês da História Negra] não é apenas mais um exemplo de nossa propensão a copiar tudo o que é americano. Na Jamaica, a raça ainda não é aceita como assunto para conversas educadas nos círculos de classe média e alta".[11] Espeut está propondo que, como o Mês da História Negra é visto como um evento importado e não autóctone, ele abre conversas que poderiam não ocorrer de outra forma. O que parece fundamental aqui é sua sugestão de que expressões de orgulho ou estilo racial dos Estados Unidos sejam adotadas na Jamaica como uma forma de dar início em conversas públicas sobre raça entre

7 B. Walters, "Black my story – not his-story", *Daily Observer*, 4 Feb. 1997.

8 L. Davis-Daly, "My black history", *Daily Observer*, 6 Feb. 1997.

9 P. Espeut, "Honouring our own", *Daily Gleaner*, 19 Feb. 1997.

10 C. R. Reynolds, "Black History Month", *Daily Gleaner*, 18 February 1997.

11 P. Espeut, "Honouring our own", *Daily Gleaner*, 19 February 1997.

aqueles que de outra forma considerariam tais discussões "indelicadas", e ao fazer isso, direcionar a atenção para a dinâmica da formação racial tanto na Jamaica como transnacionalmente. O Mês da História Negra dos Estados Unidos da América, neste contexto, torna-se um recurso pelo qual os jamaicanos podem enquadrar uma disputa local em andamento sobre o grau em que o nacionalismo jamaicano "conseguiu" erradicar as divisões raciais a serviço do lema nacional – "Out of Many, One People" (A partir de muitos, um só povo).

Como essa é uma disputa que tende a se fragmentar em linhas de classe – com os jamaicanos de classe baixa permanecendo os mais inflexíveis sobre as formas como raça e classe interagem para reproduzir sua marginalização em relação ao poder político e econômico – torna-se importante questionar a afirmação de que a América negra não ressoa com a maioria dos jamaicanos, cuja atenção deveria ser ostensivamente dirigida aos heróis jamaicanos negros. Paulette, uma mulher esforçada de classe média baixa, de trinta e poucos anos, que eu conhecera bem durante meu extenso trabalho de campo em uma comunidade rural nas encostas de Kingston no final dos anos 1990, refletiu comigo sobre seu próprio processo de "tomada de consciência" sobre sua herança e sua história. Ela lembrou que seus pais não enfatizavam uma "história negra" para ela enquanto ela crescia. No entanto, à medida que crescia, ela começou a aprender mais sobre a história jamaicana ouvindo um programa de rádio no IRIE-FM sobre a história africana e diaspórica apresentado por Mutabaruka, um poeta dub rastafari conhecido por suas letras afrocêntricas (e revolucionárias), e lendo sobre os afro-americanos, informações que foram complementadas pelos programas de televisão transmitidos durante o Mês da História Negra. "Eles mostravam certos programas na TV e eu via como eles lidavam com os negros, e eu ficava tão emocionada que desligava a TV", lembrou ela. "Apenas recentemente eu posso realmente se sentar e assistir. Não sei se é vergonha ou raiva ou o quê. Eu assistiria a esses programas e provavelmente sairia na estrada e veria [o proprietário de terras branco que mora na comunidade] e simplesmente o odiaria. Eu pensaria, 'você é um desses'".

Paulette também mencionou que iria ensinar a sua filha, que tinha três anos na época, sobre a história negra para que ela "se conhecesse e se amasse", especialmente porque previa que sua filha acabaria cursando uma universidade nos Estados Unidos:

> *É importante que ela saiba que tudo bem, ela é de uma cor diferente, mas ela tem que se amar não importa o quanto as pessoas possam dizer que você é negro, então você não é bonito. Mesmo aqui agora, as pessoas estão clareando suas peles e tudo mais. Eu*

> *tenho que fazê-la saber que, independentemente do que as pessoas possam dizer [nos Estados Unidos], ela terá orgulho de sua origem. Porque eu não vou fazê-la crescer como meus pais meio que só me tiveram e nunca se sentaram e compartilharam muitas coisas comigo. Você tem que fazê-los saber, e você faz isso contando a eles sobre a história.*
>
> (Paulette).

A personalização de Paulette de aspectos da história das relações raciais nas Américas e seus preparativos para a migração esperada de sua filha falam de processos mais gerais associados à globalização e à formação de identidade. Sua geração, que atingiu a maioridade durante o florescimento do *Black Power* e da "Jamaica para os jamaicanos" na década de 1970, estava apoiada em seus esforços para desenvolver ideias sobre valor racial que diferiam das de seus pais por um contexto nacional muito alterado. Além disso, os desenvolvimentos tecnológicos e de comunicação que ocorreram desde a juventude de seus pais fizeram com que as oportunidades externas (como o ensino superior nos Estados Unidos) parecessem mais facilmente acessíveis em alguns casos do que as disponíveis localmente.

Como resultado, os comentários de Paulette também mostram que *a história importa* no desenvolvimento da consciência pessoal e comunitária, e que as histórias que importam não se limitam à Jamaica e às Índias Ocidentais, mas também podem incluir as dos negros nos Estados Unidos. Para ela, programas de televisão como a minissérie original "Raízes" foram recursos adicionais para ver as relações de raça e classe dentro de sua própria comunidade e nação, dando-lhe outra linguagem para desenvolver o que ela chamava de "consciência negra". Assim, então, as produções culturais afro-americanas tornaram-se recursos diaspóricos que estenderam sua relevância para além das fronteiras nacionais porque ajudaram a fornecer *insights* sobre os tipos de desigualdades estruturais enfrentadas por pessoas de baixa renda e da classe trabalhadora, não apenas nos Estados Unidos, mas também em outras partes do Atlântico negro. Igualmente importante, elas poderiam inspirar o orgulho necessário para sobreviver às incidências de preconceito racial e de classe, tanto dentro da Jamaica quanto aqueles esperados no exterior.

No entanto, a circulação da produção cultural afro-americana não ocorre fora de relações mais amplas de poder e privilégio, e é isso que tantos comentaristas estão identificando ao condenar a invasão da negritude norte-americana sobre as sensibilidades nacionalistas dos jamaicanos. Em outras palavras, como vários estudiosos têm argumentado, a diáspora não é um campo unificado de experiência, e deve ser teorizada em termos de relações/assimetrias de poder entre comunidades, relações que são sobre raça e nação, mas que são mediadas por classe e gênero (Brown, 1998; Campt, 2004; Edwards, 2003). Esses *insights*

devem nos direcionar para dois pontos de pesquisa relacionados. O primeiro tem a ver com a maneira pela qual os processos atuais de globalização promoveram novas identidades ou facilitaram um novo domínio das mais velhas e mais marginalizadas por meio de empréstimos laterais entre comunidades negras em todo o mundo, o que Liza McAlister chamaria de coprodução de identidade entre grupos diaspóricos. A discussão de McAlister sobre o rara haitiano na cidade de New York marca uma tensão entre os conceitos de diáspora e transacionalismo. Observando que o rara em New York está em diálogo com as ramificações haitianas do *dancehall* e da cultura de *hip hop* afro-americana, e explicando as relações complexas e cambiantes forjadas entre os migrantes haitianos e jamaicanos na Flórida e no Brooklyn (de fato, entre os haitianos recém-chegados e os haitianos-americanos já estabelecidos), McAlister chega ao importante *insight* de que "o processo de construção de identidade é coproduzido com outras comunidades minoritárias, e não apenas em oposição a grupos hegemônicos" (McAlister, 2002, p. 198).

O segundo tem a ver com as formas pelas quais o empréstimo entre comunidades é seletivo e completamente imbricado nas relações sociais, econômicas e políticas hegemônicas que tornam determinadas práticas culturais e políticas originárias, no caso dos Estados Unidos, disponíveis para comunidades negras em outros lugares. A análise de Tina Campt das histórias orais de afro-alemães que sobreviveram ao Terceiro Reich (Campt, 2004*a*) baseia-se neste último ponto. Ela argumenta que seus entrevistados recorreram a narrativas culturais e políticas afro-americanas não apenas porque essas narrativas circulavam como recursos, formas de memória cultural que poderiam servir como pontos de inspiração, mas também porque faziam parte do repertório do capital americano – econômico, político e cultural – que se tornou globalmente hegemônico. Seu ponto aqui é que, se entendermos a memória cultural como um entre outros locais de "fluxos globais", revelamos mais claramente "como essa circulação também é estruturada pelo capital global americano de maneiras que facilitam sua acessibilidade e disponibilidade em diferentes locais culturais" (Campt, 2004*b*, p. 17).

Em outras palavras, performances de negritude afro-americanas têm sido usadas como meios para identificar pertencimento e poder racial em uma série de locais em todo o mundo negro (e além), mas as relações entre afro-americanos e negros em outros lugares são repletas de tensão devido à posição hegemônica global dos Estados Unidos e ao domínio da mídia americana. Na Jamaica, por um lado, os jamaicanos negros de classe baixa adotaram e adaptaram algumas das tendências políticas e culturais que são retratadas na mídia norte-americana com temas afro-americanos; por outro lado, a dificuldade de extrair metas de desenvolvimento pessoal e nacional

partindo da sombra dos Estados Unidos perpetuou um ressentimento permanente. Esse ressentimento ocasionalmente também foi estendido aos negros americanos que, apesar do apelo estilístico da cultura popular afro-americana, e apesar do apelo político da solidariedade racial transnacional, são ainda assim suspeitos porque carregam a bandeira dos Estados Unidos.

Apesar do *status* hegemônico da "América", no entanto, os Estados Unidos da América não têm o monopólio mundial da produção cultural da negritude. Por causa da popularidade mundial do *reggae* e do *dancehall*, e devido às lutas culturais e políticas jamaicanas se tornaram os referentes dominantes da consciência negra em outras áreas da diáspora (Codrington, 2006; Noble, 2004), as representações da negritude jamaicana vieram a desafiar a hegemonia da negritude americana como o meio pelo qual as comunidades negras do Atlântico indexam sua cidadania cultural e política. Além disso, os limites das negritudes variantes nunca são tão rígidos quanto os nacionalistas nos querem fazer acreditar. Por exemplo, como precursores dentro de instituições culturais populares afro-americanas, como as revistas de música negra *Vibe* e *The Source*, ou como conhecidos diretores de vídeo de *hip hop*, pessoas com origem nas Índias Ocidentais geralmente "passam" por afro-americanos. Esse tipo de "passagem" também tem dimensões políticas, assim como revela o recente debate sobre ações afirmativas no ensino superior. O relatório do *New York Times* sobre uma recente reunião de ex-estudantes negros da Universidade de Harvard observou que as celebrações do aumento do número de estudantes negros em faculdades e universidades de elite foram temperadas por preocupações sobre exatamente de onde esses estudantes negros estavam vindo. Nessa reunião, Henry Louis Gates, Jr. e Lani Guinier argumentaram que "a maioria [dos estudantes negros de graduação de Harvard] – talvez até dois terços – eram imigrantes das Índias Ocidentais e da África ou seus filhos, ou, em menor grau, crianças de casais birraciais" (Rimer; Arenson, 2004). Isso significa que apenas cerca de um terço dos estudantes eram "de famílias em que todos os quatro avós nasceram neste país, descendentes de escravos", levando vários professores a questionar se as políticas de ação afirmativa estavam beneficiando aqueles que eles achavam que "eram pretendidos como [os] principais beneficiários". Para esses professores e administradores, os afro-americanos cujas raízes nos Estados Unidos eram de gerações profundas estavam sendo "deixados para trás" (Rimer; Arenson, 2004).

Gates e Guinier estavam levantando questões importantes sobre os diversos legados históricos de raça, classe e etnia que não são facilmente resolvidos pelos tipos de políticas corretivas que foram implementadas até agora. No entanto, enquadrar esse debate em termos de uma competição entre "crianças

negras indígenas de classe média" (cujo legado de escravidão é reconhecido e legitimado) e "recém-chegados" (que não são reconhecidos por também enfrentar esse legado) não apenas levanta questões sobre até que ponto a comunidade do ensino superior está comprometida com as preocupações contemporâneas de direitos civis, mas também sobre até que ponto um movimento contemporâneo de direitos civis pode se beneficiar de uma estrutura histórica de análise mais global (Gates, *apud* Rimer; Arenson, 2004). Por que não, por exemplo, questionar os processos que criam as condições para que a migração para os Estados Unidos – em busca de educação ou trabalho – seja vista como um dos *muito* poucos caminhos para a mobilidade social em muitos países das Índias Ocidentais e da África, onde as ambições locais sempre parecem exigir realização estrangeira? Fazer esse tipo de pergunta perturbaria as definições fáceis do que circula, quem consome, como as comunidades são afetadas e como as solidariedades políticas são forjadas e quebradas, e chamaria nossa atenção mais plenamente para como as inter-relações global-local criam e reproduzem dinâmicas de poder embutidas na produção de vários tipos de recursos diaspóricos (educação, empregos, estilo cultural e prática política).

## Jamaica negra na América (africana)

Muitos dos jovens com quem conversei no final da década de 1990 acreditavam que a circulação de ideias, práticas e estilos entre a Jamaica e os Estados Unidos era recíproca. Como disse um jovem no final de sua adolescência, que argumentou:

> *Estamos vendo mais do mundo pela TV e compartilhando ideias... os jamaicanos querem o estilo americano, mas os americanos querem falar jamaicano, andar jamaicano.*

Para ele, e para muitos de sua coorte, por mais que a América tenha influenciado a cultura jamaicana, os jamaicanos também influenciaram a cultura nos Estados Unidos:

> *Não é como se estivéssemos apenas pegando informações e eles estão apenas nos enganando para pensarmos de uma maneira. Eles estão mudando por nossa causa. É uma coisa de mão dupla. A América agora é suprema, mas nem todo mundo está pensando como eles, mas estamos aprendendo com eles. Se a América conhece uma maneira melhor de fazer alguma coisa, por que vamos dizer que não vamos fazer só porque é a América? Eu entendo que a América tem aspectos ruins que os jamaicanos pegaram, como eles dizem que é a América a causa dessa coisa de*

> *drogas, que se não fosse pelos americanos, os jamaicanos não estariam vendendo toda essa coca e crack. Mas tudo tem seu lado bom e ruim e cabe a nós decidir o que queremos com isso. Algumas pessoas podem dizer que estamos pegando a cultura deles, vestindo nossas roupas dessa maneira e fazendo isso, mas se você olhar para alguns dos americanos, o que eles estão fazendo é o que fazemos há muito tempo, especialmente em termos da música e da dança. E tenho certeza de que foram os jamaicanos indo para a América que fizeram disso uma grande coisa.*

O que chama a atenção na afirmação desse jovem é o quanto ele via a apropriação cultural como um processo seletivo de mão dupla, ainda que desigual. Isso explica por que muitos jovens, em contraste com uma geração mais velha de profissionais de classe média e a geração de jamaicanos da classe trabalhadora politizada pelos vários movimentos durante a década de 1970, podem não ter visto os Estados Unidos como um império do mal vindo do norte. Ao contrário da imagem dominante do jamaicano culturalmente bombardeado e sitiado, impotente para resistir ou criticar o que é imposto de "outro lugar" – a imagem muitas vezes proliferada por aqueles que menosprezam a influência cada vez maior dos Estados Unidos – os jovens afirmam que Davi não poderia apenas desafiar Golias, mas também poderia influenciar o que Golias ouvia, como ele se vestia e o que ele gostava. Essa insistência reflete um senso emergente de onde a negritude jamaicana está em relação à americanidade, e particularmente afro-americanidade, dentro das representações culturais populares.

Que a produção cultural jamaicana foi reconhecida pelo *mainstream* da América é evidenciado pelo fato de que mesmo o *New York Times* surfou na onda do *dancehall*. Uma publicação de moda na *Sunday Magazine* de 30 de maio de 2004, escrita por Steve Garbarino, apresentou artistas de *dancehall* e *reggae* vestindo Gucci e Versace em cenários como Coronation Market e outros locais nos bairros mais pesados do centro de Kingston. A ênfase em toda a matéria estava em "manter a rua" (*keeping it street*), no caos, autenticidade e sexualidade enraizada incorporada por meio de uma política *descolada* que foi criada, ironicamente, pelo uso de *designers* de moda famosos e caros em áreas de baixa renda. A "realidade" da rua, aqui, estava enraizada na violência, ou melhor, na possibilidade sempre existente de violência nas danças de rua em West Kingston. Enquanto a moda era a peça central do artigo, a música era seu veículo. Atualmente, artistas populares de *dancehall* como Sean Paul (que atravessa o público americano em parte por causa de sua pele mais clara e sua capacidade de falar uma versão mais padrão do inglês do que muitos DJs de pele mais escura), foi citado ao dizer: "A música é a voz do povo jamaicano [...] Pensamos nisso hora a hora, ano a ano" (Garbarino,

2004, p. 53). Yogie, outro DJ de *dancehall*, concordou, afirmando: "A música dita a maneira pela qual vive toda a nossa sociedade […]. Na Jamaica, todo mundo conhece todos os artistas. Seu motorista de ônibus pode ser um produtor musical aqui" (Garbarino, 2004, p. 53).

Na revista *Times*, estereótipos bem visados sobre negritude, música e sexualidade exótica foram reforçados, mas o que foi especialmente notável foi como o artigo (re)produziu hierarquias regionalmente delineadas de negritude, autenticidade e o que Obika Gray chamou de *badman-ism* (conceito de "homem mau, vilanismo") (Gray, 2001). Essas são hierarquias que também são engajadas de forma implícita por produções culturais populares negras americanas, como o filme de *hip hop, Belly* (intitulado *Barra pesada* em português), lançado em 1998 pela Lionsgate/Fox Studios, e dirigido por Hype Williams, mais conhecido por sua produção de uma série de vídeos populares de *hip hop* em meados dos anos de 1990. *Belly* é a história dos melhores amigos, Tommy e Sincere (interpretados pelos rappers DMX e Nas, respectivamente), que cresceram juntos nas ruas de Queens, New York, e que se sustentavam roubando empresas locais e traficando drogas. Sua história é, em última análise, um conto de moralidade que indexa a dinâmica de poder entre as negritudes por meio do espaço e da linguagem.

Uma noite, depois de roubar um bar de strip, Tommy ouve uma reportagem da MTV sobre uma nova forma de heroína que é tão potente que só precisa ser aplicada externamente para ser eficaz. De acordo com o apresentador, esta nova droga está a caminho dos Estados Unidos pelos "canais da Jamaica e de todas as Índias Ocidentais". Tommy decide que este pode ser um novo negócio lucrativo para ele e pede o apoio de Sincere, que, apesar de seus próprios crescentes desejos de sair da vida do crime, acaba cedendo aos desejos de Tommy. Tommy então dirige para a propriedade em Long Island do traficante jamaicano, Lennox (interpretado pelo DJ de *dancehall* Louie Rankin), com a intenção de pedir apoio financeiro a fornecedores jamaicanos. Como Lennox inicialmente resiste à parceria, Tommy pergunta se ele é muito medroso para tentar um novo negócio. Lennox responde voltando sua atenção completamente para Tommy pela primeira vez durante a visita, dizendo: "Você nunca mais venha com esse negócio de medo para mim. Você está olhando para o jamaicano mais durão e *rass claat* (gíria caribenha para "malvado", "barra pesada") dos Estados Unidos da América. Eu sou dono de várias fita. Eu mato por nada." Com isso, Lennox promete pensar a respeito, mas não sem indicar que Tommy lhe deveria um grande favor por sua consideração. A linguagem de Lennox aqui é uma ferramenta importante, mas sutil, através da qual Williams indexa o realismo do submundo em *Belly*. Ao contrário de muitos filmes em que atores afro-americanos retratam personagens jamaicanos,

Williams contratou artistas jamaicanos para seu filme. Isso é significativo porque neste filme, ao contrário de filmes como *How Stella Got Her Groove Back* (*A nova paixão de Stella*), o sotaque e a proficiência com o patoá jamaicano são registros fundamentais do tipo de *badman-ismo* "autêntico" que Williams esperava retratar nessa narrativa.

Com Lennox adiantando o dinheiro para o novo negócio, Tommy organiza uma equipe para viajar para Omaha, Nebraska, para montar seu sistema de distribuição. O dinheiro começa a chegar para os nova-iorquinos às custas da equipe local liderada por Rico, que ostenta óculos gigantes e estiliza seus longos cabelos alisados em um corte chanel com pontas para fora. Ressentindo-se com a competição, Rico faz uma ligação anônima para o FBI para delatar Knowledge e o resto da equipe de Tommy. Os federais batem na sede dos negócios de Tommy em Omaha, e a equipe cai, o que resulta na prisão do ponta de lança, Knowledge.

Ao mesmo tempo que isso ocorre, Lennox cobra aquele favor que Tommy lhe deve, e eles viajam juntos para a Jamaica. Enquanto eles são conduzidos pelas ruas de Kingston, com Tommy tossindo com a força do baseado jamaicano que estão fumando, Lennox mostra a Tommy o "puro sofrimento" dos guetos de Kingston e o leva para uma sessão de *dancehall* no clube Jamaica Gates (onde Sean Paul está performando ao vivo). Lá, ele aponta o chefe de Kingston, Sosa, que é tão bem protegido que "ninguém pode tocá-lo", diz Lennox, "nem mesmo eu. Terá de ser um homem de fora do país". Esse homem, obviamente, é Tommy, e ele fica feliz em obedecer. No momento em que Tommy retorna a New York, o FBI apreendeu sua casa (e prendeu sua namorada Kisha), então ele foge.

Com Tommy em Atlanta traficando drogas e Sincere saindo lentamente do negócio e seguindo um caminho diferente e mais espiritual, Knowledge envia Shameek (interpretado pelo rapper Method Man) para Omaha para retaliar contra Rico, o que ele faz com facilidade. De volta à Jamaica, chega a notícia de que Lennox estava por trás do ataque a Sosa, e a equipe de Sosa – liderada por Chiquita, uma rainha e assassina do *dancehall* – se mobiliza para vingar a morte de seu líder. Eles viajam para New York e emboscam Lennox em casa. No tiroteio que se segue, Lennox consegue matar todos os homens de Sosa, mas Chiquita o surpreende pulando por trás e cortando sua garganta de orelha a orelha. Aqui é onde vemos mais claramente como Williams mapeia uma hierarquia de maldade em modalidades regionalizadas e nacionalizadas de negritude. Em um extremo do espectro está Rico, localizado em Omaha, que é retratado como "suave", por um lado, por causa de seu penteado e estilo de vestir *country* e, por outro, porque ele denuncia os garotos da cidade grande que estão mergulhando em seu negócio. Dentro do contexto da América urbana,

Tommy é quem inspira medo, mas ele parece ansioso na casa de Lennox, em Long Island, e desajeitadamente deslocado nas ruas de Kingston. No final, o pior de todos é uma mulher jamaicana que mata Lennox, não com a tecnologia impessoal das armas, mas chegando perto o suficiente para cortar sua garganta. Infelizmente, as limitações de espaço tornam difícil explorar completamente as implicações de gênero desse movimento e como elas se articulam com a dinâmica de gênero mais ampla na Jamaica (para abordagens mais extensas, ver Barnes, 1997; Cooper, 1993; Ford-Smith, 1997; Thomas, 2004; Ulysse, 1999). Por agora, basta dizer que, embora Chiquita possa ter sido a assassina mais feroz aqui, sua ferocidade não significa que ela seja a "chefona". Em vez disso, o poder que ela exerce neste caso é simbólico de ideologias mais gerais sobre violência e retribuição na Jamaica. Conforme representado no filme de Hype Williams, portanto, a negritude jamaicana é a mais poderosamente violenta, rica e imprevisível das três, mas também perece no final.

Isso tem o efeito de redirecionar a narrativa de *Belly* para longe de uma exploração dos pontos de convergência e divergência entre as negritudes diaspóricas, e em direção a uma exegese da redenção espiritual afro-americana, em um caso via um retorno às raízes e no outro pela adesão a um movimento alternativo de modernização. Após o retorno de Tommy a New York depois de uma breve passagem por uma prisão no condado de Decatur, ele é chamado pelo FBI para se infiltrar em uma organização do tipo *Nation of Islam* (Nação do Islã) para matar o ministro. No entanto, ao estudar os textos religiosos, ele começa a mudar seus próprios pensamentos sobre seu propósito na vida. Sincere, enquanto isso, decide que ele e sua família precisam sair de New York e implora à sua parceira, Tionne (interpretada por "T-Boz" Watkins do TLC), que considere se mudar para a África com sua filha Kenya. "É o nosso sonho", argumenta Sincere, "ir para a nossa pátria, onde estão as nossas raízes. Esqueça o dinheiro, é a chance de uma vida". O filme termina na véspera de Ano Novo, em 1999, e o novo milênio é inaugurado com Lennox morto, com Tommy se recusando a assassinar o ministro no último minuto, e com Sincere na África, onde ele vivencia a vida, de acordo com a voz no final da narrativa, "como um novo começo".

Enquanto *Belly* tenta retratar a complexidade das inter-relações diaspóricas, a conclusão do filme recentraliza a narrativa afro-americana com a qual começa; e, como resultado, não delineia um sentido mais complicado de transições geracionais dentro da afro-americanidade e da caribe-americanidade, que não são amarradas pela geografia. Em vez disso, reproduz uma noção de diferença intradiaspórica dura e rápida e de claras separações territoriais. Isso ocorre porque figuras como Notorious B.I.G., KRS-One e Busta Rhymes – medalhões

do *hip hop* que nasceram na Jamaica ou cujos pais eram jamaicanos – estão ausentes da paisagem cultural de *Belly*. Essas figuras ocupam o espaço liminar da americanidade caribenha e incorporam a sobreposição entre subjetividades nacionais, transnacionais e raciais. Ao deixar de lado uma interpretação mais profunda desses relacionamentos (em última análise, muito íntimos), Hype Williams (que cresceu no Queens com seu pai de Oklahoma e sua mãe hondurenha) não chega a se envolver totalmente com as maneiras pelas quais novos recursos foram criados nos processos de formação da identidade afro-americana/afro-caribenha entre os americanos das Índias Ocidentais de segunda geração (ou por meio deles). Se o filme tivesse destacado – em vez de apagado – esses tipos de conexões, poderia ter extraído mais plenamente as redes culturais populares que se presta a introduzir de forma que poderiam ser utilizadas pelas tendências geracionais emergentes nas relações diaspóricas. Dessa maneira, poderia ter incorporado mais plenamente o que o pesquisador de estudos da performance Thomas DeFrantz argumentou ser o estilo "afrofuturista" de direção de Williams – uma conceitualização visual de tempo e espaço distendidos. Para DeFrantz, esse é um estilo que, no caso de seus vídeos, borra as "tiranias normativas de gênero e sexualidade" (DeFrantz, 2003). Aqui, pode também ter borrado as tiranias das fronteiras nacionais e culturais.

## Formação racial geracional e pertencimento transnacional

Enquanto *Belly* nos apresenta uma representação estilística de como a negritude pode ser imaginada como coeva, mas não como coextensiva, isso não se trata apenas de estilo. As representações culturais populares também são recursos diaspóricos que refletem e reimaginam as implicações da história das circulações do Atlântico negro, uma história cujos parâmetros foram moldados por preocupações geopolíticas e econômicas que mudaram ao longo do tempo. Como resultado, a geração é uma ferramenta analítica crítica pela qual se pode investigar as subjetividades transnacionais e raciais, porque nos dá uma maneira de situar as expressões de solidariedade e de diferença racial no contexto de mudanças nas relações entre estruturas políticas, oportunidades de trabalho e mobilidade socioeconômica. Por exemplo, sabemos que as relações, nos Estados Unidos, entre os imigrantes das Índias Ocidentais e os afro-americanos sempre oscilaram entre cooperação e tensão devido à composição, em mudança, de classes dos grupos de migrantes das Índias Ocidentais, à economia política mais ampla do trabalho em torno dos fluxos migratórios e a ondas mais gerais de

nativismo na sociedade americana (Watkins-Owens, 1996). No entanto, se os processos atuais de globalização mudaram a maneira como as pessoas conceituam a comunidade nacional, e se novas conceituações do que compõe o espaço nacional também são moldadas e moldam novos entendimentos sobre comunidade racial e pertencimento, então devemos também identificar não apenas os tipos de recursos sobre os quais diferentes gerações de pessoas se valem para coproduzir novas ideias sobre raça e nação, mas também as maneiras como as coortes geracionais imaginam e mobilizam o próprio conceito de "recursos" de diferentes maneiras.

Vários estudiosos já começaram a fazer esse tipo de trabalho. Em seu estudo sobre a primeira e a segunda geração de imigrantes das Índias Ocidentais na cidade de New York, por exemplo, Mary Waters argumenta que enquanto os da primeira geração tendiam a se identificar de forma transversal na relação com suas origens nacionais (e, ao fazê-lo, distanciavam-se de afro-americanos), seus filhos se autoidentificaram de maneiras que eram moldadas em grande parte por sua formação de classe e educação (1999). Em outras palavras, a segunda geração de americanos das Índias Ocidentais que se autoidentificaram de forma étnica com sua terra natal tendiam a vir de origens de classe média, ou tinham pais que estavam envolvidos em organizações étnicas voluntárias. E aqueles que se identificavam como americanos (e particularmente como afro-americanos), por outro lado, tendiam a ser estudantes mais pobres cujas avaliações negativas de suas próprias possibilidades futuras estavam enraizadas em sua convicção de que o preconceito racial americano limitava severamente suas chances na vida. Essas descobertas levaram Waters (e muitos de seus entrevistados) a afirmar que tornar-se americano, e especificamente tornar-se afro-americano, estava associado a um baixo desempenho na escola e, portanto, à mobilidade descendente. Outros pesquisadores, no entanto, estão começando a investigar as maneiras pelas quais a identificação com aspectos da história política e da produção cultural afro-americana tem ajudado a segunda geração de americanos das Índias Ocidentais a ter sucesso além dos limites de seu enclave étnico e, também, a negociar suas próprias relações tanto com as formações raciais (e nacionais) das Índias Ocidentais quanto com as americanas por meio do consumo e do ativismo político (Glick Schiller; Fouron, 2001; LaBennett, 2002; Clarke, 2004; Stoller, 2002). Ao fazê-lo, eles impulsionam uma compreensão ampliada de "recursos diaspóricos", que não apenas reconfigura a relação dos migrantes das Índias Ocidentais com o preconceito racial nos Estados Unidos, mas também com a discriminação de classe e ainda com noções mais antigas de cidadania respeitável no Caribe.

Por um lado, portanto, os recursos diaspóricos incluem os tipos de música, comida, moda e sensibilidade política que acompanham as pessoas e a mídia à medida que circulam, e que se tornam as matérias-primas das quais comunidades de negros em vários locais podem recorrer para produzir subjetividades raciais e nacionais inovadoras, em momentos particulares do tempo. Por outro lado, porque *pessoas* (em remessas) tornaram-se os maiores receptores da moeda estrangeira dos países caribenhos, eles próprios são recursos importantes. Os jamaicanos, *eles mesmos,* tornaram-se recursos diaspóricos mobilizados em uma esfera transnacional sociocultural e política em direção a objetivos de desenvolvimento nacional que agora, por necessidade, devem ser formulados de forma explícita em termos transterritoriais.

O que foi notável sobre a Conferência da Diáspora que mencionei no início deste ensaio, então, foi, em última análise, sua tentativa de imaginar um novo meio pelo qual sobreviver à globalização – mudando as noções nacionalistas de pertencimento coletivo de forma a ampliar o que significa ser tanto americano quanto jamaicano. As comunidades jamaicanas no exterior foram tomadas como representantes não apenas de interesses econômicos significativos, mas também de uma quantidade razoável de poder político – poder que poderia ser usado para o avanço dos interesses caribenhos nos Estados Unidos, no Canadá e no Reino Unido. Como argumentaram os editores do *Observer*,

> *a Jamaica como Estado nação tem influência para além de seu tamanho e poder econômico, que é impulsionada substancialmente pela energia criativa de seu povo, em casa e na diáspora. Se aqueles no exterior podem ser organizados politicamente, há a capacidade de adicionar outra dimensão às capacidades da Jamaica no cenário internacional, mas talvez mais crítica seja sua capacidade de ajudar a adicionar isolamento contra a turbulência do ambiente globalizado* (Observer, 2004*b*).

A invocação da globalização aqui é estratégica, e a proposta de que os jamaicanos da diáspora possam melhorar seus efeitos é uma resposta ao poder reduzido dos Estados do Caribe (e de outros países do Terceiro Mundo) de fornecer os recursos de que os cidadãos necessitam em um ambiente no qual os Estados Unidos, o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial estabelecem os termos para o desenvolvimento social e econômico.

Assim, o uso da América pelos jamaicanos para promover novos objetivos e novos entendimentos de comunidade torna-se um nó essencial na transformação dos nacionalismos "em casa" e na mitigação dos efeitos de uma economia política global que, por meio do desenvolvimento de novas relações espaciais de produção, restabeleceu as hierarquias nacional-raciais de um momento

imperial anterior. Em outras palavras, redefinir o alcance espacial da Jamaica e da América tornou-se parte de um projeto mais amplo de reivindicação racial, que se manifesta não apenas por meio do consumo performativo, mas também por meio de uma política de cidadania que se baseia em identificações nacionalistas e, ao mesmo tempo, estende noções de comunidade para além das fronteiras territoriais. A América negra e a Jamaica negra, portanto, existem em apenas *um* campo sociocultural e político transnacional, um campo que se caracteriza por relações de poder historicamente contingentes, mas dinâmicas. Somente o compromisso de apreender a diáspora como processo e não como um evento histórico ou estado de ser pode nos capacitar a interpretar de forma mais complexa as maneiras pelas quais esse campo se transforma ao longo do tempo.

## Referências

Barnes, N. 1997. Face of the nation: race, nationalisms, and identities in Jamaican beauty pageants. In Springfield, C. L (ed.). *Daughters of Caliban: Caribbean women in the twentieth century*. Bloomington, Indiana University Press, pp. 285-306.

Basch, L.; Schiller, N. G.; Blanc, C. S. 1994. *Nations unbound: transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized Nation-States*. Langhorne, PA, Gordon and Breach.

Brown, J. N. 1998. Black Liverpool, Black America, and the gendering of diasporic space. *Cultural Anthropology,* Vol. 13, No. 3, pp. 291-325.

Campt, T. M. 2004*a*. *Other Germans: Black Germans and the politics of race, gender, and memory in the Third Reich*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Campt, T. M. 2004*b*. *Borrowed time in diaspora space: cultural memory and diasporic resourcefulness*. Paper Presented at the Annual Meeting of the International Oral History Association, 23 June 2004, Rome, Italy.

Carib News. 2003. Jamaican PM Proposes US-JA Training Pact for Nurses and Teachers, p. 13.

Clarke, K. M. 2004. *Mapping Yoruba networks: power and agency in the making of transnational communities*. Durham, Duke University Press.

Clarke, K. M.; Thomas, D. A. (eds.). 2006. *Globalization and race: transformations in the cultural production of blackness*. Durham, Duke University Press.

Codrington, R. 2006. The homegrown: rap, race, and class in London. In Clarke, K. M.; Thomas, D. A. (eds.). *Globalization and race: transformations in the cultural production of blackness*. Durham, Duke University Press.

Cooper, C. 1993. *Noises in the Blood: orality, gender, and the "vulgar" Body of Jamaican popular culture*. London, Macmillan.

Daily Gleaner. 2003*a*. Warning signs: remittance flows to Jamaica under threat, p. A1.

Daily Gleaner. 2003*b*. Tapping into the Diaspora. Editorial, p. A4.

Daily Observer. 2004*a*. Jamaica reaches out to diaspora, p. 1.

Daily Observer. 2004*b*. The Jamaican diaspora conference is just the beginning. Editorial.

Davis-Daly, V. L. 1997. My Black history. *Daily Observer*, p. 21.

DeFrantz, T. F. 2003. Believe the Hype: Hype Williams and afrofuturist filmmaking. *Refractory: A Journal of Entertainment Media*, Vol. 4. www.refractory.unimelb.edu.au/hournalissues/vol14/defrantz.htm.

Espeut, P. 1997. Honouring our own. *Daily Gleaner*, p. A4.

Ford-Smith, H. 1997. Ring ding in a tight corner: sistren, collective democracy, and the organization of cultural production. In Mohanty, C. T.; Alexander, M. J. (eds.). *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*. New York, Routledge, pp. 213-258.

Foucault, M. 1979. *Discipline and punish: the birth of the prison*. New York, Vintage.

Garbarino, S. 2004. The other side of paradise: with dancehall music at the top of the charts, we go back to the source; Jamaica mon. *New York Times Sunday Magazine*, pp. 46-53.

Glick Schiller, N.; Basch, L.; Blanc, C. S. 1992. *Toward a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity, and nationalism reconsidered*. New York, New York Academy of Sciences.

Glick Schiller, N.; Fouron, G. 2001. *Georges woke up laughing: long distance nationalism and the search for home*. Durham, Duke University Press.

Gray, O. 2001. *The theory and practice of badness-honor in Jamaica*. Paper presented at the Caribbean Studies Association Meetings, St. Maarten, May 30.

Harvey, D. 2003. *The new imperialism*. Oxford, Oxford University Press.

Hope, D. P. 2004. The British link-up crew: consumption masquerading as masculinity in the dancehall. *Interventions,* Vol. 6, No. 1, pp. 101-117.

LaBennett, O. 2002. Consuming identities: consumption, gender, and ethnicity among West Indian adolescents in Brooklyn. Thesis (Doctorate on Anthropology) – Harvard University, United States of America.

McAlister, E. 2002. *Rara!: vodou, power, and performance in Haiti and its diaspora*. Berkeley, University of California Press.

Model, S. 2001. Where New York's West Indians work. In Foner, N. (ed.). *Islands in the city: West Indian migration to New York*. Berkeley, University of California Press, pp. 52-80.

Murray, D. 2002. *Opacity: gender, sexuality, race, and the 'problem' of identity in Martinique*. New York, Peter Lang Publishers.

Noble, D. 2004. Remembering bodies, healing histories: the emotional politics of everyday freedom. In Alexander, C.; Knowles, C. (eds.). *Making race matter: bodies, space, and identity*. London, Palgrave.

Reynolds, C. R. 1997. Black History Month. *Daily Gleaner*, p. A4.

Rimer, S.; Arenson, K. W. 2004. Top colleges take more blacks, but which ones? *New York Times*, Section A, p. 1.

Smith, M. P.; Guarnizo, L. E. (eds). 1998. *Transnationalism from below*. New Brunswick, Transaction Publishers.

Stoller, P. 2002. *Money has no smell: the africanization of New York city*. Chicago, University of Chicago Press.

Sutton, C.; Chaney, E. (eds.). 1987. *Caribbean life in New York city: sociocultural dimensions*. Staten Island, Center for Migration Studies.

Thomas, D. 2004. *Modern blackness: nationalism, globalization, and the politics of culture in Jamaica*. Durham, Duke University Press.

Trouillot, M. R. 2001. The Anthropology of the state in the age of globalization: close encounters of the deceptive kind. *Current Anthropology,* Vol. 42, No. 1, pp. 125-138.

Ulysse, G. 1999. Uptown ladies and downtown women: female representations of class and color in Jamaica." In Rahier, J. (ed.). *Representations of blackness and the performance of identities*. New Haven, Greenwood Press, pp. 147-172.

Waldiger, R. 1996. *Still the promised city?: African-Americans and new immigrants in postindustrial New York*. Cambridge, Harvard University Press.

Walters, B. 1997. Black my story: not his-story. *Daily Observer*, p. 7.

Waters, M. C. 1999. *Black identities: West Indian immigrant dreams and American realities*. Cambridge, Harvard University Press.

Waters, M. C. 2001. Growing up West Indian and American: gender and class differences in the second generation. In Foner, N. (ed.). *Islands in the city: West Indian migration to New York*. Berkeley, University of California Press, pp. 193-215.

Watkins-Owens, I. 1996. *Blood relations: Caribbean immigrants and the Harlem community, 1900-1930*. Bloomington, Indiana University Press.

CAPÍTULO 14

# RESISTÊNCIA DO POVO MALGAXE CONTRA A ESCRAVIZAÇÃO NOS SÉCULOS XVII E XVIII

*Rafaël Thiébaut*

## Introdução

A resistência à escravidão por parte dos escravizados é um tema recorrente nas pesquisas sobre a escravidão e o tráfico negreiro na região do Atlântico. Até a atualidade, a pesquisa tem se concentrado na área do Caribe, particularmente na revolta dos negros de Santo Domingo (Danon, 2015). Apenas mais recentemente é que têm sido feitas considerações em oposição à escravização no Oceano Índico. Por muitos anos, histórias sobre esse tópico assumiu um tom mítico. Nos anos de 1840, no auge da era abolicionista, dois romances pintaram um quadro muito detalhado do papel assumido pelos quilombolas nas Ilhas Mascarenhas: o romance de Louis Houat, intitulado "The Deserters", o qual descreve quatro pessoas escravizadas na Île de Bourbon que falam sobre sua difícil existência e discutem os meios possíveis para escapar; e Alexandre Dumas, na obra "Georges", fornece uma descrição dos desertores negros, chamados de *marrons* ou "quilombolas" (Houat, 1844, p. 29; Dumas, 1848, pp. 270-272). Claramente, já nessa época, os quilombolas haviam passado a fazer parte da lenda do romantismo.

Durante a época da escravidão, as formas de resistência variavam desde a fuga de pessoas escravizadas de assentamentos até sua revolta armada contra seus senhores. Inúmeros métodos para escapar de seu destino estavam disponíveis para os escravizados, dos quais a deserção (ou fuga) e a revolta são os mais conhecidos.

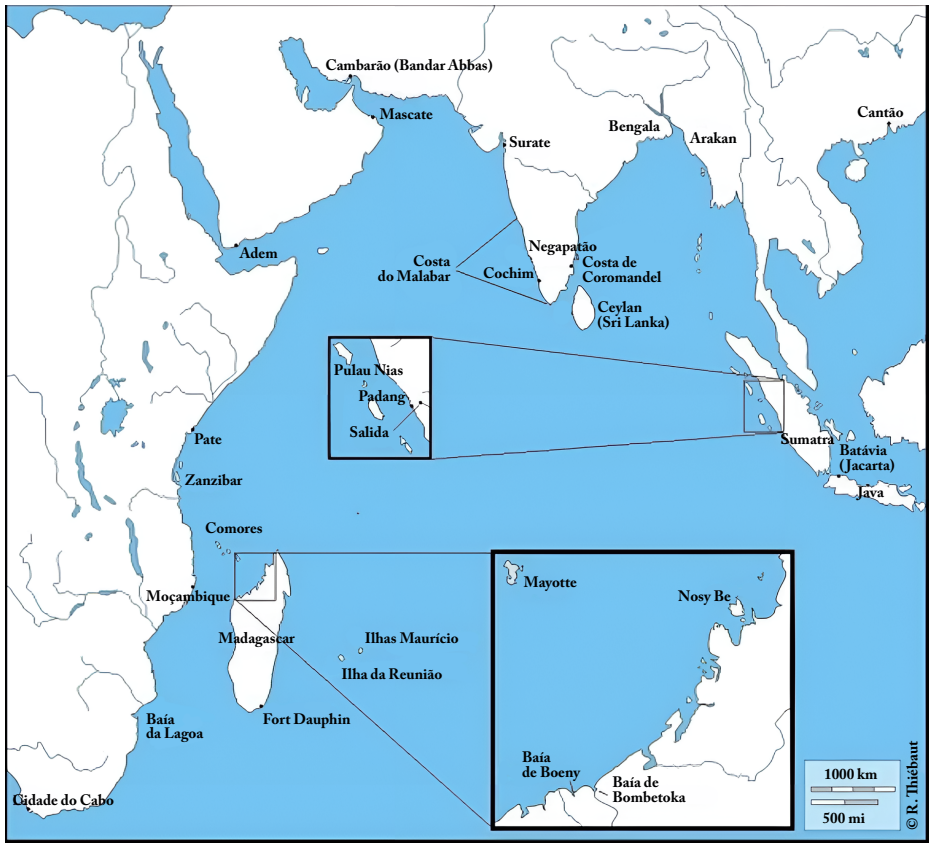
Com frequência, a fuga era uma questão individual, enquanto as revoltas exigiam um certo grau de organização coletiva. Segundo Vink (2003), onde havia escravidão, havia deserção, em que, na visão de Stanziani (2016), *marronnage* (o quilombo) não pode ser entendido sem levar em conta o silêncio que cerca o assunto sobre pessoas escravizadas. Apesar disso, as revoltas entre os escravizados eram uma raridade no sistema escravista (Meillassoux, 1998, pp. 93, 131).

Neste capítulo, consideraremos Madagascar como um exemplo do tráfico de escravos no Oceano Índico. Para realizar este trabalho, contamos com fontes primárias, sobretudo dos Países Baixos e da França, as nações europeias mais presentes em Madagascar durante a era moderna. Ao consultar inúmeros jornais, cartas, relatórios, memórias e outros documentos de arquivo, pudemos obter informações valiosas sobre as condições da escravidão e as reações dos escravizados. As fontes dos observadores europeus, que encontraram resistências mais frequentemente, fornecem muitas informações sobre os movimentos de resistência em Madagascar, a Passagem do Meio de transporte de escravos e os destinos dos escravizados malgaxes. Dessas fontes, aprendemos muito sobre o papel dos escravizados de Madagascar.

## Enquadramento historiográfico

A escravidão e o comércio de escravos existiam em Madagascar muito antes da chegada dos europeus ao Oceano Índico. Embora se assemelhe ao tráfico de escravos do Oceano Atlântico, há elementos distintivos que torna esse tráfico exclusivo, como o papel das redes de tráfico regional. Mercadores africanos e asiáticos viajavam ao longo da costa suaíli até as ilhas Comores para capturas escravizados e transportá-los para a Arábia e a Pérsia (Vernet, 2009). Esse tráfico não era realizado sem dificuldades, como destacado por pelos levantes de Zanje, no Iraque, no século IX, que envolviam escravizados, em parte, de origem africana – e talvez malgaxe –, mas tal distinção é difícil de se fazer (De Silva Jayasuriya, 2003). Esses eventos reduziram a intensidade do comércio de escravos, mas não o impediram por completo, pois ele continuou até meados do século XX. (Beaujard, 2012, pp. 69-70, 249-250).

Os europeus começaram a chegar constantemente ao Oceano Índico por mar. Portugueses, holandeses, britânicos, franceses e outras nacionalidades espalharam-se pela área e estabeleceram-se em portos de comércio. Madagascar era um posto importante para o abastecimento na rota das Índias, e um grande reservatório de escravos. Os portugueses levaram os escravizados para




© R. Thiébaut

FIGURA 1. *Mapa do Oceano Índico*

Moçambique e Goa, os britânicos para Bombaim e Sumatra, e os holandeses enviaram os escravizados para uma infinidade de terras sob seu domínio entre 1641 e 1786. Os franceses estabeleceram a agricultura tropical nas ilhas Mascarenhas a partir da década de 1720, dando origem a importantes trocas comerciais com Madagascar entre 1718 e 1810.

Neste capítulo acompanharemos uma jornada comercial feita por mercadores europeus e veremos como eles enfrentaram, em cada etapa, a resistência contra a escravidão por parte dos escravizados capturados em Madagascar. Na ilha, já havia uma forma de oposição dos trabalhadores escravizados domésticos, que tinham medo de serem vendidos aos europeus e fugiam, assim como os escravizados que foram comprados no interior da ilha. Então, concentraremos na deserção dos escravizados comprados pelos europeus, tanto ainda em terra

quanto no mar. Por fim, descreveremos os diferentes tipos de resistência ao sistema escravista logo após a chegada dos escravizados ao seu destino em uma colônia europeia.

## Da escravidão ao tráfico interno

Em Madagascar, a escravidão estava em constante mudança como resultado dos desenvolvimentos no comércio de escravos. A demanda por escravos produzida pelos mercadores estrangeiros claramente provocou uma muda fundamental dos métodos de escravização empregados pelos malgaxes. Até 1750, o número de escravizados envolvidos no comércio marítimo era bastante limitado e a escravidão doméstica era suficiente para atender a demanda, que era alimentada por um comércio de escravos intra-malgaxe, e poucos eram escravizados com o objetivo de serem exportados. Isso mudou com a chegada dos franceses e o aumento da procura de escravizados que se seguiu (Thiébaut, 2018). O crescimento de um comércio regular rapidamente excedeu as capacidades de abastecimento dos malgaxes, incentivando assim os comerciantes locais a importar escravizados africanos da costa leste da África para as Ilhas Mascarenhas, via Madagascar.

Vários historiadores têm destacado uma forte tradição de deserção em Madagáscar (Campbell, 2007). Isso parece ser confirmado por fontes contemporâneas: os europeus que chegavam a Madagascar relatavam que as deserções em terra eram bastante generalizadas, e ocorriam principalmente na própria ilha. Com frequência, os escravizados domésticos fugiam assim que suspeitavam que estavam prestes a serem vendidos aos europeus (*Journal de l'Huis ten Donk*, 24 juin 1733. National Archief (NA), VOC/2266; Gerbeau, 2013, p. 43). Em 1663, o holandês Jochem Blank observou que os malgaxes vendiam seus escravos "com grande cautela, com medo de que outros fugissem para um inimigo, se um escravo fosse vendido" (Blank, Rapport, s.d.n.l. NA, VOC/3998).

No século XVIII, há muitos exemplos dessa prática. Em Fort-Dauphin, em 1706, na chegada de um navio holandês, os escravizados fugiram para a floresta (*Journal du Ter Aa*, 16/20/1706, NA, VOC/4057). Em 1762, em Assada, "todos os escravos da região do rei desertaram por medo de serem transportados para fora do país" (*Lettre du Cap aux Heren XVII*, 05 avril 1763. NA, VOC/4229, s.f.); e, em 1774, o comandante de Zon relatou que os escravizados do soberano, em que quase todos trabalhavam nos arrozais, fugiram por medo de serem vendidos aos holandeses (*Journal du Zon*, 18-20 sep. 1774. NA, VOC/4277). Uma revoltas também aconteceu: em 1768, um aventureiro francês conhecido como "La Bigorne"

foi à guerra ao lado dos malgaxes "contra seus escravos rebeldes, dos quais lhe haviam prometido uma grande recompensa, tanto para ele quanto para S. Glemet" (*Lettre de Clonard*, s.d.n.l. *Archives nationales d'outre-mer* (ANOM), COL, C4/25, s.f.).

Não se sabe o quão frequente eram essas revoltas. Muitas vezes, os escravizados desertavam dos europeus quando o navio ainda estava na costa (Mayeur, 1913, pp. 139-176). Eles também tinham o apoio dos malgaxes: em 1804, em Fort-Dauphin, quando um jovem escravizado escapou dos senhores; e, em 1775, cinco escravizados, que iram ser vendidos pelo malgaxe Ramioure, fugiram durante a noite (Mayeur, 1913, pp. 93-156). Em 1807, o navio mercante francês, *Chardenoux*, perdeu 16 escravizados por deserção sua viagem ao interior de Madagascar, e apenas três deles foram recapturados (*Journal de Chardenoux*, 18 nov. 1807. BMC, Décane/102, p. 171). Alguns fugiram enquanto estavam a bordo dos navios: em 1732, um escravizado conseguiu lançar ao mar um barco a remo do navio *Hirondelle* e nunca foi recapturado; e, no navio *Duque d'Anjou* em Fort-Dauphin, em 1738, "nós perdemos um negro e uma negra que se atiraram ao mar sem o nosso conhecimento" (*Journal du Duc d'Anjou*, 14 octobre 1738; *Journal de l'Hirondelle*, 24 sep. 1732. Archives nationales (AN), MAR, 4JJ/76, p. 23; 4JJ/86, p. 14).

O resultado dessas deserções permanece incerto. Parece que a resistência era às vezes de curto prazo, assim como foi o caso nas Ilhas Mascarenhas e no Cabo em época de colheita. Alguns fugitivos também ter se tornado bandidos (Campbell, 2007, pp. 49-59). Também é provável que vários escravizados não tenham sobrevivido às tentativas de fuga. No navio *Brak*, 13 escravizados conseguiram se libertar dos ferros que os prendiam e tentaram dominar a sentinela antes de se atirarem ao mar: seis foram recapturados e açoitados; e presume-se que os outros tenham se afogado (*Journal du Brak*, 19 juin 1742. NA, VOC/10813). Em 1752, no *Schuilenburg*:

> *In de gepasserde nagt sig 8 slaavinnen, naar den anderen boven komende onder schijn van haar behoef te sullen doen, en stilte, door behulp van een stellagie die buijten boort voor den timmerman om te calvaaten hing, hadden te water begeeven, met voorneemen om naar land te swemmen, dog dat zij door haa geplof in 't water sig hadden doen ontdekken, en daar op met de schuijt afterhaald en tot 4 na waaren opgevischt, zijnde naar alle vermoeden de 4 absent gebleevene, door de serpentgaande stroom, ten eersten onder water getrocken en verdronken.* [Ontem à noite, oito escravas acordaram com o pretexto de estarem precisando defecar, mas entraram na água usando uma estrutura construída fora do navio para tentar nadar até a praia. O barulho as traiu e quatro delas foram recapturadas com o barco, as outras quatro nunca foram recapturadas, provavelmente se afogaram nas fortes correntes] (*Schuilenburg*, 24.oct. 1752. NA, VOC/10815).

Em 1764, no navio *Nouvelle Julie*, quatro escravizados, de uma carga de 103, desertaram. Eles usaram uma faca para cortar seus ferros e conseguiram escalar por volta da meia-noite, sem serem vistos por ninguém.[1]

O oportunismo era um fator essencial nessas deserções. Parece que a negligência ofereceu oportunidades para desertar, pois em 1741, quando a sentinela holandesa adormeceu em frente à porta da cabana, os escravizados aproveitaram para fugir para o mato (*Journal du Brak*, 19 octobre 1741. NA, VOC/2585).[2] Os europeus encorajavam os governantes locais a recapturar os fugitivos. Em 1699, o escravo desertor de nome "Simahahwohoets" foi trazido de volta pelo soberano de Sakalava aos holandeses (*Journal du Peter and Paul*, 2 novembre 1699. NA, VOC/4043); e, seis anos depois, recuperaram um fugitivo que havia escapado a nado (*Journal du Ter Aa*, 16 octobre. 1705. VOC/10812). Em 1746, depois que um menino escapou, os franceses "ameaçaram os reis que, se ele não retornasse, um adulto seria levado à força" (*Journal de l'Anglesea*, 23 août 1746. ANOM, COL, C2/273, fl. 110).

Mais frequentemente, a compensação financeira foi concedida. Em 1779, os franceses foram forçados a pagar 12 piastres ao chefe local para recuperar três escravizados que haviam fugido da feitoria francesa (*Lettre de Souillac et Foucault au ministre*, Port-Louis, 29 novembre 1779. ANOM, COL, C4/49, p. 278).

## Revoltas a bordo

A viagem dos escravos era um fator determinante para o destino dos escravizados. As revoltas a bordo dos navios eram a maior fonte de preocupação e uma ameaça permanente (Medeiros, 2003, pp. 53-80). Ao contrário das deserções em terra, as revoltas a bordo eram uma demonstração de resistência comum. Para se proteger dessa ameaça, com frequência incluíam destacamentos de soldados aos navios negreiros.[3] Nos navios utilizados no comércio transatlântico era costume ter uma tripulação maior (Richardson, 2003, p. 202; Martin, 1993,

1 Outro escravo foi recapturado, "tinha as costas arranhadas pelos esforços que fizera para sair pela vigia". Expédié depuis *Nouvelle Julie*, mai-août 1764. ANOM, COL, E/101, s.f.

2 Em 1686, o *Jambi* vivenciou a fuga de nada menos que quatro desertores, tanto do navio quanto da paliçada: Resoluções do *Jambi*, 24/14/08 e 15 sep. 1686. NA, VOC/4023, s.f.

3 Instruções para o *Binnenwijzend*, Batavia, 23 avril 1732. NA, VOC/985, n.f.; *Lettre de Pondicherry a Bourbon*, s.d.n.l. ANOM, COL, C2/74, f. 286. O *Vierge de Grâce* embarcou dois oficiais e 22 soldados para sua expedição, enquanto o *Fulvy* embarcou 28. *Journal du Vierge de Grâce*, 12 juin 1733; *Journal du Fulvy*, 01 février 1743. AN, MAR, 4JJ/86, p. 15 e 4JJ/76, p. 30; *Lettre de Rose a Courtoys, Île de France*, 01 septembre 1753; De Boisanger; La Bourdonnaye-Blossac, 2008, pp. 45-54.

p. 34). Muitas vezes supõe-se que o mesmo aconteceu no tráfico de escravos em Madagascar. Entretanto, não há evidência dessa prática em navios particulares da segunda metade do século XVIII. Eles navegavam com tripulações bastante reduzidas e sem soldados, o que os colocavam em um risco considerável. Houve um caso em que uma revolta eclodiu a bordo do brik *Bons Amis* que tinha apenas cinco marinheiros brancos (Declaração de chegada do *Bons Amis*, Port-Louis, 26 dec. 1790. MNA, OB/28, No. 549).

Durante as expedições francesas, 24 revoltas foram registradas; e, em cinco delas, o navio negreiro foi abandonado. Isso equivale a apenas 0,01% de todas as expedições escravagistas combinadas. Pelo menos 12 revoltas ocorreram em 71 expedições holandesas, o que perfaz uma taxa de 16,9%. Nos navios ingleses, também ocorreram várias revoltas (De Silva Jayasuriya, 2010, pp. 35-36; De Kock, 1950, pp. 18-19; Bialuschewski, 2011; Allen, 2015, pp. 55-56; Sleigh; Westra, 2013, pp. 53-54). Não há razão para acreditar que as revoltas foram mais comuns nos navios da Companhia Holandesa das Índias Orientais (*Verenigde Oostindische Compagnie* – VOC) do que nos dos franceses. É possível que tenhamos informações apenas das revoltas mais importantes, não sendo mencionados os incidentes menores.

A título de comparação, as revoltas eclodiram em 10% das expedições do tráfico transatlântico de escravos (Richardson, 2003, pp. 204-218). De acordo com a base de dados slavevoyages.org, os escravizados comprados na região

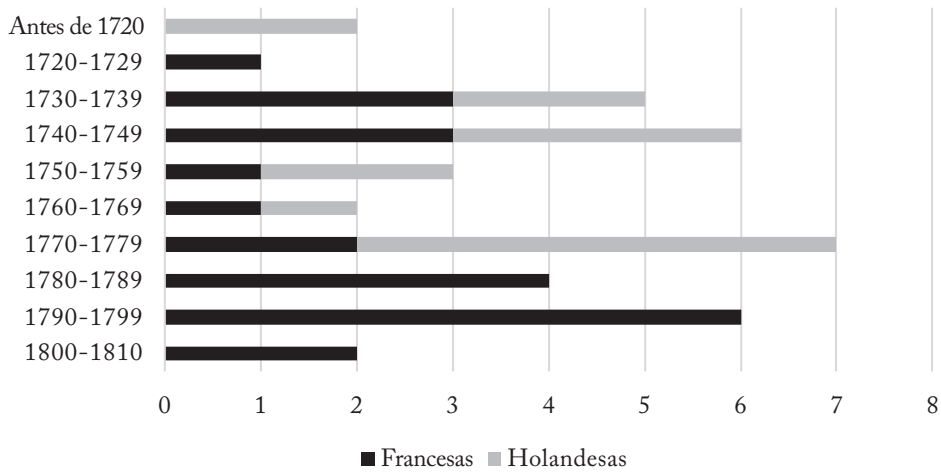



FIGURA 2. *Número de revoltas a bordo de navios negreiros por década*
*Fonte:* Thiébaut, 2020.

Oeste do Oceano Índico se revoltaram em 2,7% dos casos, mas representaram 4,3% dos escravizados comercializados. A porcentagem de revoltas a bordo de navios de escravos em Madagascar é maior do que no comércio transatlântico de escravos, o que pode ser explicado pela facilidade de comunicação entre escravizados malgaxes que falavam a mesma língua.

A maioria das revoltas ocorria quando o navio ainda estava na costa malgaxe, como no caso do tráfico transatlântico de escravos, no qual 62,8% das revoltas ocorreram na costa africana e 22,5% no mar (Eltis; Richardson, 2010, p. 190). Segundo Hooper, o tempo era um fator essencial nas revoltas: quanto mais tempo se passava no mar, maior o risco de uma revolta (Hooper, 2010, pp. 135-136). Le Gentil de La Galaisière (1781, vol. IV, pp. 97–112) observa que, no *Lys*, o comandante decidiu remover as correntes dos escravizados enquanto a terra ainda estava à vista. Os escravizados haviam planejado subjugar os franceses nocauteando-os com tigelas e depois escapar de canoa, mas um escravizado informou o comandante e a revolta foi logo anulada. No *Julie*, em 1764, poucos dias depois de sair de Madagascar, os escravizados viram a Ilha Grande, mas para evitar "ocorrer quaisquer planos de deserção na mente dos escravizados, concordo com nossos senhores oficiais em dizer a eles que aquela era a Ilha Bourbon" (Cunat, *Memorandum*, s.d.n.l. ANOM, COL, E/101, s.f.).

Parece que as revoltas não ocorreram com mais frequência em algumas regiões ou durante algumas décadas – e há lacunas significativas nas fontes devem ser consideradas. Entretanto, é interessante notar que entre 1790 e 1793, seis revoltas em navios franceses foram registradas. As razões por trás delas não são claras e não se acredita que tenha qualquer ligação com o movimento revolucionário na França. É possível que o naufrágio do *Françoise* em Matatana, em 1792, tenha inspirado a ideia de insurreição entre os escravizados a bordo do *Mananzary* e do *Constance Adèle*, que estavam passando pela mesma região no ano seguinte. Isso também foi verdade a respeito do *Vautour,* em Morondava, na década de 1720 (Bialuschewski, 2011, pp. 87-101).

Como essas revoltas aconteceram? Pode-se imaginar que os escravizados estavam constantemente alertas para qualquer lapso que poderia surgir na supervisão dos europeus captores, que tinham de exercitar vigilância extrema.[4] A atitude do comandante deveria ser fundamental para manter a disciplina. Em 1730, o capitão D'Hermitte "manteve todas as coisas em ordem e cuidou

4 *Journal du Brak*, 08 août 1743. NA, VOC/4157. No *Voorhout*, dois escravizados são açoitados e acorrentados ao pescoço por falarem sobre revolta. *Journal du Voorhout*, 26 septembre 1676. NA, VOC/4012. Em 1751, uma operação para levar os passageiros doentes da Île Sainte-Marie que deu aos escravizados a oportunidade de fomentar um plano de revolta. Journal du *Princesse Amélie*, avril 1751. AN, MAR, 4JJ/86, p. 27.

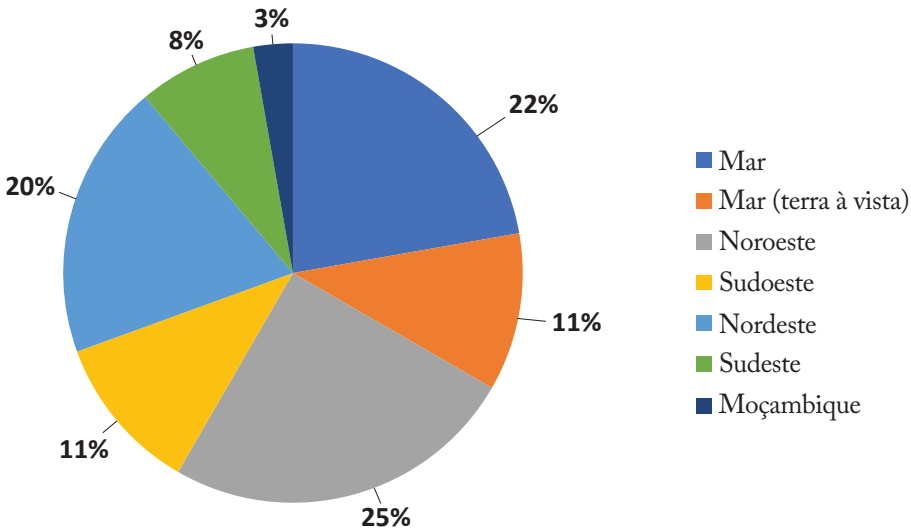



FIGURA 3. *Distribuição geográfica das revoltas durante as expedições de escravos para Madagascar*

*Fonte:* Thiébaut, 2020.

para que os escravos não empreendessem nenhuma revolta, embora ele tivesse acompanhado de apenas uma parte muito pequena de sua tripulação" ("Anônimo", *Plaint contre L'Hermitte*, s.l., 28 avril 1730. *Archives départementales de La Réunion* (ADLR), C$^{0}$/2309)". No *Charlotte*, os escravizados aproveitaram da fraqueza da tripulação para começar uma revoltar, mas a determinação do capitão, que matou sete escravizados com seu rifle, impediu a vontade dos rebeldes (*Déclaration d'arrivée du Charlotte*, Port-Louis, 10 avril 1777. MNA, OC/29, No. 207).

Os ferros eram essenciais para evitar revoltas e deserções: "se o sr. de Savornin tivesse colocado os ferros neles, como é costume, […] a revolta, tantas vezes rejeitada e tão pouco acreditada, não teria ocorrido" (Delaleu; Boismartin, *Instructions pour Desgranges*, Port-Louis, 31 jan. 1776. MNA, HB/24, s.f.). No *Phélypeaux*, metade dos escravizados conseguiu se desvencilhar dos ferros e se libertar antes de se revoltar (*Journal du Phélypeaux*, 30 septembre 1756. AN, MAR, 4JJ/87, p. 32) e, no *Snelheid*, um escravizado consegue quebrar os ferros com suas mãos, incitando assim uma rebelião (*Journal du Snelheid*, 15 novembre 1770. NA, VOC/4261). No entanto, o uso dos ferros não pode impedir todas as surpresas, como no *Bons Amis*, onde os escravizados, ainda acorrentados, revoltam-se inesperadamente na hora do café da manhã, atacando os tripulantes

com toras; e, por falta de uma defesa imediata e eficaz, alguns marinheiros foram mortos, outros desembarcados e o navio perdido (*Déclaration d'arrivée du Bons Amis*, Port-Louis, 29 décembre 1790. MNA, OC/28, No. 550).

A revolta poderia acontecer no momento mais propício, seguindo uma certa sequência de eventos. No navio *Brak*, o ferreiro deixou seu martelo próximo à bigorna enquanto parte da tripulação estava em terra e os escravizados estavam trabalhando no convés. Isso levou o escravo Stapoenje a se jogar sobre a ferramenta com um grito, mas Auke Hanse de Tonsbergen, o mais forte de todos os marinheiros conseguiu controlar seu agressor apesar de ter recebido uma pancada na cabeça que deixo um "buraco da largura de um dedo". Isso rendeu tempo extra para reunir uma defesa eficaz (*Journal du Brak*, 06 octobre 1741. NA, VOC/2585). No *Tamboer*, na hora do almoço, a ausência de uma lancha e o fato da retirada de vários homens, incitaram os escravizados a atacar a única sentinela. Entretanto, quando a tripulação foi alertada, disparou várias salvas de fuzil para pôr fim à violência (*Journal du Tamboer*, 23 septembre 1694.NA, VOC/1544).

Era na rotina diária que de repente se originavam episódios de extrema brutalidade. No *Zon*, o grito "betta betta, holland matt" ou "morte aos holandeses" foi o sinal que levou os escravizados a atracarem a tripulação com facas, apesar de ninguém saber como haviam conseguido tais facas (*Journal du Zon*, 29 août 1775 NA, VOC/4279). Normalmente, os utensílios eram usados como armas nas revoltas, embora as inspeções diárias reduzissem os riscos (*Journal du Brak*, 09 août 1743. NA, VOC/4157). Em 1725, os escravizados do *Vautour* apreenderam um machado, várias balas de canhão e outras ferramentas, enquanto em 1753, no *Neptune*, os escravizados pegaram utensílios de cozinha e os usaram contra a tripulação (Bialuschewski, 2011; Brest, 2010; *Journal du Neptune*, 12 octobre 1753 AN, MAR, 4JJ/103, p. 113; Asgarally, 1989, p. 181). No *Constance Adèle*, os escravizados ocuparam o convés à força, onde estavam as armas, e as usaram para impedir que os tripulantes descessem para aquele convés. Finalmente, depois de ameaçar explodir o paiol de pólvora, os franceses decidiram abandonar o navio (*Déclarations d'arrivée du Constance Adèle*, Port La Montagne, 08 novembre 1793. MNA, F/10, No. 572).

Essas revoltas tinham poucas chances de sucesso, embora houvesse até dez vezes mais escravizados do que marinheiros nos navios. No entanto, várias revoltas transformaram-se, assim, em desastres para os europeus. Em 1725, o *Vautour* foi perdido em Morondava após uma revolta dos escravizados africanos e, em 1792, o *Françoise* perdeu todos os membros de sua tripulação (Bialuschewski, 2011; Gerbeau, 2013, pp. 51-54; *Lettre de Floris à Cossigny et Dupuy*, Port Louis, 2 mayo 1792. MNA, F/37, f. 48). Em 1807, o *Ecureuil* naufragou após uma revolta de escravos, mas os escravizados não conseguiram escapar (Anônimo, *Report on vessels*

*in the harbours of Saint-Denis and Saint-Paul*, 1 Apr. 1807 to 31 Mar. 1808 ANOM, COL, C3/27, p. 290). Em 1770, Dumargaro, um oficial do *Mouche*, usou armas giratórias para resgatar outro navio onde 180 escravizados se revoltaram. Com as tripulações dos outros cinco navios atracados no porto, os franceses conseguiram assumir o controle do navio em uma operação de embarque. O número de vítimas foi alto: 45 escravizados foram mortos e 50 foram feridos (Dumargaro, *Report of maritime services and campaigns*, s.d.n.l. AN, MAR, C7/94, p. 38).

Do lado holandês, o caso do *Meermin* é interessante, porque foi o único exemplo de uma revolta bem-sucedida em mar aberto. Em 1766, o pessoal desse navio negreiro, apesar de duas tentativas frustradas de revolta em Madagascar, apresentaram lanças aos escravizados no convés e deram instruções para que eles as limpassem. Com facilidade, os escravizados assumiram o controle do navio e forçaram os demais tripulantes a navegar para a Ilha Grande. Contudo, Olof Leij, o segundo escriturário, decidiu fazer o contrário e o navio acabou naufragando no Struisbaai, perto da Cidade do Cabo. Lá, Leij alertou as autoridades locais e os escravizados sobreviventes foram emboscados. Os 103 escravizados restantes, dos 140 comprados em Madagascar, foram então levados para a Cidade do Cabo (Sleigh; Westra, 2013).

Surge a questão de como o sucesso de uma revolta deve ser medido. Vimos que, os escravizados conseguiram dominar a tripulação de vários navios. No entanto, o objetivo não era apenas dominar o navio, mas poder retornar à terra, o que explica por que a maioria das revoltas ocorreu quando o navio ainda estava ao largo da costa (Bialuschewski, 2011). O sucesso de uma revolta, portanto, dependeu principalmente do de quão bem-organizados estavam o povo malgaxe e os europeus. Em 1775, uma revolta surgiu no navio *Flore,* que fez todos os malgaxes fugirem para a terra, assim como no *Samaritaine* e no *Marquis de Castries*. Os navios, *Constance Adèle* e *Bons Amis,* foram forçosamente abandonados (Allen, 2008; *Journal de Benyowsky*, 20 avril 1775; *Lettre de Brillanne et Maillart au ministre*, Port-Louis, 6 avril 1777. ANOM, COL, C5A/3, p. 15; C4/91, f. 20).

No entanto, mesmo que eles fossem capazes de chegar à terra com segurança, é provável que a maioria dos escravizados a bordo tenham sido recapturados pelo povo malgaxe e depois escravizados novamente.[5] Em muitos casos, em um último gesto de desespero, os escravizados se atiram ao mar após uma revolta fracassada,

5 No final de novembro de 1738, o *Subtile*, ancorado na Baía de Bombetoka, com 190 escravizados (e 26 tripulantes) a bordo, sofreu uma grande revolta ao zarpar: três oficiais ficaram feridos, um deles fatalmente, assim como o veleiro e um marinheiro, e todos os escravizados fugiram, exceto oito mulheres. Com a ajuda da princesa Salima e do rei de Boina, 35 fugitivos são trazidos de volta. Com a assistência da Princesa Salima e o Rei de Boina, 35 fugitivos foram recapturados. Como resultados, o navio foi forçado a ficar em Madagascar para o inverno. Poette, *Déclaration*, Île de France, 15/12/1739. ANOM, COL, C4/3, s.f.

preferindo a morte à recaptura. As travessias marítimas foram repletas de perigos para os europeus, que eram expostos aos perigos do mar e às ameaças de uma carga hostil. Em alguns casos, a tensão entre a tripulação e os escravizados terminou em uma batalha de vida ou morte. Para os malgaxes escravizados, a revolta muitas vezes apresentava a última chance de escapar da servidão.

## Movimentos de resistência à escravidão nas possessões europeias coloniais

Como já vimos. Apesar de as revoltas a bordo constituíam uma ameaça genuína, elas poderia muitas vezes serem controladas desde que a disciplina fosse adequadamente mantida, mesmo que o número de escravizados excedesse em muito o número de membros da tripulação. O mesmo acontecia em destinos europeus, onde o número de escravizados excedia em muito o número de colonos europeus nas *plantations* de açúcar das Antilhas. Em Salida, um local de mineração de ouro na costa oeste de Sumatra, em 1691, havia 482 escravizados e 46 funcionários da VOC, uma proporção de cerca de 10 para 1.[6] Nas Ilhas Mascarenhas francesas, no início da Revolução Francesa, em 1788, havia 12.290 brancos, 3.375 homens e mulheres livres e 75.180 escravizados – 83% da população total.[7] No Cabo, a população branca era mais elevada, uma vez que os escravizados representavam apenas 53% de todos os habitantes em 1795 (Van Duin; Ross, 1987, p. 115).

A demografia foi, portanto, ponderada a favor da população escrava e não demorou muito para que as pessoas escravizadas de Madagascar começassem a explorar esta circunstância, como fizeram nas Ilhas Maurício, que foi colonizada em 1638. Alguns anos depois, Adrian van der Stel liderou o primeiro navio negreiro holandeses com expedição a Madagascar, aportando na baía de Antongil.[8] Contudo, dessa carga com 105 escravizados, cerca de 60 deles fugiram para o interior das Ilhas Maurício (Heeringa, 1895). A deserção era um dos flagelos que constantemente assombrava os holandeses que lutavam para desenvolver a agricultura e as atividades de extração do ébano. Isso culminou

6 Teduigh, *Rolle waarbij pertinent aangewesen werd hoedanig 's E. comp : dienaren lijffeigenenen gecondem neerdens in de goutmijnen bescheijden aan de werken verdeelt sijn*, s.l., 04 dec. 1691. NA, VOC/8495, f. 229.

7 Anônimo, *Extrait du recensement des Mascareignes*, s.l., 1787-88. ANOM, Dépôt des papiers publics des colonies (DPPC), G1/505, s.f.

8 *Lettre de Van Diemen au Heeren XVII*, 12 décembre 1642. NA, VOC/1047, f. 70. Deve-se observar que Cauche menciona a passagem de um navio negreiro holandês em 1640 em Sainte-Luce, mas é provável que se trate da mesma expedição. Morisot, 1651, pp. 22-23.

em uma oposição violenta, perturbadora e feroz contra a ordem social: em 1695, os escravizados queimaram a principal loja dos holandeses; e, em 1706, Piet van Bali liderou um bando de quilombolas engajado em constante violência.[9] A VOC abandonou as Ilhas Maurício em 1710.

Os franceses retomaram a ilha alguns anos depois e a rebatizaram de Île de France. Desde muito cedo, eles também enfrentaram a ameaça dos quilombolas: em 1723, 19 dos 65 escravizados desembarcados do navio *Ruby* haviam desertado; e, em 1725, havia um número igual de escravizados e quilombolas.[10] Turpetin, um padre da diocese de Orléans, França, observou na época:

> *Existem atualmente 40 ou 50 negros quilombolas que sequestraram negros e eles estão se multiplicando, conhecem todos os lugares mais remotos da ilha, cometem todos os tipos de crime e até atacam a força de guarda e seus quartéis; quase todos eles são negros pertencentes à Companhia, que escaparam para as matas um após o outro, e são agora uma fonte de perturbações consideráveis* (*Voyage de Turpetin*, 1725-1726. BNF, Arsenal/3552, s.f.).

Cerca de dez anos depois, o chefe quilombola Sans Souci lançou ataques implacáveis contra os franceses. Os colonos devem ter sido as vítimas desses ataques dos quilombolas.[11]

A Île de Bourbon, mais tarde renomeada La Réunion, foi ocupada pelos franceses acompanhados pelos malgaxes, em 1648 (Barassin, 1957). A deserção de escravizados também parecia estar muito difundida por lá e era um perigo para os colonos franceses assim como era na Île de France, especialmente durante o período da Compagnie des Indes (Ho, 1998, pp. 134-136). Em 1705, na Île de Bourbon, os quilombolas tinham "tempo suficiente, enquanto estávamos fora, para fazer seus massacres, e, depois de saquear todo o conteúdo da casa, apreenderam o barco do governador antes de fugirem para o seu próprio país em Madagascar, de onde eles vinham" (*Journal de Bourbon*, 11 février 1705, Public Library of New York, 1909). Entre 1732 e 1767, Bousquet (2011, vol. III, p. 482) contou mais de 40 batidas nas casas dos colonos.

A primeira deserção na colônia holandesa da Cidade do Cabo ocorreu em menos de três anos após a chegada de Jan van Riebeeck. Trata-se do envolvimento

9 Leibbrandt, 1896, pp. 48-50; Vaughan, 2005, pp. 9-19; Lettre de Diodati au Cap, Maurice, 30 sep. 1695.

10 *Lettre de Desforges-Boucher aux Directeurs*, s.l., 30 novembre 1725; *Lettre de Nyon aux Directeurs*, Port Bourbon, 11 juin 1722. ANOM, COL, C3/4, f. 112-132 ; C4/1, f. 5.

11 "Une bande de noirs marrons ont assassinés et tués, il y a près d'un mois, le Chevalier de Brossard sur son habitation, à la pointe des Grands Bois" [Um bando de fugitivos negros atacou e assassinou, há quase um mês, o cavaleiro comandante Brossard em sua residência, no cabo de Grands Bois]. Lettre du Conseil de Bourbon aux Directeurs, Bourbon, 01 avr. 1732. Lougnon, 1933, pp. 2-6.

de um escravo malgaxe que "desapareceu subitamente pela manhã [de 10 de março de 1655]" (*Journal by Van Riebeeck*, 12 mars 1655. Van Riebeeck, 1952, vol. I, p. 300). As deserções continuaram durante a existência da sociedade escravista, acrescentando a ela uma ameaça real do tipo que existia nas Ilhas Mascarenhas. Ao longo de sua presença na Cidade do Cabo, a VOC sofreu com a deserção de seus escravizados.[12] Em 8 de agosto de 1763, por exemplo, apenas alguns meses após a chegada do *Meermin* com 73 escravizados malgaxes, 16 homens e seis mulheres escaparam. Alguns foram capturados duas semanas depois (*Journal du Cap*, 08 et 23 août. 1763. WCA, C/2021, f. 14).

Esses desertores, também chamados de *drosters*, se comportavam com extrema violência com os colonos holandeses assentados no interior, ameaçando a estabilidade das áreas rurais (Worden, 2007). Em 1714, uma pessoa escravizada chamada Tromp van Madagascar liderou um bando de quilombolas, que deixou um rastro de violência em seu caminho antes de ser subjugado pela milícia (Ekema, 2016). Em 1736, os desertores eram suspeitos de terem começado um incêndio em parte da cidade da Cidade do Cabo (Ross, 1983).[13] As autoridades locais realizaram um número cada vez maior de prisões e batidas individuais com algum sucesso.

Essas sociedades claramente vivenciaram a deserção, que era a resistência mais comum dos escravizados, mas em um nível diferente comparado a outros lugares (Allen, 2007). Essas comunidades quilombolas se assemelhavam às das Índias Ocidentais (Allen, 1983; Dorigny; Gainot, 2007, p. 47). Para sobreviver, eles formavam grupos poderosos que saqueavam plantações e matavam o gado (Dalrymple, 1935, vol. III, pp. 404-405; Scarr, 1998, p. 98; Allen, 1983, pp. 214-231). Era mais comum para os homens do que para as mulheres se estabeleceram no interior, embora as mulheres fossem parte integrante de tais comunidades (Ratsivalaka, 1979; Ekema, 2016). Vaughan (2005, pp. 172-174) indica como que os quilombolas nas Ilhas Mascarenhas recriaram as sociedades locais da África Ocidental, ou Madagascar, usando seus nomes originais e observando costumes indígenas.[14]

O interior bastante montanhoso de La Réunion, por exemplo, serviu de refúgio de difícil acesso para muitos quilombolas. Era lá, sobretudos nas caldeiras de Cilaos e Mafate, que os bandos se encontram e se entrincheiram (Alpers, 2005, pp. 59-60; Reydellet, 1994, p. 49). Há vários relatos que indicam a presença permanente de quilombolas no interior de La Réunion. Em julho de 1752, menciona-se a descoberta "no principal afluente conhecido como 'Etang

12 *Journal du Cap*, 27 décembre 1718. Western Cape Archives (WCA), C/48, f. 37-46.

13 *Sentence*, Le Cap, 28 mars 1737. WCA, CJ/786, f. 88-93.

14 Em 1746, Louison, uma escravizada capturada, identificou-se com seu nome malgaxe: Fonovola.

du Gol' de um acampamento com oito cabanas primitivas que abrigavam 14 ou 15 desertores"; e, no mesmo ano, o acampamento Laverdure, "o rei dos malgaxes", foi descoberto no curso superior do rio Saint-Etienne (Fuma, 2002).

Desde o início do século XVIII, pequenas comunidades de quilombolas se estabeleceram na Table Mountain ou Hangklip, uma montanha bem protegida. Seu líder, Leander Bugis, era reverenciado pelos escravizados do Cabo. Para sobreviverem, eles faziam trocas com os escravizados da cidade ou ocasionalmente invadiam moradias nos assentamentos da redondeza. E a situação dos escravizados fugitivos era bastante precária, especialmente por causa dos invernos rigorosos (Armstrong, 1979, pp. 104-108; Worden, 1985, p. 125). Cabe destacar também o papel atribuído à Morne Brabant como local de refúgio para escravizados quilombolas que cometeram suicídio com a chegada de soldados ingleses que traziam a notícia da abolição da escravidão.[15]

A maioria das pessoas desertaram sozinhas e as deserções "em massa" eram raras. Em 75% dos casos, a duração da ausência variava de número de dias a várias semanas. É feita uma distinção entre deserção "menor" (ausência de menos de um mês) e deserção "maior" (Allen, 1983, pp. 222-223; Alpers, 2005 p. 51). Para Teelock (1998, p. 203), a deserção era diferente da fuga, já que era mais como um alívio temporário. Essa diferença é importante, pois nem todos os quilombolas formaram comunidades. As ausências temporárias não eram necessariamente reportadas às autoridades; e, com frequência, o senhorio era quem cuidava da questão. No interior montanhoso, entretanto, os quilombolas eram muito difíceis de encontrar e alguns desertores eram recuperados cerca de dez anos depois.[16]

No final do século XVIII, estima-se que o número de escravos que fugiram era entre mil e 3 mil. Este número parece ter aumentado no início do século XIX, em (1805), a captura de 1.014 de desertores foi registrada no ano XIII do calendário da república francesa (Allen, 1983; Prentout, 1901, pp. 133-135). Em 1820, havia 5.220 homens e 1.355 mulheres quilombolas nas Ilhas Maurício, dos quais 1.557 não foram capturados e 224 não retornaram em um ano. Em 1824, esses dados foram de 7.096 e 1.758; e, em 1826, 4.844 e 1.130, ou entre 11% e 12% da população escrava da ilha (Scarr, 1998, p. 158). De acordo com Fuma (2011, p. 246), entre 5% e 6% da população escrava de La Réunion se envolveu na

15 Inclusão da "paisagem cultural de Le Morne" na lista do Patrimônio Mundial da UNESCO, em 2011. http://whc.unesco.org/fr/list/1259/, Acesso em 19 fev. 2016.

16 Bellier. *Observations sur l'arrêté de Decaen du 1er pluviôse XII relatif au Marronnage*, St. Denis, 17 germinal XII (07 avril 1804). ANOM, COL, C3/23, f. 327; Alpers, 2005, p. 60; *Lettre de Seguard à l'Assemblée coloniale de l'Île de France, Port Nord-Oues*t, 12 germinal An IX [01.04.1801]. MNA, E/68, s.f.

resistência contra a escravidão.[17] Metade das sentenças criminais de escravizados em Bourbon foram por deserção (*marronage*) (Eve, 2010, pp. 169-170). Um quarto dos quilombolas eram mulheres e dois terços eram malgaxes e africanos escravizados, que eram mais propensos a desertar do que os crioulos (Eve, 2010, pp. 80-81). Na Cidade do Cabo, 429 escravizados foram condenados por deserção no século XVIII; e, 754 escravizados quilombolas, ou 9% da população, foram identificados no início do século XIX (Ekema, 2016; Worden, 2007).

É difícil determinar o número de malgaxes nativos incluídos nesses dados. Em geral, eles representam dois terços dos escravizados nas Ilhas Mascarenhas antes de 1770 e um terço depois. Enquanto no Cabo, um quarto de todos os escravizados importados eram malgaxes e, principalmente explorados pela Companhia das Índias (Allen, 2001; Shell, 1994, pp. 40-48). Os malgaxes tinham o estereótipo de serem os mais propensos a desertar, mas eles não eram representados desproporcionalmente entre os desertores (Barassin, 1980, pp. 360-361; Vaughan, 2001). Embora pareça que são os escravizados não crioulos homens, agindo individualmente, eram os maiores instigadores dos movimentos da resistência (Worden, 2007), pessoas escravizadas de diferentes origens acabariam por se ver envolvidos na deserção (Ekema, 2016).

Em resposta, os franceses contrataram os chamados "caçadores de *drosters*".[18] Em 1740, La Bourdonnais destacou o sucesso de sua "polícia de negros", já que o chefe quilombola Sans Souci havia sido capturado "depois de 11 anos de assassinatos, incêndios, espancamentos e queima de pessoas vivas" (*Lettre de La Bourdonnais aux directeurs*, Port Louis, 15 janvier 1740. ANOM, COL, C4/4, p. 2). Outros sucessos se sucederam; e, em 1753, os quilombolas negros na Île de Bourbon foram reduzidos a um pequeno número (*Lettre de Lozier-Bouvet aux directeurs*, s.l., 21 jan. 1753. ANOM, COL, C4/7, s.f.). Em 1762, Desforges-Boucher relatou que eles as caças extensivas continuavam e estavam levando a capturas todas as semanas pelos três destacamentos (*Lettre de Desforges-Boucher aux directeurs*, Île de France, 20 sep. 1762. ANOM, COL, C4/14, s.f.). Na Cidade do Cabo, os cidadãos também foram encorajados a capturar *drosters*, e as autoridades do Cabo também organizaram expedições *ad hoc* contra a ameaça dos desertores (Worden, 1985, pp. 128-130). Em 1800, dezenas de quilombolas atacaram as carroças nas estradas em forma de bandidagem.

17 Dos 784 quilombolas incluídos nas estatísticas de escravizados fugitivos há mais de seis meses, 438 foram capturados, 270 mortos na mata, 26 mortos na prisão ou no hospital e 50 condenados à morte durante o período de 1725 a 1765 (Fuma, 2002).

18 Lettre du Conseil de Bourbon aux Directeurs, Saint-Denis, 28 jan. 1754. Bellecomte, *Demande*, Saint-Denis, 21 jan. 1768. ANOM, COL, C3/10, f. 203-204; C3/12, s.f. Reydellet, 1994, pp. 50-51.

A deserção marítima, em que os escravizados tentavam chegar à sua terra natal de canoa, era outro problema nas Ilhas Mascarenhas, uma vez que os escravizados estavam "muito perto de sua terra natal para desistir da prática contínua de desertar" (*Journal de Magon*, 4 mayo 1756. ANOM, COL, C4/9). De tempos em tempos, esses fugitivos chegavam sãos e salvos à Île de Bourbon, e muitas vezes eram enviados de volta para Île de France.[19] A Cidade do Cabo, por outro lado, localizava-se no continente. Sua extensa hinterlândia era habitada por uma população indígena da etnia Xhosa; e os quilombolas muitas vezes tentavam ir até o território dos xhosas. Alguns escravizados até tentaram retornar a Madagascar por terra, incluindo um grupo de três escravizados que agiam sob o comando do escravizado chamado Samel.[20]

Segundo o governador Magon, no entanto, o sucesso de tais empreendimentos foi muito limitado: "os miseráveis […] foram imediatamente descobertos e devolvidos à escravidão da qual queriam se libertar com a fuga" (*Journal de Magon*, 17 août. 1757. ANOM, COL, C4/9); Tombe (1810: vol. I, p. 89) menciona fugitivos que, "chegados a Madagascar, e forçados pelos ventos e correntes a atracar em uma costa que era dominada por seus inimigos, eles foram recapturados e revendidos".[21] Na década de 1790, vários escravizados que haviam fugido da Île de France acabaram chegando na Île Sainte-Marie.[22] Dalrymple ainda afirma ter encontrado um escravizado quilombola das Ilhas Mascarenhas na baía de Saint-Augustin, em Madagascar, em 1752 (Dalrymple, 1935, p. 405).

Outra forma de deserção marítima era ir como clandestino em um navio. Isso era um problema muito comum estava muito na Colônia Holandesa do Cabo e o governador W.A. van der Stel tentou limitar essa prática em 1705 (Ross, 1983, p. 73). No entanto, muitos exemplos de deserção marítima foram registrados, incluindo o caso de Jan van der Caab que poderia ter se estabelecido em Middelburg, nos Países Baixos, e se casado com uma mulher da província holandesa de Zelândia.[23] Mais exemplos podem ser encontrados nas Ilhas Mascarenhas, como é o caso de uma pessoa chamada Jouan que conseguiu fugir para Pondichéry fingindo ser um negro livre, apesar de alguns detalhes estarem

19 Por exemplo: *Lettre du Conseil de Bourbon au Conseil de L'Île de France*, Saint-Denis, 16 dec. 1764. ADLR, C$^{0}$/644.

20 *Notariële verklaring*, Le Cap, 3 octobre 1709. 1/STB 18/155. (Worden; Groenewald, 2005, pp. 18-19).

21 Em 1790, uma canoa foi encontrada com 26 fugitivos que morreram de fome (Payet, 1990, pp. 57-58).

22 *Déclaration d'árrivée du Bonne Thérèse*, Port-Louis, 11 octobre 1791. MNA, OB/23, No. 551. *Déclaration de Hiquet et Pastoureau*, Foulpointe, 28 Frimaire An IV [17 décembre 1795]. MNA, HB/8, p. 10; *Lettre de Dumaine aux administrateurs*, Foulpointe, 27 septembre 1790. MNA, HB/1, s.f.

23 *Criminele regtsrolle*, Le Cap, 18 feb. 1751. Worden; Groenewald, 2005, pp. 286-287; Ross, 1983, p. 78.

disponíveis.[24] Em outro caso, um escravizado malgaxe afirmou ser um homem livre e pediu sua liberdade (Ève, 2010, pp. 76-80).

As autoridades das Ilhas Mascarenhas decretaram punições severas para evitar a deserção em todas as suas formas. Em 1710, dois escravizados malgaxes foram enforcados por motim em Île de Bourbon (Parat, *Mémoire sur l'Isle de Bourbon*, s.l., 22 dec. 1710. ANOM, COL, C3/3, f. 82-131). O código negro (*Code Noir*) de 1723 estipulava que para a primeira ofensa de deserção, que as orelhas fossem cortadas fora, e para uma terceira tentativa, a punição seria a pena de morte Os quilombolas também corriam o risco de serem mortos se não se rendessem imediatamente. O Código de Escravidão da Cidade do Cabo de 1754, complementando o *Statuten van Batavia* de 1642 e mais tarde *Nieuwe Statuten van Batavia* de 1766, não continha punições para deserção, mas havia alguns exemplos de execuções ou o corte dos tendões (*Nederlandsch-Indisch Plakkaatboek*, 1885, vol. I, pp. 572-576; 1891, vol. IX, pp. 572-592; Naudé, 1949, pp. 1-17). Não parece ter havido nenhum código de punição, mas nas Ilhas Mascarenhas, a deserção menor era provavelmente perdoada dentro dos limites da residência privada em questão, provavelmente com açoites, assim como na Cidade do Cabo (Worden, 1985, pp. 106-108).

## Revoltas e outras resistências

Campbell e Alpers (2005) explicam que a revolta, pela qual a maioria dos homens colocada de lado, era uma raridade na região do Oceano Índico, onde as escravas eram predominantes. As notáveis exceções eram as possessões europeias, incluindo as Ilhas Mascarenhas francesas e a Colônia do Cabo. De acordo com Vink (2003, pp. 170-171), existem várias razões para a ausência de significativas revoltas de escravos no Oceano Índico. Entre outros fatores, ele menciona, as relações mais pessoais entre senhores e as pessoas escravizadas, a ausência de fome, a prevalência de escravidão em pequena escala, a ausência de tensões políticas entre colonos e a VOC e a proporção relativamente igual entre escravos e pessoas livres. Worden e Groenewald (2005, p. 21) são da opinião que a baixa taxa de crioulização impediu as rebeliões por um período prolongado, já que a predominância de escravizados estrangeiros conduzia à deserção e à revolta. No entanto, os colonos sentiam um medo contínuo de revoltas da população servil, como mostrado pelo fato de que às pessoas escravizadas em ambas as colônias foi negado o direito de associação (Worden, 1985, pp. 115-121).

24 *Arrêté du Conseil de L'Île de France*, Île de France, 27 avr. 1766. ANOM, COL, C4/16, f. 48-48v: (Vaughan, 2001, pp. 41-80).

Ironicamente, as únicas revoltas em escalas comparáveis àquelas observadas nas Antilhas ocorreram depois das possessões holandesas e francesas estarem ocupadas pelas forças britânicas, onde o tráfico de escravos havia sido abolido recentemente. Algumas pessoas escravizadas se inspiraram nos abolicionistas, que viram a chegada dos britânicos como um ponto de mudança. Na Cidade do Cabo, ocorreram duas tentativas de revolta, uma em 1808 e a outra em 1825 (Ross, 1983, p. 96). A primeira foi liderada por Louis van Mauritius, que queria a abolição da escravidão pela força com mais de 300 homens, mas foi derrotada antes de chegar à cidade. A segunda tentativa foi mais isolada, e ocorreu longe da Cidade do Cabo, mas seu objetivo também era assegurar maior proteção à população servil (Worden, 2007).

Nas Ilhas Mascarenhas, a única revolta ocorreu em 1811 em Saint-Leu, na Île de Bourbon. Durante anos as ilhas sofreram dificuldades devido ao bloqueio britânico que levou à escassez de suprimentos vitais e à esperança de liberdade com a ocupação britânica. No entanto, apenas 500 escravizados, do total de uma população local de pouco mais de 5 mil habitantes, participaram dessa revolta sob o comando de dois escravizados crioulos, Elie e Gilles. Os rebeldes se reuniram no Ravine du Trou na tentativa de derrubar a ordem estabelecida. Eles se armaram e atacaram assentamentos antes de serem dispersos por uma milícia armada com rifles. A repressão que se seguiu foi sangrenta e efetivamente serviu de exemplo para evitar qualquer revolta no futuro. (Fuma, 2011).

Formas de resistência além de deserção e revoltas também podem ser identificadas. Uma das mais proeminentes foi o suicídio, sobretudo em navios negreiros, onde a fome e os suicídios eram comuns durante as viagens. Um exemplo foi no *Eemland,* em 1682, onde 39 escravizados preferiram se afogar a serem capturados após uma tentativa fracassada de revolta (Trecho do *Journal du Eemland*, 21 sep. 1682, WCA, C/330, f. 65). Em 1788, no *Tigre*, 101 escravizados se jogaram no mar; e, no *Bonne Espérance,* uma forte reação da tripulação levou vários escravizados revoltados a se jogarem também no mar.[25] O suicídio também ocorreu nos destinos dos escravizados malgaxes: no Cabo, havia uma taxa e suicídio entre 15% e 20% (Worden, 1985, pp. 135-136). Sob o comando da VOC, as tentativas de suicídio por escravizados eram punidas com 25 anos de trabalho forçado (Van Rossum, 2015, p. 68). Outras formas de resistência incluíram os ataques discretos contra os senhores de escravos, como

25 *Déclarations d'arrivée du Tiger*, Port-Louis, 16 e 18 avril 1788. MNA, OC/40, No. 308, 310. Essas histórias são trágicas. Em 1791, os franceses resgataram do mar uma "velha negra" afogada e uma criança que amamentava. *Déclarations d'arrivée du Bonne Espérance,* Port-Louis, 04 avril 1791. MNA, F/10, No. 32.

envenenamento. Tais atos eram frequentemente cometidos por escravizados malgaxes no Cabo e nas Ilhas Mascarenhas, e provavelmente eram associados ao julgamento por "tangena"[26] (Worden; Groenewald, 2005, pp. 482-484; Worden, 1985, p. 133; Vaughan, 2005, pp. 91-93; Ève, 2010, pp. 396-424).

## Resistência nas Índias Orientais

Infelizmente, não temos dados necessários para documentar a resistência dos escravizados malgaxes nas Índias Orientais e no Arquipélago Malaio (ou Insulíndia), onde sua presença é mais limitada ou nenhuma. Poucas pesquisas foram feitas sobre a diáspora afro-malgaxe na parte oriental do Oceano Índico e menos ainda sobre a resistência de pessoas escravizadas lá. De acordo com De Silva Jayasuriya e Pankhurst (2003), os escravizados africanos eram considerados mercadorias na Índia, e Alpers (2005, p. 55) observa que houve muito poucas deserções na. Embora não haja evidência de comunidades quilombolas no Ceilão holandês, é provável que os escravizados tenham buscado refúgio no reino independente de Kandy (Ekema, 2012, p. 61; Vink, 2003). As estações de escravidão da VOC aplicavam punições severas por deserção, variando de punição corporal em Salida e Batávia à pena capital em Cochin e Colombo (Van Rossum, 2015, pp. 62, 69; Ekema, 2012, pp. 35-36). Nas comunidades francesas nas Índias Orientais, também havia punições severas impostas como um meio para impedir formas de resistência, como deserção e suicídio (Gaudart, 1937, p. 186).

Nas minas de ouro de Sumatra, no início de agosto de 1734, uma dúzia de homens escravizados malgaxes desertaram em um espaço de duas semanas. O mesmo ocorreu alguns meses depois, mas dessa vez envolvia uma dúzia de homens e meninos malgaxes e uma mulher (*Lettre de Padang*, 15 mars 1735.NA, VOC/2347). Também havia quilombolas na Batávia, o mais famoso deles era Surapati, um escravizado balinês, que conseguiu estabelecer uma comunidade de quilombolas que supostamente se tornou um "estado independente" na parte ocidental de Java no final do século XVII (Vink, 2003, p. 174). A deserção também ocorreu entre as pessoas escravizadas que não eram necessariamente malgaxes – em outras ilhas do Arquipélago Malaio, bem como na costa oriental da África, incluindo a Costa Suaíli e Moçambique.[27]

26 *Tangena*: veneno dos frutos da árvore de tangena, que foi usado em provações em Madagascar para determinar a culpa ou a inocência das pessoas em julgamento. Em 1775, Japhta van Madagascar tentou envenenar sua amante misturando a cabeça de uma cobra na comida. *Criminale verklaring*, 1/STB, 3/11.

27 Alpers, 2005, pp. 55-56. O único julgamento jurídico encontrado que referenciava um indivíduo malgaxe foi o de um menino, Augustus van Madagaskar, por ter tido relações sexuais com uma galinha-d'angola. NA, VOC 9371, No. 34.

## Conclusão

No Oceano Índico, a resistência foi difundida onde quer que houvesse a escravidão. Os malgaxes, auxiliados por uma língua comum, foram capazes de se organizarem melhor para desertar ou criar ataques em grupo. Onde quer que ele fossem levados, eles participavam de movimentos de resistência, tanto coletivos quanto individuais. Entretanto, foi particularmente na Colônia Holandesa do Cabo e nas Ilhas Mascarenhas que a presença deles foi a mais sentida. Dito isso, os movimento de resistência raramente tiveram um impacto maior do que as deserções individuais ou coletivas.

Mitos sobre pessoas escravizadas – muitas vezes de origem malgaxe –, que resistiram persistem até a atualidade. Nas Ilhas Mascarenhas, em particular, esses mitos são universais e muitas vezes estão associados às tentativas de retorno à África ou às Índias Orientais. Um exemplo é a lenda de Maham, o líder de cerca de 100 quilombolas negros que viviam no alto de Salazie, em La Réunion. Depois de sua morte, o corpo de Maham foi enterrado de acordo com os costumes africanos, em uma caverna que subsequentemente se tornou uma tumba cerimonial para os quilombolas. Diz-se que, no recanto mais remoto da gruta foram encontrados "um ossário e uma pirâmide de crânios desidratados" (Fuma, 2002). Este é um reflexo claro da imaginação que esses heróis inspiraram.

Antes da onda de movimentos abolicionistas, nas décadas de 1830 e 1840, o meio para escapar da escravidão era a alforria, que era "um ato psicologicamente importante", mas uma raridade, segundo Campbell e Alpers (2005). Havia três casos para cada mil escravizados no Cabo e a maioria daqueles alforriados das Ilhas Mascarenhas eram crioulos das Ilhas Mascarenhas (Shell, 1994, p. 383; Bousquet, 2011, vol. II, p. 349; Allen, 1989). Contudo, as alforrias eram limitadas e difíceis de se obter, como demonstrado claramente no caso de Furcy, em 1817, que não foi libertado por seu senhor até 1843, cinco anos antes da abolição da escravatura, após uma batalha judicial prolongada (Thureau, 1844). A diferença entre liberdade e servidão persistiu por um longo do período, com a resistência. muitas vezes armada, sendo a única opção para escapar da escravidão.

## Referências

Allen, R. B. 1983. Marronnage and the maintenance of public order in Mauritius, 1721-1835. *Slavery and Abolition,* Vol. 4, No. 3, pp. 214-231.

Allen, R. 1989. Economic marginality and the rise of the free population of colour in Mauritius, 1767-1830. *Slavery and Abolition,* Vol. 10, No. 2, pp. 126-150.

Allen, R. 2001. A traffic of several nations: the Mauritian slave trade, 1721-1835. In Teelock, V.; Alpers, E. A. (eds.). *History, memory and identity*. Port-Louis, Mauritius, Nelson Mandela Centre for African Culture, University of Mauritius, pp. 157-177.

Allen, R. 2005. A serious and alarming daily evil: Marronnage and its legacy in Mauritius and the colonial plantation world. In Alpers, E. A.; Campbell, G.; Salman, M. (eds.). *Slavery and resistance in Africa and Asia*. London, UK; New York, Routledge, pp. 20-36.

Allen, R. 2008. The constant demand of the French: the Mascarene slave trade and the world of the Indian Ocean and Atlantic during the eighteenth and nineteenth centuries. *Journal of African History,* Vol. 49, No. 1, pp. 43-73.

Allen, R. 2015. *European slave trading in the Indian Ocean, 1500-1850*. Athens, OH, Ohio University Press.

Alpers, E. A. 2005. Flight to freedom: escape from slavery among bonded Africans in the Indian Ocean world, c. 1750-1962. In Campbell, G. (ed.). *The structure of slavery in Indian Ocean Africa and Asia*. London, UK, Frank Cass, pp. 51-68.

Armstrong, J. C. 1979. The slaves, 1652-1795. In Elphick, R.; Giliomee, H. (eds.), *The shaping of South African society, 1652-1820*. Cape Town, South Africa, Longman Penguin Southern Africa, pp. 75-115.

Asgarally, I. 1989. Les Révoltes d'Esclaves dans les Mascareignes ou « l'Histoire du Silence ». In Bissoondoyal, U.; Servansing, S. B. C. (eds). *Slavery in South West Indian Ocean.* Moka, Mauritius, Mahatma Gandhi Institute, pp. 176-189.

Barassin, J. 1957. L'esclavage à Bourbon avant l'application du Code Noir de 1723. *Recueil des documents et travaux inédits pour servir à l'histoire de La Réunion (ancienne Île Bourbon)*, Nouvelle série No. 2, pp. 11-59.

Barassin, J. 1980. La révolte des esclaves à l'Île Bourbon (Réunion) au XVII[e] siècle. In Méhaud, C. (ed.). *Mouvements de populations dans l'océan Indien : Actes du Quatrième Congrès de l'Association Historique Internationale de l'Océan Indien et du Quatorzième colloque de la Commission Internationale d'Histoire maritime tenu à Saint-Denis-de-La Réunion du 4 au 9 septembre 1972*. Paris, Librairie Honoré Champion, pp. 357-391.

Beaujard, P. 2012. *Les mondes de l'océan Indien*. Paris, Armand Collin. 2 vols.

Bialuschewski, A. 2011. Anatomy of a slave insurrection: the shipwreck of the *Vautour* on the west coast of Madagascar in 1725. *French Colonial History,* Vol. 12, No. 1, pp. 87-101.

Boisanger, B. de ; La Bourdonnaye-Blossac, B. de. 2008. *Fortune des isles : lettres et souvenirs de l'Isle de France*. La Rochelle, France, La Découvrance.

Bousquet, R. 2011. *Les esclaves et leurs maîtres à Bourbon (La Réunion), au temps de la Compagnie des Indes. 1665-1767*. Puteaux, France, Lulu. 4 vols.

Brest, P. 2010. Un combat pour la liberté : la mutinerie du « Vautour » (1725). *Tsingy,* No. 11, pp. 7-21.

Campbell G. 2007. Unfree labour, slavery and protest in imperial Madagascar, In Alpers, E. A.; Campbell, G.; Salman, M. (eds). *Resisting Bondage in Indian Ocean Africa and Asia*. London, New York, Routledge, pp. 49-59. Campbell G.; Alpers E.A. 2005. Slavery forced labour and resistance in Indian Ocean Africa and Asia. In Alpers, E. A.; Campbell, G.; Salman, M. (eds.). *Slavery and resistance in Africa and Asia*. London, New York, Routledge, pp. 1-19.

Dalrymple, A. 1935. Île de France en 1755. *Recueil trimestriel de documents et travaux inédits pour servir à l'histoire des Mascareignes françaises,* Vol. 3, No. 2.

Danon, R. 2015. *Les voix du marronnage dans la littérature française du XVIII^e siècle*. Paris, Classiques Garnier.

De Kock, V. 1950. Those in bondage. an account of the life of the slave at the Cape in the days of the Dutch East India Company. London, George Allen & Unwin Ltd.

De Silva Jayasuriya S. 2003. The African Diaspora in Sri Lanka. In De Silva Jayasuriya S.; Pankhurst R. (eds.). *The African diaspora in the Indian Ocean*. Trenton, NJ, African World Press, pp. 251-288.

De Silva Jayasuriya S. 2010. *The African diaspora in Asian trade routes and cultural memories*. New York, The Edwin Mellen Press.

De Silva Jayasuriya S.; Pankhurst R. 2003. Introduction. In De Silva Jayasuriya S.; Pankhurst R. (eds.). *The African diaspora in the Indian Ocean*. Trenton, NJ, African World Press, pp. 7-17.

Dorigny, M.; Gainot, B.; Le Goff, F. 2007. *Atlas des esclavages : traites, sociétés coloniales, abolitions de l'Antiquité à nos jours*. Paris, Autrement.

Dumas, A. 1848. *Georges*. Paris, Michel Lévy-Frères.

Ekema, K. 2012. *Slavery in Dutch Colombo: a social history*. Dissertation (Masters) – Universiteit de Leyde, Netherlands.

Ekema, K. 2016. Just deserters: runaway slaves from the VOC Cape, c. 1700-1750. In van Rossum, M.; Kamp, J. (eds.). *Desertion in the early modern world: a comparative history*. London: New York, Bloomsbury, pp. 161-184.

Eltis, D.; Richardson, D. 2010. Atlas of the Transatlantic slave trade. New Haven, Conn., Yale University Press.

Ève, P. 2010. *Le bruit du silence : parole des esclaves de Bourbon de la fin du XVII*e *siècle au 20 décembre 1848*. Saint-Denis, La Réunion, Océan éditions.

Fuma, S. 2002, *L'esclavage et le marronnage à La Réunion.* https://www.futura-sciences.com/sciences/dossiers/ethnologie-esclavage-marronnage-reunion-158/.

Fuma, S. 2011. « *La révolte des oreilles coupées » ou l'insurrection des esclaves de Saint-Leu en 1811 à Bourbon – Île de La Réunion*. Saint-Denis, La Réunion, Historun.

Gaudart, E. 1937. *La criminalité dans les comptoirs français de l'Inde au XVIII*e *siècle*. Pondicherry, India, Bibliothèque publique ; Paris, Ernest Leroux.

Gerbeau, H. 2013. *Les esclaves noirs : pour une histoire du silence*. Paris, Les Indes savantes.

Heeringa, K. 1895. De Nederlanders op Mauritius en Madagascar. *De Indische Gids*, Vol. 17, pp. 864-892, 1005-1036.

Ho, H. Q. 1998. *Contribution à l'histoire économique de l'Île de La Réunion (1642-1848)*. Paris, L'Harmattan.

Hooper, J. L. 2010. *An Empire in the Indian Ocean: the Sakalava Empire of Madagascar*. Thesis (Doctorate) – Emory University, Atlanta, Ga.

Houat, L.-T. 1844. *Les Marrons*. Paris, Ébrard.

Le Gentil de La Galaisière, G. 1781. *Voyages dans les mers de l'Inde, fait par ordre du Roi à l'occasion du passage de Vénus sur le disque du soleil, le 6 juin 1761, et le 3 du même mois 1769, vol. IV*. Paris, Imprimerie royale.

Leibbrandt, H. 1896. *Precis of the Archives of the Cape of Good Hope: Journal*, 1699-1732. Le Cap, W.A. Richards & Sons.

Lougnon, A. 1933-1949. *Correspondance du Conseil supérieur de Bourbon et de la Compagnie des Indes : 22 janvier 1724-17 octobre 1750*. Saint-Denis, G. Daudé, 5 vols.

Martin, G. 1993. *Nantes au XVIII*e *siècle : l'ère des négriers (1714-1774)*. Paris, Karthala.

Mayeur, N. 1913. Voyage dans le Nord de Madagascar, au Cap d'Ambre et à quelques Iles du Nord-Ouest. Novembre, 1774 – Janvier 1776. *Bulletin de l'Académie malgache*, Vol. 11, pp. 93-156.

Mayeur, N. 1913. Voyage dans le Sud et dans l'intérieur des terres et particulièrement au pays d'Hancove. Janvier 1777. *Bulletin de l'Académie malgache,* Vol. 12, pp. 139-176.

Medeiros, E. 2003. Contribution of the Mozambican diaspora in the development of cultural identities on the Indian Ocean islands. De Silva Jayasuriya, S.; Pankhurst, R. (eds). *The African diaspora in the Indian Ocean*. Trenton, NJ, Africa World Press, pp. 53-80.

Meillassoux, C. 1998. *Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent*. Paris, Presses universitaires de France. Morisot, C.-B. (ed.). 1651. *Relations véritables et curieuses de l'Île de Madagascar et du Brésil, avec l'histoire de la dernière guerre faite au Brésil entre les Portugais et les Hollandais. Trois relations d'Égypte, et une du Royaume de Perse*. Paris, Augustin Courbé.

Naudé, S. ; Jeffreys, K. M. 1944-1949. *Kaapse Argiefstukke: Kaapse plakkaatboek, 1652-1795, vol. III.* Cape Town, Staatsdrukkery, 4 vols.

Payet, J. V. 1990. *Histoire de l'esclavage à l'Île Bourbon*. La Réunion ; Paris, L'Harmattan.

Prentout, H. 1901. *L'Île de France sous Decaen, 1803-1810*. Paris, Hachette.

Public Library of New York, 1909. *Isle de Bourbon (Réunion) : documents, 1701-1710*. New York, New York Public Library.

Ratsivalaka, G. 1979. A la recherche de la liberté : contribution à l'étude du Marronnage des Esclaves Malgaches dans les pays esclavagistes aux XVIII[è] et XVIII[è] siècles (Mascareignes et Jamaïque). *Taloha,* Vol. 8, pp. 111-138.

Reydellet, D. 1994. *Mahé de La Bourdonnais : gouverneur des Mascareignes*. Saint-Denis, La Réunion, Éditions CNH.

Richardson, D. 2003. Shipboard revolts, African authority, and the Transatlantic slave trade. In Diouf, S. A. (ed.). *Fighting the slave trade: West African strategies.* Athens, OH, Ohio University Press, pp. 204-218.

Ross, R. 1983. *Cape of torments: slavery and resistance in South Africa*. London, UK, Routledge.

Scarr, D. 1998. *Slaving and slavery in the Indian Ocean*. Basingstoke, UK, Macmillan.

Shell, R. 1994. *Children of bondage: a social history of the slave society at the Cape of Good Hope, 1652-1838*. Johannesburg, South Africa, Witswatersrand University Press.

Sleigh, D.; Westra, P. 2013. *The taking of the slaver Meermin, 1766*. Cape Town, Africana Publishers.

Stanziani, A. 2016. Runaways: a global history. van Rossum, M.; Kamp, J. (eds.). *Desertion in the early modern world: a comparative history*. London; New York, Bloomsbury, pp. 15-30.

Teelock, V. 1998. *Bitter sugar: sugar and slavery in 19th century Mauritius*. Moka, Mauritius, Mahatma Gandhi Institute.

Thiébaut, R. 2018. Some thoughts concerning the effects of the European slave trade on the dynamics of slavery in Madagascar in the seventeenth and eighteenth centuries. In Fynn-Paul, J.; Pargas, D. A. (eds.). *Slaving zones: cultural identities, ideologies, and institutions in the evolution of global slavery.* Leiden, Netherlands, Brill, pp. 169-204.

Thureau, E. 1844. Plaidoyer de Me Ed. Thureau pour le sieur Furcy, indien [contre les veuves et héritiers Lory, demeurant à l'île Bourbon, qui prétendaient être ses propriétaires]. *De l'esclavage et de la traite des Indiens : de la maxime ; tout esclave qui touche la France est libre, etc*. Paris, Impr. J. Delalain.

Tombe, C.-F. 1810. *Voyage aux Indes orientales pendant les années 1802, 1803, 1804, 1805 et 1806*. Paris, Arthus Bertrand.

Van der Chijs, J. A. 1885-1900. *Nederlandsch-Indisch Plakaatboek*. The Hague, M. Nijhoff, 17 vol.

Van Duin, P.; Ross R. 1987. *The economy of the Cape colony in the eighteenth century*. Leiden, Netherlands, Centre for the History of European Expansion.

Van Riebeeck, J. 1952-1958. *Journal of Jan van Riebeeck*. Cape Town, A.A. Balkema, 3 vol.

Van Rossum, M. 2015. *Kleurrijke tragiek, De geschiedenis van slavernij in Azië onder de VOC.* Hilversum, Netherlands, Verloren.

Vaughan, M. 1985. *Slavery in Dutch South Africa.* Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Vaughan, M. 2001. Slavery and colonial identity in eighteenth century Mauritius. In Teelock, V.; Alpers, E. A. (eds). *History, memory and identity*. Port-Louis, Mauritius, Nelson Mandela Centre for African Culture, University of Mauritius, pp. 41-80.

Vaughan, M. 2005. *Creating the Creole Island: slavery in eighteenth-century Mauritius*. Durham, UK, Duke University Press.

Vernet, T. 2009. Slave trade and slavery on the Swahili Coast, 1500-1750. In Mirzai, B. A.; Montana, I. M.; Lovejoy, P. E. (eds.). *Slavery, islam and diaspora*. Trenton, NJ, Africa World Press, pp. 37-76.

Vink, M. 2003. The world's oldest trade: Dutch slavery and slave trade in the Indian Ocean in the seventeenth century. *Journal of World History*, Vo. 14, No. 2, pp. 131-177.

Worden, N. 2007. Revolt in Cape Colony slave society. In Alpers, E. A.; Campbell, G.; Salman, M. (eds.). *Resisting bondage in Indian Ocean Africa and Asia*. London; New York, Routledge, pp. 10-25.

Worden, N. 1985 Slavery in Dutch South Africa. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Worden, N.; Groenewald, G. 2005. *Trials of slavery: selected documents concerning slaves from the criminal records of the Council of Justice at the Cape of Good Hope, 1705-1794*. Cape Town, Van Riebeeck-Vereniging Society for the Publication of South African Historical Documents.

CAPÍTULO 15

# A REBELDIA ESCRAVA NO BRASIL

*João José Reis*

## Introdução

A história do Brasil está organicamente ligada à escravidão moderna. Dos mais de 500 anos de história luso-brasileira, apenas cerca de um quinto desse tempo pertence à era pós-abolição. Ao longo de quase 400 anos, populações indígenas e africanas foram utilizadas como mão de obra escravizada. No início da conquista portuguesa sobre o território que viria a ser o Brasil, foram as populações nativas a serem escravizadas, ao longo do século XVI e parte do XVII. Ao longo deste último período, os indígenas foram sendo substituídos – embora não completamente – pelos africanos. Os africanos foram inicialmente usados como trabalhadores especializados nos engenhos de açúcar, mas com o passar do tempo vieram a ocupar toda a cadeia de produção do açúcar, do plantio, à colheita, à moagem e fabricação do produto final, que era exportado para a Europa. O açúcar constituiu assim a *commodity* clássica de uma economia colonial agroexportadora, conectada não apenas à metrópole em Portugal, mas também a outras regiões, como Holanda, Itália e Alemanha – países que ainda não se tinham formado – onde se financiava tanto a empresa da escravidão como a do tráfico negreiro. Esse tráfico, por sua vez, fornecia o grosso da mão de obra explorada por esse sistema atlântico, e assim permaneceu em seus diversos desdobramentos na produção de outras *comodities* – com destaque para o ouro e para o café – até à abolição definitiva do tráfico para o Brasil, em meados do século XIX.

Apesar da brutalidade do domínio senhorial, os escravos não desistiram de resistir. Embora não tivessem sido as únicas formas de resistência coletiva sob a escravidão, as mais comuns eram a revolta e a formação de comunidades de fugitivos. Essas comunidades no Brasil se chamavam *quilombos* ou *mocambos*. Apesar de muitos quilombos terem se formado aos poucos, por adesão de fugitivos individuais ou agrupados, outros tantos resultaram de fugas coletivas iniciadas em levantes acontecidas em um ou vários engenhos, fazendas, minas ou vila. Tal parece ter sido o caso do famoso Quilombo dos Palmares, cujo núcleo inicial de habitantes teria resultado de uma revolta em um engenho de Pernambuco, no nordeste brasileiro. Ao mesmo tempo, os fugitivos muitas vezes saíam de seus esconderijos para sublevar a escravaria de engenhos e fazendas, caracterizando perfeitamente ao que entendemos por revolta.

## Quilombos

O quilombo podia ser pequeno ou grande, temporário ou permanente, isolado ou próximo dos núcleos populacionais; a revolta podia reivindicar mudanças pontuais ou a liberdade definitiva, seja para grupos específicos ou para os escravos em geral. Além dessas questões mais amplas, há outras relativas ao contexto histórico que mais favorecia o surgimento de quilombos e revoltas, o perfil de seus participantes e líderes, suas motivações e ideias inspiradoras. Estes serão os aspectos aqui tratados.

A formação de grupos de escravos fugitivos se deu em toda parte do Novo Mundo onde houve escravidão. No Brasil, esses grupos às vezes conseguiam congregar centenas e, embora raramente, até milhares de pessoas. Foi o caso do Quilombo dos Palmares, uma confederação de quilombos que sobreviveu durante a maior parte do século XVII. Contudo, sua população não era constituída apenas de escravos fugidos e seus descendentes, mas também de soldados desertores, perseguidos pela justiça, aventureiros e comerciantes, além de indígenas pressionados pelo avanço europeu sobre suas terras. Contudo, predominavam os africanos e seus descendentes. Palmares foi destruído em 1694, após enfrentar dezenas de campanhas militares (Ennes, 1938; Carneiro, 1988; Freitas, 1984; Alves Filho, 1988; Gomes, 2005).

Após a destruição do Quilombo dos Palmares, os escravizados não conseguiram reproduzir no Brasil nada que se aproximasse a esse grande quilombo. Para evitá-lo, as autoridades coloniais conceberam estratégias eficientes de controle, sendo a mais eficaz delas a criação do posto de capitão-do-mato, também

conhecido como capitão de entrada e assalto, com uma milícia especializada na caça de escravos fugidos e na destruição de quilombos (Lara, 1996, pp. 81-109). Outra medida foi definir *quilombo* como o ajuntamento de cinco ou mais negros fugidos e arranchados em sítio despovoado. Apenas cinco! Com isso subia o alerta de perigo e a consequente dose de repressão.

Embora fossem pequenos em sua maioria, sem constituir ameaça efetiva à escravidão, os quilombos conseguiam fustigar o regime escravista. Um grande problema estava em que grande parte dos quilombos não se instalavam em locais isolados, completamente afastados da sociedade envolvente, mas, pelo contrário, o faziam em locais próximos a engenhos, fazendas, lavras, vilas e cidades – nas fronteiras da escravidão, digamos assim –, o que facilitava a adesão de novos fugitivos. Em geral, os quilombos desenvolviam relações de trabalho, de amizade, parentesco, de negócio com escravos, negros livres e libertos, comerciantes mestiços e brancos. Ou seja, os quilombos estavam infiltrados na sociedade escravista (Reis; Gomes, 1996; Gomes, 2006; Karasch, 1987, pp. 311-315; Guimarães, 1988; Higgins, 1990, pp. 65-68; Reis, 2008, pp. 106-117; Ricci, 1993, pp. 62-63).

O objetivo da maioria dos *quilombolas* – como eram chamados os escravos fugidos – não era erradicar a escravidão, mas sobreviver às suas margens. Mesmo assim, os fugitivos representavam um péssimo exemplo em uma sociedade tão dependente do regime escravista, o que explica os esforços feitos para repreendê-los. Em Minas Gerais, durante a primeira metade do século XVIII, as autoridades conceberam punições bárbaras contra os quilombolas, como cortar uma de suas pernas ou seu tendão de Aquiles. Entretanto, Lisboa optou por punições menos bárbaras, embora dolorosas, e apenas permitiu a impressão com ferro em brasa da letra "F" (de fugitivo) nas costas do fugitivo e no caso de reincidência, o corte de sua orelha (Vallejos, 1985, pp. 1-34).

Embora diferentes entre si, quilombos e levantes amiúde convergiam. Na próspera região mineradora de Minas Gerais, essa possibilidade entrou na agenda de vários governadores, como, por exemplo, em 1756, quando correu notícias de que uma conspiração escrava estava a ser planejada sob a liderança de quilombolas (Moura, 1981, pp. 112-113; Vallejos, 1985, pp. 24-25). Os escravizados que fugiam de seus senhores também eram confundidos com revoltosos de levantes ocorridos na Bahia da primeira metade do século XIX. Já na vila de São Mateus, na província do Espírito Santo, em 1827, os quilombolas ameaçaram levantar os escravos das fazendas para invadir a vila, mas as autoridades sufocaram o movimento no nascedouro. Em outra região, no distrito de Viana, na província do Maranhão, mais de 200 escravos do quilombo de São Benedito do Céu ocuparam várias fazendas e sublevaram seus escravos em 1867 (Almada, 1984, p. 167; Araújo, 1994). Esses

episódios sugerem que as autoridades estavam certas quando imaginavam que uma grande rebelião escrava pudesse ter início em um quilombo.

## Revoltas

Em geral, os quilombos representaram uma forma mais ambígua de rebeldia, ao contrário das revoltas *stricto sensu* ou levantes. Não que toda revolta almejasse a destruição do regime escravocrata. Muitas buscaram apenas corrigir excessos de tirania senhorial, diminuir a opressão até um limite tolerável, reivindicando benefícios específicos – às vezes a reconquista de ganhos perdidos – ou punindo feitores e senhores particularmente cruéis.

Enquanto o quilombo foi uma forma de resistência coletiva que atravessou toda a longa história da escravidão no Brasil, as revoltas foram mais comuns no século XIX. A escravidão brasileira alcançou seu clímax nesse período, espalhando-se pelos diversos setores da sociedade e da economia rural e urbana. Foi durante a primeira metade daquele século que o Brasil mais recebeu africanos. Apesar da proibição do comércio transatlântico de escravos acontecer em 1831, o tráfico prosseguiu até 1850. Estima-se que no período da ilegalidade, cerca de 800 mil africanos entraram no país, e ao longo de toda a primeira metade do século XIX, cerca de 2,5 milhões. O tráfico fora estimulado pelo crescimento da escravidão no Brasil; e esta, pela destruição da economia de *plantation* (sobretudo cana de açúcar e café) no Haiti revolucionário.

Uma proporção alta de escravos na população e, entre eles, um maior número de africanos, reforçava a identidade coletiva e a disposição para a revolta. Isso não significa que os escravos crioulos (negros nascidos no Brasil) fossem passivos. Além de fugir, formar quilombos e, em menor grau, se rebelar, eles se fizeram presentes em movimentos encetados por outros setores sociais, como as conspirações e as revoltas contra os portugueses em todo o Brasil, desde o final do século XVIII, ou os levantes federalistas e liberais/republicanos nas décadas de 1830 e 1840. Com o declínio da população escrava africana depois do fim do tráfico em 1850, os crioulos intensificariam sua participação em revoltas escravas, especialmente nos últimos anos do regime escravocrata.

Entre os escravos africanos, alguns grupos étnicos se mostraram mais aguerridos do que outros. A Bahia se tornou o palco de numerosas revoltas escravas na primeira metade do século XIX, porque para lá convergiram milhares de africanos das etnias Iorubá (conhecidos como *nagôs* no Brasil) e Hauçá, os quais vinham de experiências guerreiras recentes, com destaque para os

conflitos ligados à expansão do Islã em território hauçá, o colapso do Reino de Oió e a consequente deflagração de conflitos em todo território iorubá no mesmo período. Já o Rio de Janeiro e outras províncias do sul conheceram poucas revoltas nessa mesma época, porque para essa região foram traficados principalmente africanos de origem Banto, sem experiência com a arte da guerra, a maioria deles bastante jovens, mulheres e crianças.

As primeiras revoltas que ocorreram na Bahia, entre 1807 e *circa* 1820, foram levadas a cabo sobretudo pelos hauçás, depois substituídos pelos nagôs. Isso não quer dizer que em levantes hegemonicamente Hauçás, não estivessem alguns nagôs, e vice-versa. Ademais, pequeno número de indivíduos pertencentes a outras nações africanas participou das revoltas em ambos os períodos. Cerca de 30 conspirações e revoltas aconteceram, com metade delas nos anos de 1820, que foi um período intenso do tráfico de escravos oriundos da África, sobretudo do território iorubá. Isso sugere que o escravo recém-importado foi peça fundamental nessas revoltas. Hauçás e nagôs, especialmente os primeiros, tinham um numeroso contingente muçulmano.

Embora não fosse o único fator a explicar a rebeldia dos escravos baianos, o Islã foi fator relevante, embora somente a conspiração de 1807 e as revoltas de 1814 e 1835 foram documentadas. Em maio de 1807, os rebeldes planejaram sitiar e conquistar Salvador. A conspiração foi descoberta e sufocada no nascedouro. Entre as evidências de participação muçulmana houve o confisco de papéis escritos presumivelmente em árabe, mas os quais infelizmente desapareceram. Entretanto, descobriu-se que parte do plano rebelde era o ataque a templos católicos, a queima de imagens de santos em praça pública e a instauração de um líder muçulmano no poder (Reis, 2006, pp. 383-418).

Os hauçás voltaram a atacar em 1809, em uma revolta caracterizada pela fuga em massa de escravos de Salvador e das vilas da região de *plantation* de cana. Cinco anos depois, aconteceu uma das mais sérias revoltas escravas do período. Reunidos em um quilombo nos arredores da capital, os rebeldes desceram para as fazendas e para as armações de pesca de baleia no litoral, onde tinham pessoas de seu partido esperando por eles. Eles queimaram instrumentos de pesca, depósitos, casas, plantações e atacaram uma vila de pescadores próxima. Eles queriam chegar aos campos de cana, mas foram barrados por milicianos no meio do caminho. Embora a maioria fosse da etnia Hauçá, inclusive seus maiores líderes, havia entre os revoltosos alguns tapas, bornos e nagôs. Confirma-se a contribuição muçulmana para esse episódio pela apreensão de documentos escritos, que também se perderam, e pelo título atribuído a seu principal líder, *malami*, que

em língua hauçá significa "mestre muçulmano" ou *malām* (de *mu'allim* em árabe) (Reis, 2014).

Entre 1814 e 1835, aconteceram várias revoltas na Bahia, principalmente na região dos engenhos de açúcar, o Recôncavo. Elas se caracterizaram pela queima de canaviais, de casas senhoriais e senzalas, o assassinato de feitores e de escravos que se recusaram a aderir à causa rebelde. Pouco se sabe de sua liderança, de suas ideias motrizes e mesmo do repertório de suas ações. Em 1830, a rebeldia migrou do campo para a cidade, e aconteceu uma primeira revolta no centro de Salvador, a populosa capital da província, quando um armazém de escravos novos foi atacado. O levante foi logo violentamente sufocado. Finalmente, em janeiro de 1835, aconteceu a Revolta dos Malês, a mais conhecida de todas, graças à volumosa documentação produzida durante o inquérito que se seguiu (Reis, 2003).

A Revolta dos Malês envolveu cerca de 600 escravos e libertos, e alguns lutaram por cerca de quatro horas nas ruas de Salvador. Pelo menos 70 rebeldes morreram no confronto e apenas nove foram mortos do lado oposto. Derrotados, os rebeldes e os suspeitos foram punidos com sentenças de morte, açoite e deportação. A presença muçulmana foi largamente documentada na época pelo confisco pela polícia de papeis devocionais escritos em árabe. O movimento foi liderado por mestres muçulmanos na sua quase totalidade nagôs. O próprio termo *malê* – que veio a caracterizar o movimento como Revolta dos Malês – vem do termo iorubá *Ìmàlẹ*, que significa "muçulmano". Poucos membros de outros grupos islamizados se juntaram ao levante. Grande número de hauçás – a maior das nações islamizadas na Bahia da época – foram presos, mas, com poucas exceções, foram absolvidos por falta de provas. Desde a virada do século XX, alguns estudiosos sugerem que a Revolta do Malês teria dado na Bahia a continuidade ao *jihad* iniciado em 1804 em território hauçá. Embora a ideologia da guerra santa possa ter inspirado alguns dos seus líderes, não há evidência conclusiva de que eles tivessem declarado um *jihad* em 1835. Diferentemente da conspiração de 1807, por exemplo, não se verificou violenta oposição ao catolicismo, seus símbolos e seus seguidores. Os nagôs, principais envolvidos, não tinham eles próprios uma tradição jihadista na África. Muitos dos rebeldes não eram muçulmanos, embora fossem nagôs.

A religião constituiu linguagem e inspiração não apenas para rebeldes muçulmanos. No levante de 1826, na Bahia, foi encontrado no quilombo rebelde uma casa de Orixá, provavelmente dedicada a Xangô, o deus iorubá do trovão. E embora não haja evidência documental direta, provavelmente muitos nagôs que se levantaram durante esse período contavam com a ajuda de Ogun, seu deus da guerra, que ganhara enorme popularidade nos conflitos em território iorubá na mesma época. Elementos da religiosidade africana também estiveram presentes

em outras revoltas. Em uma conspiração escrava em Campinas, no estado de São Paulo, em 1832, segundo um depoimento, foram usadas raízes protetoras preparadas por curandeiros congos "para amansar aos brancos para as armas dos mesmos não ofenderem a eles pretos [...] e matar [os brancos] e ficarem eles pretos todos forros" (Queiroz, 1977, pp. 216, 219; Pirola, 2011). Um dos líderes dessa conspiração era o escravo da nação Rebolo (ou Libolo), conhecido como "Pai Diogo". O termo "pai" era usado para se referir a sacerdotes das religiões africanas. Também se chamava "Pai Manoel" o líder de uma revolta acontecida em 1838 no distrito cafeeiro de Vassouras, na província do Rio de Janeiro, da qual participaram escravos africanos e crioulos (Gomes, 2006).

Embora o afro-catolicismo fosse uma religião principalmente de negociação pacífica, ele também fez presença na revolta escrava. Cosme Bento das Chagas, negro liberto que liderou uma rebelião de escravos feita à margem do movimento republicano da Balaiada, no estado do Maranhão, em 1835, dizia que seus liderados todos eram devotos de Nossa Senhora do Rosário. Ele também foi acusado de ser "conduzido em uma cadeira nos braços dos negros dando vivas à liberdade da escravatura [...] em cuja procissão conduziam uma porção de imagens e paramentos da Igreja" (Santos, 1983, pp. 88, 96-102, 111, 118-119, 132; Araújo, 2008). Outros exemplos logo se multiplicaram. Em 1847, escravos de origem Banto devotos de Santo Antônio teriam se envolvido em uma vasta conspiração, em vários municípios do Vale do Rio Paraíba, na província do Rio de Janeiro e no Sul de Minas Gerais (Slenes, 1991-1992, p. 64). Em outra ocasião, em 1849, rebeldes da vila de Queimado, na província do Espírito Santo, foram convencidos por seu líder de que o pároco local persuadira seus senhores a alforriá-los no dia de São José (Cláudio, 1979). Santo Antônio reaparece em São Paulo em 1882, quando os africanos, bantos e outros, já eram minoria entre os escravizados, superados que foram em número pelos nascidos no Brasil. Antes da revolta acontecer, descobriu-se uma complexa teia conspiratória envolvendo líderes que distribuíam "bebida preparada com raízes" para "fechar o corpo", e uma imagem de Santo Antônio fazia parte dos rituais frequentados pelos escravos da região. Esses rebeldes buscaram a liberdade através de uma linguagem religiosa sincrética, algo muito próximo do que viria a ser a Umbanda, braço da religião afro-brasileira ainda hoje muito popular no país (Machado, 1994).

## Abolicionismo e revoltas escravas

A rebeldia escrava coletiva não se manifestou apenas em torno de ideias e símbolos religiosos. A onda de transformações políticas e ideológicas que varreu o mundo atlântico, na chamada Era das Revoluções, influenciou a rebeldia negra nas Américas, inclusive no Brasil. A chamada Conspiração dos Alfaiates, em 1798, na Bahia, embora tivesse à frente homens negros livres e libertos, principalmente artesãos e soldados, também contou com a participação de alguns escravos e incluiu em seu programa, de inspiração francesa, o fim da discriminação racial e, embora timidamente, também o fim da escravidão. A revolução escrava em Saint-Domingue (1791-1804) também repercutiu no Brasil, mas não tão fortemente como o fizera no Caribe e nos Estados Unidos. Há notícias de que em 1814, na Bahia, escravos rebeldes falaram em seguir o exemplo da ilha revolucionária. E na fronteira entre o Brasil e a Guiana francesa houve agitação escrava, rumores de sublevação e sobretudo fugas em massa, na virada do século XIX, embora nenhuma não tenha sido uma revolta considerável. Na verdade, o Haiti foi mais lembrado no Brasil por homens negros livres em protestos contra a discriminação racial e por autoridades policiais e senhores brancos temerosos do que chamavam de "haitianismo" (Mattoso, 1969; Tavares, 1975; Reis; Gomes, 2009, pp. 284-313).

Na conjuntura da descolonização portuguesa no Brasil, o discurso anticolonial exacerbado serviu de alguma coisa à rebelião negra. A propaganda patriótica insistia na metáfora da *escravidão* para definir os laços que ligavam o Brasil a Portugal: o Brasil seria "escravo" de Portugal, a independência "libertaria" os brasileiros dos "grilhões" portugueses. Em alguns episódios, os escravizados traduziram a fala dos brancos em causa própria, sobretudo os escravos crioulos mais enfronhados com a cultura nacional e o discurso patriótico. Em 1821, em Itu, no estado de São Paulo, um boato correu entre os escravizados de que Lisboa teria proclamado o fim da escravidão, mas os senhores e as autoridades no Brasil insistiam em mantê-la. Em 1822, o ano em que o Brasil decidiu sua independência de Portugal, aconteceu uma manifestação na vila da Serra, no Espírito Santo, quando um escravo convocou outros para ouvir do vigário a proclamação da liberdade, "e todos apareceram na ocasião da missa armados de armas de fogo e paus" (Ricci, 1993, pp. 222-226, 258; Almada, 1984, p. 166).

Entre as mudanças políticas, foi da maior importância para a agitação escrava a longa trajetória abolicionista, desde as leis que proibiram o tráfico até as que reformaram a escravidão e por fim as campanhas memoráveis dos anos de 1880, a última década do regime. Os escravizados contribuíram de forma ativa para a desorganização e a extinção da escravidão brasileira. Suas visões da liberdade amiúde se chocavam com a visão gradualista do abolicionismo convencional,

porque os escravos faziam suas próprias leituras, muitas vezes radicais, de cada conjuntura desfavorável à sobrevivência do sistema.

A proclamação da Lei de 1831, que abolia o tráfico transatlântico de escravos, foi um desses momentos de tensão. No Espírito Santo a lei foi interpretada como emancipacionista por escravos da vila de Itapemirim. A mesma lei também motivou o movimento já mencionado aqui em que os escravos que conspiraram contra os seus senhores no município cafeeiro de Campinas, São Paulo, em 1832. A conspiração de Campinas foi descoberta e sufocada, mas sob interrogatório, houve escravo que dissesse acreditar que a lei de 1831 era para abolir a escravidão e não o tráfico apenas. Naquele mesmo ano, os escravos do distrito de Carrancas, em Minas Gerais, concluíram a mesma coisa, e dois anos depois, insatisfeitos porque a abolição não chegava, se revoltaram em um dos mais violentos episódios da rebeldia escrava no Brasil: uma família inteira de fazendeiros brancos foi massacrada, homens, mulheres e crianças. Entre os rebeldes, se misturavam africanos e crioulos. Vinte anos depois, por ocasião da nova lei que recrudescia a proibição do tráfico, em 1850, novamente no Espírito Santo, na vila de São Mateus, os escravos organizaram outra revolta e insistiam na abolição da escravidão e não apenas do tráfico. O mesmo aconteceria em Campos, no Rio de Janeiro: os escravos se inquietaram porque interpretaram as discussões em torno daquela lei como sinal de abolição definitiva da escravidão (Almada,1984, pp. 167-174; Andrade, 1998-1999, pp. 45-82; Queiroz, 1977, p. 220; Mamigonian, 2017).

Durante a fase final da escravidão aconteceram levantes e formação de quilombos em várias partes do país, embora fossem na sua maioria movimentos localizados, em geral restritos a uma ou duas propriedades. Nos meses anteriores à abolição, em 13 de maio de 1888, ocorreram fugas em massa das fazendas de café, com ou sem o concurso de agentes abolicionistas. Há notícias de muitas conspirações e revoltas em São Paulo, pouco conhecidas na época porque a imprensa decidira silenciar sobre o assunto para evitar pânico e incentivo adicional à rebeldia. Foram comuns os levantes pequenos, nos quais escravos assassinavam seus feitores e senhores e, em seguida, se entregavam ao delegado local, mas houve também revoltas que, embora logo sufocadas, tiveram como objetivo reivindicar a liberdade. Em 1882, os escravos da fazenda Castelo, em Campinas, se rebelaram aos gritos de "Mata branco!" e "Viva a liberdade!" (Machado, 1994, pp. 73, 92-94; Santos, 1980; Azevedo, 1987; Alonso, 2015, pp. 304-315).

No entanto, o tema da abolição nas revoltas escravas não teve de esperar o momento de maior agitação abolicionista na década de 1880. Se nessa época nem todo levante tinha como objetivo a liberdade definitiva, em épocas anteriores nem todo levante pretendia reformar ou revogar a escravidão apenas

dos envolvidos nele. Cosme Bento das Chagas, o líder dos escravos no tempo da revolta da Balaiada maranhense, se intitulava "tutor e imperador da liberdade", e escreveu, em 1840, que "a República é para não haver a escravidão". Em 1867, também no Maranhão, durante uma revolta em Viana, os fugitivos do mocambo de São Benedito ocuparam propriedades com um programa abolicionista a ser imediatamente implementado. Em um dos lances do levante, eles obrigaram o administrador de uma das fazendas conflagradas a escrever uma carta onde declaravam: "nos achamos em campo a tratar da Liberdade dos Cativos, pois há muito que esperamos por ela [...]" (Araújo, 2008, pp. 33-34).

Antes disso, vários movimentos escravos dos anos de 1820 e 1830, em diversas regiões do país, tiveram a liberdade como alvo. A diferença é que, nos últimos anos da escravidão, cresceram as alianças entre escravos e abolicionistas. Na conjuntura abolicionista, o campo político de atuação escrava se ampliou, potencializando o movimento vindo dos porões da sociedade, das senzalas rurais e urbanas. Assim, o movimento abolicionista foi obrigado a adotar estratégias novas e mais radicais, sem, no entanto, imprimir um sentido totalmente novo à vontade dos escravos de instaurar a liberdade em suas vidas.

## Bibliografia

Almada, V. P. F. 1984. *Escravismo e transição: o Espírito Santo (1850-1888)*. Rio de Janeiro, Brasil, Graal.

Alonso, A. 2015. *Flores votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo, Brasil, Companhia das Letras.

Alves Filho, I. 1988. *Memorial dos Palmares.* Rio de Janeiro, Brasil, Xenon.

Andrade, M. F. 1998-1999. Rebelião escrava na Comarca de Rio das Mortes, Minas Gerais: o caso carrancas. *Afro-Ásia*, Nos. 21-22, pp. 45-82.

Araújo, M. 1994. *Insurreição de escravos em Viana, 1867*. São Luís, MA, Brasil, SIOGE.

Araújo, M. 2008. *Em busca de Dom Cosme Bento das Chagas, Negro Cosme, tutor e imperador da liberdade*. Imperatriz, MA, Brasil, Ética.

Azevedo, C. M. M. 1987. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*. São Paulo, Brasil, Paz e Terra.

Carneiro, E. 1988. *O quilombo dos Palmares*. 4. ed. São Paulo, Brasil, Cia Editora Nacional.

Cláudio, A. 1979. *Insurreição do Queimado*. Vitória, ES, Brasil, Editora da Fundação Ceciliano Abel de Almeida.

Ennes, E. 1938. *As guerras nos Palmares*. São Paulo, Brasil, Cia Editora Nacional.

Freitas, D. 1984. *Palmares, a guerra dos escravos*. 5. ed. Porto Alegre, Mercado Aberto.

Gomes, F. S. 2005. *Palmares: escravidão e liberdade no Atlântico sul.* São Paulo, Brasil, Contexto.

Gomes, F. S. 2006. *Histórias de quilombos: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo, Brasil, Companhia das Letras.

Gomes, F. S. (org.). 2010. *Mocambos de Palmares*. Rio de janeiro, Brasil, 7Letras.

Guimarães, C. M. 1988. *A negação da ordem escravista*. São Paulo, Ícone.

Higgins, K. J. 1990. Masters and slaves in a mining society: a study of eighteenth-century Sabará, Minas Gerais. *Slavery & Abolition*, Vol. 11, pp. 65-73.

Karasch, M. C. 1987. *Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton, NJ, Princeton University Press.

Lara, S. H. 1996. Do singular ao plural: Palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos. In Reis, J. J.; Gomes, F. S. (orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo, Brasil, Companhia das Letras, pp. 81-109.

Machado, M. H. 1994. *O plano e o pânico*. Rio de Janeiro, EDUFRJ; São Paulo, Edusp.

Mamigonian, B. 2016. *Africanos livres: uma história social da abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo, Brasil, Companhia das Letras.

Mattoso, K. M. Q. 1969. *A presença francesa no movimento democrático baiano de 1798*. Salvador, BA, Brasil, Itapoã.

Moura, C. 1981. *Rebeliões da senzala. S*ão Paulo, Brasil, Liv. Ciências Humanas.

Pirola, R. F. 2011. *Senzala insurgente: malungos, parentes e rebeldes nas fazendas de Campinas (1832)*. Campinas, SP, Brasil, Editora Unicamp.

Queiróz, S. R. R. 1977. *Escravidão negra em São Paulo: um estudo das tensões provocadas pelo escravismo no século XIX*. Rio de Janeiro, Brasil, José Olympio.

Reis, J. J. 2003. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835.* São Paulo, Brasil, Companhia das Letras.

Reis, J. J. 2006. La révolte haoussa de Bahia en 1807: résistance et contrôle des esclaves au Brésil. *Annales, HSS*, Vol. 61, No. 2, pp. 383-418.

Reis, J. J. 2008. Dono da terra chegou, cento e cincoenta acabou?: Notas sobre resistência e controle dos escravos na Bahia, que recebeu a família real em 1808. *Revista USP*, No. 79, pp. 106-117;

Reis, J. J. 2014. Há duzentos anos: a revolta escrava de 1814 na Bahia. *Topoi*, Vol. 15, No. 28, pp. 68-115.

Reis, J.; Gomes, F. 2009. The repercussion of the Haitian Revolution in Brazil. In Geggus, D.; Fiering, N. (orgs.). *The world of the Hatian Revolution.* Bloomington, Ind., Indiana University Press, pp. 284-313.

Ricci, M. M. O. 1993. Nas fronteiras da Independência: um estudo sobre os significados da liberdade na região de Itu (1799-1822). Dissertação (Mestrado) – Unicamp, Brasil.

Santos, M. J. V. 1983. *A Balaiada e a insurreição de escravos no Maranhão*. São Paulo, Ática.

Santos, R. M. 1980. *Resistência e superação do escravismo na província de São Paulo*. São Paulo, IPE/USP.

Slenes, R. 1991-1992. Malungu Ngoma Vem: África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP,* No. 12, pp. 48-67.

Tavares, L. J. D. 1975. *História da sedição intentada na Bahia em 1798: a Conspiração dos Alfaiates*. São Paulo, Brasil, Pioneira.

Vallejos, J. P. 1985. Slave control and slave resistance in colonial Minas Gerais, 1700-1750. *Journal of Latin American Studies*, Vol. 17, pp. 1-34.

CAPÍTULO 16

# RESISTÊNCIA DOS ESCRAVIZADOS NA AMÉRICA DO NORTE

*Sylviane A. Diouf*

## Introdução

A resistência à escravidão foi uma característica constante da sociedade americana desde os tempos coloniais até a Emancipação em 1865. As lutas dos escravizados assumiram muitas formas, desde sabotagem e fuga para cidades e territórios livres, até quilombagem (ou *marronage*), conspirações e revoltas reais. A sabotagem foi certamente a expressão de resistência mais difundida. As pessoas quebravam equipamentos agrícolas, fingiam estar doentes, cometiam roubos e incêndios criminosos e, às vezes, recorriam à automutilação. Confrontos verbais e físicos, gestos, atitudes e olhares que mostravam falta de respeito e desafiavam a autoridade também faziam parte da resistência cotidiana. Essas manifestações abertas de hostilidade e insubordinação poderiam ser brutalmente punidas, como relatou Frederick Douglass, "[Nelly] foi chicoteada – severamente chicoteada; mas ela não se rendeu, continuou a denunciar o capataz e a chamá-lo de todos os nomes vis" (Douglass, 1855, p. 95).

A rejeição mais visível da escravização, no entanto, tomou a forma de fuga, e o destino mais comum dos fugitivos eram as cidades do sul. Em grandes cidades como New Orleans, Charleston e Savannah, eles tentaram se fundir em comunidades de negros livres e se passar por libertos. Outros optaram por territórios estrangeiros onde lhes foi concedido *status* de liberto, como a

Flórida espanhola, o México ou o Caribe. Quando o norte aboliu a escravidão, entre o final dos anos de 1700 e meados da década de 1820, abriu-se outra avenida para a busca da liberdade. Contudo, eram principalmente os fugitivos do Upper South (estados de Virgínia, Maryland e Delaware) que poderiam aproveitar essa oportunidade. Chegar ao norte a partir das profundezas do sul foi um empreendimento extremamente difícil e raramente bem-sucedido. Após a aprovação da Lei do Escravo Fugitivo (*Fugitive Slave Act*) de 1850, que impôs multas a funcionários que não prendessem fugitivos, inclusive em estados livres, milhares de pessoas foram para o Canadá, onde a escravidão havia sido abolida em 1834. No período pré-guerra, estima-se que mais de 50 mil indivíduos fugiam anualmente (Franklin; Schweninger, 1999, p. 282). A maioria, no entanto, foi capturada ou devolvida às fazendas e às plantações.

## Quilombagem

Ao contrário de homens e mulheres que se refugiaram nos centros urbanos do norte ou do sul, outros optaram por matas e pântanos (Diouf, 2014). Do início do século XVII a 1865, esses quilombolas se estabeleceram, e às vezes prosperaram, em todo o território escravista. Os quilombolas, chamados de marginais ou simplesmente fugitivos, apareceram nas primeiras leis (*Acts*) aprovadas pelas legislaturas coloniais dos estados de Virginia até South Carolina. Os quilombolas americanos se estabeleceram em duas áreas geográficas: o interior, feito de áreas isoladas e de difícil acesso, e as fronteiras de plantações e cidades. Para melhor se esconder, alguns moravam em "casas subterrâneas", com dois metros de profundidade, que eles mesmos cavavam. Os quilombolas eram indivíduos que moravam sozinhos, em famílias, em grupos pequenos ou grandes, de até cem pessoas. Espalhados pelas Américas, em geral, os quilombolas não iniciavam confrontos, mas quando atacados, eles revidavam. Como estavam comumente com menos poder bélico, usavam táticas de guerrilha, e a preferida era desaparecer. Os quilombolas norte-americanos criaram um modo de vida único e desenvolveram redes sociais e econômicas compostas por negros libertos e escravizados, bem como por brancos pobres, e tomavam o que precisavam dos proprietários de escravos. Embora mesmo os maiores e mais bem organizados infligissem poucas baixas, além das econômicas à sociedade, sua autonomia e sua liberdade não podiam ser toleradas, pois ameaçavam a ordem estabelecida e estimulavam a deserção entre a população escravizada.

## As primeiras conspirações e revoltas

Conspirações – reais e imaginárias – e revoltas de fato eram menos frequentes do que quilombagens e fugas, mas eram mais temidas. A primeira revolta significativa nos tempos coloniais irrompeu em 6 de abril de 1712, em Manhattan, na cidade de New York. Um grupo de 23 "coromantins" (pessoas do atual país de Gana) e "pawpaws" (do Benim) se armaram com punhais, pistolas, machados e porretes, e incendiaram um prédio. Enquanto os homens brancos correram para o local, os africanos mataram nove e feriram seis pessoas antes de fugir para a floresta; 70 homens acabaram sendo capturados e seis cometeram suicídio; 13 africanos foram enforcados, e um homem foi acorrentado e deixado morrer de fome. Vários outros foram queimados na fogueira, um acusado de matar um homem branco foi queimado em fogo lento, e outro foi exposto à exaustão física até a morte. Oito meses depois, foi aprovada uma "Lei para Prevenir e Punir a Conspiração e a Insurreição de Negros e outros Escravos" (*Act for Preventing Suppressing and Punishing the Conspiracy and Insurrection of Negroes and other Slaves*). Para desencorajar revoltas, os escravos declarados culpados de incêndio criminoso, estupro, mutilação ou assassinato de pessoas brancas deveriam "sofrer as dores da morte de tal maneira e em tais circunstâncias que o agravamento ou a enormidade de seus crimes […] mereçam e exijam" (Hodges, 1999).

A próxima revolta importante ocorreu no domingo, 9 de setembro de 1739, em Stono, South Carolina, uma colônia onde a população escravizada superava em número os brancos. O líder da revolta foi Jemmy (também chamado de Cato), nascido na atual Angola. O grupo invadiu uma loja para conseguir armas, marchou com tambores e faixas e recrutou mais de 90 pessoas. Eles enfrentaram a milícia, o que resultou em várias mortes entre os africanos, mas eles se reagruparam e vários deles tentaram chegar a Saint Augustine, Florida, então território espanhol que oferecia liberdade aos fugitivos das colônias britânicas. No final, cerca de 23 brancos e 44 negros foram mortos. Embora a revolta não tenha sido bem-sucedida, incutiu medo nos colonos em todas as 13 colônias. No ano seguinte, o estado de South Carolina – e depois ao estado da Georgia – aprovou um drástico código regulatório de escravos, que aumentou o controle de pessoas escravizadas, tirou o poder de alforriar das mãos dos fazendeiros, colocando-o na legislatura, e proibiu o uso de tambores (Smith, 2005; Hoffer, 2010).

Dois anos depois, na primavera de 1741, depois que uma série de incêndios engoliu partes de Lower Manhattan, uma "conspiração negra" (*Negro Plot*) foi descoberta, o que levou à prisão de 152 negros escravizados e livres, incluindo

pelo menos 11 homens e uma mulher com nomes da etnia africana Acã, e 20 brancos. Após uma série de julgamentos, 17 homens negros, duas mulheres brancas e dois homens brancos foram enforcados; 14 negros foram queimados na fogueira; e 70 – que confessaram ter participado da trama para evitar a execução – foram transportados para várias colônias e países. Alguns historiadores duvidam da realidade da conspiração; outros a interpretam como tipicamente africana; enquanto outros ainda veem nela um movimento multirracial dos despossuídos (Lepore, 2005; Harris, 2003; Linebaugh; Rediker, 2000).

## O fator haitiano

A Revolução de Saint-Domingue, iniciada em 1791, influenciou profundamente a resistência em todas as Américas, da Venezuela à Colômbia, da Guiana ao Uruguai (Rael, 2015, pp. 100-106). Nos Estados Unidos da América, assim como em outros países, o sucesso dos revolucionários negros não apenas espalhou o medo na população branca devido à possibilidade de mais complôs e revoltas, como também inspirou negros escravizados e livres. A chegada às cidades americanas de cerca de 12 mil escravizados trazidos por seus proprietários fugindo da ilha contribuiu tanto para o medo quanto para a inspiração. Rumores de insurreições organizadas por "St. Domingo Negroes" se espalhou de South Carolina até Virginia. Em abril de 1795, uma trama parcialmente inspirada nas revoluções da França e de Saint-Domingue foi descoberta em Pointe Coupée, Louisiana, então território espanhol. A maioria dos conspiradores era escravizada, mas o plano também envolvia outros negros libertos, alguns franceses e alguns indígenas americanos. O julgamento que se seguiu mostrou que os conspiradores estavam bem cientes da revolta de 1791 e do fato de que a França havia abolido a escravidão em 1794. Foram enforcados 23 homens e 31 foram banidos. Os proprietários de escravos foram intimados pelas autoridades espanholas "a manter [seus escravos] em tal estado de contentamento e subordinação que lhes retirasse de suas mentes as ideias de adquirir uma liberdade, que causou a efusão de tanto sangue aos de Saint Domingue" (Hunt, 1988, p. 28).

O século XVIII – o auge do tráfico de escravos – foi o ápice de conspirações e revoltas não apenas na América do Norte, mas também em todo o Hemisfério; no entanto, as conspirações e os episódios de violência nunca cessaram e continuaram até o século XIX. O primeiro grande incidente ocorreu em 1800, quando Gabriel Prosser, um ferreiro alfabetizado escravizado de 24 anos,

planejou assumir o controle de Richmond, Virgínia. A data inicial para o desencadeamento de sua revolta era 30 de agosto, mas chuvas torrenciais o impediram. Diz-se que Prosser reuniu centenas de homens escravizados e livres – e dois franceses – organizados em divisões militares para marchar com uma faixa que dizia "Morte ou Liberdade". Gabriel, que foi influenciado pelas revoluções francesa e haitiana, acreditava que uma grande coalizão de franceses, negros livres e outras pessoas negras se reuniriam em torno de seu clamor por liberdade e ele "estava determinado a poupar aqueles com uma reputação antiescravagista – brancos pobres, mecânicos e artesãos, quacres e metodistas, franceses – e apenas atacar fazendeiros e mercadores" (Sinha, 2016, p. 58), mas a traição de dois conspiradores permitiu que a milícia frustrasse o movimento. Durante os julgamentos que se seguiram, os conspiradores mostraram o quanto eram fluentes em conceitos revolucionários. Um deles declarou: "temos tanto direito de lutar por nossa liberdade quanto qualquer homem", enquanto outro invocou George Washington (Egerton, 1995, p. 40). Prosser foi pego um mês depois. Ele se recusou a nomear seus tenentes e foi enforcado, junto com 27 homens, enquanto outros foram deportados para estados vizinhos.

## A maior revolta

Charles Deslondes, um nativo do estado de Louisiana e seus dois tenentes, Quamana e Kook da etnia Acã, desencadearam o que foi rotulado como a maior revolta de escravos da história americana na noite de 8 de janeiro de 1811 na Costa Alemã, 50 quilômetros a noroeste de New Orleans, uma área onde as pessoas escravizadas compreendiam 60% da população. Foi a maior revolta em número de participantes reais, de 200 a 300 deles, e contou o maior número de vítimas negras, estimado em mais de 100. Entretanto, como o número de pessoas brancas mortas – dois – foi baixo, o episódio não recebeu o mesmo tipo de atenção que a revolta de Nat Turner mais tarde receberia. Os insurgentes de Louisiana eram representantes de uma grande parte da população escravizada. Eram homens, mulheres, africanos, crioulos, pessoas deslocadas pelo tráfico doméstico de escravos, trabalhadores rurais, artesãos, motoristas e domésticos. Os indígenas americanos foram trazidos para rastreá-los e uma força numericamente superior, que incluía o Exército dos Estados Unidos, os superou em poder de fogo. O que se seguiu foi um massacre, com pessoas mutiladas, torturadas, chacinadas e enforcadas. As mãos de Deslondes foram cortadas, ele foi baleado em ambas as coxas e depois no corpo, antes de ser queimado vivo.

Após a revolta, 29 homens foram julgados. Eles foram mortos e vários tiveram seus corpos ou suas cabeças expostos em piques. A repressão foi tão selvagem que até o *Louisiana Gazette* lamentou: "Lamentamos saber que uma feroz postura sanguinária marcou o caráter de alguns dos habitantes". O jornal complementou dizendo que o "homem civilizado" nunca deve se deixar rebaixar ao nível de um selvagem. Evidência do medo contínuo que a revolução haitiana inspirou, o "espectro" de Saint-Domingue pairou sobre o incidente desde o início: o rumor que circulou foi de que Deslondes era da ilha e a insurreição foi descrita como "uma representação em miniatura dos horrores de Saint Domingo". (Paquete, 2009, pp. 72-96).

## De Denmark Vesey para Nat Turner

Embora a Revolução Francesa de 1789 e a Revolução de Saint-Domingue de 1791 tenham sido o contexto em que as conspirações de Pointe Coupée e Gabriel tomaram forma e a insurreição de Deslondes foi lançada; a independência haitiana foi fundamental para a maior e melhor conspiração do país. Ela foi organizada por Denmark Vesey, um carpinteiro que havia sido escravizado em Saint Thomas e em Saint-Domingue, por alguns meses em 1781-1782, antes de viver em Virginia e depois em Charleston, South Carolina. Ele havia comprado sua liberdade em 1800, depois de ganhar na loteria. Dizia-se que Vesey teria recrutado muitos da população escravizada – da cidade ao campo – incluindo alguns homens que foram levados para Charleston por seus proprietários que fugiram da revolução haitiana. De acordo com os registros do julgamento, Vesey e suas tropas planejavam se refugiar no Haiti depois de incendiar a cidade, matar homens brancos e, no tumulto, apreender navios para navegar até a ilha. A alternativa que eles cogitaram seria velejar para a África. No entanto, um escravo divulgou seus planos. A revolta estava marcada para 14 de julho; e Vesey, ciente da traição, tentou lançá-la em 16 de junho. Ele falhou e, após um julgamento, ele e 34 homens foram enforcados enquanto 30 foram deportados para o Caribe (The Trial Record of Denmark Vesey, 1970; Walker; Silverman, 2000).

Na manhã de 22 de agosto de 1831, o levante mais famoso dos Estados Unidos ocorreu em uma área rural em Virginia. Seria uma coincidência ou seu líder, Nat Turner, de 31 anos, se colocou no contexto mais amplo das revoltas de escravos no Atlântico quando ele iniciou seu levante no aniversário do início da revolta em Saint-Domingue 42 anos antes? Recrutando ao longo do caminho, seu pequeno grupo inicial de sete atacou três *plantations*, matou

seis pessoas e levou dinheiro e armas. Ao final do dia, cerca de 40 insurgentes haviam participado do movimento; 55 brancos haviam sido mortos, assim como 50 negros – muitos dos quais foram torturados – e reforços haviam esmagado a revolta. Turner se escondeu, mas foi capturado em 21 de outubro e enforcado em 11 de novembro. Dezoito homens foram enforcados; 12 foram deportados e estima-se que ao todo, cerca de 200 homens negros foram mortos (Tragle, 1971; Greenberg, 2003).

Embora iniciada principalmente por africanos – muitos dos quais usaram sua experiência militar e tradições culturais anteriores – no período inicial, as revoltas foram lideradas posteriormente por nativos (Rucker, 2006). Duas tendências são perceptíveis: o maior número de conspirações e levantes ocorreu nas décadas de 1730 e 1740, décadas que viram o auge da resistência em todas as Américas; e, após 1791 devido à influência da revolução haitiana. Nisso, a América do Norte seguiu o amplo padrão de resistência do restante do Hemisfério.

A resistência, qualquer que fosse sua forma, exigia coragem e audácia. Fugitivos, quilombolas e insurgentes, em especial, enfrentaram uma sociedade brutal, bem armada, numericamente superior, que também podia espionar e dividir. Além do debate acadêmico que categoriza a experiência escravizada como um binário "vitimização *versus* capacidade de ação", a realidade é que foram as duas coisas. A resistência estava integrada no próprio fundamento da escravidão.

## Referências

Diouf, S. A. 2014. *Slavery's exiles: the story of the American maroons*. New York, New York University Press.

Douglass, F. 1855. *My bondage and my freedom*. New York, Miller, Orton & Mulligan.

Egerton, D. R. 1993. *Gabriel's rebellion: the Virginia Slave Conspiracy of 1800 and 1802*. Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press.

Franklin, J. H.; Schweninger, L. 1999. *Runaway slaves: rebels on the plantation*. New York, Oxford University Press.

Greenberg, K. S. (ed.). 2003. *Nat Turner: a slave rebellion in history and memory.* New York, Oxford University Press.

Hodges, G. R. 1999. *Root and branch: African Americans in New York and East Jersey, 1613-1863*. Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press.

Hoffer, P. C. 2010. *Cry liberty: The Great Stono River Slave Rebellion of 1739*. New York, Oxford University Press.

Hunt, A. N. 1988. *Haiti's influence on antebellum America: slumbering volcano in the Caribbean*. Baton Rouge, La., Louisiana State University Press.

Paquette, R. L. 2009. A horde of brigands?: the Great Louisiana Slave Revolt of 1811 reconsidered. *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, Vol. 35, No. 1, pp. 72-96.

Rael, P. 2015. *Eighty-eight years: the long death of slavery in the United States, 1777-1865*. Athens, Ga. University of Georgia Press.

Sinha, M. 2016. *The Slave's cause: a history of abolition*. New Haven, Conn., Yale University Press.

Smith, M. M. 2005. *Stono: documenting and interpreting a Southern slave revolt*. Columbia, SC, University of South Carolina Press.

Tragle, H. I. 1971. *The Southampton Slave Revolt, 1831: a compilation of source material.* Amherst, Mass., The University of Massachusetts Press.

[Unknown author]. 1970. *The trial record of Denmark Vesey*. Boston, Mass., Beacon Press.

Walker L. A.; Silverman, S. R. 2000. *A documented history of Gullah Jack Pritchard and the Denmark Vesey Slave Insurrection of 1822*. Lewiston, NY, The Edwin Mellen Press.

CAPÍTULO 17

# A PARTICIPAÇÃO DE SOLDADOS BERBERES, NÚBIOS E SUDANESES NA CONQUISTA MUÇULMANA DA PENÍNSULA IBÉRICA

(séculos VIII e XII)

*Salah Trabelsi*

Ao contrário da guerra longa e desgastante lançada pelos exércitos muçulmanos contra o Norte da África a partir do ano 21 *Al-Hajri* (AH)/642 da Era Cristã (EC), a conquista da Península Ibérica foi resumida pela sua facilidade e pelo seu deslumbramento. Sem dúvida, é importante lembrar que a captura de Cartago (*Muharram* 78 AH/ março 697 EC) pelos árabes, assim como a das grandes regiões do extremo Magrebe (*Dhul-Qa'dah* 91 AH/ agosto de 709 CE) apenas foi possível após meio século de lutas ferozes e derrotas amargas (Ibn 'Abd al-Ḥakam, 1974, pp. 135, 138; Ibn 'Idhārī, 1983, vol. I, pp. 34-5, 43). Segundo fontes documentais medievais, o ataque ao coração do Sul da Europa no início do século VIII foi conduzido com incrível audácia e rapidez. Esse contraste marcante entre os dois empreendimentos surpreendeu os historiadores a ponto de alguns verem a campanha contra a Espanha visigótica como um fenômeno contrário à ordem natural das coisas (Lévi Provençal, tomo 1, 1999, p. 2).

De fato, o avanço nas margens ocidentais do Mediterrâneo parece mascarar até as realidades mais inusitadas. Crônicas árabes e latinas, embora muitas vezes lacônicas e incompletas, concordam que os ataques, realizados sob o comando do berbere Tāriq ibn Ziyād envolveu muito poucos guerreiros árabes (Ḥimyarī, 1937, p. 9). Diz-se que teria sido ao todo apenas cerca de 300[1] combatentes ou mesmo, se

1 1867.*'Akhbār maǧmū'a fī fath al-Andalus wa dhikri 'umarā'iha*, In Lafuente y Alcantara, E. (ed. e trad), *Colección obras arábigas de historia y geografía que publica la Real academia de la historia, tomo I.* Madrid, Rivadeneyra, p. 6.

acreditarmos em Ibn ʿAbd al-Ḥakam e Ibn ʿIdhārī, apenas alguns homens, cerca de apenas 16 indivíduos (Ibn ʿAbd al-Ḥakam, *op. cit.*, p. 138). A primeira força de intervenção na Europa seria, assim, composta principalmente de recrutas africanos. Esta informação, *a priori* insignificante, abre caminho para novas perspectivas que destacam a grande diversidade dos atores e devolve a esse acontecimento a sua dimensão africana e mediterrânica. Assim, muda o foco para vislumbrar uma história pluralista liberta dos ditames dos padrões de pensamento convencionais e obsessivos que colocam dois blocos homogêneos em conflito: o Islamismo e o Cristianismo, o Oriente e o Ocidente.

Os mesmos textos também nos ensinam que o encontro entre os dois exércitos ocorreu na planície de Guadalete (ou *Wādī Lakka*) (de 28 *ramaḍān* a 5 *shawwāl* AH/22–29 julho de 711 EC); e terminou com uma derrota esmagadora do rei da Espanha, Roderic (r. 710-711 EC). É difícil localizar com precisão a localização exata da batalha. A maioria dos historiadores e geógrafos árabes concorda em colocá-lo nas margens de um rio, perto de Algeciras, no *kūra* de *Shaḏhūna*, um distrito de Medina Sidonia (Ibn ʿIdhārī, *op. cit.* vol. II, pp. 3, 8; *ʾAkhbār madjmūʿa, op. cit.* pp. 8-9; Maḳḳarī, 1968, vol. I, p. 249, vol. III, p. 24; Ibn Khallikān, 1972, vol. V, p. 32). Quando seu tenente anunciou sua vitória, o governador omíada do Magrebe, Mūsā ibn Nuṣayr, apressou-se a juntar-se a ele à frente de um exército de 10 mil soldados, em sua maioria africanos, a partir do mês de *ramaḍān* 93 AH/ junho de 713 EC. Depois de terem conquistado as cidades de *Ḳaramūna*, Sevilha, Mérida e Córdoba, os dois exércitos se juntaram em Toledo (Ibn ʿIdhārī, *op.cit.*, vol. II, p. 16; *ʿAkhbār madjmūʾa*, *op.cit.*, p. 18). No entanto, o mais surpreendente é o silêncio dos textos árabes sobre as tropas negras engajadas em solo europeu.

De um modo geral e além de uma breve crônica atribuída ao geógrafo Isḥāq ibn al-Ḥusayn, os textos se referem a apenas uma categoria de soldados, os berberes. No entanto, tudo indica que a façanha inicial, que selou a anexação de grande parte do mundo ocidental, foi a de um exército misto, reunindo berberes e sudaneses, todos mal islamizados e arabizados apenas superficialmente.

Obviamente, é muito difícil especificar o número exato de soldados sudaneses que desembarcaram na frente europeia durante o mês de *Rajab* or *Shaʿbān* do ano 92 AH/ abril ou maio 711 EC. De onde eles vieram precisamente? Nós não sabemos, nem se eram livres ou não. No entanto, alguns historiadores modernos (Cuop, 1985, p. 64) querendo dar uma opinião categórica, atribuiu-lhes antes um *status* servil e origens núbias. No entanto, nada é menos certo, especialmente porque a falta de documentação levanta múltiplos problemas. Deve-se dizer

que a documentação sobre o período anterior à segunda metade do século VIII, permanece muito escassa. Sem dúvida, seria imprudente seguir uma única hipótese sobre esse estágio da história hispânica.

Talvez fosse oportuno relembrar um fato bastante recorrente na tradição histórica medieval: a invisibilidade de boa parte das populações que vivem na periferia do Saara e que são, obviamente, negras. De maneira estranha, em geral, essa realidade sociológica e humana passa despercebida. Novamente, o exemplo do príncipe Almorávida Yūsuf ibn Tashfin deve ser citado. Apesar dos eufemismos usuais que enfatizam sua tez morena, esse herói de al-Zallāḳa era de pele negra muito escura (Ibn Khallikān, 1972, vol. VII, p. 125; Ibn Abī Zar, 1860, p. 190; Zereklī, 1986, tomo 8, p. 222). Filho de uma concubina subsaariana, Ibn Tāshfīn desconhecia completamente a língua de seus contatos árabes e se comunicava com eles apenas por meio de intérpretes (Maḳḳarī, 1995, vol. VI, p. 124).

Portanto, é certo que soldados das margens do Magrebe e do *bilād al-Sūdān* participaram da investida europeia. Frequentemente usado por geógrafos árabes, esse nome genérico não permite especificar suas identidades exatas. De qualquer forma, é altamente provável que o exército de Tāriḳ ibn Ziyād incluía soldados núbios, bejdjas, blemmyes, bem como pessoas de Kanem, Burnū e Kawar; a eles devem ser adicionados os reféns e os escravos arrancados das tribos berberes Kutāma, Zenāta, Hawāra, Ṣanhādja e Masmūda (Ibn ʿIdhārī, 1983, vol. I, pp. 41-43). Também se sabe que após a conquista do Egito, os núbios sofreram ataques violentos entre os anos 21 AH/641-2 e 31 AH/651-2 EC. Desconcertado pela feroz resistência dos núbios, Abd Allah ibn Saʾd ibn Abī Sarḥ, vice-governador do Egito e irmão adotivo do califa ʿUthmān (r. 23 AH/644 EC-35 AH/656 EC), decidiu oferecer a eles um tratado de paz. Entretanto, uma das cláusulas desse pacto, conhecida sob a forma helenística arábica de *baḳṭ* (Balādhurī, 1983, p. 225, 238; Ibn Abī Dīnār, 1993, p. 42), exigia dos núbios a entrega anual de 360 escravos (Balādhurī, *op.cit*., p. 238). Os historiadores Ibn ʿAbd al-Hakam e al-Balādhurī também apontam que a mesma obrigação havia sido imposta aos berberes da Cirenaica que foram obrigados a pagar a quantia de 13 mil dinares como penhor de sua abdicação (Balādhurī, *op.cit*. p. ,225; Ibn ʿAbd al-Hakam, *op.cit*. p. 116 -117). Muito rapidamente esta exigência foi trocada para espécies humanas (Ibn ʿAbd al-Hakam, *op.cit*., p. 132). Por sua vez, as populações Tubū (Chade), Hausa (Norte da Nigéria) e Zaghāwa (que vivem na região entre o Lago Chade e Bahr al-Ghazal) foram submetidas às mesmas ignomínias após os ataques realizados por ʿUḳba b. Nāfiʿ al-Fihrī em 46/666, além dos oásis de Zawīla e Fezzan (Balādhurī, *op.cit*., p. 226; Ibn ʿAbd al-Ḥakam, *op.cit*., p. 132; Ibn Abī Dīnār, *op.cit*., p. 42).

De fato, temos muito poucos testemunhos escritos sobre o início da guerra na Espanha. No entanto, um fato importante enfatizar um fato essencial. A maioria

dos historiadores árabes concorda com a baixa participação de imigrantes orientais e árabes na expedição de Tāriḳ ibn Ziyad. Esses escassos números podem sem dúvida ser explicados pelo envolvimento de grande parte dos exércitos califais em Sindh, Transoxiana, Corásmia e Samarcanda. Além disso, a extensão das operações militares e a distância de seus generais provavelmente aumentariam a desconfiança do califa al-Walīd ibn ʿAbd al-Malik ibn Marwān (r. 86 AH/705 EC-96 AH/715 EC). O que ele mais temia era perder o controle dos prefeitos que foram afastados do centro do califado separado por barreiras de água e montanhas inacessíveis. A princípio, ele mostrou sua hostilidade a uma batalha tão distante, mas por insistência do governador do Magrebe, ele finalmente mudou de ideia. Não foi até 714 EC que ele despachou 18 mil homens para Mūsā ibn Nusayr.

Os cronistas árabes não deixam de apontar a ironia de alistar e armar escravizados que haviam sido capturados em ataques ou comprados. De fato, esse é um fenômeno muito mais complexo, comum a muitas áreas culturais que basearam seus sistemas de defesa em exércitos de escravizados. É uma realidade quase universal que a história testemunha além dos espaços muçulmanos medievais. Como mostram B. Ares, C. Bernard e A. Stella (2006) em seu trabalho coletivo, nos séculos XVII e XVIII, Cádiz, como outras cidades ibéricas, teve muitas legiões de soldados negros (morenos) e mulatos (parados). Também é interessante notar a importância deste modelo nos reinos da Espanha e no resto do mundo muçulmano. É muito conhecida a bravura dos formidáveis arqueiros núbios cuja reputação, jamais negada, remonta aos tempos dos faraós e dos ptolomeus. O mesmo vale para os cavaleiros berberes que, mais de uma vez, permitiram que sua rainha Kāhina (Balādhurī, *op. cit.* p. 231; Ibn ʿAbd al-Hakam, *op. cit.* pp. 134-136) e seu príncipe Kusayla (Mālikī, 1983, vol. I, pp. 33-47; Ibn ʿIdhārī, *op.cit.*, vol. I, pp. 28-32; Ibn Khaldūn, *op.cit.*, vol. IV, pp. 222-223, vol. VI, pp. 127-128, 172-174, vol. VII, p. 11; Ibn Abī Dīnār, *op.cit.*, pp. 44-45) derrotassem as primeiras incursões muçulmanas.

Sobre as reviravoltas dos primeiros compromissos na Europa, é sobretudo o geógrafo espanhol Ishāḳ ibn al-Ḥusayn[2] que mencionou de forma explícita a

2 Além de seu primeiro nome e o nome de seu pai, não sabemos muito sobre a identidade precisa desse autor. Nenhuma das principais obras biobibliográficas, como al-Fihrist de Ibn al-Nadīm, Muʾdjam de Yāḳūt al-Ḥimiyarī ou Wafayāt de Ibn Khallikān, a menciona. Aparentemente, Iṣḥāḳ b. al-Huṣayn teria servido como fontes para Ibn Khaldūn, já que ele o cita duas vezes em seu Muḳaddima sobre a geografia dos sete climas, sob o nome de Iṣḥāḳ b. al-Haṣan al-Khāzinī. Segundo ele: "é um dos geógrafos mais ilustres". Ele também especifica que o geógrafo al-Idrīsī foi inspirado por ela para escrever seu livro, dedicado ao rei normando, Roger da Sicília (cf. Ibn Khaldūn 2000:86, 87). Também o encontramos citado pelo mesmo Ibn Khaldūn com uma variante do nome (Ibn Iṣḥāḳ al-Munadjdjim, o astrônomo): (cf. Ibn Khaldūn 2006, vol. I:5; A. Codazzi, 1929:379).

presença de soldados negros em solo espanhol, escrito por volta de 340 AH/950 EC em sua obra, *Ákām al-murdjān fī dhikri al-madā'ini al-mashhūrati fi kulli makān*:

> *Depois que Tāriḳ cruzou o mar, ele escreve, ele foi até a rocha que leva seu nome. Então os escravos negros (Sūdān) avançaram para lutar. Vendo sua forma aterrorizante, os godos entraram em pânico. O Sūdān apreendeu os godos escravizados, cortaram suas gargantas e fingiram comê-los, o que aumentou seu medo e pavor* (Iṣḥāḳ ibn al-Ḥuṣayn, pp. 413-414).

De sua parte, o historiador egípcio Ibn ʿAbd al-Ḥakam, que escreveu um século antes, evoca em sua crônica, *Futūḥ Miṣr* (Ibn ʿAbd al-Ḥakam, 1974, p. 138) o mesmo relato com uma ligeira variação. Na sua versão, a finta de canibalismo destinada a amedrontar os visigodos é atribuída indistintamente a todos os soldados que qualifica de "muçulmanos" (Ibn ʿAbd al-Ḥakam 1974, p. 138). Encontramos também uma cena análoga no historiador espanhol, Ibn al-Ḳūtiyya (1994, p. 77), que ele situa na cidade de Cartagena. Além de suas variáveis, essas narrativas apresentam um fio condutor e uma conexão inegável. Obviamente, a breve menção dos guerreiros africano para se referir a uma fonte original. Apesar de suas insinuações tendenciosas, é claro o envolvimento desses soldados no coração da Europa Ocidental. O silêncio de Ibn ʿAbd al-Ḥakam e Ibn al-Ḳūtiyya quanto à presença de elementos sudaneses permanece sem explicação. Esses autores compilaram a mesma crônica? Ou seus testemunhos foram extraídos de obras separadas?

Certamente, Iṣḥāḳ ibn al-Huṣayn (*op.cit*. p. 414) nos oferece o único relato que tem o mérito de ter preservado este fragmento de uma crônica aparentemente antiga. Ele é, de fato, o único a mencionar um indicador valioso que, ao romper com o curso de uma historiografia tradicional, abre caminho para uma leitura menos polarizada sobre a centralidade dos árabes e seu implacável conflito com o Ocidente cristão. Sabe-se também que várias dezenas de milhares de africanos foram posteriormente empregados em Espanha e Portugal, sob a égide dos príncipes omíadas (139-423 AH/756-1031 EC), senhores das Taifas (423-483 AH/1031-1090 EC), reis almorávidas (448-542 AH/1056-1147 EC), almóadas (525-668 AH/1130-1269 EC) e castelhanos (718 AH- /1318 EC- ).

Com o aumento do tráfico de pessoas, entre as duas margens da bacia do Mediterrâneo, seu número aumentou dramaticamente. Finalmente, deslocados voluntariamente ou à força, grandes multidões de mulheres, crianças e homens negros rapidamente se misturaram com a sociedade hispano-árabe. Apesar das barreiras étnicas e da violência que tiveram de enfrentar, muitos deles acabaram se estabelecendo na região. Esse foi um fenômeno duradouro que marcaria profundamente a história da Espanha e do Ocidente cristão. Não temos dados quantitativos significativos; no entanto, as fontes literárias, jurídicas e históricas

oferecem testemunhos análogos e consistentes sobre os papéis e as atividades que lhes são atribuídos em todos os níveis da sociedade andaluza.

Os povos escravizados não vieram todos do mesmo mundo. Eles constituíam um mosaico étnico e nacional. Ao mesmo tempo, os textos árabes destacaram as diferenças de *status* entre os escravizados de ascendência europeia e os de origem africana. Essas disparidades sociais, inclusive no topo das funções militares e políticas, não são exclusivas do mundo ibérico. Mais do que suas contrapartes de pele clara, os escravos negros eram com frequência expostos ao preconceito de cor (Djāhiz, Risāla fī fakhr al-Sūdān, 1964, tome 1, pp. 173-226; Ibn Ḳutayba, 1992, p. 26; Al-Mas'ūdī, vol. I, pp. 82-83; Ibn Khaldūn, vol. I, p. 92; Ibn Buṭlān, Risāla, 1957).[3] Ao lado da massa de espanhóis e neo-muçulmanos (*muwalladūn*), os eslavos e os sudaneses formaram um componente essencial na estrutura de povoamento da Península. Numericamente, eles ficaram em terceiro lugar; uma posição intermediária, logo atrás dos berberes, mas bem à frente dos imigrantes árabes e orientais; apesar de sua supremacia política e sucessivas ondas de imigração, esta última permaneceu uma minoria. Enquanto os escravos originários da Europa continental e do norte eram chamados de *saḳāliba* (também de *mamālik, ghilmān* e *fitiyān*), suas contrapartes de cor eram geralmente referidas sob os termos genéricos de *ʿabīd* e *sūdān*. A maioria deles veio da África Ocidental. Sevilha, como os outros reinos andaluzes, tinha um forte exército liderado por *saklabis* e africanos.[4]

Por muitos séculos, houve movimentos maciços de populações de um continente para outro e de uma cultura para outra. Segundo Ibn Ḥawḳal (2001), Al-Andalus foi o centro do maior tráfico de seres humanos no mundo muçulmano. É difícil quantificar com precisão o número na ausência de números confiáveis, mas a maioria dos viajantes e geógrafos árabes afirma que o tráfico de escravos atingiu fluxos consideráveis. Os mercados de Sevilha, Córdoba, Valência e Lisboa funcionavam como centros para as multidões de mercadores ricos, muçulmanos, cristãos, judeus de Verdun ou radhānitas (Ibn Khurdadhbeh, 1889, p. 153). As redes de incursões estenderam-se por vastas áreas marítimas e terrestres, ligando o Sahara ao Mar Vermelho e ao Magrebe, a Galícia e Portugal às Ilhas Canárias, Verdun a Narbonne, Dalmácia à Veneza e a Europa Central ao mar Báltico.

3 Esses textos oferecem indicações preciosas para uma abordagem comparativa dos discursos racializados no espaço e no tempo; Roxann Wheeler, *The Complexion of Race. Categories of Difference in Eighteenth Century British Culture*, Series: New Cultural Studies, University of Pennsylvania Press, 2000.

4 *Lettre écrite par l'amir Abû Ya'ḳûb Yûssuf b. Tâshfîn à al Nâṣir li-dîn Allah Tamîm b. al-Mu'izz b. Bâdîs,* texte arabe publié par Lévi Provençal dans *al-Andalus*, XV, 1950, I:114-124.

A partir de muito cedo, uma sociedade diversa surgiu em que a corrida por escravos se tornou uma questão fundamental (Ibn Hawḳal, *op.cit*). Sudaneses, berberes, eslavos, galegos, lombardos e calabreses, trabalhadores domésticos e agrícolas (Ibn Bassām, 1998, vol. I, p. 198), soldados, mineiros ou artesãos, foram mobilizados em todas as áreas da atividade econômica e social (Ibn al-Ḳūtiyya, *op.cit*., pp. 94-95). Obviamente, foram principalmente as mulheres que, procuradas como criadas, enfermeiras ou simples objetos de prazer sexual, conseguiram se misturar mais com o resto da sociedade hispano-islâmica. Esta peculiaridade pode ser parcialmente explicada por uma disposição específica da lei islâmica relativa à concubina que dá um filho ao seu mestre. Teoricamente e apesar das diferenças entre as escolas jurídicas, em caso de reconhecimento do pai da criança, a mulher escravizada, conhecida como *umm walad*, não poderia mais ser vendida ou transferida. Ela se tornou livre, *ipso jure*, após a morte de seu mestre, mas para além desta condição específica e dos procedimentos de alforria ou redenção da liberdade, alguns escravizados dotados de notáveis talentos e faculdades, puderam exercer notável influência na sociedade ibérica. Um dos exemplos mais marcantes é o de mulheres famosas que chegaram à Espanha e a quem os cronistas árabes atribuem qualidades incomparáveis, como ʻÁida al-Madaniyya, a concubina de Ḥabīb ibn al-Walīd al-Marwānī, chamado Daḥūn. Ele se apaixonou por ela, durante uma peregrinação à Arábia, e a trouxe de volta para a Espanha. Ela veio de Medina e tinha a pele muito negra. Ela foi uma das mulheres mais cultas de seu tempo. Ela sabia recitar de memória dez mil ḥadīths, coletados de Mālik ibn Anas (falecido em d. 179 AH/796 EC), o líder da escola de Medina e autor de "al-Muwaṭṭā", o primeiro corpo da lei islâmica que foi preservado. Os textos mencionam outros casos como Faḍl, ʻAlam e Ḳalam. De origem basca, Kalam era uma escravizada muito erudita, uma poetisa que, de forma admirável, dominava a arte do canto e da composição. A esses poucos exemplos de mulheres excepcionais, deveríamos acrescentar talvez a figura emblemática dessa fugitiva da escravidão, Abū al-Ḥasan ʻAlī b. Nāfiʻ (m. início de *Rabīʻ* 238 AH/maio a agosto de 852 EC), conhecido como "Ziryāb" (o pássaro preto) por causa da cor de sua pele e da suavidade de sua voz. Depois de fugir de seu mestre em Bagdá, este talentoso músico veio refugiar-se em Córdoba, onde, ascendendo ao topo da sociedade, contribuiu para levar ao mais alto grau de perfeição a influência artística e cultural do modelo de vida andaluz. A sua influência ainda é relevante em todo o Mediterrâneo e nas fronteiras da América Ibérica (Ibn al-Ḳūtiyya, *op.cit*., pp. 112-113).

Além do texto de Iṣḥāq ibn al-Huṣayn, uma série de coleções geográficas, históricas e bibliográficas oferecem informações que destacam a continuidade

de uma presença africana em solo espanhol. Essa informação é especialmente identificável nas obras de Ibn Abī Zar', al-Maḳḳarī, Ibn al-Abbār, al-Himiyarī, Ibn al-Athīr, Ibn 'Idhārī, Ibn Kardabūs, Ibn Khallikān e Ibn Khaldūn (2006, vol. VI, pp. 220-222). É especialmente em Ibn Khallikān (Lagardère, 1989) que encontramos as informações mais explícitas sobre o papel desempenhado pelos soldados sudaneses durante a famosa batalha de al-Zallāḳa, ocorrida na sexta-feira 12 *Radjab* 479 AH/23 de outubro de 1086 EC. No registro que ele dedica ao príncipe almorávida, no seu dicionário bibliográfico "Wafayāt al-a'yān wa 'anbā' abnā' al-zamān", o autor fala dos soldados negros que acompanhavam as cavalgadas europeias do emir saariano Yūsuf ibn Tāshfīn. Eles estavam equipados com couraças e escudos feitos de peles de *lamṭ* (órix), sabres indianos, longas lanças e dardos feitos de faia e madeira de abeto. Ao relatar a intervenção vigorosa deles nessa ocasião, o autor os descreve como protagonistas na defesa dos últimos reinos muçulmanos da Espanha.

Sabemos que esta nova intervenção dos exércitos africanos resultou de um apelo urgente e suplicante lançado pelo rei de Sevilha, al-Mu'tamid Muhammad ibn Abbad (r. 461 AH/1069 EC- 482 AH/1090 EC). Incapaz de resistir aos castelhanos e a medo de um fim tão desastroso como o que caiu sobre o reino de Toledo, al-Mu'tamid (como ele era conhecido) decidiu buscar ajuda dos africanos. Outros reis andaluzes, exortados pelos cádis e pelos homens religiosos, juntaram-se a ele. Concedendo seu pedido, o príncipe Almoravid Yūsuf ibn Tāshfīn (r. 1071 EC-1106 EC) desembarcou em Algeciras à frente de uma força expedicionária de mais de 12 mil homens divididos entre berberes e sudaneses. Sem dúvida, esses números são inverificáveis, especialmente porque os textos em árabe os variam constantemente.

Ao anunciar o desembarque das tropas africanas, al-Himiyari (1938, p. 88) nos conta que o rei de Castela mobilizou um poderoso exército de 40 mil homens e apelou para a ajuda dos seus vizinhos catalães e galegos. Mais do que todos os outros historiadores árabes, Ibn Khallikān e al-Maḳḳarī nos oferecem detalhes significativos sobre o papel decisivo da guarda negra do emir almorávida. Esses dois autores especificam que o príncipe berbere dispunha de uma tropa de elite de cerca de 4 mil sudaneses que, ao sinal dado, se lançaram na briga, lançando os cavalos e desorganizando completamente o exército de Afonso VI, rei de Castela y León.

Ferido e com seu exército dizimado, o rei finalmente conseguiu se refugiar em uma colina próxima. Ele voltou à noite para Toledo com um pequeno grupo de sobreviventes (Ibn al-Athīr, 1898, pp. 482-486); 2 mil cavaleiros segundo alguns, mas 300, 100 ou mesmo apenas algumas dezenas segundo outros. O autor de

"al-Ḥulal al-mawshiyya" reitera essa informação (*al-Hulal al-mawshiyya*, 1911, p. 33). A partir do momento em que as tropas de elite sudanesas, até então mantidas em reserva, entraram na briga, o exército castelhano foi completamente derrotado. Imediatamente, um jovem soldado negro conseguiu se aproximar do rei cristão e o feriu gravemente na coxa. Como nos diz al-Maḳḳarī, reproduzindo a narrativa de Ibn Khallikān quase na sua totalidade quatro séculos depois: "Enquanto isso, um jovem negro, armado com um punhal, atacou o tirano Alphonso. Ele cortou as tiras de seu casaco de malha e perfurou sua coxa e parte de sua sela" (al-Maḳḳarī, *op.cit.*, vol. IV, p. 367).

Por sua vez, o autor do Wafayāt relata que:

> *O emir dos muçulmanos montou em seu cavalo, cercado por elementos de sua cavalaria, sua Ṣanhādja e seus chefes tribais. Eles cavalgaram em direção ao acampamento de Alfonso, onde eles caíram, invadiram e mataram seus defensores. […] Os cristãos voltaram para seu acampamento assim que souberam que o emir estava lá. Yusuf ibn Tāshfīn correu para eles para afastá-los. Então, ele voltou à carga e os expulsou. Eles o perseguiram, mas ele escapou. Os ataques continuaram em ambos os lados, até que o emir dos muçulmanos ordenou que seu guarda sudanês, ḥashamahu al-Sūdān, interviesse. Cerca de 4 mil deles desmontaram. Eles se lançaram na batalha, armados com seus escudos* lamṭ, *seus sabres indianos e seus dardos de* al-zān. *Eles atingiram a cavalaria inimiga com suas lanças, perfuraram seus cavaleiros que recuaram sob suas flechas aterrorizados. Alfonso correu para um escravo negro que acabara de esgotar todas as suas flechas. Ele tentou acertá-lo com um sabre, mas os sudaneses se agarraram a ele e agarraram as rédeas de seu cavalo. Ele puxou uma adaga de seu cinto e o esfaqueou em sua coxa, partindo as tiras de sua malha e rasgando um pedaço de sua sela. Assim, os vislumbres da vitória se anunciaram no meio do dia. Deus acalmou os corações dos muçulmanos e fez triunfar sua religião* (Ibn Khallikān, *op.cit.*, vol. VII, p. 118).

Fortalecido pela vitória, o emir almorávida viu-se coroado de prestígio e autoridade sem igual. Consequentemente, a batalha de al-Zallāḳa é celebrada por todos os autores árabes como um evento épico e salvador de vidas. Seu herói, Yūsuf ibn Tāshfīn, exaltado e transcendente, é visto como um homem providencial, vindo para restaurar ao Islã ofendido seu poder e esplendor moral e militar. Entretanto, pouco depois, ele teve de regressar às pressas para África, deixando grande parte das suas tropas em Sevilha. Em seu retorno ao Marrocos, ele trabalhou para consolidar seu controle sobre as redes comerciais transaarianas. Ele montou um novo exército, o reforçou com tropas negras e mercenários europeus. Uma vez assegurada a sua hegemonia sobre os reinos do Magrebe e Gana, ele voltou a tomar o caminho de al-Andalus; primeiro em 481 AH/1088 EC, e mais tarde em 483 AH/1090 EC. Depois de tomar posse

de Granada, Málaga, Sevilha, Córdoba, Badajoz, Almeria e Valência, ele se estabeleceu como o monarca absoluto de um vasto império euro-africano que se estendia do rio Senegal à Andaluzia (Ibn Khaldūn, *op.cit.*, vol. VII, pp. 127-128).

Há muitos exemplos de circulações intermitentes de populações dependentes ao longo da Idade Média entre as duas margens do Mediterrâneo. Apesar das lacunas e dos silêncios, as fontes documentais, por vezes, revelam uma riqueza de informação, com valiosos detalhes que vêm à tona apenas incidentalmente nos textos. Esses sinais quase imperceptíveis fornecem uma expressão ampla e cumulativa a uma história ressonante e plural que rompe com a linearidade das narrativas familiares; eles podem assim serem usados para reconstruir os fatos e reposicioná-los em meio à ampla variedade de dinâmicas e atores. Nos séculos que se seguiram, a vitória em al-Zallāḳa, as transmigrações se aceleraram. Da Batalha de Alarcos (9 *sha'bān* 591 AH/25 de julho de 1195 EC) à Batalha de Las Navas de Tolosa (Ḥiṣn al-'Iqāb) (14 *safar* 609 AH/1 de julho de 1212 EC), Ibn Abī Zar' descreve procissões com múltiplas identidades compostas por eslavos, andaluzes, berberes, árabes e africanos, a exemplo dos 30 mil milicianos negros que formam a escolta de al-Nāṣir li-Dīn Allāh que, "armado da cabeça aos pés, cercou a tenda vermelha" do príncipe almóada (Ibn Abī Zar', 1860, p. 340).

Esses poucos elementos, brevemente reunidos aqui, nos convidam a desconstruir a obsessiva teoria de um confronto secular entre dois blocos irredutivelmente opostos; uma visão baseada em paradigmas binários de negros e brancos, escravos e livres, Oriente e Ocidente, Islã e Cristianismo. Como acabamos de ver, as fontes documentais podem ser usadas para ampliar o escopo do estudo e reavaliar o lugar dos atores. Elas fornecem dados significativos que colocam a centralidade dos árabes em perspectiva e abrem caminho para uma investigação historiográfica que poderia lançar uma nova luz sobre a dinâmica e a pluralidade dessa longa história da interação euro-africana.

## Referências

Abû Yaʿḳūb Yūssuf ibn Tāshfīn. 1950. *Carta escrita pelo emir Abû Yaʿḳūb Yūssuf ibn Tāshfīn a al Nāṣir li dīn Allah Tamīm ibn Al-Muʿizz ibn Bādis.* Texto árabe publicado por É. Lévi Provençal. *al-Andalus: Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada,* vol. XV, No. 1, pp. 114-124.

Al-Ḍabbī, Aḥmad ibn Yaḥyā. 1885. *Buġiyat al-multamis fī tārikh ridjāl al-Andalus*. F. Codera; J. Ribera (eds). Madrid, Josephum de Rojas, Bibliotheca arabico-hispana, vol. III.

Al-Masʿūdī. 1973. *Murūdj al-dhahab*, Beyrouth, Dār al-Fikr. [masʿūdī. 2010. *the meadows of gold*. P. Lunde; C. Stone (ed.; trans.). London; New York, Routledge.].

[Autor desconhecido]. 1867.*'Akhbār madjmūʿa fī fatḥ al-Andalus wa dhikri 'umarā'iha*. E. Lafuente y Alcántara (ed.; trans.). *Colección de obras arábigas de historia y geografía que publica la Real academia de la historia*, Tomo primero. Madrid, Rivadeneyra, p. 6.

[Autor desconhecido]. 1911. *Kitāb al-Ḥulal al-mūwashīyah fī al-akhbār al-Marrakishīyah*. al-Bashīr Fūrtī (ed.). Tunis, Maṭbaʿat al-Taqqadum al-Islāmiyah.

Balādhurī. 1983. *Futūḥ al-Buldān*. R. M. Radwān (ed.). Beirut, Dār al-kutub al-ʿilmiyya.

Bernand, C.; Stella, A. 2006. *D'esclaves à soldats : miliciens et soldats d'origine servile, XIIIe-XXIe siècles*. Paris, L'Harmattan.

Buresi, P. 2005. L'apogée almohade: la bataille d'Alarcos et son contexte historique. In A. Bazzana, A.; Bériou, N.; Guichard, P. (eds.). *Averroès et l'averroïsme* : *un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*. Lyon, France, Presses Universitaires de Lyon, pp. 99-113.

Cirot, G. 1918-1919. Appendices à la chronique latine des rois de Castille jusqu'en 1236. *Bulletin Hispanique*, Vol. XX, No. 1, pp. 27-35, Vol. XXI, No. 3, pp. 173-192.

Cirot, G. 1923. Recherches sur la chronique latine des Rois de Castille. *Bulletin Hispanique*, Vol. XXV, No. 2, pp. 97-107.

Cuoq, J. M. 1985. *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe au XVIe siècle (Bilād al-Sūdān)*. Paris, Éditions du CNRS.

Devisse, J.; Vansina, J. 1990. L'Afrique du VIIe siècle au XIe siècle : cinq siècles formateurs. In El Fasi, M. (ed.). *Histoire générale de l'Afrique, III. L'Afrique du VIIe au XIe siècle.* Paris, UNESCO, pp. 797-842. [Africa from the seventh to the eleventh century: five formative centuries. In El Fasi, M. (ed.). *General history of Africa, III : Africa from the seventh to the eleventh century*. Paris, UNESCO, pp. 750-793.]

Djāhiz. 1964. Risāla fī fakhr al-Sūdān. In Hārūn, A. S. M. (ed.). *Rasa'il al-Djāhiz*, *vol. 1*. Cairo, Maktabat al-Ḫānğī, pp. 173-226.

Ghouirgate, M. 2014. *L'ordre almohade (1120-1269)* : *une nouvelle lecture anthropologique*. Toulouse, France, Presses universitaires du Mirail.

Guichard, P. 2000. *Al-Andalus, 711-1492*. Paris, Hachette Littératures.

Hamet, I. 1911. *Chroniques de la Mauritanie sénégalaise.* Paris, Ernest Leroux.

Ḥimiyarī. 1938. *al-Rawḍ al-miʿṭār fī khabar al-aḳṭār*. E. L. Provençal (ed.). Leiden, Brill.

Ibn al-Abbār. 1889. *Takmilat al-ṣila*. F. Codera (ed.). Madrid, Apud Josephum de Rojas.

Ibn ʿAbd al-Hakam. 1974. *Futūḥ Miṣr wa akhbāriha*. M. Ṣabīḥ (ed.). Cairo, Dār al-Taʿāwun li-l-tabʿ wa-l-nashr. [1922. *The History of the conquest of Egypt, North Africa and Spain*. New Haven, Conn., Yale University Press.]

Ibn Abī Dīnār. 1993. *al-Muʾnis fī Akhbār Ifrīḳiya wa Tūnis.* Beirut, Dār al-masīra.

Ibn Abī Zarʿ. 1860. *al-Rawḍ al-ḳirṭās. Roudh el-kartas* : *histoire des souverains du Maghreb (Espagne et Maroc) et annales de la ville de Fès*. A. Beaumier (trans.). Paris, Imprimerie impériale.

Ibn al-Athīr. 1898. *Annales du Maghreb et de l'Espagne*. E. Fagnan (trans.). Algiers, Typographie Adolphe Jourdan.

Ibn al-Athīr. 1898. *Annales du Maghreb et de l'Espagne*. E. Fagnan (trans.). Algiers, Typographie Adolphe Jourdan.

Ibn al-Athīr. 1967. *al-Kāmil fī-l-tārikh*. Beirut, Dār Sādir. [2006. *The chronicle of Ibn Al-Athīrfor the crusading period from Al-Kāmil Fīʾl-taʾrīkh*. D. S. Richards (trans.). Burlington, Vt., Ashgate Publishing, Ltd.]

Ibn al-Ḳūtiyya. 1994. *Tārīkh ʾiftitāḥal-Andalus.* A. Anīs al-Ṭabbāʿ (ed.). Beirut, al-Maʿārif.
Ibn Bassām. 1998. *al-Dhakhīra fī maḥāsin ahl al-Djazīra, vol. I.* I. ʿAbbās (ed.). Beirut, Dār al-thaḳāfa. [2011. Ibn Bassām. *Medieval Iberia*. 2. ed. Ross Brann (trans.); R. Constable (ed.). Philadelphia, Penn., University of Pennsylvania Press, pp. 125-127.]

Ibn Buluggīn. 1955. *Muḏakkarāt al-amīr ʿAbd Allah ākhir mulūk banī Zīrī bi Ḡarnāṭa al-musammā bi Kitāb al-Tibiyān*. Lévi-Provençal, E. (ed.). Cairo, Al-Maaref. [1986. *The Tibyān: memoirs of ʿAbd Allāh B. Buluggīn, Last Zīrid Amīr of Granada*. A. T. Tibi (ed.; trans.). Leiden, E. J. Brill.]

Ibn Buṭlān. 1957. *Risāla fī shirāʾ al-raḳīḳ wa taḳlīb al-ʿabīd*. A. Harūn (ed.). Beirut, Nawādir al-makhṭuṭāṭ.

Ibn Hawḳal. 2001. *La configuration de la terre*. J. H. Kramers; G. Wiet (trans.). Paris, Maisonneuve et Larose.

Ibn Ḥayyān. 1965. *al-Muḳtabas fī akhbār balad al-Andalus*. A. al-Raḥmān ʿA. al-Hadjdji (ed.). Beirut, Dār al-Thaḳāfa.

Ibn ʻIdhārī. 1983. *al-Bayān al-mughrib fī akhbār al-Andalus wa-l-Maghrib*. Beirut, Dār al-Thaḳāfa.

Ibn Kardabūs. 1965-1966. *Kitāb al-ʻiktifāʼ: Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Vol. XIII.

Ibn Khaldūn. 2006. *Kitāb al-ʻibar wa diwān al-mubtadaʼ wa-l-khabar*. Beirut, Dār al-kutub al-ʻilmiyya.

Ibn Khaldūn. 2000. *Discours sur l'histoire universelle : Al-Muqaddima.* V. Monteil (trans.). Arles, France, Actes Sud. [1989. *The Muqaddimah: an introduction to history*. Princeton, NJ, Princeton University Press.]

Ibn Khallikān. 1972. *Wafayāt al-aʻyān wa ʼanbāʼ abnāʼ al-zamān*. I. ʻAbbās (ed.). Beirut, Dār al-thaḳāfa.

Ibn Khurdadhbeh. 1889. *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*. Leiden, E. J. Brill.

Ibn Ḳutayba. 1992. *Kitāb al-maʻārif*. T. ʻUkāsha (ed.). Cairo, al-Hayʼa al-misriyya al-ʼâmma li-l-kitâb.

Ibn Nādjī. 1902. *Maʻālim*. Tunis, al-Maṭbaʻah al-ʻArabīyah al-Tūnisīyah.

Iṣhāq ibn al-Ḥusayn. 1929. *kitāb akhbār al-murdjān fī dhikri al-madāʼini al-mashhūrati fi kulli makān*. A. Codazzi (trans.), Il compendio geografico arabo di Iṣhāq ibn al-Haṣayn. *Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei*. *Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, Serta VI, No. 5, pp. 373-463.

Lagardère, V. 1989. *Le vendredi de Zallaqa*. Paris, L'Harmattan.

Lévi-Provençal, E. 1999. *Histoire de l'Espagne musulmane*. Paris, Maisonneuve et Larose.

Mālikī. 1983. *Riyāḍ al-nufūs*. B. Bakkūsh; M. al-ʻArūsī Maṭwī (eds). Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī.

Maḳḳarī. 1968. *Nafḥ al-ṭīb min ghuṣn al-Andalus al-raṭīb*. I ʻAbbās (ed.). Beirut, Dār Sādir.

Martin, G. 1984. La chute du royaume visighotique d'Espagne dans l'historiographie chrétienne des VIII[e] et IX[e] siècles. Sémiologie socio-historique. *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, No. 9, pp. 207-233.

Tīdjānī. 1958. *Riḥla*. Tunis, Kitābat al-Dawlah lil-Maʻārif.

Wheeler, R. 2000. *The complexion of race: categories of difference in eighteenth-century British culture*. Philadelphia, Penn., University of Pennsylvania Press.

Zereklī. 1986. *al-ʼAʻlām*. Beirut, Dār al-ʻIlm lil-malāyīn.

CAPÍTULO 18

# O HAITI E A ÁFRICA GLOBAL

*Matthew J. Smith*

## "África negra" e "África caribenha"

O corredor transatlântico – a rota que durante séculos colocou milhares de africanos capturados em um percurso ruinoso vindo de seu continente para lugares desconhecidos nas Índias, uma rota de perda e sobrevivência, destruição e ressurreição, um cemitério para os ancestrais e uma rota de possibilidades para os descendentes – foi a rota tomada em 1976 por um dos progenitores da nova África, o Presidente Léopold Sédar Senghor, para a terra da gênese do Novo Mundo, o Haiti. Senghor chegou em Porto Príncipe dia 17 de fevereiro, sua última e mais esperada parada em um tour pelo Caribe francófono. As exaltações do encontro foram abundantes. A imprensa senegalesa chamou a visita de "o tão esperado encontro entre a África negra e África caribenha".

Senghor ficou em êxtase ao reconhecer a influência de seus antepassados haitianos, particularmente o homem de letras mais ilustre do Haiti, Jean Price-Mars, sobre o desenvolvimento intelectual da África moderna. "O Haiti representa para nós, senegaleses, os [emissários] mais militantes da negritude" (*Le Nouvelliste*, 18 de fevereiro de 1976, p. 1). O presidente zambiano, Kenneth Kaunda, havia visitado o Haiti em abril do ano anterior. A vitória do Haiti contra as grandes potências da Europa fez dos haitianos os maiores exemplos de sucesso africano fora do continente. "Eu senti", afirmou Senghor, "vibrar com

força o cordão umbilical que os séculos de distância conectaram novamente" (*Le Nouvelliste*, 18 de fevereiro de 1976, p. 1). O presidente vitalício do Haiti, Jean-Claude Duvalier, retribuiu o sentimento, comparando a recepção entusiástica de Senghor pelos haitianos a "receber um pai cujo renome reflete o orgulho de nossas origens" (*Le Nouvelliste*, 18 de fevereiro de 1976, p. 1).

Essas homenagens não foram meras palavras de emoção. O colonialismo e o comércio desumano de corpos africanos desde o século XV trouxeram os negros da África para o Caribe e cortaram seu contato direto com sua terra natal. Divididos e brutalizados nas *plantations*, eles foram forçados a manter a África apenas em suas mentes enquanto criavam outra coisa em um lugar estrangeiro. As raízes sempre estiveram lá. No Haiti, como apontou o escritor Gérard Jolibois em um ensaio dedicado a Senghor, as origens étnicas dos haitianos podem ser remontadas ao Senegal e à África Ocidental: Uolofes, Sererês, Fulas e Mandingas e especialmente os três principais, senegaleses, congos e aradas. A cultura haitiana, sobretudo a religião Vodu, "protege preciosamente" essas memórias da pátria (*Le Nouvelliste*, 18 de fevereiro de 1976, p. 1).

Essa história explica as semelhanças marcantes entre a África Ocidental e o Haiti ("África caribenha"), que Senghor comentou com eloquência em sua visita. Os haitianos, afirmou em seu discurso público em Porto Príncipe, "foram os primeiros a se recusarem a abandonar a si próprios, para agir como outras raças [...] Para a distante África, seu povo realmente conseguiu trazer consigo 'a raiva da vida', este poder de criação que, no século XX, invadiu todas as artes" (*Le Nouvelliste*, 18 de fevereiro de 1976, p. 1).

Para muito além de imaginários compartilhados, existe uma conexão subterrânea entre a África e o Haiti que perdura apesar da distância de séculos. Foi Aimé Césaire, o pensador martinico com quem Senghor e Léon Damas da Guiana Francesa, como estudantes na França nos anos de 1930, fabricaram a ideia de negritude e consideraram o Haiti como a raiz de uma estratégia negra independente. Após sua própria visita ao Haiti, em 1944, Césaire proclamou que foi no Haiti que a negritude "se manifestou pela primeira vez". O significado implícito na afirmação de Césaire foi que, quando os africanos escravizados, que foram trazidos para o trabalho nas *plantations* na colônia francesa de São Domingo (Saint-Domingue), triunfaram contra seus colonos em 1804 e criaram o Estado livre independente do Haiti, sua vitória foi também uma vitória africana. Jean-Jacques Dessalines, o primeiro governante do Haiti em 1804, colocou isso de forma simples quando disse que esses revolucionários africanos haviam "vingado a América".

Toussaint Louverture, Dessalines e seus sucessores foram os pioneiros da "reabilitação" dos africanos que Senghor ressaltou em seu discurso no Haiti. Como

a primeira república negra independente, o Haiti era, na época e atualmente, visto de várias perspectivas como um reflexo de tudo o que era considerado bom e ruim sobre a África. Por mais de 200 anos, os viajantes ao Haiti têm ressaltado abertamente as notáveis semelhanças entre o Haiti e as nações africanas: a língua, os hábitos, os costumes e as atitudes de sua população majoritária são todos apresentados como sendo africanos, em origem e representação. É por essas razões que durante a maior parte de sua vida independente o Haiti tem sido considerado, assim como um escritor da *National Geographic* o chamou, a "África Ocidental nas Índias Ocidentais" (Scofield, 1961, pp. 227-259). Existem boas razões pelas quais tal alcunha tem sido de tanta durabilidade. As comparações são apresentadas de forma clara na aparência da vida cotidiana haitiana, mas essa visão é inexata, pois ela pressupõe uma fixidez de experiência impossível de sustentar, dada a violência da escravidão e das trepidações de séculos de história nacional tumultuada. Mais problemático ainda, ela não explica de maneira suficiente as formas ambíguas e complexas em que o discurso intelectual haitiano discutia com o lugar da África no Estado-nação.

## O chamado do século XIX

A África sempre foi o núcleo da autoimaginação haitiana. Na época de sua independência, dois a cada três haitianos eram nascidos na África (Casimir, 2000). O próprio ato de devolver a ex-colônia francesa ao seu nome indígena, Haiti – *Ayiti*, na grafia original do taino – foi um ato desafiante, um apagamento do domínio colonial e os danos que vieram com ele. A primeira constituição do Haiti proclamava que todos os haitianos eram negros. O preconceito racial era um conceito estrangeiro, uma imposição da mente europeia como fundamento para seus abusos do corpo africano.

Se a negritude em 1804 foi associada à africanidade, então o Haiti havia se aceito com orgulho como a vindicação dos africanos. Observadores europeus preocupados com a existência do Haiti – uma terra sem escravidão ou domínio colonial; um desafio vivo a todos os pressupostos de um infantilismo negro – tratariam o país como um laboratório para provar ou refutar a percepção da incapacidade do domínio negro. Mais do que isso, as falhas do Haiti seriam apresentadas como justificativa para o colonialismo na África – uma promoção do controle branco sobre os negros para salvá-los de um primitivismo perigoso. Essa simbiose psicológica entre Haiti e África era profunda. O fardo que o Haiti carregava em seu primeiro meio século seria um exemplo para os africanos em toda a diáspora. Do Mississippi a Mombaça, o que as filhas e os filhos da África podiam realizar dependia, até certo ponto, de como o Haiti se desenvolveria.

As opiniões dos observadores racistas a respeito do progresso do Haiti desde 1804 se aguçaram no influente tratado racista de 1854 de Arthur de Gobineau, "Essai sur l'inégalité des races humaines". Na medida em que o Haiti o considerava como um atraso africano exemplar. No Haiti, havia principalmente negros "que, embora apenas o avô deles saiba que a África ainda estava sob sua influência [...] sua alegria suprema é a preguiça; sua razão final é o assassinato [...]. A história do Haiti, do Haiti democrático, é uma longa relação de massacres" (Gobineau, 1967, p. 76). Os pontos de vista de Gobineau foram repetidos em sua essência pelas tropas de acólitos. Ninguém teve mais poder e influência nas visões a respeito do Haiti do final do século do que Spenser St. John. A obra de St. John, "Hayti or the Black Republic", de forma enfática, colocou o Haiti como um país em desespero perpétuo e sua falha fundamental era sua africanidade. "Enquanto [o negro] estiver influenciado pelo contato com o branco [...], ele se dará muito bem, mas colocado livre de toda essa influência, como no Hayti, ele não mostrará sinais de melhora; pelo contrário, ele gradualmente retrocederá aos costumes tribais africanos, e sem nenhuma pressão exterior, cairá na mesma situação dos habitantes do Congo" (St. John, 1884, p. 134).

As opiniões de St. John se estenderam à cultura haitiana de maneira notória, particularmente o Vodu, do qual ele apresentou como um culto canibalista e essa argumentação era influente. Predominantemente, o Haiti existia nessa visão negativa e o mesmo acontecia com a África. Houve apoio imediato daqueles que buscavam justificativas racialistas para seu desdém pelos povos africanos, assim como J. A. Froude que, em sua dissertação amplamente lida acerca da necessidade do colonialismo europeu sobre os africanos no continente e no Caribe, foi rápido em apontar para o Haiti independente, um país assolado por ciclos de instabilidade política: "O resultado de deixar a natureza negra para si mesma está finalmente aparente [...]. O Hayti é a mais ridícula caricatura de uma civilização em todo o mundo" (Froude, 1888, pp. 305-306).

Em uma época em que os pensadores europeus se deleitavam na repetitividade da instabilidade haitiana e caluniavam sua africanidade, foi um escritor haitiano que emitiu uma das defesas mais barulhentas e precursoras a respeito da África do século XIX. Anténor Firmin, advogado, político e intelectual da cidade de Cap Haitien, ao norte, publicou o livro "De l'égalité des races humaines" em 1885. Em seu título, via-se que era uma réplica explícita a Gobineau. De maneira mais substantiva, Firmin insistiu na centralidade da África na história mundial. Enquanto as potências europeias dividiam o território africano entre si na Conferência de Berlim, Firmin, que se destacou entre os filósofos parisienses, argumentou que a África era o epicentro da civilização global. Não havia nenhuma evidência científica categórica de iniquidade negra. E o Haiti era o ponto central para o progresso do

povo africano. Por meio de seu herói, Toussaint Louverture, o Haiti revelou "a evolução surpreendente e rápida qual os africanos passaram (Firmin, 2001, p. 369). Toussaint, "esse filho da África" forçou o resto do mundo a tomar nota das conquistas dos negros no Caribe (Firmin, 2001, p. 374). Firmin apresentou Toussaint como símbolo do potencial africano no continente e no Caribe:

> *Sua glória é a da humanidade como um todo, mas capacita e enche de orgulho particular todos os membros da raça africana cujas maravilhosas aptidões Toussaint encarna tão perfeitamente. Todos esses fatos nos permitem afirmar que, quando estudamos o ritmo em que a raça negra evoluiu com alguma imparcialidade, é impossível não concluir que ela se mostra eminentemente apta a todo tipo de realizações intelectuais e morais [...]. Que outra prova da igualdade das raças precisamos se não encontrarmos nenhum significado filosófico ou científico na comparação do estado inicial e do posterior desenvolvimento social das diferentes raças?* (Firmin, 2001, p. 377).

Firmin não era uma anormalidade entre os intelectuais haitianos de sua época. Seus contemporâneos escreveram de maneira aberta sobre o papel de seu país, cada um oferecendo sua própria racionalização, cada um declarando sua própria defesa da África e do Haiti. É necessário lembrar que esses escritores haitianos escreveram suas obras no final do século XIX, quando ainda não havia um sentido pleno de uma agenda pan-africana e o conceito de liberdade negra era muitas vezes desvinculado das reivindicações universais. De fato, muitos de seus pares compartilhavam de suas opiniões sobre a igualdade negra ao usar a história do Haiti como evidência, mas o fizeram para justificar o valor haitiano para os modelos eurocêntricos da civilização. Com frequência, eles se dissociavam da África de seu tempo, uma respeitada pátria, por mais degradada que considerassem sua cultura. Hannibal Price, em sua obra, "De la rehabilitation de la race noire par la république d'Haïti", fez questão de separar os negros, na África e em outros lugares da diáspora, das condições do Haiti (Nicholls, 1996, p. 129). Com poucas exceções, todos esses escritores negaram que a cultura africana e seus remanescentes no Haiti tivessem valor. Pelo contrário, a cultura haitiana se somava às condições que mantinham o Haiti em estado retrógrado. As conquistas haitianas demonstravam que o país estava preparado para a civilização europeia.

A elite do Haiti trabalharia assiduamente para continuar o padrão dos colonizadores franceses na eliminação da herança africana do Haiti. Como afirmou o sociólogo haitiano Jean Casimir sobre o século após 1804: "Na concepção da elite política, o haitiano surgiu da vitória dos escravos sobre seus senhores. Para que o país participasse da comunidade internacional, o Estado haitiano não considerou outra solução senão expulsar a África, os africanos e toda a sua vida cotidiana e sua cultura da história do país" (Casimir, 2000; Ramsey, 2011).

## A resposta do século XX

O novo século iria reificar as visões euro-americanas sobre a África e o Haiti, ao mesmo tempo em que desafiaria os argumentos anteriores dos intelectuais haitianos. Para a república haitiana, a ocupação do país pelos fuzileiros navais dos Estados Unidos da América, em 1915, foi o maior golpe para seu orgulho. Após mais de um século de proteção bem-sucedida de sua independência das investidas de invasores estrangeiros, a política haitiana havia colapsado a tal ponto que sua soberania se tornaria absorvida pela expansão monolítica do império dos Estados Unidos. Foi neste turbilhão de violência, abuso e ferimentos na honra nacional que uma geração mais jovem de escritores haitianos encontrou um novo caminho para avançar por meio da África. A herança africana ressuscitada nesses anos foi promovida ativamente por membros da classe intelectual haitiana, composta por elites mais jovens e membros de uma classe média negra em ascensão. Eles eram principalmente homens que imaginavam a África de forma diferente de seus antepassados.

O principal influenciador dessa nova direção foi Jean Price-Mars, um educador, etnólogo e pensador que estudou de perto a sociedade haitiana e seu passado. Ele buscou experiências, não apenas fatos, para encontrar as respostas sobre o porquê de o Haiti ter chegado a um ponto de controle estrangeiro. Seu trabalho – bem ponderado e exaustivo – foi a pesquisa da vida rural, das atitudes urbanas e, mais profundamente, de uma arqueologia da cultura e dos costumes haitianos e resultou em dois volumes importantes. No primeiro, "La vocation de l'élite" (1919), ele condenou as classes de elite do Haiti por sua rejeição ao campesinato haitiano, tendo deles uma percepção de falta de civilização. Esse grupo social, a maior população de haitianos, que era chamado de maneira pejorativa de *moun andèyo* (o povo de fora), eram os verdadeiros guardiões da cultura haitiana e de um modo de vida africano na república. Os filhos mais diretos dos revolucionários do século XVIII eram, de forma inconsciente, os portadores da consciência africana da qual a imaginação nacional do Haiti se orgulhava. E em sua língua, sua dieta, seus costumes e suas crenças havia uma sensibilidade haitiana, mais verdadeira e mais determinante do que a francofilia autoconsciente.

O peso de sua crítica foi grande. O desafio de Price-Mars foi uma contestação da geração anterior de intelectuais haitianos que, apesar de seu orgulho racial, mantinham os modos franceses na mais alta estima. Price-Mars foi o intelectual mais respeitado do país, cuja inspiração se espalhou entre os urbanos escolarizados. Suas palavras despertaram a atenção. Uma década depois de "La Vocation de l'élite" veio seu tratado mais poderoso sobre essas questões, o notável "Ainsi parla l'oncle" (1928). Nessa coleção de palestras sobre atenta pesquisa etnográfica, a cultura africana foi identificada de maneira explícita como o núcleo da identidade haitiana. A avaliação da Price-Mars foi contundente:

*Mas, por uma lógica irresistível, quanto mais nos forçávamos a acreditar que éramos franceses 'coloridos', mas nos esquecíamos simplesmente de ser haitianos [...]. À medida que esse processo ocorria, a palavra 'negro', anteriormente um termo genérico, adquiria um significado pejorativo. Quanto à palavra 'africano', sempre foi e é o termo mais humilhante pelo qual um haitiano pode ser tratado [...]. Ah! Sei que encontrarei repugnância ao ousar falar-vos da África e das questões africanas! O assunto parece deselegante e completamente desprovido de interesse para você, não é? [...]. Pelo amor de Deus, meus amigos, não desprezem nosso patrimônio ancestral. Ame-o, considere-o como um todo intangível* (Price-Mars, 1995, pp. 146, 147, 151).

O abraço cultural da África foi uma razão de ser para os intelectuais haitianos que se juntaram à Price-Mars no movimento autóctone dos últimos anos de ocupação do Haiti pelos Estados Unidos da América. No poema "Sales nègres" (Negros imundos), Jacques Roumain, o brilhante poeta e romancista marxista, apresentou o racismo e a opressão dos negros como uma condição universal que unia a África com as Américas como o "miseráveis da terra".

*Bom é assim:*
*Nós outros*
*Negros*
*Negros imundos*
*Não vamos mais tolerar*
*Isso mesmo*
*Estamos acabados de estar na África*
*Na América*
*Seus negros*
*Seus pretos*
*Seus pretos sujos* (Roumain, 1945, p. 33).

O respeitado poeta Léon Laleau ofereceu uma visão da África no centro do corpo haitiano que era típica de seus companheiros engajados em seu poema de 1931, "Trahison" (Traição):

*Esse coração obsessivo que não se identifica*
*Com minha língua e meus costumes,*
*E que morde como um espinho em*
*Sentimentos emprestados e costumes europeus*
*Você sente esse sofrimento*
*E este desespero sem igual*
*Na domesticação, com palavras da França*
*Este coração que chegou até mim do Senegal?* (Laleau, 1981, p. 110).

O pensamento haitiano iria além de Firmin, Price-Mars e Louis-Joseph Janvier. A visão romântica da cultura autóctone haitiana e suas raízes africanas foi também um protesto coordenado contra os ocupantes norte-americanos; uma rejeição a uma invasão estrangeira branca. Nesta rejeição, surgiu um novo nacionalismo haitiano. Esse protesto incitou a atmosfera política e contribuiu para uma série de protestos em 1929 e 1930 que precipitaria o fim da ocupação dos Estado Unidos em 1934.

O nacionalismo serviu como reforço do que o estudioso J. Michael Dash chamou de "africanismo" no discurso social haitiano. Os escritores, militantes, intelectuais, artistas e profissionais negros da década de 1930 insistiam em ver seu mundo – seu passado, seu presente e seu potencial – através das lentes da diferença africana. Eles foram impulsionados por desenvolvimentos externos. A *négritude*, assim como o *Harlem Renaissance* da década de 1920, saiu da diáspora em círculos concêntricos que retornaram sempre à África e ao Haiti, os dois sinônimos, atualmente de maneira diferente, na mente de uma juventude negra desperta e educada. Nos Estados Unidos e no Caribe, proliferaram peças de teatro, livros e artigos sobre o Haiti. O filósofo marxista trinitário, C.L.R. James, publicou em 1938 seu famoso "The Black Jacobins", uma história da Revolução Haitiana vista como um resumo de uma revolução africana contra o colonialismo, que ele esperava que também fosse energizada pelo Caribe. Como James afirmou sucintamente naqueles anos, "o caminho para a identidade nacional das Índias Ocidentais passa pela África" (James, 1989, p. 402). O Haiti foi considerado o mais africano dos descendentes do continente. Tudo isso serviu para intimidar os sucessores de Price-Mars, aquela geração posterior que desejava fazer mais desse "africanismo" em um Haiti renovado.

O grupo que passou a representar mais esta tendência se chamava *Les Griots*, o que pelo seu nome acenava para a imagem de poetas e contadores de histórias da África Ocidental. O periódico de curta duração de mesmo nome foi o espaço para a expressão de uma visão africanista do Haiti: "[nossa] cultura latina nada mais é do que o legado de um pequeno grupo de haitianos representados por nossa elite intelectual [...] nossa herança africana é persuasiva na maioria do povo haitiano na medida em que se constrói um substrato anátomo-psicofisiológico" (Duvalier; Denis, 1981, p. 114). A posição cultural havia se tornado uma posição ideológica que conduziu ainda mais as posições haitianas em relação à política global africana. A Segunda Guerra Ítalo-Etíope, entre 1935 e 1936, foi uma fonte de vínculos óbvios sobre a questão da libertação africana, equacionada por escritores haitianos "africanistas" como François Duvalier e Lorimer Denis, considerada uma causa comum com o Haiti. Em 1936, eles escreveram:

> *Nós, haitianos, um grupo negro perdido na bacia das Índias Ocidentais, nesta grande corrente do pan-africanismo, que está tomando forma, [...] nós, os jovens haitianos, estamos determinados a insistir na profunda simpatia diante do grave problema enfrentado por este país [...]. Pois se realmente não queremos ser ultrapassados pelo rápido progresso das pessoas de raça e para estar à altura de sua consciência racial, devemos rejeitar todas as absurdas ideias sobre as quais vivemos desde 1804 até hoje* (Duvalier; Denis, 1968, pp. 729-730).

No entanto, no momento de movimentos mais amplos de descolonização na África, as reivindicações africanistas haitianas se afastaram ainda mais de seus antecedentes culturais em direção a um paradigma de controle totalmente egoísta. Em 1957, ano em que Gana declarou independência da Grã-Bretanha, tornando-se o primeiro país africano subsaariano descolonizado a fazê-lo, o Haiti foi lançado de cabeça em um caos de violência política e ambição contundente que resultaria na ascensão à presidência do dr. François Duvalier, também conhecido como "Papa Doc". A fundação do Estado repressivo duvalierista foi parte de uma metamorfose de interpretações estatistas da consciência negra haitiana, que se transformou em sua mais horrenda variante, o duvalierismo.

Não é mera coincidência que um dos laços mais tangíveis do Haiti com o continente foi forjado nesses anos. Em meados da década de 1960, depois que Duvalier se declarou presidente vitalício e após a independência do Congo em 1960, os haitianos francófonos foram incentivados a migrar para lá. Milhares o fizeram. Pode-se dizer que uma nova consciência haitiana sobre a África se desenvolveu por meio dos contatos feitos durante essa experiência.

O governo de Duvalier, apesar de toda a sua violência, afirmava-se fundado na consciência africana. François Duvalier aproveitou cada momento que pôde para provar isso, como a suntuosa recepção do imperador etíope, Haile Selassie I, ao Haiti em abril de 1966. Segundo Duvalier, "A história dos povos nobres da África é formada, assim como a do Haiti, por momentos de inquietação [...]. Os haitianos estão conscientes da solidariedade de seu destino para com todo o povo do Terceiro Mundo, pois o Haiti já está engajado em uma luta por uma vida decente" ("L'important discours du Président à vie, François Duvalier", *Le Nouvelliste*, 1966, p. 1) O sentimento de união com a África era genuíno na medida em que reforçava uma filosofia há muito cultivada nos escritos de Duvalier, senão em sua governança.

A visita de sua majestade o imperador Haile Selassie I foi bem-sucedida em projetar o Estado duvalierist como um Estado pró-africano. Assim como a visita de Senghor dez anos depois, quando o filho e sucessor de François Duvalier, Jean-Claude, de 24 anos de idade, estava no poder. O orgulho haitiano e africano nesses eventos era justificável, mas, no entanto, ele não conseguiu

esconder a corrupção de um regime que se tornara universalmente repudiado por sua opressão. Pior ainda, uniu a consciência negra haitiana – há tanto tempo em formação, tão profundamente conectada à glória do Haiti – com a tirania.

O que Senghor achou disso em 1976? Ele certamente sabia de protestos e consequentes torturas, exílios e assassinatos que haviam se tornado parte da realidade haitiana. A questão que a África independente enfrentou foi a mesma que os seus vizinhos caribenhos do Haiti: como se relacionar com um Estado-nação que compartilha ligações históricas e raciais tão poderosas, mas que é, ao mesmo tempo, despótico?

A complexidade da situação influenciou as relações diplomáticas com o Haiti no final do século XX. Uma década após a viagem de Senghor ao Haiti, quando a ditadura Duvalier foi derrubada em meio a uma explosão de resistência popular, o resto do mundo negro se solidarizou com o Haiti. Os elos entre 1804 e a luta pela liberdade no Zimbábue, e contra o *apartheid* na África do Sul, se encaixam em uma história mais ampla de resistência negra que conscientemente amarrou o Haiti à África independente. Esses laços políticos na era pós-Duvalier foram mais tangíveis do que antes.

## O eco do século XXI

Em 2004, no bicentenário da independência do Haiti, o presidente Jean-Bertrand Aristide foi forçado ao exílio sob circunstâncias controversas. Ele foi primeiro para a República Democrática do Congo e, depois de uma breve estada na Jamaica, estabeleceu-se por sete anos na África do Sul. O governo sul-africano sob o comando de Thabo Mbeki evocou o lugar do Haiti na África global ao apoiar a decisão de acolher Aristide, apesar das críticas locais. Mbeki havia sido o único chefe de Estado africano presente nas comemorações do bicentenário haitiano, onde afirmou estar trabalhando "junto com a liderança e o povo do Haiti" para resolver "os problemas enfrentados pelo lar inspirador da liberdade africana". O próprio Aristide estava muito disposto a apontar as semelhanças entre os dois lugares. Em uma tese de doutorado em linguística, posteriormente publicada como um livro no exílio, ele enfatizou que a palavra suaíli *Haitii* significa "não obedecer", um paralelo adequado para a história de seu país (Aristide, 2011). Molefi Kete Asante, professor afro-americano nos Estados Unidos, colocou ainda mais diretamente: "O Haiti é a epopeia africana contra o colonialismo" (Asante, 2011, p. 4). Como anteriormente, havia alguns no Caribe e na África que viam segundas intenções por trás do abraço africano aos líderes haitianos que haviam caído em desuso.

Uma solidariedade muito menos contestada foi forjada quando o enorme terremoto de janeiro de 2010 devastou grande parte de Porto Príncipe. Os países africanos recorreram à obrigação histórica de oferecer grande apoio ao Haiti, a primeira república negra do mundo. Entre as demonstrações mais dramáticas de apoio ao Haiti estava a do sucessor de Senghor, o presidente Abdoulaye Wade, que ofereceu terras aos haitianos que desejassem repatriar para a África. Seu país se uniu a mais de duas dúzias de nações africanas que prometeram fundos superiores a 50 milhões de dólares para o Haiti que, e para além disso foram organizados concertos, viagens e ajuda humanitária voluntária, demonstraram a o lugar indelével do Haiti na consciência africana global.

Essa união continua na atualidade à medida que mais haitianos residem e trabalham na África e mais africanos vivem no Haiti. Uma dessas pessoas, Belmondo Ndengué, um camaronês que vive em Porto Príncipe, retratou mais de 200 anos de história em uma declaração sobre a experiência que ele ganhou ao viver no Haiti.

> *Depois de todo este tempo passado neste canto da terra, estendido providencialmente no que eu chamo de África Caribenha, não posso voltar às circunstâncias que me conduziram até aqui. Eu vivia na Europa e, um dia, o amor e o destino me impulsionaram até aqui. Eu esperava passar quatro anos e retornar. No final, permaneci neste país por vários anos que me permitiu compreender melhor a África que eu havia deixado* (Belmondo Ndengué).

Por mais importantes que sejam esses laços políticos e históricos, eles não podem se sobrepor aos laços culturais que ligam o Haiti à África. Embora o Haiti não seja exatamente a África Ocidental nas Índias Ocidentais, ele de fato contém aspectos africanos em sua cultura que são altamente pronunciados – uma forma crioulizada que é uma voz perceptível em um rico diálogo transatlântico que se estende por toda a diáspora. É nos avanços e adaptações das notáveis circunstâncias da história do Haiti que existe a prova da presença de uma consciência africana global e uma que ao longo do tempo também influenciou o continente. A música do Haiti fornece um exemplo claro. A música comercial haitiana – *Konpa, twoubadou, rasin* – contém elementos sonoros da África, bem como os ritmos e as síncopes dos vizinhos mais próximos do Haiti. Um ouvinte mundano pode ouvir acordes de soukous congolês em suas linhas de violão, mesmo que seus criadores neguem uma influência consciente. A música haitiana, por sua vez, influenciou o desenvolvimento de formas musicais em outras partes da la Francophonie. O zouk da Martinica está parcialmente enraizado na música haitiana. E o zouk inspirou a empolgante música de dança marfinense zouglou, também muito popular em Burkina Faso, Camarões e Gabão.

Essas genealogias culturais podem ser traçadas para frente e para trás pelo Atlântico, cada ramo sendo mais uma evidência da paternidade africana. A história do Haiti prova que o poder da África na diáspora é maior que seu valor retentivo; é sua inspiração de ideias e sua influência dominante na criação de novas formas de expressão e resistência que são a sua força máxima.

## Referências

Aristide, J. B. 2011. *Haïti-Haiti?: philosophical reflections on mental decolonization*. Boulder, Colo., Paradigm Publishers.

Asante, M. K. 2011. Foreward. In Aristide, J. B. *Haïti-Haitii: philosophical reflections for mental decolonization.* Boulder, Colo., Paradigm Publishers.

Casimir, J. 2000. La suppression de la culture africaine dans l'histoire d'Haïti. *Socio-Anthropologie*, Vol. 8. http://socio-anthropologie.revues.org/124.

Dash, J. M. 1981. *Literature and ideology in Haiti, 1915-1961*. London, The Macmillan Press Ltd, p. 114.

Duvalier, F. ; Denis, L. 1968. *Eléments d'une doctrine : œuvres essentielles*. Port-au-Prince, Presses nationales d'Haïti.

Duvalier, F. ; Denis. 1981. *Eléments d'une doctrine : literature and ideology in Haiti, 1915-1961*. London, Palgrave Macmillan.

Firmin, J. A. 2001. *The equality of the human races: positivist anthropology*, Trans. Asselin Charles. Chicago, University of Illinois Press.

Froude, J. A. 1888. *The English in the West Indies*. London, Longmans, Green, and Co.

Gobineau, A. 1967. *Essai sur l'inégalité des races humaines.* Paris, Éditions Pierre Belford. [1915. The *Inequality of Human Races*. London, William Heinemann.].

James, C. L. R. 1989. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. New York, Vintage Publishers.

Laleau, L. 1981. *Trahison: literature and ideology in Haiti, 1915-1961*. London, Palgrave Macmillan.

*Le Nouvelliste*, 25 April 1966, p. 1, "L'important discours du Président à vie, François Duvalier".

*Le Nouvelliste*, 18 February 1976, p. 1.

Nicholls, D. 1996. *From Dessalines to Duvalier: race, colour and national independence in Haiti*. New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.

Price-Mars, J. 1995. From "So uncle said". In Hord, F. L.; Lee, J. S. (eds.). *I am because we are: readings in Black philosophy*. Amherst, Mass., The University of Massachusetts Press, pp. 145-151.

Ramsey, K. 2011. *The spirits and the law: Vodou and power in Haiti*. Chicago, University of Chicago Press.

Roumain, J. 1945. *Sales nègres: bois d'ébène*. Port-au-Prince, Henri Deschamps. [1972. *Sales nègres: ebony wood poems*. New York, Interworld Press.]

Scofield, J. 1961. Haiti: West Africa in the West Indies. *National Geographic*, Vol. 119, No. 2, pp. 227-259.

St. John, S. 1884. *Hayti, or the Black Republic*. London, Smith, Elder, & Co.

CAPÍTULO 19

# ESCRAVIDÃO E RESISTÊNCIA NA REGIÃO DO PACÍFICO AFRO-COLOMBIANO

*Rafael Antonio Díaz Díaz*

## Resistência e confronto: entre escravidão e liberdade

No contexto geral da experiência histórica das diásporas africanas nas Américas, o cenário colombiano do Pacífico exemplifica uma dinâmica fundamental e significativa nas atividades sociais, culturais e históricas das populações afro-colombianas. Nesta área, as matrizes africanas e afro-atlânticas adquiriram características particulares, algumas delas associadas ou análogas a determinados *habitats* naturais e humanos africanos, entre as quais se destaca, como veremos, a construção de redes familiares com amplo espectro cognático, além de colonização permanente e culturas anfíbias. Pode-se dizer que a diáspora africana representa a conversão da experiência atlântica na do Pacífico, que poderia muito bem ter se espalhada desde as costas do Pacífico do México até o cone sul das Américas.

No entanto, o que talvez tenha feito a marca de maior alcance na história das populações afro-colombianas do Pacífico seja a forma em que o espectro do confronto foi enfrentado ou resolvido dentro da estrutura de dominação política e econômica, e o contexto de escravidão, colonialismo e capitalismo. Dois efeitos transversais de longo alcance caracterizaram tal confronto: por um lado, uma disposição criativa consistente para subverter a ordem ou o regime vigente, particularmente a escravidão; e, por outro lado, e como consequência, a composição variável, mas constante, de quadros comunitários de ação coletiva e

identitária. Na atualidade, isso se refletiu em um cenário pródigo de movimentos sociais, políticos e comunitários que os colocaram contra vários poderes que ameaçaram seu territorialismo historicamente construído, incluindo a violência oficialmente sancionada, de guerrilha e paramilitar, bem como o tráfico de drogas e a corrupção política e administrativa.

Como um todo, a resistência no Pacífico afro-colombiano demonstra que apesar de não haver nenhum caminho estanque para compartimentalizar liberdade e escravidão, as duas condições devem ser consideradas para além de códigos, – enquanto se nota sua prevalência. As duas se entrelaçam e criam uma tensão emanada de práticas sociais, representações e discursos raciais que não apenas criam sentimentos de liberdade como ferramenta política de enfrentamento e luta, mas também projeta exclusões. Deve-se destacar que, desde o início, em muitos aspectos, havia grupos indígenas do Pacífico colombiano que iniciaram o processo de resistência e confronto contra os conquistadores e o poder espanhol.

## A cartografia política da resistência: contextos biogeográfico, regional e espacial

A paisagem biogeográfica do Pacífico colombiano foi um fator determinante na mobilização dos povos afro-colombianos, a tal ponto que uma "cartografia política da resistência" foi trançada, mostrando a relação entre as comunidades afrodescendentes e seus ambientes biogeográficos, ou seja, uma construção e apropriação cultural e política do território pelas comunidades afrodescendentes e outros grupos sociais, como os povos indígenas e as pessoas mestiças, que os possibilitou utilizar vários recursos e estratégias para enfrentar, evadir ou se estabelecer na sociedade escravista e colonial que os explorava, os controlava, os punia e os reduzia à condição de pessoa de classe inferior em debates e representações do regime dominante.

O Pacífico colombiano atualmente inclui os departamentos colombianos de Nariño, Cauca, Valle del Cauca, Chocó e Antioquia. A macrorregião ou o conjunto de áreas geográficas que gostaríamos de destacar pode ser chamada de "as planícies do Pacífico colombiano", seguindo a própria ideia de West (1957, 2000). É claro que é um grupo regional diversificado, embora com várias características semelhantes, com múltiplas conexões de todos os tipos pela costa, as enseadas ou subindo a serra ocidental que o conecta com as áreas do interior e vales entre os Andes, Antioquia, Cauca, Nariño, Valle del Cauca, Risaralda, Caldas e Quindío. Neste contexto, Cali e Popayán representavam duas zonas

onde se estabeleceram as sedes dos escravocratas, latifundiários, proprietários de fazendas e de minas no espectro regional.

As planícies do Pacífico, em termos concretos, se estendem de leste a oeste, da costa ao lado ocidental do sopé da cordilheira dos Andes e, de norte a sul, da região Sul de Darién (atual área de fronteira entre Colômbia e Panamá) à província de Esmeraldas em território equatoriano. Segundo West, "esta é uma faixa de quase mil quilômetros de comprimento e entre 80 e 160 quilômetros de largura" (West, 1957, 2000, p. 31). Mar, costa, rios, enseadas, manguezais, florestas e colinas suaves são as características dominantes da paisagem. O elemento aquático se destaca como um ícone natural em todas as suas manifestações, cuja matriz está representada no fato de que a área está entre as de maior pluviosidade do mundo e certamente aquela com os maiores índices pluviométricos das Américas. West descreve uma das características mais notáveis dessa área como a "floresta tropical úmida" coberta por um "dossel, formado por árvores gigantescas" com "centenas de rios (que) correm pelos sopés de montanhas e colinas pela floresta até o mar" (West, 1957, 2000, p. 33). Essa água e a exuberância de florestas, flora e fauna fornecem a base sobre surgiram a cultura e a sabedoria ancestral de povos indígenas e afrodescendentes. Os rios são o meio de comunicação por excelência; suas margens e áreas adjacentes servem de ambientes de povoamento e de assentamentos fixos e transitórios. Tais movimentos são influenciados não apenas por níveis de lençóis freáticos, correntes de rios e marés, mas também pelas dinâmicas da exploração do ouro, sobretudo a demanda entre as gangues escravizadas e as pessoas livres.

## A cultura anfíbia e as regiões biogeográficas

Dada a onipresença da água em suas várias manifestações e as relações sociais e regionais que se formaram em torno dela, tornou-se necessário desenvolver o conceito de *cultura anfíbia*, que o sociólogo colombiano, Orlando Fals Borda, propôs no final da década de 1970 em sua obra fundamental "Historia doble de la Costa" (1979, 2002). Embora o conceito venha da análise que Fals Borda realizou, na época, das regiões do Caribe colombiano, em particular as áreas anfíbias de Mompox e San Martín de Loba, sua fundamentação teórica se refere ou descreve cenários aquáticos e organizações sociais parecidas ou comparáveis às que já descrevemos. Em outras palavras, estamos propondo a utilidade e a relevância de aplicar o conceito de cultura anfíbia para analisar ou descrever as dinâmicas sociais de resistência e escravidão no Pacífico afro-colombiano.

A sociedade e a cultura anfíbias formam parte estrutural de um conceito mais amplo e de genealogia marxista, como o de formação social, articulada em uma rede de vínculos regionais que variam no tempo, na sociedade e no espaço. Especificamente, o "conceito de cultura anfíbia contém elementos ideológicos e articula expressões psicossociais, atitudes, preconceitos, superstições e lendas que estão ligadas a rios, canais, cânions, encostas, praias, pântanos e florestas tropicais". Assim, em termos espaciais, define-se "uma zona fluvial de encostas, aldeias e povoados, inundados e secos", tanto de forma linear como em locais dispersos "ao longo de correntes de água" (Fals Borda, 1979, 2002, pp. 18-19).

No entanto, a este respeito, a cultura anfíbia e as suas expressões sociais e econômicas projetam a dinâmica, segundo a qual, a produção da agricultura e da pecuária de subsistência depende muito e é estreitamente regulada "pelo ritmo das cheias e das secas de rios e canais" (Fals Borda, 1979, 2002, p. 23). Esse ritmo também influencia e determina o tempo e o espaço dos padrões de povoamento e assentamento, que imprimem aos povoamentos ciclos e estações regulares, irregulares, fixos ou temporários. As superstições e as lendas desse cenário dominado pela água, mas criado, controlado e apropriado por ambientes comunitários, provocam permanentemente o que Fals Borda chama de "idealização mitológica da cultura anfíbia" (1979, 2002, p. 26) que, como veremos, encontra no diabo ou no demônio um de seus ícones mais representativos.

O Pacífico colombiano poderia ser regionalizado de alguma forma, tomando Buenaventura como uma referência distinta entre uma zona sul e uma zona norte. O Pacífico Sul colombiano se estende desde uma área irrigada pelo Rio Mataje – na fronteira entre Equador e Colômbia – até o Rio San Juan, ao norte do porto de Buenaventura (Almario García, 2012, p. 73). E do Rio San Juan, ao norte, até a região de Darién, no Pacífico Norte colombiano, que é ocupado em sua maior parte pelo atual departamento de Chocó, mas que na época colonial, essa área era dividida em cinco "países" ou "regiões", segundo a proposta apresentada por Jiménez: Nóvita, Citará, Tatamá, El Raposo e El Baudó (Jiménez, 2004, p. 3). Em referência à estrutura econômica, à sociedade e à vida cotidiana, Jiménez sugere que a Nóvita se constituía no país de ouro, Citará no país da agricultura e El Baudó no país do refúgio (Jiménez, 2004, p. 1).

## Origens africanas: etnônimos, matrizes étnicas e regiões de origem

Foi nesse cenário que milhares de escravizados enfrentaram ao chegarem de várias regiões da África, que se reproduziram entre si ou formaram relações mistas com povos indígenas ou, em menor escala, com brancos. Ao julgar por alguns dados demográficos, a maioria permaneceu em suas próprias comunidades afrodescendentes. Vanín, um dos grandes poetas afro-pacíficos, ilustra o processo geral desde seu início de maneira poética e ilustrativa:

> *[...] e então eles trouxeram negros que iriam irrigar-se como ervas daninhas na praia [...] ao longo das silenciosas margens dos rios, quilombolas ou libertos, mas livres mesmo assim, para fundar raça e cultura, com tudo contra eles, sem meios nem tostões, mas com a grande costa florescida para eles e seus futuros parentes, com a grande riqueza da paisagem, das árvores e dos animais de caça e pesca* (Vanín, 1998, p. 265).

Os africanos escravizados que chegaram ao Pacífico colombiano, durante a era colonial, provinham de uma vasta cadeia de regiões africanas que se estendia da Senegâmbia a Angola. De acordo com a pesquisa atual no assunto, é praticamente impossível fornecer números precisos a respeito dos pontos específicos de origem na África. Entretanto, é possível determinar áreas, regiões e cenários africanos em geral com tendências semelhantes no Pacífico, no caribe atlântico colombiano e nas regiões andinas do interior. De acordo com um estudo etnolinguístico e onomatopeico realizado por de Granda, as seguintes regiões e grupos deram origem aos escravizados que chegaram em diferentes áreas do Pacífico colombiano no século XVIII: Senegâmbia (Mandinga, Casaca, Bran , Guagui, Canga, Tambo, Taui e Taui andmani); Costa da Pimenta (Setre/Kru); Costa do Ouro (Mina, Fandi, Nango, Ati, Aguamu, Coto, Ocara, Asante/Ashanti); Golfo do Benim (Arará, Chala, Popo, Lucumí, Bomba, Ayobi, Betre); Golfo do Biafra (Carabalí, Viví, Cuco); África Central (Congo, Luango, Matamba, Mondongo, Pango, Bamba, Manyoma, Bato) (De Friedemann, 1993, pp. 52-53). Vale adicionar referências a grupos etnolinguísticos como Mandinga, Acã, Gá-Adangme, Euê, Iorubá, Fom, Ijó, Ibo, Ibibio, Efique, Ngola e Congo, entre outros.

O estudioso Colmenares estabelece as mesmas regiões africanas de origem ao analisar escrituras de compra e venda de escravizados vendidos no porto de Cartagena das Índias entre 1705 e 1748, e ao realizar uma contagem de gurpos de mineiros escravizados em Chocó em 1759 (Colmenares, 1979, pp. 47-48). Encontrei regiões de origem africana semelhantes na sistematização

da compra e venda de escravizados registrados nos arquivos notariais da área urbana regional de Santafé de Bogotá durante a primeira metade do século XVIII (Díaz, 2001, pp. 79-81).

West (1957, 2000, pp. 159-161) chama a atenção para um fenômeno notável de identidade e relação com a África, que ainda está presente no Pacífico afro-colombiano: muitos sobrenomes da população afro-colombiana estão associados e derivam dos nomes de grupos étnicos, povos ou culturas africanos de origem de pessoas escravizadas. A lista desses sobrenomes nos leva a uma interessante viagem geográfica cultural pela África Atlântica: Mina, Biáfara, Carabalí, Cetre, Lucumí, Arará, Congo, Mandinga, Angola, Chambá, Bran, Luango, Canga, Cambindo, Cuenú, Congolino, entre outros.

## As revoltas dos escravizados: perspectivas historiográficas

Por volta do ano de 1728, ocorreu uma revolta de escravos nos distritos mineiros de Tadó e Nóvita. Um de seus líderes, Barule, expressou que "[...] matar brancos é bom, então Chocó vai acabar [...]" (Colmenares, 1979, p. 101; Leal, 1998). Essa declaração incisiva coloca em questão se de fato as revoltas dos escravizados no Pacífico afro-colombiano era centrais e fundamentais para a construção das sociedades quilombolas. Esse tema tem sido abordado pela historiografia sob diferentes ângulos e perspectivas, e com vários graus de ênfase. A importância do quilombismo afro-colombiano no Pacífico tem sido reconhecida desde a década de 1960, mas é possível que seja de maior relevância ainda do que o desenvolvimento inicial do quilombismo do Caribe colombiano, onde o Palenque de San Basilio constituiu uma espécie de ícone historiográfico.

De particular interesse entre esses estudos iniciais destacam-se os trabalhos de Jaramillo Uribe (1963, 1989, pp. 59 *et seq*.) e de Escalante (1981, pp. 72-78), que já havia feito referência ao Palenque de San Basilio em 1954. No entanto, a título de contraste, na década de 70 do século passado, o emblemático estudo da sociedade escravista do Governo de Popayán realizado por Colmenares (1979, pp. 100-105) deu importância inusitada às tensões entre escravizados e aqueles que os comercializavam, como vistos em fugas individuais, rebeliões, quilombos e constituição de palenques. Na época, Colmenares já se referia ao Palenque de Patía, que por sua vez se tornou o Palenque El Castigo, uma das áreas inevitáveis de luta para muitos dos escravizados fugidos da zona do Pacífico. De fato, o Palenque de El Castigo aparecia no mapa de palenques do século XVIII compilado por De Friedemann (1993, p. 71), juntamente com o

Palenque de Tadó de 1728. O que chama a atenção nesses mapas de palenques de De Friedemann dos séculos XVII e XVIII é que eles não incluem qualquer outro palenque no corredor do Pacífico, com exceção de El Castigo e Tadó. Isso sugere que é provável que a dinâmica das revoltas e do quilombismo tenham transcendido, em sua análise, a simples formação de palenques e propõe outros caminhos e estratégias para liberdade, uma perspectiva que se observa no estudo de McFarlane (1991), mesmo que o conceito de quilombismo não tenha sido muito comum no Pacífico afro-colombiano.

Diante desse primeiro cenário historiográfico de Escalante, com suas visões pontuais e reduzidas e inaugurado, de alguma forma, no ano de 1954, um cenário relativamente mais recente foi estabelecido. As manifestações e dinâmicas de resistência no Pacífico afro-colombiano foram estudadas a partir de perspectivas mais sistêmicas, estruturadas e contextuais. Além disso, testemunhamos uma desestruturação de tradições acadêmicas que alimentaram visões de dominância e hegemonia de sistemas de escravidão, colonialismo e republicanismo. Assim, houve uma ruptura das imagens historiográficas que, em última análise, deu ao sujeito histórico da escravidão a posição de protagonista central dessas "sociedades locais em liberdade" (Almario García, 2012, p. 74). Em outras palavras, um conjunto de comunidades libertárias e insurgentes estava sendo formado em uma época de construção estética de vários sentidos políticos e identitários de liberdade dentro do sistema escravista (Jiménez, 2004, pp. 15-20). Essa fratura na imagem historiográfica da escravidão foi acompanhada, complementada e alimentada por diversos estudos e análises que, junto do advento conjuntural da independência e da república, deu transcendência conceituada à rebelião escrava por meio de marchas de protesto, insubordinação e baluartes aos projetos hegemônicos da construção do Estado-nação, bem como das relações interétnicas e políticas. Os resultados que podem ser vistos nos estudos de Zuluaga e Bermúdez-Escobar (1997), Almario García (2005, 2012) e Díaz Casas (2015). E, quase exclusivamente, Leal (1998) introduziu um elemento novo e provocativo, que não havia sido suficientemente investigado, que é a possível conexão entre rebeliões de escravizados do Pacífico colombiano e as rebeliões no Caribe, particularmente no Caribe de língua inglesa, de onde Barule, o líder da revolta de escravos Tadó, veio em 1728.

## Troncos e galhos: sociedades e territorialidades em liberdade

Ora, o ouro, a mineração, os escravos, os rios, as florestas, os castigos, o complexo mina-fazenda, a ordem, as relações interétnicas, a subversão, as famílias extensas, os ramos são todos fatores e elementos que afetam a construção dessas sociedades e comunidades regionais, às quais podemos nomear e caracterizar, seguindo Almario, como "sociedades locais livres" construídas contra os rigores de uma "sociedade escravista" (Almario García, 2012, p. 74). O conjunto de regiões da área do Pacífico e seus grupos humanos contidos, a paisagem biogeográfica, suas estruturas econômicas de produção de ouro, as relações escravistas e as conexões levaram ao estabelecimento de lugares com uma perspectiva de tensão em uma região que é simultaneamente uma fronteira central mineira e autossuficiente em seus processos de resistência e criatividade cultural. Em outras palavras, o paradoxo e a dialética de uma região marginal fronteiriça aparecem de forma particularmente forte em Popayán e Cali, por exemplo, que não são apenas dois centros de poder gravitacional, mas também são, antes de tudo, um conjunto de comunidades afrodescendentes autônomas ou semiautônomas, que vivenciaram ou se aproveitaram de um controle precário nas relações centro-periferia. Esses dois centros comunitários também foram submetidos a realidades de extração mineira, dinâmicas de escassez/oferta, além de canais de comunicação precários, autarquias locais, controles fracos, descontrole, privilégios, ultrajes, ordens difusas ou falta delas. Era um contexto de distúrbios subversivos que se baseavam em uma apropriação política do território para resistir, acomodar e espalhar seus próprios ambientes comunitários.

Essas tensões e sentimentos contraditórios tornaram-se aparentes no marco de um emaranhado particular de escravidão e liberdade, típico da existência desses interstícios inerentes em sociedades coloniais e escravistas. Por isso, propusemos a possibilidade histórica de nos referirmos à existência de uma vida privada entre os escravizados em seus confrontos com a sociedade escravista (Díaz, 2011, p. 227 *et seq.*), o que promoveu a construção de um sentimento de liberdade na escravidão de uma forma adequada, onde espaço, território e habitat eram "ambientes espaciais [...] postos a serviço de práticas de reação, resistência, acomodação e autonomia" (Díaz Díaz, 2011, p. 232). Particularmente nas proximidades dos rios do Pacífico durante a época colonial, as autoridades eclesiásticas queixavam-se constantemente da ausência de instrução religiosa e de evangelização. Isso levou à criação de uma longa série de cristianismo

popular, de religiosidades populares ou vernaculares, e da abundância aberta ou camuflada de danças acompanhadas pelo consumo de bebidas artesanais.

Uma dinâmica central e decisiva na formação dessas "sociedades locais em liberdade", segundo o conceito de Almario García (2012, p. 74), foi a formação de redes familiares e populações de assentamentos longitudinalmente dispersos com base nas gangues de mineiros escravizados, seguindo o curso dos rios em direção ao mar. Essa dinâmica foi sistematicamente estudada por Romero (1995), que se refere a ela como ramificações ou troncos, onde foi definitivo o papel das mulheres escravizadas que procriavam filhos de diferentes homens escravizados, que, juntamente com os padrões de apropriação territorial ou assentamento populacional, que ligavam essas redes cognáticas ao seu território, seguindo ou emulando matrizes africanas da família extensa que exigia uma mobilidade colonizadora cíclica e constante por áreas mais ou menos extensas. Nessas gangues de escravizados, o nó ou o vínculo das relações familiares e as necessidades prementes de solidariedade grupal, que possibilitavam a formação de "sociedades livres", foram vistos como qualidades tecidas pelas mulheres tanto dentro quanto fora da ordem colonial escravista.

## Conclusão: poesia e performance da cultura do Pacífico

A luta pela liberdade foi refletida na construção de sua própria cultura oral, mágica e mítica, como Vanín a expressa poeticamente:

> *Um festival foi criado com base na linguagem, e este festival de fábulas e estrofes e quadras de dez versos combinadas com o momento forte da música dos 'currulaos' e dos 'jotas', com o ofegar dos tambores e o murmúrio das marimbas encantadas tocadas pelo próprio diabo, senhor e arte de tudo que ressoa e pulsa* (Vanín, 1998, p. 276).

Para três reconhecidos analistas do Pacífico afro-colombiano, a posição central ocupada pelo diabo (ou demônio) é uma característica distinta na constituição das culturas afro-colombianas do Pacífico (Almario García, 2012, p. 77; Jiménez, 2004, p. 22 *et seq*.; Vanín, 1998, p. 276). O demônio ou o diabo significava a apropriação cultural e a ressignificação política do medo do branco e da ordem escrava, e isso era complementado pela tradição oral entusiástica, pelas marimbas, pelos bailes ou danças coloridas, pelas festas, pelas religiosidades populares e por uma celebração moral solidária da morte expressa nos alabaos. Desta forma, as culturas afro-colombianas do Pacífico colombiano atual, ainda representam a expressão viva desse desejo libertário que serviu e continua a servir para expressar

uma catarse coletiva diante ou contra a escravidão. Tais manifestações são, em última análise, uma representação das raízes africanas que se transformaram no contexto do Pacífico colombiano, e se estabeleceram como parte de uma ordem fundadora da pluralidade das Colômbias desde o início da diáspora.

## Referências

Almario García, Ó. 2005. *La invención del suroccidente colombiano*. Medellín, Colombia, Conselho de Medellín, Pontifícia Universidade Bolivariana.

Almario García, Ó. 2012. A experiência libertária negra no Pacífico colombiano, 1780-1930. In Machado Caicedo, M. L. (ed.). *Diáspora africana: un legado de resistencia y emancipación*. Santiago de Cali, Colombia, Universidade do Vale, pp. 73-98.

Colmenares, G. 1979. *Historia económica y social de Colombia, tomo II: Popayán, una sociedad esclavista, 1680-1800*. Bogotá, Editorial La Carreta.

De Friedemann, N. S. 1993. *La saga del negro: presencia africana en Colombia.* Bogotá, Instituto de Genética Humana, Facultad de Medicina, Pontificia Universidad Javeriana.

Díaz Casas, M. C. 2015. *Salteadores y cuadrillas de malhechores: una aproximación a la acción colectiva de la 'población negra' en el suroccidente de la Nueva Granada, 1840-1851*. Popayan, Colombia, Universidade de Cauca.

Díaz Díaz, R. A. 2001. *Esclavitud, región y ciudad: El sistema esclavista urbano-regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750*. Bogotá, Centro Editorial Javeriano.

Díaz Díaz, R. A. 2011. La diversión y la privacidad de los esclavos neogranadinos. In Borja Gómes, J.; Rodríguez Jiménez, P. (eds.). *Historia de la vida privada en Colombia, tomo I: las fronteras difusas del siglo XVI a 1880*. Bogotá, Taurus, pp. 227-253.

Escalante, A. 1981 "Palenques em Colômbia", em: Price, Richard, comp., *sociedades quilombolas. Comunidades rebeldes de escravos nas Américas*. México, editores do século XXI, pp. 72-78.

Fals Borda, O2002 (orig. pub. 1979). *Historia doble de la Costa, vol. 1: Mompox y Loba*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Banco de la República and El Áncora Editores.

Jaramillo Uribe, J. 1989 (orig. pub. 1963). *Ensayos de historia social, tomo I: la sociedad neogranadina.* 2. ed. Bogotá, Tercer Mundo Editores, Ediciones Uniande.

Jiménez, O. 2004. *El Chocó: un paraíso del demonio;* Nóvita, Citará y El Baudó*, Siglo XVIII*. Medellín, Universidad Nacional da Colombia, campus Medellín, Facultad de Ciências Humanas e Económicas.

Leal, B. 1998. Matar a los blancos bueno es, luego Chocó acabará: cimarronaje de esclavos jamaiquinos en el Chocó (1728). *Fronteras*, Vol. 2, No. 2, pp. 143-161.

McFarlane, A. 1991. Cimarrones y palenques en Colombia: siglo XVIII. *Historia y Espacio*, No. 14, pp. 53-78.

Romero, M. D. 1995. *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano; siglos XVI al XVIII*. Cali, Colombia, Universidad del Valle.

Vanín, A. 1998. Mitopoética de la orilla florida. In Maya Restrepo, L. A. (ed.). *Geografía humana de Colombia: los afrocolombianos, tomo VI*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, pp. 265-278.

West, R. C. 1957. *The Pacific lowlands of Colombia: a negroid area of the American tropics*. Baton Rouge, La., Louisiana State University Press. [2000. *Las tierras bajas del Pacífico colombiano*. Claudia Leal (trans). Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.].

Zuluaga, F. U.; Bermúdez-Escobar, A. 1997. *La protesta social en el suroccidente colombiano: siglo XVIII.* Cali, Colombia, Universidad del Valle.

CAPÍTULO 20

# O BRASIL AFRICANO E AS INVISIBILIDADES GEOGRÁFICAS

*Rafael Sanzio Araújo dos Anjos*

## Introdução

A África continua sendo o continente mais importante no suporte e na manutenção da estruturação do mundo nos últimos cinco séculos, particularmente na formação do Novo Mundo e da América, bem como no enrriquecimento e fortalecimento da Europa moderna. O Brasil, por sua vez, apresenta um posição particular nesse contexto global por ser a unidade política contemporânea que registra na sua historiografia as maiores estatísticas de importação forçada de vário grupos populacionais africanos ao longo dos séculos XVI a XIX. Neste sentido, se faz necessário haver interpretações mais apuradas não penas dos deslocamentos das suas populações desde os primórdios de suas formações, como também os resutados desses processos no espaço geográfico; ou seja, é necessário buscar um melhor entendimento e representação das dinâmicas da diáspora do passado e no presente, além de uma melhor interpretação das identidades territorializadas resistentes e sobreviventes.

As demandas por uma compreensão mais clara das complexidades da dinâmica da sociedade são grandes e existem poucas disciplinas mais bem colocadas do que a geografia e a cartografia para auxiliar na representação e interpretação das inúmeras indagações desse momento histórico. A geografia continua sendo o melhor instrumento para se observar o que aconteceu, porque

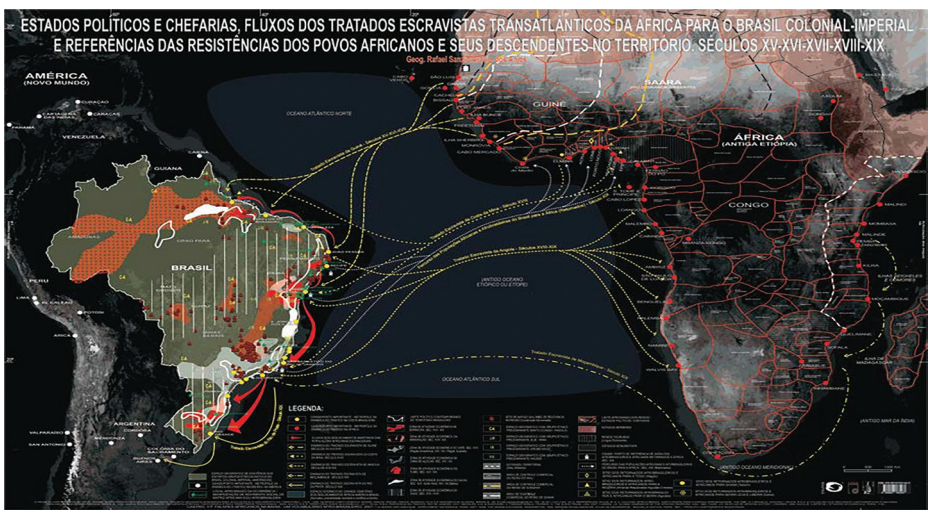
apresenta as marcas da historicidade espacial; seguir o que está acontecendo, isto é, ter o registro dos agentes que atuam na configuração espacial atual; e sugerir o que pode acontecer, ou seja, é possível capturar as linhas de forças da dinâmica territorial e apontar as possibilidades da estrutura do espaço no futuro próximo. A geografia da matriz africana que tratamos nesta oportunidade resgata um dos principais "Brasis invisíveis" esquecido secularmente, o qual se refere a povos e territórios que existiram e se mantém sobreviventes, mas de uma maneira marginal, não oficial na sua plenitude. Esta "geografia da exclusão e do conflito" é o que questionamos aqui neste capítulo e propomos leituras alternativas e outras representações do espaço geográfico, onde a complexidade conflitante da África existente-resistente no Brasil seja considerada devidamente. Os mapas, por sua vez, são as representações gráficas do mundo real e se firmam como ferramentas eficazes de interpretação e leitura do território em questão, e podem ser usados para revelar a territorialidade das construções sociais e feições naturais do espaço e, justamente por isso, mostram os fatos geográficos na sua plenitude. É importante lembrar que um mapa não é o território, mas que nos produtos da cartografia estão as melhores possibilidades de representação e leitura da história do território (Anjos, 2007). A fotografia, como registro documental, também é outro recurso importante utilizado no processo de conhecimento geográfico, sobretudo pelas representações e interpretações do tempo, do espaço e da sociedade, que não se cristalizam e não são estáticos (Anjos, 2009). Dessa forma, este capítulo busca contribuir com a expansão do conhecimento de referências territoriais dos deslocamentos seculares entre África, América e Brasil e as principais configurações e fatos espaciais de matriz africana no território brasileiro, particularmente os dos quilombos.

## Geopolítica do Brasil colonial-imperial e a diáspora africana

Entendemos o movimento histórico das grandes navegações como uma consequência direta do processo geográfico de dominação territorial desenvolvido, amadurecido e implementado pelos poderes europeu, sobretudo aqueles da Península Ibérica. O horizonte geográfico das terras emersas foi ampliado de forma significativa pelos novos encontros de culturas, identidades e territorialidades. Como resultado, a cartografia do mundo foi profundamente modificada desde o século XV até o século XIX, especialmente em termos de novos territórios a ele incorporado, "novas" fronteiras constituídas e impostas, além da evolução significativa das técnicas da disciplina.

Este longo período da história dos seres humanos se caracterizou por uma nova fase de relações entre humanos e natureza e é neste contexto que a geografia e a cartografia se desenvolveram e serviram ao grande projeto de dominação justificada global. O Oceano Atlântico serviu como grande espaço de ligação para os principais fluxos econômicos e comerciais do século XV ao XIX, envolvendo a Europa, a África e a América. Por seus mares navegavam as mercadorias da Europa, do Oriente e das colônias, bem como os navios negreiros que saiam da rede de portos europeus e da costa e contra-costa do continente africano. Este oceano se tornou o grande cemitério dos séculos da diáspora africana-americana.

No fluxo Europa-África-Europa, os navios que saíam dos portos escravagistas europeus, além de levar seres humanos, viajavam carregados de armas, tecidos, bebidas e outras mercadorias; e dos portos africanos vinham o sal, pedras preciosas, café, acúcar, marfim e outros produtos tropicias. O fluxo América-África-América se caracterizou prioritariamente pelos deslocamentos dos diversos grupos étnicos com suas bagagens culturais e tecnológicas com o propósito de ocupar e a formar novos territórios coloniais. Da costa oriental das Américas, eram exportados tabaco (fumo de corda), aguardente (cachaça), batata, amendoim, entre outras mercadorias. Do fluxo América-Europa-América saíam açúcar, aguardente, cacau, tabaco, café, borracha, pedras preciosas, algodão, batata, girassol, tomate,




© Rafael S. A. dos Anjos

FIGURA 1. *O Brasil africano.*
(*Fonte:* Anjos, 2014*b*). © Rafael S. A. dos Anjos

milho, pimenta, baunilha entre outros produtos. E para o Novo Mundo, eram encaminhados cevada, gado, aveia e centeio.

Na América escravocrata, o *quilombo* significava a expressão geográfica concreta dos conflitos no sistema dominante e era uma reconstrução e uma elaboração de um tipo de organização territorial existente na África Meridional. A vasta extensão dos povoados "livres", que iam se desenvolvendo nas margens brasileiras do Oceano Atlântico com uma forma de organização territorial de matriz africana, tinha as características em comum de um espaço seguro e protegido, não necessariamente isolado, com igualdade de condições na maioria das relações comunitárias, de liberdade de acesso à terra, bem como uma possível base para confrontos e guerras. As Figuras 2, 3 e 4 mostram exemplos de como se organizavam os espaços africanos construídos no Novo Mundo, particularmente a distribuição das casas e a estrutura de vigilância e proteção do quilombo. Neste sentido o quilombo africano e o quilombo americano apresentam semelhanças fundamentais. Esses sítios africanos na América eram uma manifestação espacial de extensão continental e tinham um desejo coletivo de resistir à sociedade de opressão e da exclusão perversa.

No Brasil e no Uruguai, esses espaços eram denominados, e ainda são, como *mocambos, calhambo e quilombos*; na Colômbia, no Equador, no México e em Cuba, são chamados de *palenques*; na Venezuela, de *cumbes*; no Haiti, no Caribe, no Suriname, nas Guianas, nos Estados Unidos e na Jamaica, são conhecidos como *marrons*; e em diversas outras partes da América que fala espanhol, são denominados *cimarrons;* e na Guiana Francesa, são chamados de *bush negroes* (Anjos, 2009). Algumas considerações em torno das referências das expressões espaciais do Brasil africano colonial-imperial são tratadas no item a seguir.

© Espaço do Quilombo-Museu do Cerrado. Goiânia-GO. Geog. Rafael Sanzio

FIGURA 2. *Aspectos da tipologia e da distribuição espacial das habitações no antigo quilombo do Brasil colonial. Fonte:* Anjos, 2007*a*. © Espaço do Quilombo-Museu do Cerrado. Goiânia-GO. Geog. Rafael Sanzio

© Espaço do Quilombo-Museu do Cerrado. Goiânia-GO. Geog. Rafael Sanzio

FIGURA 3. *Fogões e fornos de madeira e barro usados nos antigos quilombos do Brasil colonial. Fonte:* Anjos, 2007*a*. © Espaço do Quilombo-Museu do Cerrado. Goiânia-GO. Geog. Rafael Sanzio

© Espaço do Quilombo-Museu do Cerrado. Goiânia-GO. Geog. Rafael Sanzio

FIGURA 4. *Paisagem do sistema de guarda e vigilância nos antigos quilombos do Brasil colonial. Fonte:* Anjos, 2007*a*. © Espaço do Quilombo-Museu do Cerrado. Goiânia-GO. Geog. Rafael Sanzio

## Diaspora África-Brasil e os deslocamentos no território brasileiro: séculos XV ao XIX

A primeira metade do século XIX caracterizou-se pelos vários tratados que pretendiam abolir o tráfico negreiro, o que no Brasil ocorreu apenas em 1850. Pelo quadro de ilegalidade e clandestinidade, os dados estatísticos disponíveis dos movimentos demográficos são bem imprecisos. Por pressões geopolíticas européias esse é o período em que são desfeitas as ligações bilaterais entre os continentes africano e americano, sendo destruídas as rotas do tráfico triangular entre a América, a África e a Europa. Entretanto, o Brasil por 66 anos e os Estados Unidos por mais 90 anos, continuaram escravistas depois da independência. A manutenção dessa estrutura política, econômica e territorial

por quase quatro séculos no país além da quantidade de africanos importados até 1850 (apesar de não devidamente quantificada), demonstra a extensão pela qual a sociedade escravagista conseguiu se estabilizar e se desenvolver, mesmo em um contexto com conflitos políticos e contradições econômicas e sociais.

Os Estados escravagistas tentaram o processo de pulverização das diversas matrizes africanas no território colonial, que também tinham como estratégia dificultar a organização dos escravizados, extinguir suas línguas de origem e impossibilitar a continuidade de suas culturas, ou seja, foram criados dispositivos reais para que as populações oriundas da África perdessem as principais características de suas identidades e, por conseguinte, houvesse uma diluição da identidade étnica africana. Esse é mais um fator geográfico que colabora para a falta de uma referência ancestral com a qual se indica as origens da população afro-brasileira, causando interferências profundas na sua cidadania e no seu sentimento de pertencimento territorial. É importante destacar que as populações africanas sub-saariana foram responsáveis não apenas pela ocupação efetiva do território brasileiro e pela mão-de-obra, como também marcaram, e ainda marcam de forma irreversível, a evolução social, tecnológica, demográfica e cultural do Brasil. Ao longo desses séculos, essa contribuição tem sido preservada e recriada, apesar das políticas contrárias do sistema. Historicamente, vários setores da população brasileira têm sido vítimas de discriminação e preconceitos de toda a ordem.

Entre esses tipos, a discriminação étnica, que atinge o contingente afrodescendentes em particular, é sem dúvida a de maior extensão social e territorial, devido à sua ampla expressão demográfica e às suas manifestações.

O próximo item apresentará algumas considerações das expressões espaciais do Brasil africano contemporâneo, com foco no contexto geográfico dos quilombos.

## Matrizes africanas estruturais "visíveis-invisíveis" do território brasileiro contemporâneo, séculos XX e XXI

O Brasil é uma nação com a segunda maior população de ascendência africana do planeta; é com relação a esse grupo de pessoas que são computadas as estatísticas mais discriminatórias ao longo do século XX e XXI, que são indicativos de depreciação socioeconômica. Com algumas exceções, as populações afro-brasileiras vivem nos piores lugares da sociedade e do território. Dessa maneira, ser descendente do continente africano no Brasil, continua sendo um fator de risco secular, um desafio em termos de sobrevivência humana, que requer um esforço adicional para ter visibilidade no sistema dominante e, sobretudo,

FIGURA 5. *O Brasil africano. Diáspora África-Brasil e deslocamentos no território brasileiro (séculos XV a XIX).*

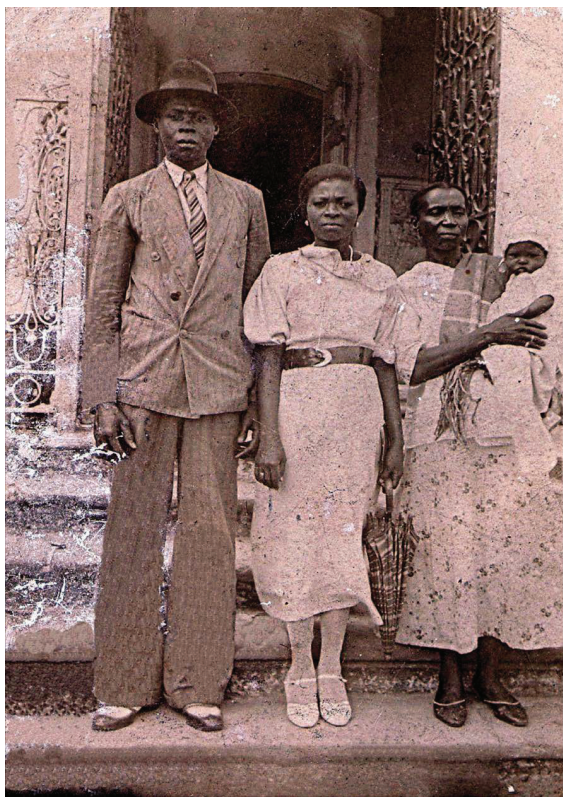
*Fonte:* Anjos, 2014*b*.© Rafael S. A. dos Anjos

necessita de uma energia adicional para ser – estar inserido no território. A este respeito, dois contextos emblemáticos merecem especial atenção.

A questão demográfica do "Brasil africano" continua sem uma resposta e os afro-brasileiros permanecem sem representação adequada, porque os critérios oficiais de aferição racial levam à subestimação do número real de cidadãos afro-brasileiros que integram o país. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) continua classificar os indivíduos em grupos de brancos, pretos, amarelos e pardos, considerando brancos, pretos ou amarelos os que assim se declararem e todos os "outros" são classificados como pardos. Recentemente, o IBGE inseriu o grupo dos "índios".

A Figura 7 mostra a evolução das populações preta e parda do Censo realizado desde 1940 até 2010, além de algumas constatações relevantes: Primeiro, um modesto crescimento da população preta, com raízes profundas associadas a um contingente escravizado parece ser uma reflexão do racismo e da mentalidade colonial que pesistem na sociedade brasileira. Segundo, o crescimento espetacular dos pardos ao longo de todas as décadas computadas. É um fenômeno! Como isso pode ser explicado? Esta é uma questão importante que não é devidamente refletida pelo povo brasileiro e tem passado despercebida ao longo de algumas decadas.

Vale lembrar que associado ao "pardo" está a indefinição da sua identidade, do seu lugar na sociedade e da sua referência ancestral, em síntese, da sua territorialidade. São milhares de homens, mulheres, crianças e idosos que sentem que para eles não há,

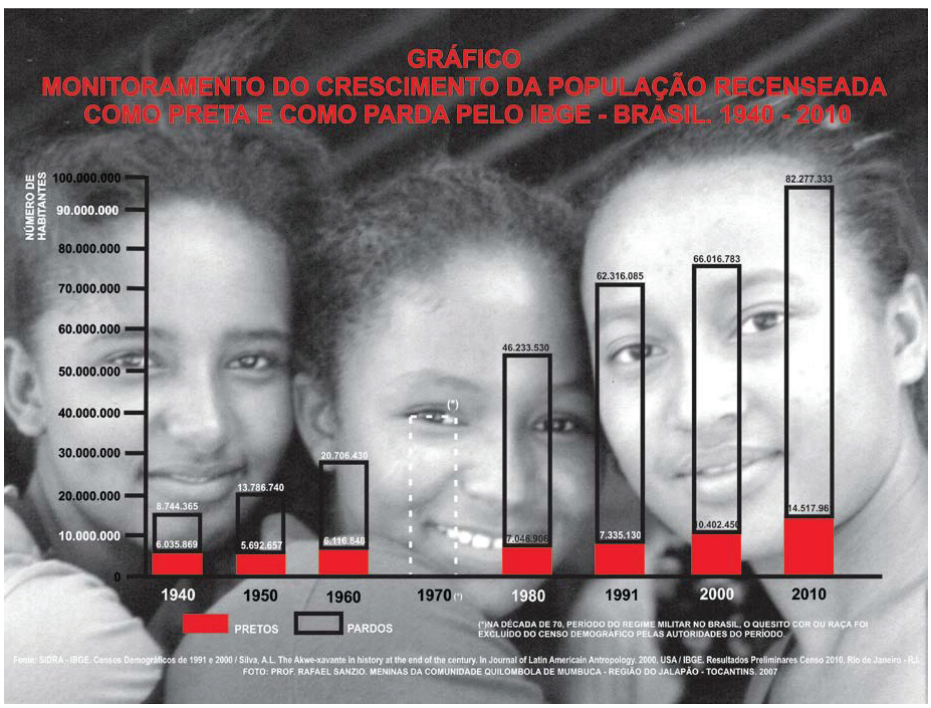


© Dos Anjos Family Collection

FIGURA 6. *Anônimo. Sr. Chico, sua esposa Viscência, sua mãe e seu filho Fernando. Salvador, Bahia, década de 1930.* © Coleção da família Dos Anjos

ainda, um lugar definido na estrutura social do país, e o processo de "embranquecer" é uma forma de estar inserido, participar e "ser visto" na sociedade.

Um aspecto especialmente notável na "geografia africana invisível no Brasil contemporâneo", é o esquecimento proposital dos territórios descendentes de antigos quilombos. Mesmo passados quase 130 anos da sanção da *Lei Áurea* pelo regime imperial, a história e o sistema oficial do Brasil ainda continua a associar uma imagem de "escravizados" aos afrodescendentes e aos quilombos, sempre vistos como algo do passado, como se eles não fizessem mais parte da vida contemporânea do país. As principais ações prévias dos setores decisóros se mostram conflitantes e contraditórias. Apesar das disposições constitucionais (de 1988) e da obrigatoriedade de alguns órgãos oficiais para tratar das demandas dos quilombos contemporâneos, é possível constatar, de uma forma quase estrutural, que a situação tem apresentado um tratamento caracterizado por ações episódicas e fragmentárias, fato que compromete o direcionamento de uma política definida para o equacionamento dos seus problemas fundamentais,




© Rafael S. A. dos Anjos

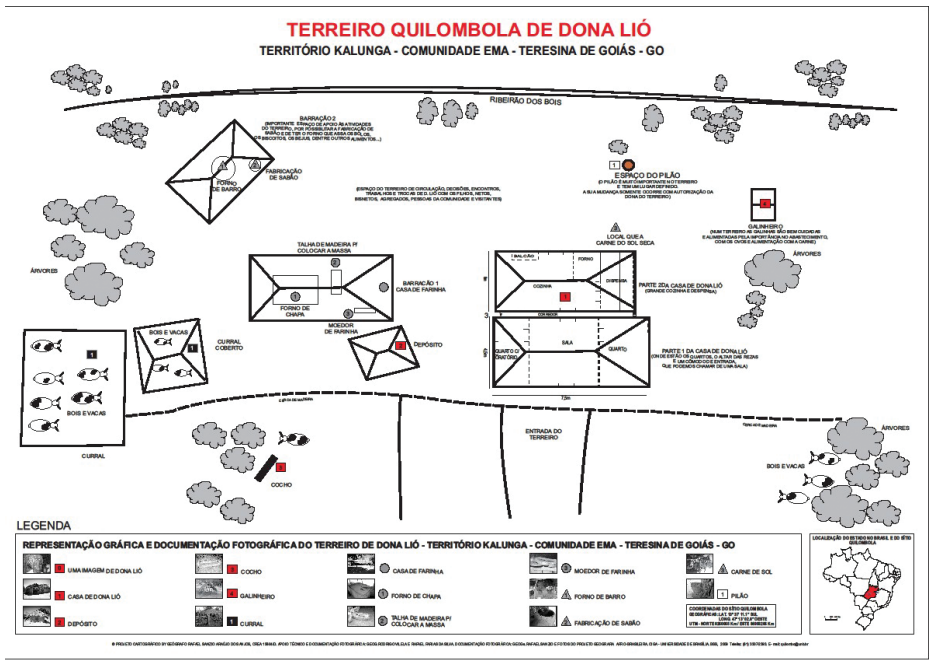
FIGURA 7. *O Brasil africano. Monitoramento do crescimento da população preta e parda (1940–2010).*

*Fonte:* Anjos, 2014*b*. © Rafael S. A. dos Anjos

ou seja, o reconhecimento dessas comunidades dentro do sistema social brasileiro e a demarcação e titulação dos territórios ocupados.

Além da questão estrutural fundamental da posse efetiva da terra, ou seja, a definição oficial da fronteira afro-brasileira, também podemos destacar outros problemas estruturais que afetam os quilomboos contemporâneos, como a falta de um conhecimento sistematizado dos saberes, das tecnologias e das referências de viver e sobreviver dos povos quilombolas.

A Figura 8 mostra uma representação espacial de um terreiro tradicional quilombola no Norte de Goiás, dentro do grande território Kalunga, onde a organização e os usos dos espaços bem definidos revelam lógicas de sobrevivência e manutenção da vida, como: o local para a produção de farinhas; o local para guardar os exedentes para troca e\ou venda; o espaço para assar bolos e biscoitos; a edificação de uso comunitário para preparar a farinha de mandioca; o ponto sagrado onde se localiza o pilão; a área onde se agrupam os animais. O uso do espaço e a manutenção do ambiente (a proximidade do rio e a presença de muitas árvores envolvidas com diversos usos do território) demonstram a forte conexão do espaço tradicional com a natureza.




© Rafael S. A. dos Anjos

FIGURA 8. *Território Kalunga – Comunidade Ema, – Teresina de Goiás (GO).*
*Fonte:* Anjos, 2011. © Rafael S. A. dos Anjos

## Conclusões e discussões

Considerando-se que as construções analíticas e as especulações não se esgotaram, concluímos e discutimos o seguinte:

A estratégia de desinformar a população brasileira no que se refere ao continente africano é um entrave para uma perspectiva real de democracia racial no país. Não podemos perder de vista que entre os principais obstáculos criados pelo sistema de inserção da população de ascendência africana na sociedade brasileira está a posição inferior dos afro-brasileiros no sistema no ensino. Essa situação poderá mudar apenas se houver uma política educacional mais agressiva e com o foco direcionado para desmistificar o continente africano para a população brasileira. Este é um ponto estrutural em um processo de mudança, com o propósito de possibilitar que brasileiros de ascendência africana sejam, de fato, mais respeitados no sistema dominante. A desinformação continua sendo uma parte grande do problema; a posição da África, em geral, é um dos últimos continentes a ser abordado pelas escolas e pelos compêndios oficiais, precisa ser mudado na indústria e, sobretudo, pelos professores na sala de aula.

A visibilidade e o reconhecimento do conjunto das matrizes africanas existentes e territorializadas no Brasil atual constitui o principal desafio da sociedade de um país continental com práticas preconceituosas e racistas cotidianas em praticamente todas as dimensões do sistema vigente. A Figura 9 mostra graficamente a grandiosidade das matrizes africanas e afro-brasileiras resistentes e sobreviventes no território (maracatu, capoeira, xangô, rio abaixo, tipos de samba, quilombos contemporâneos, entre outras), assim como a distribuição da população de ascendência africana em praticamente todo o espaço geográfico e os movimentos diaspóricos atuais, como a globalização da capoeira, com registros significativos em todos os continentes, com exceção da África (temos aí um paradoxo!) e os deslocamentos recentes dos povos africanos do Congo (Bacia do Rio Congo) e vários pontos do Caribe rumo ao Brasil (com entrada pela Região Norte). Neste documento estão mapeados também os territórios dos povos tradicionais "indígenas" (o Brasil, assim como outros países, não conseguiu resolver esta denominação colonial das comunidades tradicionais originárias da ocupação territorial). É evidente que a distribuição espacial concentrada no norte e no nordeste do país é devido ao processo de expulsão secular desses povos durante a dominação territorial europeia.

Outro ponto estrutural, ainda dirigido ao setor decisório do país, se refere à criação das condições necessárias para a realização de um censo demográfico mais

realista e que retrate melhor a diversidade étnica brasileira. Esse tema é complexo, porque significa mudar os métodos de aferição da população e, por conseguinte, a possibilidade de registro oficial de um "Brasil africano" até então sem evidência. Acreditamos, caso exista prioridade política, que ainda é possível uma revisão dos procedimentos metodológicos dos próximos censos oficiais, que podem incorporar os avanços já conquistados nas centenas de experiências de censos étnicos escolares já realizados por professores e diretores de escolas da nação.

A questão das comunidades quilombolas no território brasileiro não pode mais ser tratada com ações pontuais e esporádicas, tampouco ser atrapalhada por conflitos de atribuições institucionais – uma característica significativa e persistente das primeiras décadas do século XXI. O modelo vigente da gestão das demandas quilombolas no país é desagregador e ainda poderia ser alterado. As vitórias localizadas não refletem um plano de ação com premissas e parâmetros de curto ou médio prazos, nem uma perspectiva de fortalecer a luta secular quilombola;

Tomamos como premissa que as informações por si não significam conhecimento. Entretanto, com o auxílio da ciência e da tecnologia, elas nos revelam que que temos condições de colaborar na modificação das políticas pontuais e superficiais a fim de apoiar a adoção de medidas concretas para alterar as situações emergenciais das populações do "Brasil africano".

© Rafael S. A. dos Anjos

FIGURA 9. *O Brasil africano (séculos XX e XXI)*.
*Fonte:* Anjos, 2014*b*. © Rafael S. A. dos Anjos

## Referências

Anjos, R. S. A. 1998. A geografia, os negros e a diversidade cultural. In Anjos, R. S. A. *Os negros, os conteúdos escolares e a diversidade cultural I: o pensamento negro em educação*. Florianópolis, Editora Atilênde, pp. 93-106. (Núcleo de estudos negros, 4), pp. 93-106.

Anjos, R. S. A. 1999. A geografia, a África e os negros brasileiros. In Munanga, K. (org.). *Superando o racismo na escola*. Brasília, Ministério da Educação, Secretaria de Educação Fundamental, pp. 169-182.

Anjos, R. S. A. 2002. A África, a geografia, o tráfico de povos africanos e o Brasil. *Revista Palmares em Ação*. Brasília, Fundação Cultural Palmares, Ministério da Cultura, Vol. 1, No. 2, pp. 56-66.

Anjos, R. S. A. 2005. Coleção África–Brasil: cartografia para o ensino-aprendizagem. 2. ed. Brasília, Mapas Editora & Consultoria.

Anjos, R. S. A. 2006. Geografia, território étnico e quilombos. In Gomes, N. L. (org.). *Tempos de lutas: as ações afirmativas no contexto brasileiro*. Brasília, Ministério da Educação/Secad, pp. 81-103.

Anjos, R. S. A.; Cypriano, A. 2006. *Quilombolas: tradições e cultura da resistência*. São Paulo, Aori Comunicações, Petrobras.

Anjos, R. S. A. 2007*a*. *Coleção África-Brasil: cartografia para o ensino-aprendizagem, vol. 2*. Brasília, Mapas Editora & Consultoria.

Anjos, R. S. A. 2007*b*. *Cartografia & educação, vol. 1* Brasília, Mapas Editora & Consultoria.

Anjos, R. S. A. 2009. *Quilombos: geografia africana-cartografia étnica-territórios tradicionais*. Brasília, Mapas Editora & Consultoria.

Anjos, R. S. A. 2011. *Territorialidade quilombola: fotos & mapas / Quilombola territoriality: photos & maps*. Brasília, Mapas Editora & Consultoria.

Anjos, R. S. A. 2012. *Geopolítica da diáspora África-América-Brasil: séculos XV, XVI, XVII, XVIII, XIX: cartografia para educação*. Brasília, Mapas Editora & Consultoria.

Anjos, R. S. A. 2013. A territorialidade dos quilombos no Brasil contemporâneo: uma aproximação. In: Silva, T. D.; Goes, F. L. (org.). *Igualdade racial no Brasil: reflexões no Ano Internacional dos Afrodescendentes.* Brasília, IPEA, p.137152.

Anjos, R. S. A. 2014*a*. *Atlas geográfico África-Brasil*. Brasília, Mapas Editora & Consultoria.

Anjos, R. S. A. 2014*b. O Brasil africano: algumas referências dos séculos XVI-XXI: cartografia para educação.* Brasília, Mapas Editora & Consultoria.

Carril, L. F. B. 1997. Territórios negros: comunidades remanescentes de quilombos no Brasil. *AGB Informa,* São Paulo, No. 67. pp. 6-7.

Giordani, M. C. 1985. *História da África anterior aos descobrimentos: Idade moderna I*. Petrópolis, Vozes.

IBGE. 1996. *Pesquisa nacional por amostra de domicílio (PNAD).* Rio de Janeiro.

IPEA. 2013. *Pesquisa dinâmica demográfica da população negra*. Brasília.

Melo, A. 2008. Setenta e cinco por cento dos escravos levados para o Brasil eram Bantu. *Jornal de Angola*, 10/9/2008.

Rufino dos Santos, J. 1999. A inserção do negro e seu dilemas. *Parcerias Estratégicas*. Brasília, Vol. 1, No. 11, p. 111-154.

Santos, M. 1995. Pesquisa reforça preconceito. *Folha de S. Paulo*. Caderno Especial, p. 8.

Santos, M. 2006. O dinheiro e o território. In Santos, M; Becker, B. K. *et. al*. (orgs.). *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial*. Rio de Janeiro, DP&A Editora, pp. 13-21.

Santos, M. O. 2007. *O Espaço do cidadão*. São Paulo, Edusp.

Vilela, R.; Farias, R. 2011. *GEOAFRO Project: CIGA*. Brasília, Universidade de Brasília.

CAPÍTULO 21

# PERSPECTIVAS COMPARATIVAS DA ABOLIÇÃO DA ESCRAVATURA NAS AMÉRICAS E NA ÁFRICA

*Ana Lúcia Araújo*

## Introdução

A partir do século XVIII e ao longo do século XIX, surgiram leis que proibiram o tráfico de escravos vindo da África e, em seguida, gradualmente aboliram a escravidão nas Américas. Por meio de insurreições e fugas em massa, homens e mulheres escravizados, bem como abolicionistas negros que aderiram a organizações antiescravistas, foram protagonistas do movimento pela abolição legal e pelo fim da escravidão nas Américas e na África. No final do século XIX, as potências europeias utilizaram amplamente o fim do tráfico atlântico de escravos e a consequente abolição da escravatura nas Américas para justificar a disputa pela África que dividiu o continente entre as potências europeias. À medida que a colonização europeia evoluiu, a escravidão foi proibida em várias partes da África. No entanto, em algumas partes do continente, as potências coloniais introduziram regimes de trabalho análogos à escravidão, que incluíam não apenas trabalho forçado por longas horas sob estrita vigilância, mas também punições físicas.

## Abolição gradual na América do Norte

A abolição do tráfico de escravos da África foi o primeiro dos muitos passos que levaram à emancipação nas Américas. As primeiras medidas para proibir a

importação de africanos escravizados para as 13 colônias britânicas na América do Norte começaram na primeira metade do século XVIII, motivadas pelo medo de insurreições escravas lideradas por africanos escravizados recém-chegados.

Em 1776, a independência das 13 colônias britânicas, que se tornaram os Estados Unidos da América, abriu caminho para a abolição gradual da escravatura no país. Liderados por elites crioulas, movimentos de independência, seja nos Estados Unidos ou em outras partes das Américas, os movimentos de independência não foram concebidos para emancipar a população escravizada, especialmente nas regiões onde a instituição da escravidão era central para a economia. Mesmo nas áreas onde a escravidão não era dominante, os proprietários de escravos se opunham à emancipação, impondo à população escravizada o longo caminho da abolição gradual.

A Guerra Revolucionária Americana alimentou os discursos antiescravistas e o movimento abolicionista inicial. Homens e mulheres escravizados participaram ativamente deste processo, apresentando petições a seus senhores para obter liberdade e, em alguns casos, recompensas por serviços passados (Sinha, 2016, pp. 41-44; Araujo, 2017, pp. 49-51). Após o fim da guerra e com o surgimento da Revolução Francesa, em 1789, a ação antiescravidão se espalhou na Europa e nos Estados Unidos. Esse novo contexto abriu caminho para a aprovação de uma legislação de emancipação gradual.

Durante a década de 1770, vários estados do Norte dos Estados Unidos ratificaram a legislação que libertava recém-nascidos de mães escravizadas. No entanto, a legislação de emancipação do século XVIII não libertou nenhum escravo vivo, apenas a futura descendência de mulheres escravizadas; e, na maioria dos casos, apenas quando atingissem a idade adulta. Em março de 1784, o estado de Rhode Island adotou uma lei que começou a emancipação gradual. Os filhos de mulheres escravizadas deveriam ser libertados, assim como homens após completarem 21 anos de idade; e mulheres após completarem 18 anos. Também em março de 1784, o estado de Connecticut aprovou um ato que libertava os filhos de mães escravizadas nascidos após a data da aprovação da lei e ao atingirem 25 anos de idade. Posteriormente, uma lei adicional, promulgada em maio de 1797, reduziu a idade para 21 anos (Araújo, 2017, p. 51).

Nos estados do Norte, que contavam com grande número de indivíduos escravizados, a abolição gradual levou ainda mais tempo para ser realizada. O estado de New York aprovou uma legislação que libertava as crianças nascidas após a promulgação da lei, em 4 de julho de 1799. Ainda assim, determinava que os meninos libertos deveriam servir aos donos de suas mães até os 28 anos de idade, e as meninas libertas até os 25 anos (Berlin, 1998, p. 234;

Gellman, 2008, p. 153; Harris, 2003, p. 11; Araujo, 2017, p. 51). Em 1804, New Jersey promulgou sua legislação que liberava os recém-nascidos para as mães escravizadas. Entretanto, a lei libertou apenas os filhos de mães escravizadas nascidas após 4 de julho de 1804, e estabeleceu restrições de idade: 25 anos para os homens e 21 anos para as mulheres (Gigantino, 2015, p. 117).

## Rupturas radicais: o nascimento de uma nação negra

Enquanto a abolição gradual progredia no Norte dos Estados Unidos, o clima de agitação social continuou na França continental e em suas colônias nas Índias Ocidentais. Na véspera da Revolução Francesa, um movimento abolicionista organizado emergiu na França continental com a criação da *Société des Amis des Noirs*. Em 1788, quando os Estados Gerais foram convocados na França, a sociedade recém-criada aproveitou a oportunidade para intensificar a propaganda antiescravagista. Porém, com a evolução da Revolução Francesa, ficou claro que o estabelecimento da igualdade de direitos excluía as populações negras e não tinha a intenção de acabar com a escravidão nas colônias, pois essa instituição gerava imensos lucros para a França. Mesmo após a queda da Bastilha, em julho de 1789, a Assembleia Nacional concedeu apenas aos fazendeiros brancos o direito de votar na assembleia permanente nas eleições de Saint-Domingue (São Domingos) de 1790. Os fazendeiros brancos e os revolucionários franceses se recusaram a conceder direitos políticos à população negra libertada.

De fato, as populações negras de Saint-Domingue iniciaram uma rebelião anticolonial. Em 1791, um decreto da Assembleia Nacional da França enfim acabou dando direito de voto aos negros livres que possuíam propriedades e que nasceram de dois pais libertos. Afetados pelas notícias das rápidas mudanças trazidas pela Revolução Francesa, a população escravizada de Saint-Domingue aproveitou a oportunidade para lutar também pela liberdade. Embora as populações negras estivessem prontas para lutar contra os rebeldes escravizados, como suas reivindicações de direitos políticos à Assembleia Nacional Francesa foram negadas, eles decidiram pegar em armas contra os fazendeiros brancos, tendo os rebeldes escravizados como seus aliados (James, 1963, p. 89).

Em 1791, uma grande revolta de escravos eclodiu em Saint-Domingue, que acabou levando ao decreto de 1794 que abolia a escravidão nas Índias Ocidentais Francesas e no Oceano Índico. Em 1801, Toussaint Louverture, um dos principais líderes da insurreição, convocou uma Assembleia Constituinte. A nova constituição, promulgada em julho de 1801, estabeleceu que toda a Ilha de

Hispaniola, incluindo a parte espanhola, fazia parte do império francês. Também confirmou a proibição da escravidão em Saint-Domingue.

Apesar de ter sido uma vitória importante, quando Napoleão Bonaparte chegou ao poder, em 1799, ele renunciou a autonomia de São Domingos, e em fevereiro de 1802, ele enviou uma expedição de 22 mil soldados para Saint-Domingue para combater Louverture. Em maio de 1802, Bonaparte emitiu um decreto restabelecendo a escravidão nas colônias francesas. Louverture foi preso e embarcado como escravo para a França, onde morreu um ano depois. Entretanto, os rebeldes continuaram lutando; e tendo milhares de soldados do exército de Bonaparte sucumbido à epidemia de febre amarela, os rebeldes terminaram derrotando as tropas francesas.

Em 1º de janeiro de 1804, Jean-Jacques Dessalines declarou Saint-Domingue uma nação independente que se tornou a primeira colônia nas Américas a abolir completamente a escravidão, ao mesmo tempo em que rompeu seus laços coloniais com uma potência europeia. A nova nação foi renomeada para Haiti, e Dessalines foi nomeado governante geral vitalício. A nova nação negra tornou-se símbolo de liberdade para as populações de ascendência africana no mundo atlântico e uma lembrança das crueldades da escravidão. Para fazendeiros brancos e proprietários de escravos na Europa e nas Américas, a simples existência do Haiti era um lembrete constante de que seus pesadelos poderiam se tornar realidade.

Nos anos seguintes, o processo de proibição do tráfico de escravos no Atlântico continuou a evoluir. Em 1807, Napoleão Bonaparte cruzou a Espanha para invadir Portugal. Nesse mesmo ano, o parlamento britânico aboliu o comércio internacional de escravos para as colônias britânicas. Também em 1807, seguindo o mandato da Constituição de 1787, o Congresso dos Estados Unidos aprovou uma lei (efetivada em 1808), proibindo o tráfico internacional de escravos para seu território. Além disso, em 1808, a aliança francesa e espanhola foi desmantelada. Para resistir à ocupação francesa, uma série de *juntas* (conselhos) foram criadas em toda a Espanha e acabaram levando ao estabelecimento das Cortes de Cádiz em 1810. Primeira assembleia nacional da Espanha com representantes de suas várias colônias, as Cortes de Cádiz começaram a discutir a abolição da escravidão e do tráfico de escravos no império espanhol. Entre 1814 e 1820, o fim das Guerras Napoleônicas levou à proibição legal do tráfico de escravos na França, em Portugal e na Espanha, embora o tráfico ilegal de escravos tivesse persistido por vários anos (Quirk, 2011, p. 61).

## Expansão da escravidão durante o período de abolição legal da escravatura

A abolição do tráfico de escravos britânico foi a primeira resposta a um poderoso movimento social que reuniu milhares de pessoas, que por motivos morais e religiosos condenavam a continuidade dessa instituição do mal, embora ela ainda gerasse lucros significativos. Nas duas primeiras décadas do século XIX, o movimento para abolir a escravidão nas Índias Ocidentais britânicas também aumentou. Primeiro, por causa do surgimento de rebeliões de escravos em Barbados, Guiana e Jamaica. Segundo, pelas atividades da *Anti-Slavery Society* (Sociedade Antiescravagista) que reuniu centenas de milhares de assinaturas para exigir o fim da escravidão, melhores condições para as populações escravizadas e a emancipação gradual.

Após intensos debates nos meses que se seguiram, a Lei de Abolição da Escravatura, o *Slavery Abolition Act*, de 28 de agosto de 1833, declarou o fim da escravidão nas colônias britânicas a partir de 1º de agosto de 1834. Formalmente, essa lei libertou cerca de 800 mil pessoas escravizadas. No entanto, em todas as outras colônias britânicas das Índias Ocidentais, com exceção de Antígua, os escravizados com mais de 6 anos de idade foram submetidos a um período como "aprendiz": quatro anos, se trabalhassem como empregados domésticos; e, seis anos, se fossem trabalhadores agrícolas (Lightfoot, 2015). Com a intenção de controlar os recém-libertos, o sistema de "aprendizes" manteve intactos a maioria dos elementos das antigas relações entre senhor e escravizados. Além disso, a Lei da Abolição incluiu uma provisão para compensar 46 mil proprietários de escravos com £20 milhões de libras (Drescher, 2009, p. 212).

Quando a escravidão foi proibida no império britânico, as indústrias de tabaco, arroz e algodão expandiram-se rapidamente no Sul dos Estados Unidos, onde a escravidão era central para a economia. O processo de abolição legal da escravidão manteve-se gradual, variando de estado para estado: New York aboliu a escravidão em 1827; Rhode Island, em 1842; Pensilvânia, em 1847; e Connecticut, apenas em 1848. Embora em 1846 o estado de New Jersey tivesse abolido a escravidão legalmente, os escravos recém-libertados tornaram-se aprendizes vitalícios. Consequentemente, os aprendizes só obtiveram o *status* de livre duas décadas depois, quando a escravidão foi abolida nos Estados Unidos (Gigantino, 2015, pp. 214-215).

Em 1850, a divisão entre estados libertos e estados escravistas tornou-se clara: os estados escravistas estavam dispostos a lutar para manter a escravidão viva. Quando Lincoln foi eleito presidente dos Estados Unidos, em novembro de 1860, o movimento abolicionista estava estabelecido no país há quase um

século. Somado a isso, o número de estados onde a escravidão havia sido abolida ultrapassava o número de estados escravistas. Ainda assim, durante a campanha eleitoral presidencial, os sulistas incentivaram um apelo à secessão, porque apesar das posições moderadas de Lincoln em relação à escravidão, ele não era um representante dos fazendeiros e dos proprietários de escravos do Sul.

Em dezembro de 1860, a Assembleia Geral do estado de South Carolina emitiu uma proclamação que anunciava sua secessão dos Estados Unidos, uma ação justificada pela hostilidade cada vez maior em relação à instituição da escravidão pelos estados libertos. Durante os quatro meses seguintes à secessão de South Carolina, Georgia, Florida, Alabama, Mississippi, Texas e Louisiana anunciaram sua separação da união, formando os Estados Confederados da América. Embora Lincoln tivesse procurado apaziguar os sulistas ao prometer não interferir nos estados onde existia escravidão, o país estava dividido demais para ser acalmado. A Guerra Civil explodiu cinco semanas após posse de Lincoln no poder. Nos três meses seguintes a esse evento, Virginia, Arkansas, North Carolina e Tennessee se juntaram aos Estados Confederados, que mais tarde elegeu Jefferson Davis como seu presidente.

Conforme a Guerra Civil avançava, muitos escravizados fugiram, enquanto outros foram libertados pelo governo federal para lutar ao lado do Exército da União (Berlin, 2015, p. 15). Em 17 de julho de 1862, o Congresso dos Estados Unidos aprovou uma segunda Lei de Confisco emancipando todos os indivíduos escravizados de propriedade dos Confederados. Essa medida abriu caminho para a Proclamação de Emancipação dos Estados Confederados do Sul, emitida por Lincoln em 22 de setembro de 1862 (efetivada em 1º de janeiro de 1863). A proclamação fazia parte de uma estratégia para combater os Estados Confederados e ganhar o apoio de escravos libertos que poderiam se juntar ao Exército da União. A proclamação libertou mais de três milhões de homens, mulheres e crianças escravizados, favorecendo o alistamento de soldados negros no Exército da União (Foner, 2014, p. 7). Após quatro anos de uma sangrenta Guerra Civil, a escravidão acabou sendo abolida nos Estados Unidos por meio da Décima Terceira Emenda à Constituição de dezembro de 1865. A abolição da escravidão que se seguiu ao fim da Guerra Civil nos Estados Unidos foi excepcional até certo ponto, porque libertou um número muito maior de homens, mulheres e crianças escravizados (aproximadamente 4 milhões) do que as emancipações anteriores. Além disso, com exceção de Washington DC, os proprietários de escravos não receberam indenizações (Araujo, 2017, p. 64).

## Abolições na América Latina

A rebelião inicial que deu origem à Guerra da Independência Mexicana, em 1810, foi um movimento popular. Seus líderes chamavam a atenção para o problema das desigualdades raciais e sociais que separavam as elites crioulas brancas da grande maioria da população negra colonial pobre (Andrews, 2004, p. 87). Dois anos após a independência do México, em 26 de setembro de 1823, a Assembleia Constituinte aprovou um decreto que proibia o comércio transatlântico de escravos para o México. Embora a Constituição mexicana de 1824 não abordasse a questão da escravidão, as constituições de vários estados mexicanos, promulgadas entre 1824 e 1827, aboliram a escravidão ou determinaram que os recém-nascidos deveriam ser alforriados (Legaspi, 2013, pp. 22-26). Ao fim, o presidente Vicente Guerrero emitiu um decreto, em 15 de setembro de 1829, que punha fim à escravidão no México. Ainda assim, a escravidão continuou a ser objeto de decretos e foi incluída nos artigos das duas Constituições seguintes do México, o que sugere que a escravidão permaneceu um problema fundamental até as vésperas da Revolução Mexicana (Baumgartner, 2015).

Entre 1811 e 1842, o comércio atlântico de escravos para as várias ex-colônias espanholas na América Central e na América do Sul foi abolido por lei. No entanto, de 1843 a 1847, o tráfico foi reaberto no Peru, assim como na Argentina e no Uruguai, entre os anos de 1820 e o início da década de 1830 (Borucki, 2015, pp. 50-51). Com exceção da República Dominicana, que, em 1822, aboliu o comércio de escravos a escravidão, todas as outras ex-colônias espanholas adotaram a abolição gradual; primeiro, ao promulgar a legislação do ventre livre; e, depois, ao abolir a escravatura. O Chile e o Rio de La Plata, respectivamente, promulgaram leis de ventre livre em 15 de outubro de 1811 e em 31 de janeiro de 1813 (Feliú, 1973, pp. 39-40; Andrews, 1989, p. 59; Edwards, 2020, p. 4). As regiões do atual Equador, Colômbia, Peru e Venezuela aprovaram a legislação do ventre livre em 1821; Uruguai, em 1825; Bolívia, em 1831; e Paraguai, em 1842.

O fim real da escravidão foi um processo demorado na América do Sul. O Chile foi o primeiro país da América do Sul a abolir a escravidão legalmente. Entretanto, alguns dias depois do primeiro decreto de 24 de julho de 1823, outro decreto estabeleceu uma série de restrições para conceder o *status* legal de libertos aos ex-escravizados. Na verdade, a Constituição chilena, promulgada em 29 de dezembro de 1823, aboliu a escravidão permanentemente. Em 12 de dezembro de 1842, durante a Guerra Civil Uruguaia, o país promulgou uma lei que abolia a escravidão, mas um sistema de "aprendizes" foi estabelecido para

mulheres e crianças e depois revertido apenas com o fim dessa guerra, em 1853 (Borucki, 2015, p. 136).

Durante as duas décadas seguintes, com exceção de Brasil, Porto Rico e Cuba, a escravidão foi abolida em todas as Américas. Em 1847, a Suécia acabou com a escravidão em sua colônia americana, Saint Barthélemy. Em 1848, a escravidão foi proibida nas Índias Ocidentais dinamarquesas, na Martinica, em Guadalupe e na Guiana Francesa (Jennings, 2000). As regiões dos atuais Equador, Colômbia e Panamá aprovaram legislação que proibia a escravidão em 1851 (efetivada em 1º de janeiro de 1852), a maior parte da Argentina, em 1853; Peru e Venezuela, em 1854; Bolívia, em 1861; e Paraguai, em 1869 (McGraw, 2014, pp. 28-29; Andrews 1989, p. 57).

## Brasil e Índias Ocidentais espanholas

O fim do tráfico de escravos e a abolição gradual da escravatura ocorreram mais tarde no Brasil (Alonso, 2015, p. 109). Desde 1808, quando a família real portuguesa se mudou para o Rio de Janeiro para escapar da invasão de Napoleão Bonaparte e abriu o mercado brasileiro para a importação de produtos manufaturados britânicos, a Grã-Bretanha pressionou cada vez mais Portugal a pôr fim ao tráfico de escravos para o Brasil. A pressão britânica continuou após a independência do Brasil, em 1822. Em 7 de novembro de 1831, o Congresso brasileiro aprovou a Lei Feijó que proibia a importação de africanos escravizados para o Brasil. A lei de 1831 criou uma categoria de "africanos libertados". Uma vez confirmado seu *status*, esses africanos eram contratados pelo Estado brasileiro para realizar trabalhos públicos ou particulares para os quais deveriam trabalhar como servos ou trabalhadores livres por um período de 14 anos (Mamigonian, 2017). Entretanto, apesar dessa legislação, o tráfico ilegal de escravos para o Brasil continuou até 1850, quando a Lei Eusébio de Queirós (Lei nº 581) tornou ilegal a importação de escravos para o Brasil pela segunda vez.

Apesar das proibições legais, o comércio de escravos da África para Cuba continuou. Enquanto na Espanha os debates sobre a emancipação gradual se intensificavam, após a deposição da rainha Isabel II em 1868, em Cuba os colonos da parte oriental da ilha abraçavam a ideia de independência em uma revolta que deu origem à Guerra dos Dez Anos (1868-1878) (Cowling, 2013, p. 39). Os escravos rebeldes e pessoas negras libertas, também discriminados pelas políticas coloniais, uniram forças com os grupos de elite para lutar pela abolição da escravatura e pela independência da Espanha (Ferrer 1999, p. 27).

As elites espanholas temiam os movimentos pela independência. Em 4 de julho de 1870, o Parlamento espanhol aprovou a Lei Moret, semelhante à legislação do ventre livre em outras regiões da América Latina, que também incluía inúmeras restrições (Araújo, 2017, pp. 72-73).

Na década após a aprovação da Lei Moret, o número de escravos em Cuba diminuiu de quase 300 mil para 200 mil. Ainda assim, poucos dos escravos emancipados eram indivíduos em idade ativa (Scott, 2000, p. 73). Em 28 de setembro de 1871, o Congresso brasileiro aprovou a Lei Rio Branco (Lei nº 20.140) que libertava recém-nascidos escravizados, mas a nova lei impunha várias restrições (Araujo, 2017, pp. 74-75). Além disso, na província de São Paulo, como resultado da lei de 1871, os proprietários de escravos que libertaram 158.093 escravos obtiveram compensação financeira de aproximadamente 414 contos e 882 mil-réis (Butler, 2000, p. 28). Enquanto isso, após manifestações populares em várias cidades espanholas, em 22 de março de 1873, o Parlamento espanhol aprovou uma lei que punha fim à escravidão em Porto Rico, que libertou cerca de 29.335 indivíduos escravizados (Schmidt-Nowara, 1999, p. 153; Figueiroa, 2005, p. 126). No entanto, assim como nas Índias Ocidentais britânicas, essa lei estabelecia que os escravos recém-libertados deveriam trabalhar sob contratos de trabalho de três anos com seus antigos senhores.

Cuba manteve a escravidão por mais sete anos. Enfim, em 13 de fevereiro de 1880, a Lei do Patronato foi aprovada no Parlamento espanhol. Em teoria, a nova lei abolia a escravidão e estabelecia um período de sistemas de aprendizes com duração de oito anos. De fato, o "patronato" terminou em 7 de outubro de 1886, dois anos antes da data estabelecida de 1888. Como muitos "patrocinadores" obtiveram sua liberdade nos cinco anos que se seguiram à criação do "patronato", no fim desse sistema, os registros cubanos incluíam aproximadamente 99.566 "patrocinados" (Scott, 2000, p. 140).

No Brasil, a Lei Sexagenária (1885) emancipava indivíduos escravizados com mais de 60 anos de idade (Soares, 2007, p. 299; Cowling, 2013, p. 42). O crescimento do movimento abolicionista e a ineficácia das duas leis emancipacionistas eram evidentes. Contudo, desde a década de 1870 e especialmente durante a década de 1880, os escravizados organizaram campanhas massivas de alforria, bem como fugas em massa em áreas urbanas e rurais (Dos Santos Gomes, 2004, p. 742; Castilho, 2016, p. 88). As insurgências escravas juntamente com as demandas generalizadas pelo fim da escravidão contribuíram para aprofundar a crise do sistema escravista brasileiro (Pereira Toledo Machado, 1994, pp. 76, 82). Temendo revoltas, os senhores libertaram milhares de homens, mulheres e crianças escravizadas, enquanto centenas fugiram nas zonas cafeeiras

do Sudeste do Brasil. Ainda assim, os senhores de escravos contavam com seus representantes na Câmara dos Deputados para obter uma compensação financeira, ou pelo menos algum tipo de medida que lhes permitisse manter as relações de dominação com a então futura população liberta (Albuquerque, 2009, p. 105). Em 13 de maio de 1888, a princesa Isabel, a regente, assinou a Lei Áurea, que emancipou cerca de 700 mil homens e mulheres escravizados (Viotti da Costa, 2008, p. 10).

## Abolição da escravatura na África

As relações econômicas desenvolvidas durante a era do tráfico atlântico de escravos abriram o caminho para a conquista europeia da África. No final do século XIX, Grã-Bretanha, França, Portugal e outros Estados europeus impuseram sua presença no continente africano de maneira progressiva, promovendo um processo que foi definido como a corrida pela África. A nova norma levou à proibição legal gradual da escravidão em solo africano. No entanto, a emancipação foi um processo longo e complexo que variou de região para região e ao longo do tempo. A escravidão existia em solo africano antes do contato entre a África e a Europa. Da mesma forma, o tráfico de escravos muçulmanos (principalmente para o Norte da África e para o Oriente Médio) e o tráfico interno africano, que fornecia escravizados ao mercado interno do continente, surgiram antes do tráfico atlântico de escravos e persistiram ao longo dos séculos XIX e XX.

Embora a escravidão na África diferisse da escravidão racializada que prevalecia no continente americano, o desenvolvimento do comércio transatlântico de escravos impactou a natureza da escravidão na África (Lovejoy, 2012). O fim do comércio atlântico de escravos, durante a segunda metade do século XIX, levou muitas sociedades africanas a desenvolver uma economia agrícola orientada para a exportação que dependia amplamente da escravidão como modo de produção (Manning 1990, p. 106). No entanto, em regiões como a África Central Ocidental, a escravidão continuou se expandindo durante todo o século XIX (Candido, 2020, pp. 70-71).

Medidas para proibir de maneira legal o comércio de escravos e a escravidão em solo africano foram justificativa para a conquista e a colonização europeias. A partir da segunda metade do século XIX, a Grã-Bretanha assinou vários tratados com Estados africanos, incluindo Egito, Zanzibar e Madagascar, para proibir por lei o comércio de escravos (Quirk, 2014, p. 73). Apesar desses acordos, durante essa primeira fase, a Grã-Bretanha tolerou a existência do

que muitos funcionários britânicos definiram como escravidão "doméstica", considerada como um tipo de escravidão mais benigna e aceitável (Quirk, 2014, p. 95). Em regiões comandadas pelos portugueses, como Angola, a escravidão foi abolida em 1869. Porém, nos três anos que se seguiram, Portugal impôs aos ex-escravizados um sistema de "aprendizes". A escravidão permaneceu viva em Angola muito além da data de sua abolição legítima (Schenck; Candido, 2015, p. 218; Candido, 2020, p. 71).

Ao passo que os governantes locais, comerciantes e proprietários de escravos encontravam resistência à proibição da escravidão, homens e mulheres escravizados aproveitavam essas oportunidades para afirmar sua liberdade, fugindo de seus senhores, voltando para suas antigas aldeias e fundando novas comunidades, muitas vezes longe de sua região de origem (Lovejoy, 2012, p. 253; Klein, 1998, p. 159; Rodet, 2015). Assim como nas Américas, os próprios escravos foram protagonistas centrais da emancipação (Lovejoy, 2012, p. 261).

A consolidação do domínio colonial na virada do século XX ofereceu um contexto mais favorável ao fim legal da escravidão na África. Em 1900, a Grã-Bretanha aboliu juridicamente a escravidão em suas zonas ocupadas na Nigéria. Em 1905, a França proibiu legalmente a escravidão em suas colônias da África Ocidental (Rodet, 2005, p. 363). Entretanto, apesar da abolição legal, a escravidão persistiu no local. Para além disso, as regras coloniais europeias em zonas controladas pela França, por Portugal e pela Bélgica impuseram às populações indígenas regimes de trabalho coercitivos análogos à escravidão. Ainda hoje, os moradores de Angola se lembram do sistema *contratado* de trabalho forçado imposto pelos portugueses, que existiu até 1962, como condições de trabalho análogas à escravidão (Schenck; Candido, 2015, p. 216). Na maioria das regiões africanas, a escravidão desapareceu na época da Segunda Guerra Mundial. Embora ilegal, dependendo do período e do região, o trabalho escravo ressurgiu várias vezes. Um exemplo icônico é a Mauritânia, onde a escravidão foi juridicamente proibida pela primeira vez, em 1905, durante o domínio colonial francês. Ainda assim, em 1980, foi promulgada uma lei abolindo a escravidão no país (Drescher, 2009, p. 454).

## Limites da emancipação

A abolição do tráfico de escravos e da escravidão nas Américas e na África foram processos sociais e econômicos longos e complexos. O fim jurídico do tráfico atlântico de escravos e da escravidão foi possível por meio da ação de homens e mulheres escravizados que desafiaram sua condição jurídica

organizando rebeliões e fugas em massa, e que, juntamente com outros atores sociais, lideraram campanhas pela aprovação da legislação antiescravagista. Além da proibição legal da escravidão, seja nas Américas ou na África, os escravizados foram protagonistas de sua emancipação. Ainda assim, na maioria das regiões das Américas e, em certa medida, em algumas regiões da África, os ex-proprietários de escravos obtiveram compensação financeira para cobrir a perda de sua propriedade escravizada. Os ex-escravizados, contudo, nunca obtiveram indenizações financeiras ou materiais pela escravidão. No período que se seguiu à abolição da escravatura nas Américas, os libertos continuaram enfrentando a exclusão econômica e social. Da mesma forma, durante o domínio colonial europeu na África, ex-escravizados foram submetidos a formas desumanas de exploração laboral, muitas vezes semelhantes à escravidão. Atualmente, apesar da ilegalidade da escravidão, condições de trabalho análogas ao trabalho escravo continuam sendo uma realidade nas Américas e na África.

## Referências

Albuquerque, W. 2009. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

Alonso, A. 2015. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-1888).* São Paulo, Companhia das Letras.

Andrews, G. R. 1989. *Los afroargentinos de Buenos Aires.* Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

Araujo, A. L. 2017. *Reparations for slavery and the slave trade: a transnational and comparative history.* London, Bloomsbury.

Baumgartner, A. L. 2015. *Rethinking abolition in Mexico*. Paper presented in the Gilder Lehrman Center International Conference, 30-31 October.

Berlin, I. 1998. *Many thousands gone: the first two centuries of slavery in North America.* Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.

Berlin, I. 2015. *The long emancipation: the demise of slavery in the United States*. Cambridge, Harvard University Press.

Borucki, A. 2015. *From shipmates to soldiers: emerging Black identities in the Río de La Plata.* Albuquerque, University of New Mexico Press.

Butler, K. D. 2000. *Freedoms given, freedoms won: Afro-Brazilians in post-abolition São Paulo and Salvador.* New Brunswick, Rutgers University Press.

Candido, M. P. 2020. The expansion of slavery in Benguela during the nineteenth century. *International Review of Social History*, Vol. 65, Special Issue S28, pp. 67-92.

Castilho, C. T. 2016. *Slave emancipation and transformations in Brazilian political citizenship.* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Cowling, C. 2013. *Conceiving freedom: women of color, gender, and the abolition of slavery in Havana and Rio de Janeiro*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Cruz, G. F. 1973. *La abolición de la esclavitud en Chile.* Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Dos Santos Gomes, F. 2004. Slavery, Black peasants, and post-emancipation society in Brazil (nineteenth-century Rio de Janeiro). *Social Identities,* Vol. 10, No. 6, pp. 735-756.

Drescher, S. 2009. *Abolition: a history of slavery and antislavery.* Cambridge, Cambridge University Press.

Edwards, E. D. 2020. *Hiding in plain sight: Black women, the law, and the making of a white Argentine republic*. Tuscaloosa, Ala., University of Alabama Press.

Ferrer, A. 1999. *Insurgent Cuba: race, nation, and revolution, 1868-1898.* Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Figueroa, L. A. 2005. *Sugar, slavery, and freedom in nineteenth-century Puerto Rico.* Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Foner, E. 2014. *Reconstruction: America's unfinished revolution, 1863-1877*. New York, Harper Collins.

Gellman, D. N. 2008. *Emancipating New York: the politics of slavery and freedom, 1777-1827.* Baton Rouge, Louisiana State University Press.

Gigantino II, J. J. 2015. *The ragged road to abolition: slavery and freedom in New Jersey, 1775-1865.* Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Harris, L. M. 2003. *In the shadow of slavery: African Americans in New York City, 1626-1863.* Chicago, University of Chicago Press.

James, C. L. R. 1963. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. New York, Vintage Books.

Klein, M. 1998. *Slavery and colonial rule in French West Africa.* Cambridge, Cambridge University Press.

Legaspi, J. O. 2013. La abolición de la esclavitud en México, 1810-1917. *Signos Históricos,* Vol. 15, No. 29, pp. 8-34.

Lightfoot, N. 2015. *Troubling freedom: Antigua and the aftermath of British emancipation*. Durham, Duke University Press.

Lovejoy, P. E. 2012. *Transformations in slavery: a history in slavery in Africa*. Cambridge, Cambridge University Press.

Mamigonian, B. G. 2017. *Africanos livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

Manning, P. 1990. *Slavery and African Life: occidental, oriental, and African slave trades* Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Pereira Toledo Machado, M. H. 1994. *O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da abolição.* São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

Quirk, J. 2014. *The anti-slavery project: from the slave trade to human trafficking*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Rodet, M. 2015. Escaping slavery and building diasporic communities in French Soudan and Senegal, ca. 1880-1940. *International Journal of African Historical Studies,* Vol. 48, No. 2, pp. 363-386.

Schenk, M. C.; Candido, M. P. 2015. Uncomfortable pasts: talking about slavery in Angola. In Araújo, A. L. (ed.). *African Heritage and Memories of Slavery in Brazil and the South Atlantic World*. Amherst, Mass., Cambria Press, pp. 213-252.

Schmidt-Nowara, C. 1999. *Empire and antislavery: Spain, Cuba, and Puerto Rico, 1833-1874.* Pittsburgh, Pittsburgh University Press.

Scott, R. J. 2000. *Slave emancipation in Cuba: the transition to free labor, 1860-1899.* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Soares, L. C. 2007. *O 'povo de Cam' na capital do Brasil: a escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX.* Rio de Janeiro, Farpej, 7Letras.

Viotti da Costa, E. 2008. *A abolição*. São Paulo, Editora da Universidade Estadual de São Paulo.

CAPÍTULO 22

# RESISTÊNCIA MUÇULMANA NAS AMÉRICAS

*Sylviane A. Diouf*

## Introdução

Durante a época do tráfico transatlântico de escravos, os muçulmanos da África Ocidental eram escravizados em todas as Américas e uma variedade de testemunhos registrou sua presença, suas atividades e suas particularidades (Diouf, 1998, 2013). Na forma de relatos de missionários, fazendeiros e viajantes, anúncios de fuga, relatórios policiais, artigos de jornais e os próprios manuscritos escritos pelos muçulmanos – os vestígios deixados por essas centenas de milhares de homens, mulheres e crianças podem ser encontrados em mais de 20 colônias e países da região do Caribe e nas Américas do Sul, Central e do Norte.

Entre os escravizados estavam professores, estudantes, memorizadores do Alcorão, comerciantes de longa distância, peregrinos que viajavam a Meca, soldados, agricultores e pastores. Eles eram prisioneiros de guerras e incursões ou vítimas de sequestros e vieram de diversas áreas geográficas, de origens étnicas variadas e falavam línguas diferentes. Mesmo assim, os muçulmanos estavam ligados, nas Américas e na África Ocidental, não apenas por sua fé comum, como também pela língua árabe que os mais instruídos sabiam falar, escrever e ler. Bilali Mohamed, que era da Guiné e foi escravizado no estado da Georgia, expressou-se bem quando, durante a Guerra de 1812, disse ao seu dono que ele poderia "responder por cada negro da verdadeira fé, mas não pelos *cães cristãos*

que você possui". Os muçulmanos na *plantation* eram diversos em suas origens e línguas, mas estavam unidos em sua "verdadeira fé" (Coulter, 1940, pp. 83-84).

## Revoltas no mar

Um dos primeiros atos de resistência dos africanos foi revoltar-se nos currais costeiros e a bordo dos navios. Mais de 530 dessas revoltas e conspirações foram documentadas, mas o número real pode ter sido superior a mil. As pessoas da Senegâmbia – a mais fortemente muçulmana das áreas afetadas pelo tráfico transatlântico de escravos eram 6% dos deportados – fizeram parte de 115 revoltas (22,6%). De forma reveladora, a taxa de resistência na Senegâmbia foi mais alta entre 1761 e 1776, quando os eventos no Norte do Senegal resultaram em captura e deportação de muitos muçulmanos.[1] A escravização desses mulçumanos pelos cristãos pode ter sido uma razão adicional para eles se rebelarem em terra e no mar.

Uma revolta no navio *Tryal* que quase deu certo – e inspirou Herman Melville, que a transformou no romance "Benito Cereno" – foi liderada por muçulmanos a bordo do *Tryal* que os levava de Santiago, no Chile, à Lima, no Peru. Eles se revoltaram em 27 de dezembro de 1804, uma semana depois de embarcarem no navio, na véspera de *Laylat al-Qadr*, traduzido de várias maneiras em português como "a Noite do Poder" ou "a Noite do Destino", o dia mais sagrado do mês sagrado do Ramadã. Os escravizados do *Tryal* planejavam navegar de volta ao Senegal e eles fizeram o capitão assinar um "contrato" para esse propósito. Ele atestou que, "eles sabiam escrever em sua língua". O navio acabou sendo tomado após uma batalha feroz (Grandin, 2014, pp. 171-181).

Uma revolta bem-sucedida organizada por muçulmanos ocorreu em 1800, no *San Juan Nepomuceno*. Os escravizado, descritos como "principalmente negros e mouros do Senegal", forçaram o primeiro oficial a levar o navio de Montevidéu, no Uruguai, para Saint Louis, no Senegal, aonde chegaram vários meses depois. Após essa odisseia, o vice-rei do Peru recomendou que a Coroa espanhola barrassem os muçulmanos das Américas porque "difundem ideias muito perversas entre sua própria espécie. E há tantos deles neste reino" (Grandin, 2014, pp. 182-185). A "rebeldia" dos muçulmanos não era novidade, e foi notada e denunciada por séculos.

1 *Trans-Atlantic Slave Trade Database*. http://www.slavevoyages.org (Acesso em 4 de outubro de 2015).

## O banimento dos muçulmanos

Em 11 de maio de 1526, a Coroa espanhola aprovou o primeiro de uma série de decretos antimuçulmanos. Proibiu a introdução de "gelofes negros"[2] do Levante, negros "criados com os mouros" e o povo da Guiné. Quatro anos antes, os Uolofes lideraram a primeira revolta de africanos escravizados no Novo Mundo. Eles haviam se revoltado na *plantation* de açúcar do filho de Cristóvão Colombo, Don Diego Colombo, e matado uma dúzia de colonos brancos. As revoltas Uolofe também ocorreram em Porto Rico, Colômbia e Panamá. Em 1532, a Espanha emitiu outro decreto que enfatizava a ameaça de Uolofe "arrogante, desobediente, rebelde e incorrigível" que havia matado vários cristãos (Saco, 1938; Mari, 1979, pp. 90-98). Em 14 de agosto de 1543, a Coroa proibiu a introdução de muçulmanos livres e escravizados que fossem recém-convertidos ao catolicismo, por terem causado muitos "incômodos" no passado. Finalmente, em 16 de julho de 1550, a introdução de negros do "Levante e da Guiné" foi novamente proscrita por eles estarem "misturados com os mouros". Além do alarme causado pelas revoltas, a possibilidade de que os muçulmanos pudessem converter os nativos americanos foi uma grande fonte de preocupação para a Coroa (Herrera y Tordesillas, 1726-1727, p. 175).

## Resistência religiosa e cultural

Em terras católicas, a população escravizada era excluída da comunidade branca, mas incluída no âmbito espiritual. O batismo dos "pagãos" era obrigatório, mas os muçulmanos eram difíceis de converter, como observado pelo padre Jean-Baptiste Labat, que foi destacado no Caribe francês de 1693 a 1705: "Quando eles [muçulmanos do Senegal] são trazidos para as ilhas, é melhor não os levar, pois eles nunca abraçam a religião cristã". Essa também era a opinião compartilhada pelo padre Vidaud, que trabalhou na Martinica do século XVIII (Debien, 1974, p. 254; Dutertre, 1868, p. 106; Labat, 1979, p. 203).

Dada a rebeldia aberta que foi recebida com punições severas, muitos muçulmanos pragmaticamente passaram por conversões falsas. No Brasil do século XIX, o enviado francês, Arthur de Gobineau, afirmou que

2 Uolofes da Senegâmbia, muitos dos quais eram muçulmanos.

> *A maioria dos mineiros, se não todos, são aparentemente cristãos, mas na verdade eles são muçulmanos, mas como essa religião não seria tolerada no Brasil, eles escondem esse fato […] Apesar das aparências externas, pude verificar que eles acalentam fielmente as crenças que trazem consigo da África e as transmitem de forma zelosa, já que estudam árabe o suficiente para entender o Alcorão, pelo menos grosseiramente* (Raeders, 1934, p. 75).

Como as conversões forçadas se tornaram a política nas colônias protestantes no final dos anos de 1700, a resposta dos muçulmanos foi semelhante. Em 1834, em Kingston, Jamaica, Richard Madden observou que "muito poucos" muçulmanos renunciavam à sua religião, "mas isso eles não admitem, porque têm medo de fazê-lo" (Madden, 1835, p. 102).

Embora resistissem à conversão, que de forma aberta ou secreta, os muçulmanos continuavam a seguir os preceitos de sua religião, incluindo se abster de carne de porco e álcool e observar o jejum do Ramadã, o quarto pilar do Islã. No Caribe francês, a recusa da carne de porco era tão difundida que, em 1672, o governador escreveu: "Esse povo não vê mais como alimentar os escravos pois bacon é sua aversão e eles comem apenas à força". Nos Estados Unidos da América, Salih Bilali foi descrito por seu dono como "um maometano estrito; [ele] se abstém de bebidas espirituosas e mantém os vários jejuns, particularmente o do Ramadã". Na Jamaica, Muhammad Kaba, da Guiné, reconheceu que "sempre que ele desejava cumprir um dos jejuns maometanos, fingia estar doente". Após a fracassada revolta muçulmana de 1835, na Bahia, a polícia, ao revistar uma escola secreta do Alcorão, encontrou um calendário indicando os dias do Ramadã (Diouf, 2013, pp. 94-95, 119-123).

O terceiro pilar do Islã, a doação por caridade, também era observado por vários muçulmanos, assim como as oferendas voluntárias chamadas *sadaqah* em árabe, conhecidas como *saraka* ou *sara* em Sea Islands, nos Estados Unidos, assim como em Trinidad, Carriacou, Granada e Brasil. Essa caridade consistia em bolinhos de arroz distribuídos por mulheres muçulmanas nos Estados Unidos, ou várias oferendas de alimentos em outras áreas. Essa tradição islâmica era adotada por não muçulmanos no Caribe (Diouf, 2013, pp. 91-93).

A resistência dos muçulmanos à erradicação religiosa e cultural se manifestava na maneira pela qual alguns continuavam a aderir ao código de vestimenta islâmico. Em Sea Island, Georgia, as mulheres muçulmanas usavam véus. O turbante branco, o fez e o gorro eram vestidos pelos homens em Cuba, Trinidad, Estados Unidos e Brasil, assim como túnicas longas e esvoaçantes e calças largas. O *imam* John Mohamed Bath, chefe do *Mandingo Livre* de Trinidad, "sempre aparecia em público vestido de sacerdote muçulmano"; e o emir senegalês,

Samba Makumba, vestia "uma túnica branca esvoaçante" (Diouf, 2013, pp. 101-111). Os insurgentes muçulmanos na Bahia de 1835 usavam túnicas e gorros brancos, indicando a santidade e sacralidade de sua missão. Para os muçulmanos africanos, os símbolos evidentes de sua fé e, para alguns, de seu antigo *status*, eram bastante significativos. Sua vestimenta significava resistência, não apenas ao cristianismo, mas também à aculturação.

Os muçulmanos usaram outras formas de resistência, incluindo a libertação de seus correligionários. Em Trinidad, eles formaram uma associação cujo objetivo era "manter a profissão religiosa". Eles arrecadavam fundos e compravam os muçulmanos que ainda eram escravizados ou recém-chegados. No Brasil, os muçulmanos reuniam seus recursos para comprar a liberdade de "qualquer um de seus membros que fosse o mais respeitado". Além disso, como Gobineau observou: "Todo ano, eles compram […] um certo número de seus compatriotas. Muitas vezes eles os mandam de volta para a África" (Raeders, 1934, p. 75).

## Alfabetização, conspirações e revoltas

Os muçulmanos também estavam envolvidos em conspirações e revoltas. Em Saint-Domingue, o quilombola François Makandal era um muçulmano que "tinha instrução e dominava a língua árabe muito bem". Ele planejava envenenar os poços de Cap-Français e atacar a cidade antes de ser traído e queimado na fogueira em 1758 (Madiou, 1981, p. 35; Melvil Bloncourt, 1864, pp. 438-456; Diouf, 2013, pp. 216-220). Um homem da Jamaica, conhecido como Boukman, galvanizou os homens e as mulheres que, em 21 de agosto, começaram a revolta de 1791. Bookman, ou o "homem do livro" – o Alcorão – era como os muçulmanos eram chamados na África Ocidental. Boukman tem sido conhecido ao longo da história como um sacerdote Vodun, porque a participação dos muçulmanos na revolta foi amplamente ignorada. No entanto, o coronel Malenfant, que lutou contra os insurgentes, deixou claro que havia muçulmanos em suas fileiras que carregavam papéis escritos em árabe (Malenfant, 1814, p. 211).

A partir de 1807, os muçulmanos – muitos dos quais chegaram na esteira da *jihad* de Usman dan Fodio na Nigéria – estiveram envolvidos em uma série de conspirações e revoltas na Bahia. As buscas domiciliares levaram à descoberta de armas, talismãs e outros documentos escritos em árabe. A maior revolta ocorreu em 25 de janeiro de 1835, *Laylat al-Qadr*, uma escolha decididamente islâmica. Os insurgentes atacaram a Guarda Nacional, o quartel da polícia e a cadeia da cidade, além de lutarem contra a cavalaria. Após uma batalha longa e mortal,

a revolta foi esmagada (Reis, 1993). Deve-se notar que qualquer nem todos os levantes de muçulmanos deve ser visto como uma *jihad*, que deve obedecer às regras estritas de engajamento e ocorrer por motivos específicos.

A alfabetização foram outra arma de resistência. Por meio da palavra escrita, os muçulmanos comunicavam planos de revolta, mantinham a coesão de sua comunidade, ensinavam sua religião em segredo – às vezes em escolas corânicas clandestinas, como foi o caso na Bahia – e fabricavam talismãs para proteção. A escrita, que incluía inúmeras referências à irmandade Qadiriyya Sufi – era parte integrante do que eram os muçulmanos; era um meio pelo qual eles podiam preservar, expressar e transmitir suas crenças religiosas, identidade e rejeição da escravização (Diouf, 2013).

Em todas as Américas, muçulmanos escravizados – assim como seus pares não muçulmanos – estiveram envolvidos em atos de resistência; mas os deles incluíam a defesa aberta ou secreta do Islã, a criação de sociedades de ajuda mútua para libertar correligionários, o uso de trajes islâmicos, a produção de vários escritos – de cartas e trechos de textos islâmicos a cópias do Alcorão – e revoltas. Com base em alfabetização árabe, redes religiosas, tradições islâmicas e defesa dos cinco pilares do Islã, foi uma resistência distintamente muçulmana.

## Referências

Coulter, E. M. 1940. *Thomas Spalding of Sapelo*. Baton Rouge, Louisiana State University Press.

Debien, G. 1974. *Les esclaves aux Antilles françaises XVII^e^-XVIII^e^ siècles*. Pointe-à-Pitre, Société d'Histoire de la Guadeloupe.

Diouf, S. A. 2013 (orig. pub. 1998). *Servants of Allah: African Muslims enslaved in the Americas*. New York, New York University Press.

Dutertre, J. B. 1667. *Histoire générale des Antilles habitées par les François*. Saint-Pierre, Martinique, Durieu et de Leyritz.

Grandin, G. 2014. *The Empire of necessity: slavery, freedom, and deception in the New World*. New York, Henry Holt and Company.

Herrera y Tordesillas, A. 1726-1727. *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*. Madrid, Oficina Real de Nicolas Rodriguez Franco.

Labat, J.-B. 1722. *Voyage aux iles de l'Amérique: Antilles (1693-1705)*. Paris, Seghers.

Madden, R. R. 1835. *A twelve months' residence in the West Indies*. Philadelphia, Penn., Carey, Lea & Blanchard.

Madiou, T. 1847. *Histoire d'Haïti*. Port-au-Prince, J. Courtois.

Malenfant, C. 1814. *Des colonies et particulièrement de celle de Saint Domingue*. Paris, Audibert.

Mari, F. 1979. À propos de la première révolte d'esclaves noirs au Nouveau Monde. *Bulletin de l'Institut fondamental d'Afrique noire (IFAN)*, Vol. 164, pp. 90-98.

Melvil Bloncourt, S. 1864. La colonie française de Saint-Domingue avant la révolution : épisode du prophète Makandal. *Revue du monde colonial, asiatique et américain*, Vol. 6, pp. 438-456.

Raeders, G. 1934. *Le comte de Gobineau au Brésil*. Paris, Les Nouvelles Editions Latines.

Reis, J. J. 1993. *Slave rebellion in Brazil: the Muslim uprising of 1835 in Bahia*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Saco, J. A. 1938. *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo*. Havana, Cultural S. A.

*Trans-Atlantic slave trade database*. http://www.slavevoyages.org (Acesso em 4 out. 2015).

Truman, G.; Jackson, J.; Longstreth, T. B. 1844. *Narrative of a visit to the West Indies, in 1840 and 1841*. Philadelphia, Penn., Merrihew & Thompson.

CAPÍTULO 23

# SENHORA DO ROSÁRIO, *MAMETO KALUNGA*:

## irmandades e devoções negras no Atlântico luso-africano

*Lucilene Reginaldo*

## Irmandades, devoções e experiência negra

As primeiras irmandades leigas em Portugal datam do século XIII. Sob a invocação de um santo padroeiro, essas associações realizavam exercícios espirituais, além de obras de filantropia social e de auxílio a seus membros (Penteado, 1995, pp. 15-52; Saunders, 1994, p. 204). Assim, congregando novas espiritualidades tridentinas com práticas das sociedades de ajuda mútua da Baixa Idade Média, a exemplo das corporações de ofícios, as irmandades iam além das funções estritamente religiosas: protegiam nas horas de doença, fome, prisão e morte; além de organizar festas e outras atividades sociais. O compromisso ou estatuto, aprovado pelas autoridades civis e/ou eclesiásticas, constituía-se no registro formal de fundação de uma irmandade (Reginaldo, 2018, p. 269). Nesse documento eram normatizados os assuntos religiosos tais como, as práticas devocionais regulares e realização da festa do patrono; mas os compromissos também determinavam as regras de cunho associativo como os critérios de pertença, a organização de eleições, a definição dos cargos da mesa diretora, e as práticas de ajuda mútua e filantropia, quando era o caso.[1] A modernidade inseriu novos critérios de pertença nas irmandades, quase sempre acrescidos aos demarcadores sociais do

1 Sabe-se, entretanto que muitas irmandades, cujas atividades ficaram registradas em documentos diversos, não tiveram compromisso escrito. Normalmente, essas organizações são identificadas como irmandades de devoção.

Antigo Regime e às práticas associativas de herança medieval. Assim, novos estatutos jurídicos (escravo e liberto), assim como a cor da pele (branco, preto, pardo, mulato), a origem geográfica genérica ou específica (portos de embarque, identidades étnicas e "nações") tornam-se critérios basilares na constituição das irmandades ibéricas e americanas (Fonseca, 2010, p. 436; Reginaldo, 2011, p. 155; Reis, 1996, p. 12; De Carvalho Soares, 2000, pp. 222-223; Viana, 2007, p. 154).

Desde 1485, quando os primeiros congueses foram embarcados na frota comandada por Diogo Cão com destino a Portugal, muitos africanos chegaram ao Reino para serem instruídos na fé, na cultura e nas línguas do mundo ocidental. Alguns daqueles que desembarcaram em Lisboa, e em outros portos do norte e do Algarve, eram homens livres, representantes do *Manicongo* e membros da elite do reino africano; a maioria, entretanto, chegou a Portugal na condição de escravo (Boxer, 1989). A conversão ao catolicismo ocupava um lugar central na relação com os povos da África, tanto dentro como fora do continente (Thornton,1998*a*). Assim, as irmandades se tornaram instrumentos importantes na catequese dos africanos que permaneceram em seus domínios, e dos seus descendentes escravizados na Península Ibérica e nas Américas.

A primeira irmandade de negros de Lisboa foi estabelecida na Igreja de São Domingos, e seu primeiro estatuto foi aprovado em 1565 (Lahon, 1999, p. 61). Na década de 1580, foram criadas as Confrarias de Nossa Senhora de Guadalupe, no Convento de São Francisco; e outra, sob a invocação de Jesus, Maria, José, no Convento do Carmo. Entre os séculos XVII e XVIII, várias irmandades de negros foram eretas em Portugal e, desde então, se evidencia a primazia do Rosário. Em Lisboa, no início do XVII, foi estabelecida a Irmandade do Rosário dos Pretos no Convento do Salvador; e a partir daí, até meados do século XVIII, fundaram-se mais quatro confrarias, sendo três delas dedicadas ao Rosário: a Rosário a Resgatada, no Convento da Trindade, a Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, no Convento da Graça e a Confraria de Nossa Senhora do Rosário e dos Santos Reis Magos. Além de Lisboa, outras cidades que concentraram populações de origem africana também conheceram a presença de irmandades negras: Évora, Alcácer do Sal, Setúbal, Vila Viçosa, Grândola, Montemor-o-Novo, Estremoz e Elvas, no Alentejo; mas também no Algarve e ao norte do Tejo, as irmandades de negros também estiveram presentes (Lahon, 1999*b*, pp. 140-141; Fonseca, 1997, 1996, pp. 151-176). Em resumo, no século XVIII, o culto ao Rosário se espalhara por todo Portugal, já

então, havia se estabelecido uma associação entre essa devoção e a população de escravos e libertos do Reino.[2]

Em paralelo, também em terras africanas, a associação entre a devoção ao Rosário e as pessoas locais foi ganhando contornos cada vez mais definidos. A primeira Irmandade do Rosário de Luanda foi fundada na Igreja do Colégio dos Jesuítas, no início do século XVII, e reunia forros e escravos dos padres da Companhia, o que denota, sobretudo, a imposição de um projeto catequético (Cadornega, [1680] 1972, pp. 14-15).[3] A segunda foi instituída em 1628, pelo bispo d. frei Francisco do Soveral.[4] A paróquia era majoritariamente frequentada por gente da terra e a catequese feita na língua local.[5] No século XVIII, a mesma irmandade dava nome ao bairro (do Rosário), que, aliás, desde meados do século XVII, havia se tornado uma espécie de acampamento de escravos (Venâncio, 1996, p. 39). Ainda que a ação da catequese missionária prevaleça, alguns indícios parecem indicar o surgimento de preferências e identificações. No início do século XVIII, foi instituída na Ilha do Príncipe uma irmandade de devotos pretos, dedicada ao Rosário de Nossa Senhora (Santa Maria, 1707, tomo I, pp. 265-267; tomo V, pp. 445-446.). No mesmo período, em São Tomé, os naturais da terra sentiam-se tão "donos" da devoção que fizeram o possível para impedir que uma irmandade de brancos, também devotos da Senhora do Rosário, ali se estabelecesse. Note-se que a irmandade dos negros, fundada em 1526, era bem mais antiga (Santa Maria, 1707, tomo V, p. 436).

Na América portuguesa, as irmandades foram fundamentais para a expansão e a manutenção do culto católico (Salles, [1963] 1992; Boschi, 1986; Scarano, 1978). Desde o início da colonização, muitas irmandades foram fundadas por (ou para) africanos e crioulos. É certo que, a mesma observação cabe para outras regiões americanas, onde a religião católica se impôs de modo mais sistemático e a escravidão reuniu muitos africanos e descendentes (Ciro, 2000, pp. 190-214; Garcia, 2000, pp. 137-169; Von Germeten, 2013; Graubart, 2012, pp. 1-22;

2 Uma listagem completa das irmandades dedicadas ao Rosário de Nossa Senhora em Portugal, exclusivas de negros e escravos libertos, além de exaustiva, correria o sério risco de omissões importantes (Santa Maria, 1707, tomos I a VII; Brásio, 1944, pp. 99-104; Lahon, 1999*a*, p. 70).

3 Petição da Irmandade de São Francisco Xavier, 1701, Cx. 16, doc. 17, Arquivo Histórico Ultramarino, Angola.

4 José Carlos Venâncio afirma que se tratava de "uma capela dos jesuítas para servir, sobretudo a seus escravos". Acredito que o autor tenha confundido essa igreja com a capela existente no colégio, pois até o momento, nenhum registro documental conhecido faz qualquer referência a esses vínculos. A instituição da confraria e "paróquia dos negros" pelo bispo Soveral, prova a subordinação da igreja dos pretos à diocese, o que se confirmou na consulta às provisões do século XVIII (Venâncio, 1996, p. 39).

5 Relatórios do governador Fernão de Sousa. Biblioteca da Ajuda, Códice 51-VIII-31, fls. 19-29, vol. II, *apud* Cadornega, [1680] 1972, p. 28.

Valerio, 2021, pp. 1-22). Os mais antigos estatutos conhecidos atestam que as primeiras irmandades do Rosário em terras brasílicas foram as do Rio de Janeiro, de Belém e da Bahia, fundadas, respectivamente nos anos de 1639, 1682 e 1685 (Carneiro, 1964, p. 88).

O surgimento e a proliferação das irmandades negras têm relação direta com o crescimento da população escrava e forra, com a necessidade de catequização implícita no projeto colonial e, também, à semelhança do que ocorreu em terras ibéricas, com um interesse cada vez mais acentuado de escravos e libertos por essas instituições. Kátia de Queirós Matoso (1982) e Côrtes de Oliveira (1988) constataram, a partir de testamentos de libertos em Salvador, que entre os anos de 1790 e 1830, tão somente 21,6% dos libertos e 18,5% das libertas que deixaram testamento não pertenciam a irmandades. A maioria pertencia a mais de uma, e muitos a três, quatro, cinco ou mais irmandades. Assim como nas irmandades em geral, o interesse certamente advinha do auxílio material e espiritual oferecido por esses agrupamentos (Reis, 1991, pp. 206-209; Delfino, 2017, pp. 318-324). No caso das irmandades negras, entretanto, esses atrativos podiam ser ainda maiores.

De modo geral, a administração das confrarias ficava a cargo da mesa administrativa, dividida hierarquicamente em cargos diversos, segundo as funções específicas. A possibilidade ímpar, no contexto de uma sociedade escravista, de gerir os recursos arrecadados entre os irmãos ou pelas esmolas, por certo mobilizou escravos, libertos e negros livres a ingressar em uma irmandade ou mesmo almejar a participação em cargos de direção. Há registros de disputas ferrenhas pelos cargos de mesa nas irmandades, envolvendo irmãos negros, mas também pessoas brancas (Reis, 1997, pp. 7-33). Até meados do século XVII, em geral, os cargos de tesoureiro e escrivão eram ocupados por homens brancos. Desde o século XVIII, entretanto, tanto na América portuguesa, quanto na metrópole, os homens negros foram paulatinamente conquistando o direito a esses prestigiados cargos (Reginaldo, 2011, pp. 178-180).

Africanos, crioulos e pardos, congregados em irmandades, também podiam construir, zelar e administrar suas igrejas e capelas. Na primeira metade do século XVIII, as irmandades do Rosário de Olinda (Pernambuco), da Baixa dos Sapateiros, na cidade da Bahia e do Rio de Janeiro sofreram tentativas, bem ou malsucedidas, de usurpação de seus templos (Bacelar, 1974, p. 44; Quintão, 2002, pp. 105-107). Esses eventos parecem atestar a solidez e a comodidade dos cobiçados templos dos negros, e ao mesmo tempo, a dificuldade de seus administradores para a preservação e a manutenção do espaço autônomo.

No que toca a presença e a participação das mulheres, as irmandades negras também guardavam certa singularidade. A maioria era mista, permitindo a participação de ambos os sexos. Um interessante fenômeno, no que concerne ao padrão das adesões de homens e mulheres, particulariza as irmandades negras: a presença de muitas mulheres e a atribuição de cargos femininos de destaque, como rainhas e juízas (Mulvey, 1980, pp. 258-259; Russel-Wood, 1974, p. 584). Esses cargos não eram apenas simbólicos, entre outras obrigações, tinham atribuições importantes na arrecadação de recursos e na organização das festas dos padroeiros, tendo, portanto, grande responsabilidade no sucesso ou no fracasso do evento festivo.

A festa do padroeiro era o momento mais importante, de maior mobilização e visibilidade pública das irmandades. Nessas ocasiões festivas, as confrarias negras tinham a oportunidade de marcar um lugar de distinção na sociedade colonial. As festas organizadas pelas irmandades negras não se resumiam aos atos litúrgicos (Eugênio, 2002, pp. 32, 34, 36). Era também ocasião para manifestações menos contidas e solenes: ocorridas do lado de fora da igreja, com música, dança e comilanças, regadas com muita *geribita* (aguardente de cana de açúcar) (Scarano, 2001, pp. 467-486). Durante os festejos do santo ou da santa de devoção, os devotos tocavam seus instrumentos, cantavam no seu idioma e dançavam "a seu modo", como solicitaram, no ano de 1786, os angolas e os crioulos devotos da Gloriosa Senhora do Rosário da Cidade da Bahia.[6] As festas organizadas pelas confrarias negras não apenas eram ocasiões ímpares de manifestações culturais africanas, mas também proporcionavam momentos privilegiados para o reconhecimento de diferenças no interior das comunidades de africanos e crioulos (Fromont, 2013; Reis, 1996, p. 9; De Mello e Souza, 2002, pp. 215-216: Valério, 2019).

Em diferentes ocasiões e contextos distintos, os demarcadores étnicos e/ou de origem eram explicitados nas irmandades. No entanto, não se trata de simples transposição de referenciais identitários africanos para as Américas. Na verdade, os arranjos da etnicidade podiam ser muito complexos e criativos (De Carvalho Soares, 2000, p. 232; Reginaldo, 2011, p. 151: Parés, 2015, pp. 3-5). Em algumas ocasiões, os africanos criavam irmandades particulares como fizeram, no século XVIII, os *Jejes* de Cachoeira (Bahia) e os *Mahi* no Rio de Janeiro (Côrtes de Oliveira, 1997, pp. 9-36; De Carvalho Soares, 2000). Por

6 Requerimento dos Pretos Devotos da Senhora do Rosário da Bahia, 1786. AHU, cx. 71, doc. 12235 (cota antiga). Cópia gentilmente cedida por Maria Inês Cortes de Oliveira. Os devotos da Bahia pediram à rainha d. Maria I que lhes fosse "permitido para maior e geral aplauso da festividade da mesma Senhora, máscaras, danças no idioma de Angola com os instrumentos concernentes, cânticos e louvores".

vezes, diferentes "nações" faziam alianças africanas, como propuseram os irmãos fundadores (africanos da Costa da Mina e de Luanda) da irmandade do Senhor Bom Jesus da Redenção, instituída na capela do Corpo Santo, em Salvador.[7] Os crioulos, por sua vez, também podiam criar suas irmandades exclusivas, como fizeram os da freguesia de São Gonçalo, Vila de Cachoeira, na Bahia, que instituíram, em 1800, uma irmandade sob a invocação do Bom Jesus da Cruz.[8] Mas, como já destacamos, as equações não eram fixas, como demonstra a estreita relação entre angolas e crioulos nas irmandades do Rosário.[9] Os angolas da Bahia tiveram seu nome associado à formação e à história da Irmandade do Rosário da Baixa dos Sapateiros.[10] Porém, esse fenômeno não foi exclusivo à Bahia, o privilégio dos angolas e seus descendentes crioulos nas irmandades do Rosário também foi presente no bispado de Pernambuco.[11] É possível que a identificação dos angolas com as confrarias católicas de várias invocações, com destaque para as do Rosário, resultou de uma série conjugada de contingências históricas e experiências coletivas. A precedência é um fator relevante nesta história. No século XVII, quando foi criada a irmandade do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo, assim como outras congêneres na Bahia, no Rio de Janeiro e em Pernambuco, "era incontestável a superioridade numérica dos negros de Angola e Congo". E, por esta razão demográfica, essas primeiras irmandades poderiam ser compostas quase exclusivamente por angolas e seus

7 Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, na Capela do Corpo Santo, IAN/TT, Chancelarias da Ordem de Cristo, D. Maria I, Livro 5, fls. 51v-60, cap. XII.

8 Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus da Cruz dos Crioulos da Vila de Cachoeira, Freguesia de São Gonçalo dos Campos, 1800, cap. XI

9 Nos mesmos moldes de outras identidades africanas forjadas na diáspora, a identificação *Angola* é bastante genérica e imprecisa, tanto em termos étnicos como de procedência geográfica ou regional mais específica. Na Bahia, assim como em outras partes do Brasil, o termo *angola* foi usado para identificar diferentes populações embarcadas para a América, principalmente por Luanda, porto e capital do mais importante enclave português na costa africana.

10 Até a aprovação do estatuto, em 1820, a direção dessa prestigiosa irmandade ficava oficialmente a cargo dos angolas e crioulos. *Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos*, 1820 (Farias, 1997). Outras irmandades da cidade da Bahia do século XVIII também privilegiavam os angolas e os crioulos em sua direção: as irmandades do Rosário da Freguesia de São Pedro, da Conceição da Praia e a da Matriz da Vitória. *Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos* de João Pereira, Freguesia de São Pedro IAN/TT, *Chancelarias Régias/Ordem de Cristo*, Livro 297, fls. 168v-178; *Compromisso da Irmandade de N.S. do Rosário dos Pretos* da Freguesia da Conceição da Praia da Cidade da Bahia, 1768. IAN/TT, *Chancelarias Antigas/Ordem de Cristo*, Livro 306, fls. 16-22; *Compromisso da Irmandade de N.S. do Rosário dos Pretos* na Matriz de N. S. da Vitória, Cidade da Bahia, IAN/TT, Chancelarias Antigas/Ordem de Cristo, Livro. 297, fls. 58-63.

11 *Compromisso da Irmandade de N.S. do Rosário dos Homens Pretos* na Vila de Santo Antonio do Recife, Bispado de Pernambuco. IAN/TT, *Chancelarias Antigas/ Ordem de Cristo*, Livro 283, fls. 116, 117; *Compromisso da Irmandade de N.S. do Rosário dos Homens Pretos* da Freguesia de Santo Antonio do Cabo, Bispado de Pernambuco, *Chancelarias Antigas/Ordem de Cristo*, Livro 283, fls. 110-115.

descendentes (Bacelar; Souza, 1974, p. 9). A presença e a inserção do catolicismo no antigo Reino do Congo e em Angola, desde meados do século XVI, foram fundamentais para a constituição dos vínculos estreitos entre a devoção ao Rosário e os angolas na América portuguesa. Com isso, quero argumentar que esses vínculos podem ter sido inicialmente tecidos pelos primeiros grupos de centro-africanos desembarcados na Bahia, no Rio de Janeiro e em Pernambuco. Para essas comunidades, o universo do catolicismo e, sobretudo, as experiências e as vivências dos vínculos entre conversão e conquista e de um cristianismo africanizado em um longo período de contatos tinham um significado particular (Schwartz, 1994; Thornton, 1998*b*; Sweeet, 2007; Fromont, 2014). Nesse sentido, é possível que a popularidade do Rosário tenha dimensões cuja compreensão exige que atravessemos o Atlântico, com destino aos territórios do Congo e de Angola. A travessia pode nos permitir compreender melhor o fenômeno de popularização da Nossa Senhora do Rosário entre os escravizados e seus descendentes nas Américas e, quiçá, sua transformação em Senhora Kalunga.

## De Lepanto a Kalunga: a transfiguração da Senhora do Rosário em *Mameto Kalunga*

Na sua origem, a devoção ao Rosário não tinha qualquer relação com as populações africanas e seus descendentes. A devoção surgiu no início do século XIII, no contexto dos combates às "heresias" modernas (Almeida de Souza, 2001, p. 382). A devoção esteve praticamente esquecida até a segunda metade do século XV. Nesse período, os dominicanos alemães, temerosos das ameaças provocadas pelo cisma precursor da Reforma, decidiram revigorar a devoção revelada a Domingos de Gusmão. Em 1475, a primeira confraria do Rosário foi fundada em Colônia, na Alemanha (Sousa, 1977, vol. I, pp. 353-354). Após a batalha de Lepanto, em outubro de 1571, um embate que encerrou definitivamente o domínio dos turcos no mar Mediterrâneo, a Nossa Senhora do Rosário passou a ser associada à luta dos católicos contra os infiéis sendo "escolhida" como padroeira das novas conquistas espirituais (Almeida de Souza, 2001, p. 385). Nessa condição ofensiva, o Rosário de Nossa Senhora – devoção cara às principais ordens missionárias nos primeiros séculos de contato – aportou nas conquistas portuguesas da África, mas aos poucos foi ganhando novos sentidos entre os centro-africanos.

Outras devoções, também relacionadas com ordens missionárias, foram conhecidas nas conquistas africanas. A devoção a São Benedito, que tem estreitos laços com os franciscanos, já era muito popular em Portugal no início

do século XVII, ou seja, algumas décadas após a morte do santo, ocorrida em Palermo em 1589 (Morabito, 2000; Vicent, 2016; Garcia, 2016). Certamente, esse fenômeno está diretamente relacionado à promoção das devoções aos santos pretos, um capítulo particularmente interessante da história das práticas devocionais populares promovidas pelo Concílio de Trento (Santos, 2016, pp. 138-157; Santana, 2018, pp. 77-85). As primeiras notícias da devoção a São Benedito em Angola datam do final do século XVII. Na época, em um dos altares da Igreja do Rosário de Luanda, havia um altar dedicado ao santo preto de Palermo (Cadornega, [1680] 1972, p. 27). É também contemporânea a tais fatos a "lenda" de que a mãe de São Benedito era natural de Kissama, uma região ao sul do Reino de Angola. Nesse sentido, a lenda de seu nascimento em terras africanas sugere outras possibilidades de interpretação da identificação com o santo, além da aparência física (Cadornega, *op. cit.*, p. 27). De todas as formas, a semelhança de cor também pode ter sido relevante na identificação com os santos pretos carmelitas, Santo Elesbão e Santa Ifigênia. Na segunda metade do século XVIII, havia em Luanda uma pequena capela dedicada à Santa Ifigênia (Amaral, 1961, pp. 409-420), onde também havia um altar dedicado a Santo Elesbão. Os carmelitas, ao que tudo indica, foram os maiores responsáveis pela propagação dessas devoções também na Península Ibérica e nas Américas (Machado de Oliveira, 2008).

É certo que, ainda que relevante, a aparência física não era o único fator na identificação dos africanos com as devoções católicas. As ressignificações dos símbolos cristãos, incluindo as imagens de santos, certamente não se limitaram à aparência das coisas, pois a analogia podia se dar em termos mais abstratos. Nos séculos XVI e XVII, objetos religiosos cristãos eram "usados em todo Congo da mesma maneira que outros *nkisi-fetiches* considerados fontes de poder espiritual" (Horta, 1995, pp. 301-321). Nesse sentido, a intensa circulação de crucifixos, rosários e imagens de santos é também expressiva de releituras africanas já no ato de produção dos objetos sagrados, como sugere Fromont (2014).

A devoção a Santo Antônio possui uma história singular nesse contexto, sendo uma das mais expressivas da complexa e profunda apropriação do cristianismo por parte dos centro-africanos. Enquanto os portugueses atribuíam ao santo "todas as vitórias que [tiveram] nas guerras contra o gentio do sertão [...], aquele mesmo gentio [...] [o venerava] com o título de Deus Santo Antônio, e raros não eram os que [traziam] sua imagem ao pescoço".[12] A história da grande popularização

12 Ofício do Governador e Capitão General do Reino de Angola [Marques de Lavradio] ao Conselho Ultramarino, 19-08-1750. AHU, Angola, Cx. 37, doc. 50.

da devoção tem início com o movimento protagonizado pela nobre congolesa dona Beatriz Kimpa Vita, que, como Santo Antônio vivo e encarnado, pregava a unificação do Congo e uma nova interpretação do cristianismo. Considerada um instrumento de artes demoníacas pelos capuchinhos, Kimpa Vita foi acusada de heresia e supliciada na fogueira em 1706 (Thornton, 1998*b*). No decorrer do século XVIII, a popularidade de Santo Antônio era inquestionável no Congo e em Angola. Assim, com contornos africanos, é possível que Santo Antônio tenha cruzado o Atlântico. É o que parece testemunhar as pequenas imagens do santo esculpidas em nó de pinho e descobertas no Vale do Paraíba Paulista, uma região que concentrou uma grande população de escravizados de origem centro-africana (Slenes, 1991-92, p. 65).

Releituras africanas da Senhora do Rosário também parecem ter cruzado o Atlântico. O encontro com a Senhora do Rosário, ou melhor, a identificação da santa com os negros, é um dos principais temas nos enredos dos congados.[13] Conta a tradição dos congadeiros, em verso e em prosa, que certo dia, Nossa Senhora apareceu no mar e, depois de várias tentativas frustradas de sacerdotes e músicos brancos, se deixou atrair até à praia pelos tambores africanos. No século XV, Nossa Senhora ostentava os títulos de Miriam Hebreia e *Slella Mari;* assim, a identificação com as águas, mais precisamente com o oceano, expressa na tradição dos congados, não foi invenção dos congadeiros atuais e de seus antepassados (Kiddy, 2000, p. 49). O vínculo ganha também contornos africanos, igualmente expresso na tradição dos congados.

Em versos registrados no rico cancioneiro dos congados, a Senhora do Rosário é também chamada de *Mameto Kalunga.* Tratamento respeitoso que acompanha a designação de cargos femininos nos candomblés de Angola e do Congo, *mameto* pode ser traduzida literalmente como mãe, ou nossa mãe, no sentido espiritual. Assim, desde as primeiras etnografias sobre essas práticas religiosas até os estudos mais recentes, as mães de santo dos Candomblés angolanos são chamadas de *Mamêto de Inkice* (Carneiro, 1954, p. 193). Para explorar os sentidos de *mameto*, depois da travessia atlântica, devemos nos aprofundar um pouco mais na história centro-africana.

13 Manifestação cultural com marcada influência centro-africana, esses bailados dramáticos podem apresentar vários temas – combinados de formas diversas – em seu enredo, destacando-se: a coroação do Rei do Congo, o encontro dos negros com Nossa Senhora do Rosário submergida das águas, a vida de São Benedito, entre outros. Os primeiros registros dessas manifestações datam do século XVIII, mas desde o início do século XX, eles são objeto de estudos de folcloristas, historiadores, antropólogos e etno-musicólogos. Entre outros, ver: De Magalhães Gomes; De Almeida Pereira, 1997; Gabarra, 2009.

Nas tradições orais *Mbundu,* as *malunga* (plural de *lunga*) são insígnias de pertencimento e poder, "uma relíquia sagrada que assume formas físicas variadas, mas, geralmente, toma a forma de uma figurinha humana talhada em madeira". Explicam os *Mbundu* que as primeiras *malungas* foram trazidas de *Kalunga*, da "grande água", por seus antepassados. Joseph Miller (1995, pp. 58-59) sugere ainda que a identificação de Kalunga com o oceano Atlântico parece ter sido posterior, após a instalação dos portugueses na costa. É possível que o significado de *Kalunga* como terra dos antepassados tenha sido compartilhado por diferentes grupos *Mbundu*, o que explica a designação de *Kalunga* como título de grande senhor ou de distinção para um chefe, ou *Soba,* entre os *Ndembu* (Vansina, 2004, pp. 190-191). *Mameto Kalunga* carrega, portanto, vários significados: reconhecimento de autoridade, vínculo privilegiado – constituído pelo parentesco espiritual – e terra dos antepassados. É possível que, à medida que o tráfico atlântico foi se tornando uma realidade cada vez mais temida e, por vezes, inexorável, ter a proteção de um grande espírito das águas era imprescindível na travessia de *Kalunga* (MacGaffey, 1994).

A importância das "grandes águas", assim como a influência dos seus habitantes/espíritos sobre os vivos na cosmologia centro-africana, pode ter criado uma ponte com a crença medieval que associava a Nossa Senhora, em especial a do Rosário, com as águas oceânicas (Kiddy, 2000, pp. 47-61). Esse fenômeno pode ter ocorrido em várias regiões, pelo menos é o que sugere as numerosas representações de entidades, santas e sereias, cultuadas nas águas do Atlântico de costa a costa (Drewal, 2008). Carregada de muitos significados e experiências, a transformação da Senhora do Rosário em Senhora *Kalunga* não esteve circunscrita à história das irmandades, mas certamente às confrarias das pessoas escravizadas, libertas e negras livres tiveram um papel fundamental na construção e propagação das devoções e da experiência negra no Atlântico luso-africano.

## Referências

AHU. 1701. *Petição da Irmandade de São Francisco Xavier*. Cx. 16, doc. 17, Angola.

AHU. 1750. Ofício do Governador e Capitão General do Reino de Angola [Marques de Lavradio] ao Conselho Ultramarino, 19-08-1750. AHU, Angola, Cx. 37, doc. 50, Angola, 19 de agosto de 1750.

AHU. 1786. Requerimento dos Pretos Devotos da Senhora do Rosário da Bahia, 1786. AHU, cx. 71, doc. 12235 (cota antiga).

Almeida de Souza, J. B, 2001. Viagens do Rosário entre a velha cristandade e o além-mar. *Estudos Afro-Asiáticos*, Vol. 23, No. 2.

Amaral, I. 1961. Descrição de Luanda oitocentista, vista através de uma planta do ano de 1755. *Garcia de Orta*, Vol. 9, No. 3.

Bacelar, J.; Souza, M. C. B. 1974. *O Rosário dos Pretos do Pelourinho.* Salvador, Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia.

Boschi, C. 1986. Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo, Editora Ática.

Boxer, C. R. 1989. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa, Edições 70.

Brásio, A. 1944. *Os pretos em Portugal*. Lisboa, Agência Geral das Colônias.

Cadornega, A. O. 1972 [orig. pub. 1680]. *História geral das guerras angolanas.* Lisboa, Agência Geral do Ultramar.

Carneiro, E. 1954. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Editorial Andes.

Carneiro, E. 1964. *Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Ciro, N. P. 2000. Antecedentes históricos del culto a San Baltazar em La Argentina: la confradia de San Baltazar y Animas (1772-1856*). Latin American Music Review,* Vol. 21, No. 2, pp. 190-214.

Côrtes de Oliveira, M. I. 1988. *O liberto, seu mundo e os outros*: *Salvador, 1790-1890*. Salvador, Corrupio.

Côrtes de Oliveira, M. I. 1997. Quem eram os negros da Guiné? A origem dos africanos na Bahia. *Afro-Ásia*, Vol. 19, No. 20, pp. 9-36.

De Carvalho Soares, M. 2000. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

De Magalhães Gomes, N. P. M.; De Almeida Pereira, E. 1997. *Negras raízes mineiras: os Arturos*. Juiz de Fora, Ministério da Cultura, UFJF.

De Mello e Souza, M. 2002. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte, Editora UFMG.

De Queirós Matoso, K. S. 1982. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Editora Brasiliense.

Delfino, L. L. 2017. *O Rosário das almas ancestrais: fronteiras, identidades e representaçãoes do viver e morrer na diáspora atlântica, Freguesia do Pilar, São João Dey Rey (1787-1841)*. Belo Horizonte, Clio Editora.

Drewal, H. J. 2008. *Mami Wata: arts for water spirits in Africa and its diasporas*. Los Angeles, CA, Fowler Museum (UCLA).

Eugênio, A. 2002. Tensões entre os visitadores eclesiásticos e as irmandades negras no século XVIII mineiro. *Revista Brasileira de História*, Vol. 22, No. 43, pp. 33-46.

Farias, S. O. 1997. *Irmãos de cor, de caridade e de crença*: *a irmandade do Rosário do Pelourinho na Bahia do século XIX*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador.

Fonseca, J. 1996. Senhores e escravos no Algarve (1580-1700). *Anais do Município de Faro*, No. 26, pp. 151-176.

Fonseca, J. 1997. *Escravos em Évora no século XVI*. Évora, Câmara Municipal de Évora.

Fonseca, J. 2010. *Escravos e senhores na Lisboa quinhentista*. Lisboa, Colibri.

Fromont, C. 2013. Dancing for the king of Congo from early modern Central Africa to slavery-era Brazil. *Colonial Latin American Review,* Vol. 22, No. 2, pp. 184-208.

Fromont, C. 2014. *The art of conversion: Christian visual culture in the Kingdom of Kongo*. Williamsburg, Va, Omohundro Institute of Early American History and Culture.

Gabarra, L. O. 2009. *O Reinado do Congo no Impé*rio do *Brasil: O congado de Minas Gerais no século XIX e as memórias da África Central*. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Garcia, C. M. 2000. Religión, etnia y sociedad: cofradías de negros en el Panamá colonial. *Anuario de Estudios Americanos,* Vol. 57, No. 1, pp. 137-169.

García, R. C. 2016. Modelos de santidad: devocionarios y hagiografías a San Benito de Palermo en Nueva España. *Studia Historica: Historia Moderna,* Vol. 38, No. 1, pp. 39-64.

Graubart, K. B. 2012. 'So color de una confradía': catholic confraternities and the development of Afro-Peruvian ethnicities in early colonial Peru. *Slavery & Abolition*, Vol. 33, No. 1-22, pp. 43-64.

Horta, J. S. 1995. *Africanos e portugueses na documentação inquisitorial de Luanda e Mbanza Kongo (1596-1598)*. Actas do Seminário: Encontro de Povos e Culturas em Angola, Lisboa, pp. 301-321.

IAN/TT. Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, na Capela do Corpo Santo, IAN/TT, Chancelarias da Ordem de Cristo, D. Maria I, Livro 5, fls. 51v-60, cap. XII.

IAN/TT. Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus da Cruz dos Crioulos da Vila de Cachoeira, Freguesia de São Gonçalo dos Campos, 1800, cap. XI.

IAN/TT. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos de João Pereira, Freguesia de São Pedro IAN/TT, Chancelarias Régias/Ordem de Cristo, Livro 297, fls. 168v-178.

IAN/TT. Compromisso da Irmandade de N.S. do Rosário dos Pretos da Freguesia da Conceição da Praia da Cidade da Bahia, 1768. IAN/TT, Chancelarias Antigas/Ordem de Cristo, Livro 306, fls. 16-22.

IAN/TT. Compromisso da Irmandade de N.S. do Rosário dos Pretos na Matriz de N. S. da Vitória, Cidade da Bahia, IAN/TT, Chancelarias Antigas/Ordem de Cristo, Livro. 297, fls. 58-63.

IAN/TT. Compromisso da Irmandade de N.S. do Rosário dos Homens Pretos na Vila de Santo Antonio do Recife, Bispado de Pernambuco. IAN/TT, Chancelarias Antigas/ Ordem de Cristo, Livro 283, fls. 116, 117.

IAN/TT. Compromisso da Irmandade de N.S. do Rosário dos Homens Pretos da Freguesia de Santo Antonio do Cabo, Bispado de Pernambuco, Chancelarias Antigas/ Ordem de Cristo, Livro 283, fls. 110-115.

Kiddy, E. W. 2000. Congados, Calunga, Candombe: Our Lady of the Rosary in Minas Gerais, Brazil. *Luso-Brasilien Review*, Vol. 37, No. 1, pp. 47-61.

Lahon, D. 1999*a*. *O negro no coração do Império*: uma memória a resgatar – séculos XV-XIX. Lisboa, Secretariado Coordenador dos Programas Multiculturais, Ministério da Educação.

Lahon, D. 1999*b*. As irmandades de escravos e forros. In Rodrigues, A. M. (coord.). *Os negros em Portugal*: catálogo da exposição. Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

MacGaffey, W. 1994. Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa. In Schwartz, S. B. (ed.). *Implicit understadings*: *observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the Early Modern Era*. Cambridge, Cambridge University Press.

Machado de Oliveira, A. J. 2008. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro, Quartet; Faperj.

Miller, J. C. 1995. *Poder político e parentesco: os antigos estados Mbundu em Angola*. Luanda, Arquivo Histórico Nacional.

Morabito, V. 2000. San Benedetto il Moro, da Palermo, protettore degli africani di Siviglia, della penisola ibérica e d'América latina. In Ares Queija, B.; Stella, A. (eds.). *Negros, mulatos, zambaigos: derroteros africanos em los mundos ibéricos*. Sevilla, Escuela de Estudios Hipano-Americanos.

Mulvey, P. A. 1980. Black brothers and sisters: memberships in the black lay brotherhoods of Colonial Brazil. *Luso-Brasilian Review*, Vol. 17, No. 2, pp. 253-279.

Parés, L. N. 2014. Milicianos, barbeiros e traficantes numa irmandade católica de africanos minas e jejes (Bahia, 1770-1830). *Revista Tempo*, Vol. 20, pp. 1-32.

Penteado, P. 1995. Confrarias portuguesas na época moderna: problemas, resultados e tendências da investigação. *Lusitânia Sacra*, 2ª série, pp. 15-52.

Pinto de Santana, T. M. 2018. *Imagem, devoção e escravidão*. Cruz das Almas, BA, Editora da UFRB.

Quintão, A. A. 2002. *Lá vem parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII).* São Paulo, Annablume/Fapesp.

Reginaldo, L. 2011. *Os rosários dos angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista*. São Paulo, Alameda.

Reginaldo, L. 2018. Irmandades. In Schwarcz, L. M.; Dos Santos Gomes, F. (eds.). *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo, Editora Companhia das Letras.

Reis, J. J. 1991. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

Reis, J. J. 1996. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. *Revista Tempo*, Vol. 2, No. 3, pp. 7-33.

Russel-Wood, A. J. R. 1974. Black and Mulatto brotherhoods in colonial Brazil: a study in collective behavior. *The Hispanic American Historical Review (HAHR)*, Vol. 54, No. 4, pp. 567-602.

Santa Maria, F. A. 1707. *Santuário Mariano e história das imagens milagrosas de Nossa Senhora, tomos I a VII*. Lisboa, Na Oficina de Antonio Pedroso Galvão.

Santos, V. S. 2016. Uma política de ossos: as relíquias católicas na África e o culto aos mortos (1564–1665). *Revista Latino-Americana de Estudos Avançados,* Vol. 1, No. 1, pp. 138-157.

Saunders, A. C. 1994. *História social dos escravos e libertos negros em Portugal, 1441-1555*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Scarano, J. 1978. D*evoção e escravidão: a irmandade de N.S. do Rosário dos Pretos do Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo, Editora Nacional.

Scarano, J. 2001. Bebida alcoólica e sociedade colonial. In Jancsó, I.; Kantor, I. (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo, Hucitec, pp. 467-485.

Slenes, R. W. 1991-1992. 'Malungu, ngoma vem!' África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP,* No. 12, pp. 48-67.

Sousa, F. L. 1977. *História de São Domingos, vol. 1*. Porto, Portugal, Lello e Irmão Editores.

Sweet, J. 2007. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no Mundo Afro-português (1441-1770).* Lisboa, Edições 70.

Teixeira de Salles, F. 1992 [orig. pub. 1963]. *Associações religiosas no ciclo do ouro*. São Paulo: Perspectiva.

Thornton, J. 1998*a*. *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1680*. Cambridge, Cambridge University Press.

Thornton, J. 1998*b*. *The Kongolese Saint Anthony*, *Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. Cambridge, Cambridge University Press.

Valerio, M. A. 2019. A Mexican Sangamento? The First Afro-Christian Performance in the Americas. In Fromont, C. (ed.). *Afro-catholic festivals in the Americas: performance, representation, and the making of Black Atlantic tradition*. University Park, Penn., Pennsylvania State University Press, pp. 59-72.

Valerio, M. A. 2021. That there be no black brotherhood: the failed suppression of Afro-Mexican confraternities, 1568-1612. *Slavery & Abolition*, Vol. 42, No. 2, pp. 293-314.

Vansina, J. 2004. *How societies are born: governance in West Central Africa before 1600*. Charlottesville, Va, University of Virginia Press.

Venâncio, J. C. 1996. *A economia de Luanda e hinterland no século XVIII: um estudo de sociologia histórica.* Lisboa, Editorial Estampa.

Viana, L. 2007. *O idioma da mestiçagem: irmandades de Pardos na América portuguesa*. Campinas, SP, Editora da Unicamp.

Vincent, B. 2016. San Benito de Palermo en España. *Studia Historica: Historia Moderna,* Vol. 38, No. 1, pp. 23-38.

Von Germeten, N. 2013. Black Brotherhoods in Mexico City. In Cañizares-Esguerra, J.; Childs, M. D.; Sidbury, J. (eds.). *The Black urban Atlantic in the age of the slave trade.* Philadelphia, Penn., University of Pennsylvania Press, pp. 248-268.

CAPÍTULO 24

# NAÇÕES AFRICANAS NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

*Luis Nicolau Parés*

## Nações africanas durante o período do comércio de escravos

Um dos debates que tradicionalmente polarizou os estudos afro-americanos é o debate sobre o grau de continuidade das identidades africanas no Novo Mundo. Um domínio privilegiado onde este tema pode ser explorado é o do campo das práticas religiosas. Pelo menos desde o século XVIII, há evidências de que no Brasil colonial os africanos se reuniam em torno de celebrações de batuque-dança de acordo com sua "nação", ou filiação étnica, e usavam características rituais particulares, como os tambores, por exemplo, para marcar sua diferenças culturais (De Carvalho Soares, 2000, pp. 158-159). Em 1808, na cidade baiana de Santo Amaro, os africanos desciam dos canaviais para comemorar o Natal e se reuniam para suas danças em diferentes multidões, os angolanos em um lugar, os jejes em outro, e os nagô e os hauçás em mais outro.[1] Embora a dimensão religiosa desses eventos seja incerta, a dinâmica étnica gregária promovida pela atividade ritual parecia evidente. Por outro lado, a divisão dos africanos por "nações" foi estrategicamente incentivada pelas autoridades para evitar a insurgência (Reis, 2003, p. 82).

1 Arquivo Público do Estado da Bahia, maços 417-421, Capitães Mores, Santo Amaro, 1807-1822, "Correspondência do capitão José Roiz de Gomes para o capitão-mor Francisco Pires de Carvalho e Alburquerque, 20 de janeiro de 1809".

Essas "nações", no entanto, nem sempre correspondiam diretamente aos distintos grupos étnicos africanos ou a qualquer unidade política territorial comparável aos Estados-nações da Europa. Eram categorias utilizadas por comerciantes e proprietários de escravos para classificar sua propriedade humana e geralmente se referiam à região ou ao porto de escravos de onde os africanos haviam sido embarcados para o Brasil. Por exemplo, uma pessoa escravizada no interior da África Centro-ocidental que embarcava nos portos do reino de Angola era suscetível de ser tachada como vindo da "nação de Angola", independentemente de sua real origem étnica. Da mesma forma, um escravizado que embarcava na Costa da Mina – era como os portugueses chamavam o litoral da África Ocidental que se estende desde o atual Gana até a Nigéria –, era identificado como pertencente à "nação Mina". E ainda, no início do século XIX na Bahia, "Mina" também poderia designar um grupo mais específico, ou seja, os embarcados no porto de Aneho, ou Little Popo, no atual Togo. Assim, a abrangência e o domínio semântico dessas categorias variavam no tempo e no espaço, ressaltando o dinamismo e a natureza historicamente construída desse sistema de classificação.

Outro processo comum foi o etnônimo de um grupo africano específico adquirir uma abrangência cada vez maior, a ponto de incluir uma variedade de grupos que previamente diferenciavam-se. Por exemplo, no século XVIII, o povo Nagô era um pequeno grupo localizado na fronteira dos antigos reinos de Oió e Daomé. Em suas incursões atrás de escravos, começaram a chamar de nação "Nagô" todos os vizinhos de língua iorubá sob a influência política de Oió (por exemplo, os povos Sabe, Egba, Egbado, Ketu, Ijesha, Ijebu). Esse uso genérico do termo foi replicado pelos traficantes portugueses de escravos na região e posteriormente no Brasil. Em período similar, o povo de língua bê sob o domínio de Daomé, localizado nos atuais Benim e Togo, passou a ser chamado de Jeje na Bahia, termo de origem contestada que não corresponde a nenhuma entidade política conhecida na África Ocidental naquela época (De Oliveira, 1995-1996, pp. 175-193; Parés, 2013, pp. 3-7, 24-29).

Na medida em que essas categorias externas serviam aos traficantes de escravos para administrar e controlar suas mercadorias humanas, Gerhard Kubik (1979, p. 10) as chamou de "marcas registradas". Além disso, por abrangerem muitas vezes indivíduos de vários grupos étnicos, essas categorias podem ter sido concebidas como rótulos metaétnicos (Parés, 2013, pp. 3-4). E, no entanto, membros de uma mesma "nação", favorecidos por sua relativa inteligibilidade linguística, logo reconheceram afinidades e semelhanças culturais compartilhadas. Assim, as "marcas registradas" foram progressivamente apropriadas por africanos escravizados e libertos no Brasil colonial e usadas para construir novas formas

diaspóricas de pertencimento e identidade coletiva, como sugerem as danças de Santo Amaro. Portanto, pode-se dizer que a maioria das nações africanas no Brasil foi fruto de uma gênese atlântica.

Em meados do século XIX, no início do Império Brasileiro e no final do tráfico atlântico de escravos, a identificação dos africanos por nação foi lentamente desaparecendo dos documentos oficiais (por exemplo, testamentos e inventários *post-mortem*) e categorias mais amplas codificadas racialmente como "africano" ou "preto" tornaram-se mais comum, contribuindo para a formação de uma ampla identidade negra étnico-racial. No entanto, a identificação dos africanos em termos do repertório de "nação" herdado do tráfico atlântico de escravos parece ter prevalecido na dinâmica informal e menos visível da sociabilidade negra, particularmente dentro da comunidade religiosa afro-brasileira. Vale notar que foi nessa época que as religiões afro-brasileiras se institucionalizaram progressivamente.

## Nações africanas como marcadores de identidades religiosas

Como um eco ou uma memória embutida do passado colonial escravocrata, muitas congregações religiosas afro-brasileiras contemporâneas, particularmente aquelas orgulhosas de suas supostas raízes africanas, continuam a recorrer ao idioma de "nações" para se identificar. A expressão "congregação religiosa" é usada aqui para se referir a um grupo de devotos iniciados no mesmo "templo" e traduz termos locais como *terreiro*, *candomblé*, *casa*, *ilê* – nomes que também designam o espaço sagrado que ocupam. Por outro lado, a "comunidade religiosa" seria a rede mais ampla de congregações ou *terreiros*. De qualquer forma, as congregações religiosas se autoidentificam como pertencentes à Angola, ao Congo, à Nagô, à Jeje ou a outras nações africanas. Como observa o antropólogo Vivaldo da Costa Lima, o termo "nação", aos poucos, "perdeu sua conotação política para se tornar um conceito quase exclusivamente teológico. Assim, a nação tornou-se o modelo ideológico e ritual dos *terreiros* do Candomblé baiano". Em outras palavras, a autoatribuição de uma nação deixou de marcar uma ancestralidade étnica e passou a designar um "modelo de ritual", ou uma "forma organizacional definida segundo uma base religiosa" (Da Costa Lima, 2003, p. 29).

Um processo semelhante é reproduzido em outros contextos atlânticos onde a variação do ritual é expressa pelo idioma das nações e entidades políticas africanas. No Haiti, por exemplo, diz-se que os templos Vodou (*hunfo*) pertencem ao Pweto *nachon* (nação) ou a Rada *nachon*; Rada é uma evolução fonética de

Aladá, o reino africano dominante na Costa dos Escravos no século XVII. Igualmente, as práticas religiosas afro-cubanas são divididas em diferentes *reglas* (modelos normativos), como a *regla de Arará* (de Aladá) e a *regla de Ocha* (de *orixá*), também conhecida como *regla Lucumi*, nome dado em Cuba ao povo de língua iorubá, que no Brasil, é conhecido como nagô. A *regla Conga* ou *regla de Palo* (Palo Monte, Palo Mayombé etc.) é a que supostamente tem influências mais fortes da África Centro-ocidental ou de Banto.

Mas voltando ao Brasil, enquanto todas as congregações religiosas compartilham características básicas que incluem divinação, cura, sacrifício, iniciação, possessão de espíritos e festas públicas de batuques e danças, as fronteiras entre "nações religiosas" são definidas por diferenças de panteões, linguagens, repertórios de canções, passos de dança, ritmos de tambor e muitos outros protocolos rituais. Casas da nação Nagô e suas variantes internas (Queto, Ijexá, Oió) cultuam os deuses *orixá* e usam a terminologia iorubá como uma característica distintiva. A nação Jeje cultua o *vodum* e usa a terminologia bê, enquanto os de Congo-Angola cultuam o *inquice* (*nkisi*) e usam uma linguagem derivada de Banto. Essa compartimentação, no entanto, não deve obliterar o fato de que qualquer congregação pode combinar elementos de qualquer nação. Devido à interação contínua entre as diferentes casas e a possibilidade de um sacerdote ser sucessivamente iniciado em *terreiros* de diferentes nações, as práticas rituais se movem facilmente pelas fronteiras das nações. Portanto, seria impreciso conceber a liturgia atribuída a qualquer uma das nações como fixa, estável ou homogênea.

Já em 1937 o jornalista e etnólogo, Edison Carneiro, observava na Bahia a crescente interpenetração das práticas religiosas: "na atualidade, muitos *candomblés* não são mais dedicados a uma única nação, como no passado, seja porque o atual líder é de uma nação diferente do seu antecessor e, naturalmente, se dedica a ambas", ou porque os religiosos visitam outras casas e seus anfitriões são obrigados "a prestar homenagem a essas pessoas ao batucar e dançar de acordo com suas respectivas nações. Já não é raro tocar à maneira de qualquer nação em qualquer *candomblé*" (Carneiro, 1985, pp. 44-46). Edison Carneiro foi o primeiro autor a falar das nações do Candomblé em termos de diferenças na prática ritual. Nina Rodrigues, fundadora dos estudos afro-brasileiros, fala apenas de "irmandades" (*confrarias*) ou "escolas" (*colégios*) distinguidos por "preceitos especiais relativos à alimentação, ao vestuário e aos deveres religiosos próprios do culto deste ou daquele santo ou *orixá*" (Rodrigues, 1977, pp. 101, 234).

E, ainda assim, apesar dessa interpenetração ritual geral, sobreposição e ecletismo criativo, a maioria das casas insiste no seu discurso público em se identificar como pertencente a uma única nação. Na medida em que elementos

da práxis ritual, remetendo a uma origem étnica real ou putativa, servem aos membros de uma congregação para ativar processos de identidade coletiva, pode-se dizer que a nação religiosa nunca perdeu sua dimensão intrinsicamente política. Além disso, como acontece em qualquer forma de identidade coletiva, esses processos de filiação religiosa respondem a dinâmicas relacionais, situacionais e instrumentais muito fluidas que resultam em contínua mudança histórica e progressiva redefinição das fronteiras das nações (Barth, 1969; Cohen, 1974).

## O idioma das nações nas variações regionais das religiões afro-brasileiras

Examinaremos a seguir de que maneira o fenômeno se manifesta em algumas das mais conhecidas variações regionais das religiões afro-brasileiras, tendo em mente que devido à falta de espaço, a Macumba do Rio de Janeiro, o Batuque do Pará e várias outras não poderão ser abordadas aqui. Em São Luís, capital do estado do Maranhão, a religião afro-brasileira é conhecida como Tambor de Mina, uma alusão à já mencionada Costa da Mina. As duas casas mais antigas ali existentes, ambas fundadas por africanos no final da década de 1840, são a Casa das Minas e a Casa de Nagô. Enquanto a primeira é famosa pela adoração das realezas *voduns* do reino de Daomé, e é muitas vezes referida como Mina-Jeje, a segunda, inspirada nas tradições Iorubás de culto aos *orixás*, tornou-se o principal modelo de ritual para a organização do Tambor de Mina como instituição religiosa distinta. O alinhamento dessas duas congregações com as "nações" africanas está explícito em seus nomes, mas na maioria das outras casas – onde é dominante o culto a divindades não africanas, como o *caboclo,* e onde cantam principalmente em português – o idioma das nações é menos central. No entanto, as casas que divergem do padrão litúrgico Nagô ou Mina-Jeje são descartadas como *bêta* e por vezes referidas como casas de "Tambor de Mata", "Mina de Caboclo" ou Pajelança (tradição de cura ameríndia). Em Tambor de Mina, a casa Fanti-Ashanti, fundada na década de 1950, também é famosa. No entanto, o uso dessa "nação" poderia ser visto como um caso de "invenção de tradição" que serviu ao seu líder para estabelecer a diferença com as casas principais Nagô e Jeje (Ferretti, 2001, pp. 75-94).

Em Porto Alegre, capital do estado do Rio Grande do Sul, a variação regional local da religião afro-brasileira é conhecida como Batuque. Lá, as congregações religiosas são associadas a cinco nações principais: Oió, Ijexá, Nagô, Jeje e Cambíni ou Cànbína (talvez de Cabinda, em Angola). No final da década de

1950, a maioria das casas pertencia à nação Nagô, mas atualmente, a dominante é a Ijexá, enquanto a primeira quase desapareceu. Cada nação é considerada um "lado" ou um "ramo" da tradição africana, mas suas diferenças residem em características rituais tão menores (ordem de canto, ritmos de tambores, protocolos de sacrifício) que alguns dizem impossível separá-los. Na verdade, a modalidade ritual predominante no Rio Grande do Sul atualmente não é o Batuque, mas sim a chamada Linha Cruzada, que surgiu na década de 1960 como uma combinação de elementos de Batuque e Umbanda (Oro, 2002, pp. 354-355; Correa, 1992). A Umbanda é uma religião genuinamente brasileira que surgiu da interpenetração das religiões afro-brasileiras, do catolicismo europeu, do espiritismo kardecista, das tradições curativas ameríndias e outras. O idioma das nações raramente é ouvido entre os praticantes da Umbanda, sinalizando seu distanciamento de uma identidade africana.

Nos estados nordestinos de Pernambuco, Paraíba, Alagoas e Sergipe, as práticas religiosas afro-brasileiras são conhecidas como Xangô, nome do *orixá* do trovão Iorubá ou Nagô, um primeiro indício da importância dessa nação na sua gênese. Segundo a memória oral do final do século XIX, as congregações Xangô mais antigas do Recife reivindicavam identidades Nagô, Jeje, de Angola e até Malê (muçulmana) (Ribeiro, 1952, pp. 35, 75). Atualmente, Nagô é a nação dominante, embora outras, como Chamba e Congo, também sejam registradas. Curiosamente, aqui o idioma das nações é replicado pelos grupos de Maracatu Nação, a performance secular de batuque-dança surgida em torno da coroação de reis e rainhas africanos em irmandades católicas coloniais e parte do atual Carnaval do Recife. As cerimônias de Xangô são geralmente contrastadas com outras práticas religiosas locais, como o Catimbó e a Jurema, dedicadas ao culto de entidades espirituais brasileiras (*encantados* e *mestres*), com forte influência das tradições ameríndias e vistas de forma pejorativa pelos praticantes e intelectuais de Xangô como formas de "baixo espiritualismo".

Em nenhum outro lugar, porém, o simbolismo das nações africanas é mais utilizado do que no Candomblé baiano, particularmente nos *terreiros* da capital Salvador e seus arredores, áreas do Recôncavo. Não surpreendentemente, desde a década de 1930, a Bahia se projeta como o principal repositório nacional do patrimônio cultural africano. Em 1937, quando Carneiro organizou a *União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia,* ele verificou um relativo equilíbrio entre as casas que recorriam às nações da África Ocidental (10 Quetos, oito Jejes, quatro Ijexás) e aquelas que contavam com as nações da África Centro-Ocidental (15 Angolas, três Congos). Ele também registrou 15 casas "Caboclo", sugerindo que as cerimônias do Candomblé de Caboclo, envolvendo tipicamente (mas não exclusivamente)

o culto aos espíritos indígenas brasileiros, haviam se tornado uma nova "nação ameríndia" (Carneiro, *op. cit*., pp. 44-45; Teles dos Santos, 1995). Por outro lado, vale notar que a nação Queto, uma alusão explícita ao reino Queto Iorubá, havia se tornado em Salvador a principal variante local da liturgia Nagô. Curiosamente, a nação Queto é quase inexistente nos registros de comércio de escravos baianos. De qualquer forma, o último censo de *terreiros,* em Salvador, mostra que as casas autoidentificadas como Queto tiveram um crescimento significativo, saltando de discretos 15% em 1937 para uma maioria de 58% em 2007. Ao mesmo tempo, a proporção de casas de Angola manteve-se mais ou menos a mesma, enquanto as Jejes diminuíram. Dentro de um universo de 1.164 congregações, o censo registrou um total de 48 nomes de "nações" ou autoidentificações: Queto (58%), Angola (24%), Queto-Angola (3,3%), Jeje (2,1%), Umbanda (1,7%), Ijexá (1,3%), Queto-Jeje (1%). Os restantes 41 nomes (8%) eram, em sua maioria, permutações desses seis principais (Teles dos Santos, 2008, p. 22).

## A proeminência da nação Nagô-Queto, prestígio e legitimação religiosa

A crescente visibilidade da nação Queto pode ser explicada como resultado da política de prestígio que opera no Candomblé. No meio religioso e na sociedade baiana, em geral, supõe-se que o Ilê Iyá Nassô (também conhecido como Engenho Velho ou Casa Branca) foi o primeiro Candomblé da nação Nagô-Queto na Bahia. Desta casa original, nasceram outros dois: o Gantois (Ilê Iyá Omin Axé Iyamassé), em meados do século XIX, e o Ilê Axé Opô Afonjá, em 1910. Um quarto, o Alaketu (Ilê Maroiá Laji), é considerado tão antigo quanto a Casa Branca que também reivindica uma origem Queto para seus fundadores. Nas últimas três décadas, esses quatro templos foram oficialmente reconhecidos pelo Estado brasileiro como parte do patrimônio histórico nacional, reforçando e cristalizando uma hierarquia já existente dentro do Candomblé.

Enquanto as práticas Jeje de *vodum* parecem ter sido dominantes nos estágios iniciais da formação do Candomblé, no final do século XIX, em sintonia com a etnogênese Iorubá na África Ocidental, divulgada através do Atlântico por uma elite de mercadores africanos, a visibilidade Nagô dentro do Candomblé tornou-se predominante, atraindo a atenção dos primeiros estudiosos (Matory, 2005; Parés, 2004). A atuação dos líderes religiosos aliada à influência dos intelectuais e da mídia (desde a década de 1930 e mais notadamente a partir da década de 1970), levou as casas Nagô-Queto mais famosas da Bahia a serem consideradas as

verdadeiras guardiãs da tradição e da autenticidade africana. Além disso, desde os anos de 1980, essas casas foram usadas como importantes ícones de resistência, orgulho e dignidade na agenda política antirracista dos movimentos sociais negros. Por esses meios, a nação Nagô-Queto surgiu como um emblema de prestígio e autoridade religiosa, muitas vezes contrária ao sincretismo da nação Angola. Por isso e para legitimar suas práticas, muitas congregações de fundação recente, sem filiação às casas "tradicionais" Queto, optaram por se identificar como pertencentes a essa nação e seguir seu modelo de ritual. Isso explicaria a já mencionada ascensão das casas Queto em Salvador (Dantas, 1988; Parés, 2004). Além disso, vale notar que a oposição ideológica entre a "religião" devocional Nagô, associada a ideias de pureza ritual, e a "magia" egotista angolana, associada a noções de mistura e feitiçaria, encontra um paralelismo no contraste em Cuba, entre a Santeria (*reglas* de Arará e Ocha) e o Palo (Monte, Mayombé, Congo); e talvez no Haiti, entre a Rada *nachon* e o Pweto *nachon,* respectivamente.

No século XIX, a filiação de uma casa a uma determinada nação pode ter sido estabelecida pela etnia de seus fundadores africanos, mas posteriormente foi baseada na iniciação, ou seja, um sacerdote ou uma sacerdotisa, independentemente de sua ascendência étnica biológica, pertencia a nação ou ao modelo de ritual em que foi iniciado. Quando o sacerdote ou a sacerdotisa finalmente estabelece uma nova casa, ele ou ela carrega a tecnologia ritual e a identidade da nação herdada pela iniciação. No entanto, por várias razões, um indivíduo pode ser iniciado parcial ou sequencialmente por sacerdotes de diferentes nações. Essa pessoa pode então declarar ter *trocado de nação* ou, alternativamente, afirmar afiliação a linhagens espirituais emaranhadas ou a várias nações. Se uma pessoa que passa por uma nova iniciação já for líder de uma congregação e os rituais adicionais são apropriados e conduzidos, diz-se que a casa, e não a pessoa, mudou de nação. Em casos excepcionais, quando a iniciação formal está ausente, o sacerdote ou a sacerdotisa pode reivindicar o dom dos deuses, por inspiração pessoal ou mediunidade, para justificar novos conhecimentos esotéricos e a adesão a uma dada nação. Essas possibilidades podem produzir permutações muito ecléticas e peculiares, levando uma casa a se autoidentificar, por exemplo, como "Queto-Angola-Ijexá".

Entretanto, é justo notar que a grande maioria dos *terreiros* reivindicam a adesão a uma única nação, seja Nagô, Angola ou Jeje. No entanto, essas nações principais podem ser qualificadas com sub-nações específicas. Por exemplo, os *terreiros* Jeje na Bahia reconhecem a existência das variantes Jeje-Marrim, Jeje-Daomé e Jeje-Savaru. Todos eles adoram *voduns,* mas eles reivindicam a especificidade do ritual para marcar sua diferença. Enquanto o primeiro termo da expressão, Jeje, como já mencionado, foi criado no contexto do tráfico atlântico

de escravos, o segundo (Marrim, Daomé e Savaru) corresponde a entidades políticas africanas reais da área da língua bê (Mahi, Daomé e Savaru). Isso sugere que, por trás dos rótulos genéricos criados pelo tráfico de escravos, o idioma das nações codifica a memória de etnias africanas específicas. Igualmente, o culto Nagô *orixá* pode ser subdividido ou às vezes dar origem a nações distintas, como a Queto, a Ijexá ou a Oió.

Um dos objetivos desta visão geral é destacar a natureza flexível, transformadora e resiliente desse sistema de classificação religiosa, juntamente com sua rica variação regional. Uma primeira constatação conclusiva geral é que, seja qual for a região, o uso do idioma das "nações religiosas" conota uma marca distintiva de presumível africanidade que serve para se opor e contrastar com instituições religiosas coexistentes e concorrentes, muitas vezes caracterizadas como mais sincréticas e permeáveis ao catolicismo, ao espiritismo kardecista ou às tradições de cura ameríndias. Assim, o Candomblé Queto e Jeje se opõe ao Candomblé de Caboclo (muitas vezes associado à nação Angola), e mais amplamente, também à Umbanda; o Xangô se opõe à Jurema e ao Catimbó; o Batuque à Linha Cruzada, o Tambor de Mina ao Tambor de Mata, e assim por diante. No entanto, o que se encontra na base é um contínuo religioso muito criativo e dinâmico em que é extremamente difícil de se estabelecer limites claros, mesmo com o discurso de praticantes e intelectuais que tentam insistentemente separar e compartimentar.

Uma segunda observação geral é que as casas de fundação recente, quando querem enfatizar sua fidelidade ritual a uma nação africana, costumam fazê-lo ao estabelecer algum vínculo direto ou indireto com as casas matrizes fundadas por africanos no período pré-abolição. Ao fazê-lo, a "nação religiosa" não remete imediatamente a uma comunidade imaginada, abstrata, que compartilha as mesmas crenças e conhecimentos rituais, mas, nas mentes de praticantes e devotos, a remetem como ancorada em congregações muito concretas com as quais eles podem, de alguma forma, se relacionar. É neste nível sociológico básico da casa (*ilê*) pela conexão com as congregações mais prestigiadas e antigas que se ativa um sentido de partilha ritual e participação coletiva. A imaginação de uma "nação religiosa" inclusiva e translocal, que interconecta muitas congregações unificando-as em uma comunidade maior de pertencimento (sua expressão máxima sendo uma comunidade atlântica transnacional, como a religião *orixá* Iorubá), é apenas alcançada como um subproduto do primeiro nível de identificação da casa. Em outras palavras, a nação é antes de tudo imaginada em torno de congregações locais, muitas vezes, as casas mais antigas e prestigiadas.

Por fim, já deve ter ficado claro que a identificação do grupo com uma determinada nação é muitas vezes um recurso discursivo ideológico, no qual se

estabelece a solidariedade estratégica com os grupos aliados e o antagonismo com os concorrentes, para alcançar a legitimação social e a autoridade religiosa. Na medida em que os contornos das "nações" nas religiões afro-brasileiras se baseiam na promoção de uma série de signos distintivos variáveis e intercambiáveis (panteão, ritmos de tambores de linguagem, passos de dança, rituais de iniciação etc.), a identificação religiosa compartilha a mesma dinâmica dialógica inerente aos processos de diferenciação étnica. A natureza oposicional e relacional da identidade religiosa é homóloga à da identidade étnica e, portanto, não é de se surpreender que o idioma dos séculos XVIII e XIX das nações africanas operantes durante o período do tráfico de escravos se sobrepôs aos processos de diferenciação religiosa e ritualística, e foi parcialmente fossilizado e remodelado por esses processos.

## Referências

Arquivo Público do Estado da Bahia, maços 417-421. *Correspondência do capitão José Roiz de Gomes para o capitão-mor Francisco Pires de Cavalho e Alburquerque, 20 de janeiro de 1809*. Capitães Mores, Santo Amaro, 1807-1822.

Barth, F. (ed.). 1969. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of cultural difference*, London, George Allen & Unwin.

Carneiro, E. 1985 [orig. pub. 1948]. *Candomblés da Bahia.* Salvador, Ediouro.

Cohen, A. 1974. *Urban ethnicity.* London, Tavistock.

Correa, N. 1992. *O batuque do Rio Grande do Sul.* Porto Alegre, UFRGS.

Da Costa Lima, V. 2003 [orig. pub. 1977]. *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais* Salvador, Corrupio.

Dantas, B. G. 1988 [orig. pub. 1982]. *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil.* Rio de Janeiro, Graal.

De Carvalho Soares, M. 2000. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

De Oliveira, M. I. C. 1995-1996. Viver e morrer no meio dos seus. Nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. *Revista USP*, No. 28, pp.175-193.

Ferretti, M. 2001. Pureza nagô e nações africanas no Tambor de Mina do Maranhão. *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 3, n. 3, pp. 75-94.

Kubik, G. 1979. *Angolan traits in Black music, games, dances of Brazil: a study of African cultural extensions overseas.* Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar.

Matory, J. L. 2005. *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé.* Princeton, NJ; Oxford, UK, Princeton University Press.

Oro, A. 2002. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. *Estudos Afro-Asiáticos*, Vol. 24, No. 2, pp. 345-384.

Parés, L. N. 2004. The Nagôization process in Bahian Candomblé. In Falola, T.; Childs, M. (eds.). *The Yoruba diaspora in the Atlantic World.* Bloomington, Ind., Indiana University Press, pp. 185-208.

Parés, L. N. 2013 [orig. pub. 2006]. *The formation of Candomblé: Vodun history and ritual in Brazil*. Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press.

Reis, J. J. 2003 [orig. pub. 1986]. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835.* São Paulo, Companhia das Letras.

Ribeiro, R. 1952. Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social. *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais*.

Rodrigues, N. 1977 [orig. pub. 1906]. *Os africanos no Brasil.* São Paulo, Companhia Editora Nacional.

Teles dos Santos, J. 1995. *O dono da terra (o caboclo nos candomblés da Bahia).* Salvador, Editora Sarah Letras.

Teles dos Santos, J. (ed.). 2008. *Mapeamento dos terreiros de Salvador.* Salvador, Ceao, Smur, Sehab.

CAPÍTULO 25

# OS LAÇOS INVISÍVEIS DA LINGUAGEM ENTRE A ÁFRICA E O "OUTRO LADO"

*Alain Anselin*

## Introdução: "nunca foi uma questão de escravos"

Na época em que Anna Julia Cooper defendeu sua tese na Sorbonne, em 1925, a colonização da África havia apagado os Estados do continente do mapa. A América tornou-se o nome de um continente que havia sido transformado em um "caminho de lágrimas", um *Nunna daul Isunyi*, da nação Cherokee, assim como nas músicas dos jazzistas e do trompetista martinicano, Jacques Coursil. Naqueles dias, o "outro lado" não existia; e Anna Julia Cooper quebrou o silêncio de uma história em que "nunca foi uma questão de escravos" (May, 2008, pp. 903-918).

E mais ainda, a escravidão permitiu que uma prosperidade indecente florescesse em todo um continente, e exibida em toda a cidade de Santo Domingo, por exemplo:

> *1777. "André, da Martinica, um fugitivo da escuna La Minerve […] que usava uma coleira de ferro e um anel de ferro menor em cada pé". Procurado por recompensa.*
>
> *1789. "Fugitivos, Zaïre e Lucile, ambos do Congo, sem carimbo, com idades entre 10 e 11 anos". Procurados por recompensa.*

Naqueles dias, o "outro lado" era a outra faceta do vasto mundo ocidental. E buscar a liberdade era um crime que os escravizados cometiam constantemente. As paredes de Santo Domingo eram repletas por toda parte de "cartazes com anúncios de procurados". Por exemplo:

*1767. "Dois negros congoleses, com idade de 26 anos […], carimbados com DM, fugiram há dois meses; mais dois negros crioulos, com 25 anos, de nomes Antoine e Noël". Procurados por recompensa* (Le Glaunec; Robichaud, 2010, Figura 1).

Os africanos fugiam assim do "outro lado", na companhia dos que já lá haviam nascido. Dois séculos depois, havia algo de irrisório na recusa momentânea de se manifestar em conjunto. No entanto, o fato de os africanos fugitivos (*marrons* ou quilombolas) do "outro lado", tomarem a liberdade em suas próprias mãos, simplesmente, torna claro o pleno sentido da abordagem conceitual que atualmente preside a produção do Volume X da Coleção História Geral da África.

## Onde se pode encontrar a África no "outro lado"?

A resposta mais evidente a essa pergunta muitas vezes se confunde com a paisagem, que foi inscrita na materialidade das produtos agrícolas produzidos ou consumidos – das nozes de cola das serras da Martinica ao arroz africano (*Oryza glaberrima*), que eram transportados nos mesmos barcos que seus agricultores para alimentar o Brasil e os Estados Unidos da América. A viagem do navio *Aurore*, em 1718, foi um ápice da pilhagem de recursos humanos e transferência tecnológica forçada. Toda materialidade cultural envolve uma sociabilidade: as nozes de cola foram associadas a sacrifícios religiosos, e o arroz baseou-se no *know-how* inventivo e em todos os seus aspectos cerimoniais, que raramente passou sem a mais antiga invenção do mundo, a língua – e sua grande diversidade na África atesta a sua aplicabilidade nesse contexto (Blench, 2015).

De fato, os cartazes de Santo Domingo também refletem um outro aspecto do universo das *plantations*, o das linguagens e das práticas sociais que governavam o trabalho. Por exemplo:

*1777. "Três negros novos, da habitação Chateaudun, chamados César, Lafleur e Mathieu, não sabendo falar francês, carimbados no braço direito com o selo do navio LIM". Procurado por recompensa.*

No entanto, os escravizados não vieram para a América como idiotas (nem chegaram "nus", como alguns na literatura às vezes sugerem). Os elos visíveis que ancoram o "outro lado" à África andam de mãos dadas com outros laços que, apesar de invisíveis, ainda ressoam na fitonímia das áreas rurais da América do Sul e da região do Caribe: quiabo, ervilhas gandu e *malanga* (Del Castillo Mathieu, 1985). Eles também ressoam nas palavras de "oralitures" muitas vezes cantadas em novas línguas.

Assim, da mesma forma que muitas canções cubanas alternam efique e espanhol, as canções jamaicanas kumina, da província de Saint-Thomas, ainda

têm o quicongo como sua origem linguística sob sua óbvia crioulização. Elas também refletem a situação prática do ponto sem retorno:

> *Eu sou um pássaro da Guiné-eh / wah me da go do / pobre de mim pássaro da Guiné-oh / wah me da go do / oh eu quero ir para casa-eh.*

A galinha-d'angola não voa. Ela nunca voltará à Guiné, a metáfora da África cantada em palavras banto:

> *Oy-eh, mas que Guiné mama / diga você-oh, kalunga / você-oh, pássaro da Guinea-eh / oy-oh mas que quintal da Guiné-eh* (Bilby; Bunseki, 1983).

Tal *code-switching* – "troca de código" no sentido que Yakpo o entendia, como um lugar onde as estratégias de comunicação são estruturadas[1] – não é mera coincidência, e sim a marca da adaptação da linguagem às complexas situações de comunicação dos universos das *plantations*; e, neste caso, a essência da mensagem. Assim, os brasileiros que usam a palavra *malungos* para se referir aos irmãos dos homens que fizeram a travessia fatal devem isso à costa angolana, que foi, durante muito tempo, de domínio dos navios negreiros do "século das mil revoltas" (Anselin, 2009). Na língua gipende, *ka.lunga* significa o oceano dos mortos, a ponte entre os mortos e os vivos; *ma.lunga*, a justiça; e *di.lunga*, o fato de serem iguais. Por trás de uma simples palavra de uma canção meio esquecida, permanece a chave para toda uma cultura, desde a gestão da morte até a justiça para os vivos (Anselin, 1998).

Da mesma forma, as palavras de Angola ou do velho Dã Xome não aparecem no crioulo haitiano do nada. Eles não chegaram sem solidariedade, sem os cultos religiosos e sem as suas danças. Também envolveram novos espaços sociais, onde eles encontraram vida e significado. Assim, os gêmeos haitianos *marassa* vão de mãos dadas com seus homólogos pende *mahasa* (Anselin, 1998).[2] *Dossou* são seus irmãos mais novos dentro da estrutura organizacional do culto do espírito *vodun* do Daomé, que também nos fornece seus homólogos mais velhos, *gan* e *gangan* (Laroche, 1988).

Segue outra questão: o vocabulário africano das "oralidades" crioulas poderá ser considerado uma pista que aponta para outros vínculos ainda menos visíveis?

---

1 "Portanto, usamos *code switching* como um termo genérico que transcende a oposição ocasionalmente percebida entre troca e mistura de códigos, ao mesmo tempo que potencialmente inclui todas as definições, tanto gramaticais quanto de conversação, proporcionadas pela troca e pela mistura de códigos" (Yakpo, 2015).

2 Na língua quicongo: *pasa* que dizer "dividir"; em ciluba: *di/mapasa* significa "gêmeos"; em gipende: *di/mahasa* quer dizer "gêmeos". Raiz africana transfílica – em egípcio antigo: *psS* quer dizer "dividir"; em kunama (Sudão): *fase* significa "dividir"; em wolof: *ne pacc* significa "metade"; em fulfulde: *feccugo* significa "dividir"; em mancagne: *pfaas* quer dizer "dividir" e *bes*, "gêmeos" (Anselin, 1998, pp. 122-123).

## O que as línguas dizem sobre os elos invisíveis que unem o "outro lado" à África?

A história das línguas, sua proximidade, seu contato e sua relação, nunca deve ser dissociada da história de seus falantes. A África definitivamente não está nos cartazes dos senhores de escravos, que não mencionam as línguas africanas e as dissocia da *marronage* (ou quilombagem). Entretanto, as línguas africanas se encontram no vocabulário usado nos locais de culto aos sobreviventes de navios negreiros.

As línguas africanas também são encontradas no rápido surgimento de novas línguas originais, que ocorreram no coração do espaço social dominante.Com muita frequência, as línguas crioulas têm sido descritas como línguas simplificadas. No entanto, elas são tão complexas quanto sua história e os caminhos subjacentes das línguas africanas que as habitam. Elas estão revestidas de novos vocabulários, foneticamente recortadas em alguns lugares, e semanticamente refeitas em outros. Por muito tempo, a negação das formas africanas em crioulo limitou a apreciação de seu papel no *code-switching*, que sustenta a formação da língua (que era por vezes um uso exagerado de trocas). Isto é verdade tanto para os crioulos de base lexical inglesa, francesa ou espanhola, como para os crioulos de base lexical africana.

Nos esquecemos muito facilmente que a África abriga umas três dúzias de idiomas crioulos, cujas bases lexicais podem ser rastreadas mais frequentemente até às línguas Níger-Congo: "Os crioulos do Golfo da Guiné são considerados prototípicos e estão entre os crioulos mais antigos da Terra" (Klein, 2006). O idioma sango e, mais recentemente, o kituba, são com frequência citados como exemplo, enquanto o tadaksahak levanta questões em termos de *code-switching* das línguas songhay e berber (Christiansen; Christiansen, 2002).

Na costa atlântica da África, durante séculos, os crioulos de base lexical europeia floresceram com os contatos entre a África e a Europa. Pichi, ou pichinglis, uma língua crioula africana com uma base lexical inglesa falada na ilha de Bioko, parte da Guiné Equatorial, seguiu os falantes da sua forma original, krio – trabalhadores "recrutados" em Serra Leoa pelos britânicos para desenvolver ainda mais o cultivo colonial do óleo de palma. Os contatos entre o krio e o inglês, por um lado, e o pichi, por outro, cessaram em meados do século XIX, quando o espanhol substituiu o inglês como língua colonial dominante em Bioko e cessaram as trocas comerciais com Freetown. Yakpo considera sua formação a partir de um *code-switching* exclusivo, com duas línguas lexificantes sucessivamente dominantes (Yakpo, 2013).

Yakpo contou então com o espelho único oferecido pelo idioma pichi para melhor desvendar o papel do contato linguístico vis-à-vis do "outro lado", a "família de crioulos afro-caribenhos com base lexical inglesa".

Então, o que as línguas das costas atlânticas americanas dizem sobre si mesmas por meio de suas relexificações e dos processos de transferência de modelos gramaticais que as moldam?

Para ilustrar sua comparação entre línguas africanas e crioulos africanos e americanos, Yakpo escolhe as línguas do Suriname, onde os africanos foram escravizados e fugiram, ali se isolaram em pequenos grupos até formarem as sociedades quilombolas (*marrons*) do interior do país, um processo que continuou enquanto houve escravizados africanos no país. Ali se formaram quatro crioulos de base lexical inglesa: sranantongo, ndyuka, kwinti e saamaka; e logo em seguida, em 1667, o holandês substituiu o inglês como língua colonial dominante; e, mais tarde, o holandês foi substituído por três línguas de origem asiática: sarnami, javanês e hakka.

Sranan e outros crioulos surinameses são notáveis pelo uso de posposições na expressão de relações espaciais, o que os distingue de outros crioulos de base inglesa na África e na América (Yakpo, 2015). O léxico dessas posposições deriva em grande parte dos substantivos de partes do corpo da língua inglesa – que especificamente não se baseia nas preposições em si.[3]

As posposições locativas sranan, *ini* (*in*), *ondro* (*under*) são cópias lexicais das preposições do inglês e do holandês. As palavras derivadas do inglês "tapu" (*on*), "fesi" (*opposite*), "baka" (*behind*), e "na" (*outside*) são locativos gerais do ibo, associadas a substantivos de objetos: "na doro" (*outside* + *door*) (do lado de fora da porta).

A comparação de dois enunciados em sranan com um enunciado em fon é suficiente para mostrar que o sranan deriva das línguas bê (euê, aja, fom) em sua construção gramatical pós-posicional de relação espacial.

*]a buku de na a tafra ondro.*
artigo definido-livro-para ser-[locativo+artigo definido sg+mesa+sob]: "o livro está sob a mesa" (do inglês: *definite article-book-to be-[locative+definite article sg+table+under]: "the book is under the table"*).
*sinsi a komm* ***na*** *hosso* ***inni****.*
desde-3sg.-entrar-[locativo+ casa+ in]: "desde que ele entrou na casa" (do inglês: *since-3sg.-to come-[locative+ house+ in]: "since he entered the house"*).
*ù sɔ́ àkwé sín gbàví ɔ̀* ***mɛ̀****.*
1 sg -para receber dinheiro / (vir) desde / caixa-artigo definido-[in]. "Peguei o dinheiro na caixa" (do inglês: *1 sg -to take-money / (come) since / box-definite article-[in]. "I took the money in the box"*)

A partir daí, Yakpo propõe duas teorias, uma descritiva e outra explicativa:

*As afinidades do sranan com essas línguas africanas ou famílias de línguas africanas podem ser traçadas na semântica de elementos locativos individuais. Os fortes paralelos na gramática das relações espaciais entre o sranan e o bê, em particular, fornecem suporte*

3 Sobre a questão das pré e pós-posições, ver Heine (1997) e Ameka (2003). Sobre a fecundidade de sua abordagem cognitiva, ver Bardury (2015) e Bernabé (2015).

> *adicional para a existência de uma* sprachbund transatlântica *que une os crioulos do Suriname e as línguas bê em relação a um número substancial de isoglossas* (Yakpo, 2015).

Os elos invisíveis da linguagem passam, assim, não apenas pelos vocabulários que são chaves para a transculturação (Anselin, 1998), mas também pelos caminhos da *code-switching* (mudança de código) para o princípio da formação de novas línguas do "outro lado" (Yakpo, 2015).

Concluiremos com uma transferência de modelo final, da qual uma das construções gramaticais faz do corpo um ponto de referência cognitivo do sujeito.[4] Tais construções são obviamente compartilhadas por muitos sistemas linguísticos de um extremo ao outro do planeta humano, que gramaticalizam nomes de partes do corpo (Anselin, 2003, 2009), bem como o nome do próprio corpo. A fonte lexical dos pronomes reflexivos envolvidos é, portanto, variável: o corpo, mas também uma parte do todo (a cabeça, o coração). É o caso das línguas que vão do ibo ao japonês, do podoko chádico ao abkhaz ou basco, e das línguas ameríndias (Weber, 1998).

No "outro lado", a presença do modelo em crioulos caribenhos com base lexical francesa está, apesar disso, ligada à existência de construções semelhantes em línguas africanas. Poderá o modelo africano, que gramaticaliza os nomes do corpo ao integrá-los em formas pronominais reflexivas, ser considerado a chassi invisível de um veículo cujos passageiros são palavras francesas re-fonetizadas, muitas vezes re-semantizadas por meio de práticas sociais?

Alleyne afirma, em primeiro lugar, que

> *uma virada reflexiva construída de 'corpo' + pronome possessivo não é incomum nas línguas do mundo e que o corpo é usado de forma reflexiva em muitas línguas em toda a África, bem como 'cabeça', 'coração' e 'alma'. É o caso da língua iorubá, na costa oeste do continente:* '[ara mi dá, body-1sg.-(to be) well], I am well' *('eu estou bem' em inglês*) (Alleyne, 1996, p. 157 *et sq*.).

Dingemanse (2006) desenvolveu um exemplo de maneira extensiva em sua tese, ao lado de uma construção encontrada no nordeste da África, dessa vez em outra língua africana falada há mais de quatro milênios, o egípcio antigo: *nṯr ḥᶜ.f,* "o próprio deus literalmente" [deus + corpo-ele] – *cf. ḥc.i, ḥc.k,* "corpo, eu, você, para mim, você mesmo".[5]

---

4 Demonstrativo, espacial e temporal, numeração, autodesignação

5 Em egípcio, o mesmo nome do corpo é escolhido como classificador semântico dos nomes das partes do corpo – , *ḫt*, pl. *ḫt.w* –, classe de objetos definida por sua corporalidade humana, mas também animal (segue que certas preposições serão, como em outras línguas africanas, formadas sobre os nomes de partes do corpo dos animais, como leão, boi (Heine, 1997; Anselin, 2003): *gm*Ht, quer dizer "templo" (em língua chádica: *gam), *bɜḥ,* quer dizer "falo", *ḫḥ* quer dizer "dente ou defesa", *ḏnḥ* quer dizer "asa", *sphṯ* quer dizer "costela de boi". Uma classe de termos anatômicos que podem ser identificados nas línguas chádicas: em língua hauçá, *haure* quer dizer "dente" (em *ha-wure, dera, *wuro*); em egípcio antigo, *ls* quer dizer "língua"; em sokoto, ha-les e cuxico, *sɜḥ* quer dizer "dedo do pé" (em somali, *sul*); em chádico e muturwa, *selek* que dizer "falange" (Anselin 2009, pp. 11-32).

Da mesma forma, nas regiões do Caribe e do Oceano Índico, "as línguas crioulas oferecem duas estruturas reflexivas principais: um pronome co-indexado com o sujeito nominal da frase […]; uma virada nominal composta por pronome possessivo + "corpo" ou "cabeça" (Alleyne, 1996).

Alleyne fornece alguns exemplos*: l ap mennen kò-l isi*, "ela vem aqui" (Haiti), *kreyol se kaz nativo natal a kò an nou*, "crioulo é nosso ser mais íntimo" (Guadalupe), *mo va touye mo-lekor*, "eu vou me matar" (Maurício), ou o encantador *yo renmen kadav-yo*, "eles se amam" (Haiti). Nenhuma língua escapa à sua humanidade, nenhuma humanidade escapa de seu corpo – todo mundo sabe disso.

Para que reaparecessem os elos mais invisíveis de união entre a África e ao "outro lado", bastou, portanto, deixar as línguas serem faladas. Elas não estavam mais diante de nossos olhos, mas simplesmente, diante de nossos ouvidos, como uma nota azul que escapou de um ngoni e foi ouvida às margens do Mississippi.

## Referências

Alleyne, M. 1996. *Syntaxe historique créole*. Paris, Karthala; Schoelcher, Martinica, Presses universitaires créoles.

Ameka, F. K. 2003. Prepositions and postpositions in Ewe (Gbe): empirical and theoretical considerations. In Zribi-Hertz, A.; Sauzet P. (eds). *Typologie des langues d'Afrique et universaux de la grammaire, vol. II*. Paris, L'Harmattan, pp. 41-67.

Anselin A. 1998. Transculturations africaines : les marassa et le mabelo. In Bonniol, J.-L. (ed). *Paradoxes du métissage*. 123e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, Antilles-Guyane. Paris, Éditions du CTHS, pp.117-125.

Anselin, A. 2005. Devant/derrière *:* un modèle zoomorphe d'orientation spatiale et temporelle en égyptien ancien. *Boletín de la Asociación Andaluza de Egiptología*, Vol. 4, pp. 11-30.

Anselin, A. 2009. Un classificateur fossile en égyptien ancien et ses propriétés grammaticales. *Cahiers Caribéens d'Egyptologie*, Vol. 12, pp. 11-32.

Anselin, A. 2009. *Le refus de l'esclavitude : résistances africaines à la traite négrière*. Paris, Duboiris.

Bardury, D. G. 2015. *Préposition et cognition en créole martiniquais*. Thèse (Doctorat) – Université des Antilles et de La Guyane.

Bernabé, J. 2015. *Une approche cognitive du créole martiniquais : Ranboulzay 1 / Révolution 1.* Paris, L'Harmattan.

Bilby, K. M.; Fu-Kiau, K. K. B. 1983. Kumina: a Kongo based tradition in the new world. *Les Cahiers du CEDAF*, Vol. 8, pp. 65-108.

Blench, R. 2015. *In praise of Bernabé Cobo: or how the global pattern of language isolates helps us rethink the history of the last 100.000 years*. Cambridge, UK, Human Evolutionary Studies Group, Leverhulme Centre for Human Evolutionary Studies.

Del Castillo Mathieu, N. 1985. Bantuísmos en Cartagena de Índias: vegetales, alimentos y bebidas. *Muntu*, No. 2, pp. 85-109.

Christiansen, N.; Christiansen, R. 2002. Some verb morphology features of Tadaksahak, or, Berber or Songhay, this is the question. *SIL Electronic Working Papers* 2002-005. https://www.sil.org/system/files/reapdata/13/72/10/137210883071893704420627857484782458535/SILEWP2002_005.pdf

Coursil, J. 2000. *La fonction muette du langage : essai de linguistique générale contemporaine*. Petit-Bourg, Guadeloupe, Ibis Rouge.

Coursil, J. 2010. *Trails of tears*. Sunnyside. (Compact Disc).

Dingemanse, M. 2006. *The body in Yorùbá: a linguistic study*. Thesis (Master) – Leiden University, The Netherlands.

Gusimana, B. 1972. *Dictionnaire pende-français*. Bandundu, Zaïre, Ceeba.

Klein, T. B. 2006. Segmental typology of African creole languages: examining uniformity. In Arasanyin, O. F.; Pemberton, M. A. (ed.). *Selected Proceedings of the 36th Annual Conference on African Linguistics: Shifting the Center of Africanism in Language Politics and Economic Globalization*. Somerville, Mass., Cascadilla Proceedings Project, pp. 42-50.

Laroche, M. 1988. *Le Patriarche, le Marron et la Dossa*. (GRELCA, Collection « Essais », 4). Sainte-Foy, Qué., Laval University.

Le Glaunec, J. P. *;* Robichaud, L. 2010. *Le marronnage dans le monde atlantique : sources et trajectoires de vie*. Université de Sherbrooke. http:/www.marronage.info/fr/nouvelles.php

May, V. M. 2008. "It is never a question of the slaves": Anna Julia Cooper's challenge to history's silences in her 1925 Sorbonne thesis. *Callaloo*, Vol. 31, No. 3, pp. 903-918.

Price, R. 1973. *Maroon societies: rebel slave communities in the Americas*. Garden City, NY, Anchor Press/ Doubleday.

Weber, D. J. 1998. The structural status of Bora classifiers. *Work Papers of the Summer Institute of Linguistics, University of North Dakota Session*, Vol. 46, Article 2.

Yakpo, K. 2013. Wayward daughter: language contact in the emergence of Pichi (Equatorial Guinea). *Journal of African Languages and Linguistics,* Vol. 34, No. 2, pp. 275-299.

Yakpo, K. 2015. Code-switching and social change: Convergent language mixing in a multilingual society. In Stell, G.; Yakpo, K. (eds.). *Code-switching between structural and sociolinguistic perspectives*. (Linguae et Litterae, 43). Berlin, De Gruyter, pp. 259-287.

Yakpo, K. ; Bruyn, A. 2015. Trans-Atlantic patterns: the relexification of locative constructions in Sranan. In Muysken, P.; Smith, N. (eds.). *Surviving the Middle Passage: The West Africa-Surinam Sprachbund.* (Trends in Linguistics, Studies, and Monographs, 275). Berlin, De Gruyter, Mouton, pp. 135-175.

CAPÍTULO 26

# A PRESENÇA DE LÍNGUAS AFRICANAS NA AMÉRICA LATINA

*Margarida Petter*

## Introdução

A América Latina constitui uma unidade linguística marcada por dois aspectos importantes: (i) suas línguas oficiais (português, espanhol e francês) foram transplantadas da Europa no contexto da colonização; e (ii) essas línguas participaram de intenso contato com línguas indígenas locais, línguas de imigração forçada[1] (o tráfico de africanos escravizados) e, mais tarde, línguas de imigração voluntária (europeias e asiáticas).

As línguas faladas pelos africanos escravizados e as línguas indígenas locais desempenharam um papel importante na formação das variedades de português, espanhol e francês que se implantaram nas novas terras. Fatores demográficos (maior ou menor número de africanos), fatores sociais (maior ou menor integração entre brancos, negros e indígenas) e fatores econômicos (produção mais ou menos dependente da escravidão) atuaram de modo decisivo nas diferenças observadas na situação linguística atual dos países latino-americanos. A diversificada composição étnica desses países decorre da interação desses elementos. Há sociedades predominantemente negras, como a de alguns países do Caribe, em particular, Haiti e República Dominicana; países com significativa

1 Estima-se que a América espanhola tenha recebido mais de 1,5 milhão de africanos, e o Brasil, por volta de 5,5 milhões, segundo dados do *site* http://www.slavevoyages.org/assessment/estimates

proporção de afrodescendentes, como Brasil, Cuba e Colômbia; e nações com importantes minorias negras, como Venezuela, Peru e Uruguai.

Brasil, Cuba e Colômbia – países com significativa proporção de afrodescendentes, onde a abolição da escravidão resultou de um processo no qual o tráfico de escravos já havia perdido força e dinamismo econômico antes mesmo de ter terminado – são países que também compartilham situações linguísticas prototípicas dos efeitos do contato com línguas africanas na América Latina, tais como a permanência de um léxico de origem africana e a formação de línguas crioulas ou de variedades reestruturadas das línguas europeias.

Os indivíduos que foram levados à força para a América provinham da África Subsaariana, de uma extensa área que vai desde a Alta Guiné, na costa ocidental, até a região centro-sul. A indicação da origem dos povos transplantados aparecia nos documentos por meio da designação dos portos de embarque, por nomes genéricos ou, mais raramente, pelos seus próprios grupos étnicos. As informações sobre suas origens nem sempre eram declaradas de maneira correta ou reconhecidas pelos que faziam os registros. Isso explica a razão pela qual se questiona o que realmente significariam alguns nomes, como "Mina", "Angola", "Congo" ou até mesmo "Negro da Costa". Como apontam estudiosos, este último poderia ser um "benguela", um residente ou natural de Benguela, no Sul de Angola, ou da região da costa do ouro, do golfo da Guiné (Brügger; Oliveira, 2009; Álvarez-López, 2015).

Em Cuba, segundo Bernal (2008, pp. 58-59) os escravizados africanos eram classificados por seus metaetnônimos: *Gangá* (Bulom, Kono, Egrie, Gbandi, Gola, Kissi, Cross, Loma, Mani e Vaï), *Mandinga* (Bagá, Bambará, Dyola, Fulbé, Malinké, Serer, Sosso, Yolofe, Bram e outros), *Mina* (Ashanti, Manti, Gwa, Mina, Bonna e Gan), *Arará* (Fongbe, Ewe e Mahi), *Carabalí* (Baribá, Binni, Bolo, Chamba, Gbari, Hausa, Mosi, Nupe e Yoruba), *Lucumí* (Ekoi, Ibibio, Ijaw e Ibo), *Congo* (Gbanda, Boma, Bubi, Kamba, Kongo, Kuba, Marawi, Mbala, Mbamba, Mbundu, Ndamba, Ngangela, Nhanka-Humbi, Ovimbund, Rundi, Songe, Sundi, Teke e Yaka) e *Macua* (Macua e Malagasi).

No Uruguai, os escravizados vinham da zona costeira que se extendia desde o Sudão até Moçambique (exceto a Cidade do Cabo), e isso pode ser determinado com base nos nomes das *nações* [que] "[…] apesar de não ser uma referência exata, porque às vezes correspondiam a expressões geográficas e não a etnias, confirmavam os lugares de procedência dos negros orientais, e, sobretudo, a predominância da etnia Banto sobre os sudaneses" (Pereda Valdés, 1965, p. 17). O mesmo autor destaca que muitos escravizados chegaram a Montevidéu vindos do Brasil e argumenta que a grande quantidade de negros trazidos diretamente

do Brasil provaria por si a dupla procedência banto e sudanesa entre os negros uruguaios (Pereda Valdés, 1965, p. 16). O autor também afirma que escravizados do Senegal, da Guiné, de Moçambique e Serra Leoa foram levados para o Uruguai a partir de Buenos Aires.

## As línguas africanas transplantadas

As áreas de procedência do tráfico de escravos caracterizam-se por um extenso plurilinguismo, onde a maioria das línguas faladas pertencem ao tronco nigero-congolês, um dos quatro troncos linguísticos[2] em que se distribuem as mais de 2 mil línguas africanas. Esse tronco reúne as línguas as áreas ocidental e austral da África [3]:

(a) Na área da África Ocidental, há uma diversidade maior, com diferentes grupos, como o *atlântico*, que inclui línguas como o fula (fulfulde), uolofe, manjaco, balanta; o *mandê* (*mandinga*), com as línguas bambara, maninca e diúla; o *cuá* (subgrupo *bê*), com as línguas euê, fom, gen e aja (designadas pelo termo *jeje* no Brasil); e o *benue-congolês*, em que se encontra o grupo *defoide*, que inclui as línguas *iorubás,* designadas no Brasil pelo termo *nagô-queto*, e, em Cuba, por *anago/lucumí*.

(b) Na área austral da África, as línguas pertencem essencialmente ao subgrupo *banto* – limitado à costa oeste (atuais repúblicas do Congo, República Democrática do Congo e Angola) e, no caso do Brasil, somente mais tarde estendeu-se à costa leste (Moçambique). Caracteriza-se por um número mais reduzido de línguas, com tipologias homogêneas, mas faladas pelo maior número de cativos, dentre as quais se situam, entre outras, o quicongo, quivíli, iuoio (fiote), quiombe, o quimbundo, chôcue, umbundo, luba, macua.

Diante de tal diversidade, interessa aos estudiosos saber de que maneira os povos africanos e suas línguas interagiram com as línguas dos povos indígenas, assim como as dos colonizadores no continente latino-americano, e qual foi o impacto de suas línguas sobre as línguas impostas pelos colonizadores. Considerando-se, de início, a possibilidade de transformação das línguas africanas na América, pelo processo de *crioulização*, tal como é normalmente

2 De acordo com a atual classificação genética das línguas da África, além do nigero-congolês – que concentra o maior número de línguas –, há mais três troncos linguísticos: o afro-asiático, o coissã e o nilo-saariano (Heine; Nurse, 2000).

3 Os dados sobre as línguas africanas são de Bonvini (2008, pp. 30-31) para o Brasil, mas podem estender-se para os demais países latino-americanos.

compreendido pelos linguistas, encontramo-nos diante do primeiro fato digno de se notar: se nos referimos a países de línguas oficiais latino-americanas, deixando de lado o papiamento, o crioulo de base espanhola (falado nas Antilhas Holandesas: Aruba, Curaçao e Bonaire), há apenas duas línguas reconhecidas como crioulas na América Latina: o crioulo do Haiti e o palenquero, falado em Palenque de San Basilio, na Colômbia.

O palenquero é o único crioulo de base espanhola falado na América do Sul, em Palenque de San Basilio, cidade situada a sudoeste de Cartagena que foi formada por escravos fugitivos de origem do grupo étnico Banto.

O crioulo do Haiti, o que possui o maior número de falantes dentre todas as línguas crioulas caribenhas, é falado por quase toda a população do Haiti (8,5 milhões), em consequência do contato do francês com línguas da África Ocidental (fom, euê e uolofe). Recentemente, crioulo do Haiti tornou-se uma língua de alfabetização e possui uma ortografia oficial.

É desconcertante constatar que certas regiões, como Cuba e o Brasil, que receberam um maior número de pessoas negras escravizadas, não tenham desenvolvido uma língua crioula, mesmo possuindo uma grande população africana e afrodescendente, uma condição necessária para o desencadeamento do processo de crioulização.

Mufwene (2007) argumenta que as línguas crioulas e pidgins desenvolveram-se em espaços separados, onde europeus e não europeus interagiram de forma diferente: os pidgins desenvolveram-se em colônias de exploração, e os crioulos, em colônias de povoamento. A maioria dos pidgins está concentrada na costa atlântica da África e nas ilhas do Pacífico, enquanto a maior parte dos crioulos se encontra no Atlântico, ilhas do Oceano Índico e na costa atlântica das Américas. Para esse autor, existem, portanto, razões de ordem socioeconômica que propiciaram o aparecimento de uma língua crioula, e não simplesmente a presença de uma grande população de origem africana.

Além dessas razões de ordem social, circunstâncias locais também podem explicar a inexistência de uma língua crioula, como em Cuba, onde, de acordo com Bernal (2008, pp. 66-68), vários fatores impediram o desenvolvimento de uma língua crioula com base no espanhol, entre os quais estão: a grande diversidade linguística dos escravizados levados ao país, que impediu o uso de uma língua africana se tornar uma língua veicular; a alta taxa de mortalidade entre os africanos levava a uma constante substituição dos escravos, enquanto que a migração de espanhóis, além de ter uma baixa taxa de mortalidade, era intensa e às vezes mais numerosa do que a chegada de escravizados da África Subsaariana; a miscigenação também desempenhou um papel importante, assim como o fato de

que a população negra nunca ter superado a dos brancos, assim como ocorreu em outras ilhas da região do Caribe. Os africanos e seus descendentes aprenderam a pronunciar e a falar espanhol com os cubanos e os espanhóis. E esses "professores" com quem eles aprendiam a maneira de pronunciar e usar a língua, possuíam baixo nível de escolaridade, o que explica a razão pela qual se diz que a influência africana no espanhol cubano não direcionou a evolução do espanhol em Cuba, mas inegavelmente reforçou a evolução interna dessa variante.

Na tentativa de explicar as especificidades do português do Brasil, os estudiosos formularam duas propostas principais. A primeira se baseia na ação do contato linguístico, com uma participação mais ativa das línguas africanas e/ou das línguas indígenas. A segunda argumenta que as mudanças linguísticas que ocorreram no português do Brasil já estariam contidas na língua europeia transplantada. A primeira proposta está associada à hipótese de que o português do Brasil teria passado por um período de crioulização, com alguns vestígios dos quais permanecem até a atualidade (Baxter, 1992). Essa proposta foi muito contestada por aqueles que consideram a língua falada no Brasil como uma continuação da direção na qual evoluiu a variedade europeia. O fato é que, tanto em Cuba como no Brasil, a situação social favorecia o aprendizado e uso do espanhol ou do português, tanto para os africanos com pouco ou nenhum domínio da língua dos colonizadores, chamados de *boçais*, quanto para os chamados de *ladinos*, ou seja, os africanos que chegavam às colônias da América já falando espanhol ou português, muitas vezes, por terem aprendido essas línguas antes de sua chegada, em períodos relativamente longos de espera, quando os africanos de diferentes etnias eram forçados a permanecer em armazéns de escravos aguardando completar a carga dos navios.

O debate que se desenvolveu sobre a interação entre as línguas africanas e as europeias na América Latina tem sido fundamentado, basicamente, em registros literários e relatos de viajantes, que muitas vezes tendiam a caricaturar a forma como os africanos tentavam falar as línguas europeias. Mais recentemente, buscaram-se informações nos ritos religiosos de origem africana e no estudo da linguagem de comunidades rurais constituídas por afrodescendentes. Embora existam fontes muito diversas, todas elas demonstram, mesmo em graus diferentes, o possível impacto da interferência das línguas africanas, tanto para os fatos de ordem lexical (empréstimos de línguas africanas) como para fatores de ordem gramatical (sobretudo em alterações fonéticas e concordância, em desacordo com a norma culta do espanhol e do português).

## Empréstimos lexicais

O léxico é considerado como o testemunho mais evidente do contato entre as línguas, pois registra os possíveis contatos linguísticos e culturais de seus falantes. Não devemos levar em consideração apenas os empréstimos das línguas africanas que encontramos no espanhol e no português falados na América Latina atualmente, mas também interessa compreender a relevância e vitalidade das palavras africanas que resistiram ao tempo por mais de quatro séculos. Mesmo em países em que a população afrodescendente é mais reduzida hoje, como na Argentina, são identificados termos de origem africana que ainda estão em uso atualmente, como *candombe, marimba, tango, matungo, mandinga, mucama, mondongo, pachanga, malambo,* entre outras (Buffa; Bezerra, 2014, p. 179). No Uruguai, encontram-se vocabulários e glossários (Pereda Valdés, 1965; Laguarda Trias, 1969) que registram a presença de palavras de origem africana no léxico do espanhol local. Em estudo recente, Magdalena Coll publicou um trabalho sobre o léxico de origem africana encontrado nos contos de José Monegal (1892-1968), que retratam um universo rural, situado na fronteira uruguaio-brasileira, no final do século XIX e início do XX, cujos protagonistas são tipos humanos populares e muitos são afrodescendentes. A autora afirma que as palavras usadas pelo autor "não são palavras extraídas de dicionários, gramáticas ou ortografias; são palavras escutadas, por alguém que sabe ouvir", como *batuque, bombear, bunda, cachimba, cacunda, cafundó, candombe, capanga, catinga, mandinga, marimba, mulambos, muleque, quilombo, quitandera* e *yimbo* (Coll, 2015, p. 237). Todos esses termos são de origem banta, e todos eles, exceto o último, são comuns ao português do Brasil.

As palavras de origem africana emprestadas para o espanhol cubano, originárias das línguas quicongo, euê-fom, iorubá, efique-ibíbio, segundo Bernal (2009, pp. 61-62), podem ser classificadas como "sociolinguisticamente neutros" ou "com forte origem cultural religiosa que prevalecem no espanhol cubano popular e marginal". O primeiro grupo inclui palavras como *malanga* (designação de espécies de plantas), *quimbombó* (tipo de planta e fruto), *ñame* (inhame), *bongó* (tipo de tambor), *conga* (tipo de dança). No segundo grupo, podem ser citados os termos *iriampo* (cabeça), *butuba* (comida), *bilongo* (bruxaria), *embó* (sacrifício religioso). Esse autor acredita que o único nível linguístico do espanhol cubano que foi influenciado pelas línguas africanas foi o léxico.

No Brasil, encontra-se uma tradição de levantamento de léxico de origem africana associado ao tema à questão da especificidade do português do Brasil. Essa ideia começou a se destacar no século XIX, em um debate favorecido certamente pelo contexto social e político que precedeu e sucedeu a independência

do país em 1822. Assim, em 1826, o Visconde de Pedra Branca, em um texto considerado como uma das primeiras reflexões sobre a natureza do português do Brasil (Pinto, 1978, p. xv), assinala o domínio vocabular como uma das principais diferenças do português falado no Brasil em relação ao falado em Portugal. Pedra Branca apresenta uma lista com 49 palavras usadas no Brasil e desconhecidas em Portugal; 16 delas são de origem africana: *quindim, quitute, batuque, cochilar, xingar, muxingueiro, caçula, fuxicar, mocotó, mungangas, muxoxo, mulambo, mandinga, muxiba, quitanda* e *senzala.*

O inventário mais recente aparece no trabalho de Yeda Pessoa de Castro (2001), que aponta 3.517 termos de origem africana em seu levantamento feito na Bahia, mas que, em linhas gerais, pode ser estendido para o português de todo o Brasil. A maior parte desses termos refere-se ao universo religioso, seguido dos termos relativos a culinária, música, dança etc. Trata-se, portanto, de um léxico especializado, muitas vezes de uso regional. O vocabulário efetivamente empregado, de uso geral, é bem menos extenso, como constataram Alkmim e Petter (2008), em um levantamento das palavras de origem africana de uso geral no Brasil atual pertencentes ao vocabulário comum (ou seja, aquele que está livre de qualquer emprego especializado). Essa análise levou à identificação de 56 vocábulos que são comuns ao universo dos informantes pesquisados. As autoras separaram os termos em três categorias:

Categoria 1, que inclui termos que podem ser usados em qualquer interação social (30 vocábulos): *abada, banzo, caçamba, cachaça, cachimbo, caçula, candango, canga, capanga, carimbo, caxumba, cochilar, corcunda, dengo, fubá, gibi, macaco, maconha, macumba, marimbondo, miçanga, molambo, moleque, moringa, quilombo, quitanda, quitute, senzala, tanga, xingar*;

Categoria 2, que é constituída de termos informais, de uso coloquial que, eventualmente, dependendo da situação, são substituídos por outros (nove vocábulos): *bamba/bambambã, banguela, cafuné, catimba, catimbeiro, catinga, mandinga, muamba, muxoxo*;

Categoria 3, em que constam termos marcadamente informais, de uso restrito (17 vocábulos): *angu* (confusão), *babaca, babau, biboca, bunda, cafofo, cafundó, cambada, cucuia, muquifo, muquirana, muvuca, muxiba, quizumba, sacana, ziquizira, zumbi.*

## Interferências gramaticais

A incorporação de léxico de origem africana é percebida como um aspecto positivo do contato entre línguas, pois enriquece o repertório linguístico das línguas europeias transplantadas, caracterizando-as como variedades que se distinguem das suas matrizes coloniais. Em contrapartida, a interferência das línguas africanas na pronúncia de determinados sons ou a modificação de estruturas gramaticais é considerada como um elemento nocivo à integridade do português ou do espanhol. O manejo da língua dos colonizadores distinguia duas categorias importantes de africanos escravizados, os *ladinos*, que já se expressavam bem nas línguas dos colonizadores, e os *boçais*, que ainda não dominavam perfeitamente as línguas dos senhores e que imprimiam a essas línguas traços de seus idiomas maternos.

O termo "boçal" surgiu na Península Ibérica, no século XV, tendo seus mais antigos registros de uso em Portugal. No entanto, os primeiros registros escritos da designação de "boçal" no espanhol são do século XVI, continuou até meados do século XVIII e teve seu apogeu no Renascimento, com peças e poemas que imitavam a fala hesitante dos africanos (Lipski, 2016, p. 9). Na América Latina, aparecem referências à palavra em espanhol, "boçal", em meados do século XVII, em poemas e canções que apresentam características linguísticas semelhantes às apontadas nos textos espanhóis. Essa palavra primeiro aparece em documentos de áreas mineiras do Peru, do México, da Colômbia, da Bolívia e da Guatemala. Restaram poucos documentos da fala afro-hispânica do século XVIII, provenientes apenas de Cuba e México. A distribuição geográfica dos textos existentes reflete o perfil do tráfico na América Latina. Os textos do século XIX vêm de três regiões: de Cuba (e Porto Rico), do litoral do Peru e da região de Buenos Aires e Montevidéu (Lipski, 2016, p. 10).

No Brasil, o conhecimento (ou não) da "língua brasileira" foi um fator relevante na identificação de ilegalidade na introdução de negros como escravos após a proibição do tráfico, decretada pela lei de 7 de novembro de 1831, que penalizava os infratores com a libertação de todos os negros desembarcados no país após essa data.

Para coibir a fraude, a lei foi regulamentada por meio do decreto de 12 de abril de 1832, que ordenava às autoridades a realização do exame linguístico imediato, para verificar "se [o africano recém-chegado] entende a língua brasileira" (Challoub, 2015, pp. 15-16). O uso da língua portuguesa tornou-se, então, o elemento fundamental para investigar a clandestinidade do tráfico.

## Registros históricos de línguas africanas

O fato de as línguas crioulas não terem se formado na maioria dos países latino-americanos não significa que as línguas africanas não tenham sido faladas na América Latina ou que seu uso tenha desaparecido. Elas permanecem em alguns contextos e há registros de sua vitalidade no passado.

Há dois trabalhos – um do século XVII e outro do século XVIII – que são marcos históricos da presença das línguas africanas no Brasil.

O primeiro texto é a obra, a "Arte da lingua de Angola, oeferecida a Virgem Senhora N. do Rosario, Mãy & Senhora dos mesmos pretos", escrita pelo Padre Pedro Dias da Companhia de Jesu (como aparece no frontispício), publicada em Lisboa em 1697, na oficina de Miguel Deslandes, impressor de sua Majestade, mas redigida no Brasil, em Salvador. Seu autor era português de origem, mas vivia no Brasil desde sua infância; era jesuíta, jurista e médico. Seu trabalho, de 48 páginas, é uma gramática da língua quimbundo, falada em Salvador pelos africanos escravizados oriundos de Angola. Acredita-se que esses seriam numerosos, pois o Padre Vieira afirmava que, nos anos 1660, havia 23 mil africanos catequizados na língua de Angola. Essa obra destinava-se a facilitar o trabalho dos jesuítas que lidavam com os africanos, com o objetivo de facilitar-lhes o aprendizado dessa língua, visto que não havia ainda nenhuma gramática da língua quimbundo. Pedro Dias terminou sua gramática em 1694 e encarregou o jesuíta Miguel Cardoso, natural de Angola e que falava correntemente essa língua, de revisá-la antes de sua publicação, que aconteceu em 1697 (Petter, 2006, p. 127).

A importância científica dessa obra é imensa – primeiramente, para a África, porque é a primeira gramática sistemática do quimbundo; depois, para o Brasil, por várias razões.[4] Esse trabalho testemunha o uso naquela época de uma língua africana, o quimbundo, pelos escravos vindos de Angola, que poderiam não ser falantes nativos da língua, mas que dela se serviam para suas interações com os demais africanos. Trata-se de uma língua plenamente africana, próxima da que se fala atualmente em Angola, que não se confunde com o pidgin nem com a língua crioula (Bonvini, 2008, p. 38). Esse documento assume outra importância porque revela que, no século XVII, na Bahia, onde se concentrava a maior população negra da época, pelo menos uma língua africana era utilizada pelos negros escravizados, a ponto de chamar a atenção dos jesuítas que desejavam conhecê-la para catequizar seus falantes.

4 Maria Carlota Rosa (2013) apresenta o *fac-símile* da "Arte" de Pedro Dias e analisa cuidadosamente a obra dentro do contexto em que foi escrita.

O segundo documento sobre línguas africanas faladas no Brasil é "Lingoa geral de Minna, traduzida ao nosso Igdioma, por Antonio da Costa Peixoto, Curiozo nesta Siencia, e graduado na mesma faculdade"*:* E.º – título que aparece no frontispício do manuscrito "Obra nova da língua geral de Minna", redigido em Ouro Preto por Antonio da Costa Peixoto, publicado em 1731, com uma segunda edição em 1741. Esse documento retrata uma situação linguística particular, resultante da concentração, no quadrilátero mineiro de "Vila Rica – Vila do Carmo – Sabará – Rio dos Montes", de 100 mil escravos – regularmente renovados ao longo de um período de 40 a 50 anos – originários da costa do Benim (designada "Mina" e situada, grosso modo, entre Gana e Nigéria). Essa situação deu origem a uma variedade veicular tipologicamente próxima das línguas africanas dessa mesma costa. Atualmente, as línguas faladas na região de origem dos escravizados estão classificadas no subgrupo bê, do grupo cuá, da família nigero-congolesa. Há cerca de 50 línguas nesse subgrupo, dos quais as mais conhecidas são o euê, o fom, o gen, o aja, o gun e o mahi, que poderiam estar presentes na região mineira da época em que a *língua geral* foi registrada.

A emergência de uma língua veicular africana se explica pela economia da comunicação, pela necessidade de ultrapassar o esfacelamento desses diversos idiomas muito próximos tipologicamente da língua africana utilizada nas minas, no século XVIII. Esse texto, publicado apenas em 1945, em Lisboa, é o documento mais "precioso" sobre as línguas africanas no Brasil, porque testemunha a existência de uma língua veicular africana designada como Língua Geral, provavelmente em referência à língua geral da população indígena (Bonvini; Taddoni Petter, 1998, pp. 75-76).

O manuscrito de Antonio da Costa Peixoto, redigido com a intenção de facilitar aos senhores de escravos o aprendizado da língua utilizada nas minas, desvenda, ainda, uma mudança no panorama linguístico africano no Brasil: no século XVIII são as línguas da costa do Benim que estavam em evidência, pelo menos nas regiões economicamente mais ativas (tendo em vista a ausência de documentos sobre o restante do país).

Do ponto de vista linguístico, esse manuscrito se apresenta como uma lista de vocábulos em língua africana, traduzidos para o português, organizados por campos semânticos; traz também alguns diálogos e frases necessárias à comunicação mais urgente.

Castro publicou um ensaio crítico de cunho etnolinguístico sobre o manuscrito de Peixoto, considerando-o de caráter polivalente, que "reúne elementos verdadeiros para a história e a sociologia do negro brasileiro nos tempos coloniais" (2002, p. 25). A autora identifica a língua como "mina-jeje", fundamentalmente de base

lexical fom. Para Bonvini (2008, p. 45), a língua *mina* seria, na verdade, um idioma veicular de base bê (designação de um conjunto de línguas faladas no Togo e no Benim) em fase de pidginização. O que se pode assegurar é que se trata de um documento revelador de um fato linguístico inédito: a presença de uma língua veicular africana, sem qualquer mescla aparente com o português, seja no léxico, na sintaxe, ou mesmo na fonologia (Petter, 2006, p. 128). No entanto, essa "língua", ou melhor, seu vocabulário, não permaneceu no português falado no Brasil, nem mesmo na região mineira. No entanto, segundo Castro (2002, p. 27), "[...] esses falares [...] terminaram por implantar as bases da estrutura conventual dos terreiros de tradição mina-jeje no Brasil [...]."

## Persistência de línguas africanas na América Latina

Atualmente, os dados obtidos em trabalhos de campo em comunidades de fala afro-hispânicas e afro-brasileiras assumem grande relevância, porque eles podem ainda trazer informações sobre os contatos de épocas distantes.

As línguas africanas dos cultos afro-brasileiros têm uma função litúrgica e seu uso fica restrito aos iniciados e praticantes. Nesse contexto, o termo "língua" deve ser entendido como um veículo de expressão simbólica e não propriamente uma manifestação de competência linguística (Castro, 2001, p. 80). Essas "línguas" consistem, sobretudo, no uso de um léxico relacionado ao universo religioso, chamado genericamente de *candomblé* no Brasil todo (principalmente na Bahia), de *batuque* no Rio Grande do Sul, de *xangô* em Pernambuco e *tambor de mina* no Maranhão.

Em Cuba, os termos "religiões afro-cubanas" ou "religiões de matriz negro-africana" envolvem uma variedade imensa de manifestações religiosas advindas da África Subsaariana, sincretizadas com o catolicismo dos colonizadores, o que faz com que este termo seja demasiadamente aberto, na medida em que abarca centenas de manifestações. Diversas línguas subsaarianas mesclaram-se com o espanhol e tornaram-se um elemento importante do suporte linguístico dos quatro cultos afro-cubanos que persistem até hoje (Bernal, 2008, pp. 60-61): *Regla de Palo Monte, Regla de Ocha e Ifá, Regla Arará* e *Sociedade Abakwa*.

## As comunidades contemporâneas de fala afro-latina

Os povos africanos, além do espaço religioso, construíram um outro espaço de busca de vida livre, que compreende as comunidades negras rurais, ou *quilombos*, como são designadas atualmente no Brasil. Na Venezuela, são denominadas

*cumbes*; *palenques* é o nome que recebem em Cuba e na Colômbia. Os termos *cimarrón* e *cimarronage,* equivalentes a *quilombola* no Brasil, atravessam toda a América Latina, significando a resistência contra a opressão. Nesses espaços, foram reconstruídos e transformados diferentes códigos culturais africanos que assumiram a feição de línguas secretas em duas comunidades brasileiras documentadas, assim como em comunidades falantes de línguas crioulas, como o palenquero, na Colômbia. Lipski (2015, p. 94) usa os dados de fala afro-hispânicos ao referir-se a comunidades em que ainda persistem "traços diluídos do que podem ter sido autênticos dialetos reestruturados", e que podem ser estendidos a muitas comunidades brasileiras, os atuais quilombos.

No Brasil, as chamadas "línguas secretas" estão abrigadas em comunidades constituídas por afrodescendentes localizadas nos estados de São Paulo (Cafundó) e Minas Gerais (Tabatinga e Calunga). Até o presente há apenas registro dessas localidades, que estão documentadas, entre outras, nas publicações: Vogt; Fry (1996), sobre o Cafundó; Sônia Queiroz (1998), sobre a Tabatinga; e Steven Byrd (2006), sobre o Calunga (ou Kalunga).

## Considerações finais

Contextos sociais diversos reagiram diferentemente ao contato, mas, em todas as circunstâncias, línguas e culturas africanas transformaram-se e mantiveram-se como um elemento distintivo da identidade latino-americana, tanto nas regiões crioulófonas da Colômbia e do Haiti, quanto nos demais países. Nesses, as marcas linguísticas mais visíveis situam-se no léxico, mas não se pode excluir a participação das línguas africanas na gramática das variedades locais de espanhol e português (Petter, 2011, p. 92).

Em Cuba e no Brasil, a influência e o prestígio das culturas africanas são evidentes nas artes (música, dança) e sobretudo na religião. Nesses contextos, as línguas africanas são um código que funciona, sobretudo, como uma nomenclatura que passou a ser símbolo de identidade africana e sacralidade.

É difícil para os linguistas atuais recuperar dados sobre as línguas faladas pelos africanos escravizados, mas os empréstimos lexicais, a descoberta de documentos e as informações de historiadores permitem-nos formular hipóteses sobre a identidade e o uso das línguas africanas no passado, que nos ajudam a esclarecer a situação atual dessas línguas na América Latina. A maior parte dos estudos se concentra na pesquisa sobre o contato entre as línguas africanas e os vernáculos de regiões onde se falam línguas crioulas (palenquero na Colômbia, crioulo no Haiti).

No entanto, as situações de contato que não produziram variedades altamente reestruturadas, vêm sendo estudadas atualmente no Brasil, assim como apontamos nos estudos de sintaxe desenvolvidos por Viotti e Negrão (2008, 2011) e Avelar e Galves (2013, 2014).

## Referências

Alkmim, T. 2009. Falas e cores: um estudo sobre o português de negros e escravos no Brasil do século XIX. In Carmo, L; Lima, I.S. (orgs). *História social da língua nacional.* Rio de Janeiro, Edições Casa de Rui Barbosa, pp. 247-263.

Alkmim, T.; Petter, M. 2008. Palavras da África no Brasil de ontem e de hoje. In Fiorin, José Luiz; Petter, Margarida (orgs.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. São Paulo, Contexto, pp. 145-178.

*Álvarez-López, L.* 2015. Quem eram os *minas*? Notas sobre a "nação" *mina* no sul do Brasil e no Prata no século XIX. In Avelar, Juanito; Álvarez-López, Laura (orgs.). *Dinâmicas afro-latinas:* língua(s) e história(s). Frankfurt am Main, Alemanha, Peter Lang, pp. 43-70.

Avelar, J.; Cyrino, S.; Galves, C. 2009. Locative inversion and agreement patterns: parallelisms between Brazilian Portuguese and Bantu languages. In Petter, M.; Mendes, R. B. (eds.). *Proceedings of the Special World Congress of African Linguistics: Exploring the African Language Connection in the Americas*. São Paulo, Humanitas, pp. 207-222.

Baxter, A. 1992. A contribuição das comunidades afro-brasileiras isoladas para o debate sobre a crioulização prévia: um exemplo do Estado da Bahia. In D'Andrade, E.; Khim, A. (orgs.). *Actas do Colóquio sobre Crioulos de Base Lexical Portuguesa.* Lisboa, Colibri, pp. 7-36.

Bernal, S. O. V. 2009. Exploring the African language connections in the Americas: the case of Cuban Spanish. In Petter, M.; Mendes, R. B. (eds.). *Proceedings of the Special World Congress of African Linguistics: Exploring the African Language Connection in the Americas*. São Paulo, Humanitas, pp. 57-70.

Bonvini, E. 2008. Línguas africanas e português falado no Brasil. In Fiorin, J. L.; Petter, M. (orgs.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. São Paulo, Contexto, pp. 15-62.

Bonvini, E.; Taddoni Petter, M. M. 1998. Portugais du Brésil e langues africaines. *Langages,* No. 130, pp. 15-62.

Brügger, S; Oliveira, A. 2009. os Benguelas de São João del Rei: tráfico atlântico, religiosidade e identidades étnicas (séculos XVIII e XIX). *Tempo,* Vol.13, No. 26, pp. 177-204.

Buffa, D.; Bezerra, M. J. 2014. Pasado y presente de los africanos y sus descendientes en Argentina. *Revista de Estudos & Pesquisas sobre as Américas*, Vol. 8, No. 1, pp. 176- 189.

Byrd, S. 2006. Calunga: an Afro-Brazilian speech. *Papia,* Vol. 16, pp. 62-78.

Castro, Y. P. de. 2001. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro, Topbooks, Academia Brasileira de Letras.

Castro, Y. P. de. 2008. African languages and Brazilian Portuguese: a new approach. In Petter, M.; Mendes, R. B. (eds). *Proceedings of the Special World Congress of African Linguistics: Exploring the African Language Connection in the Americas*. São Paulo, Humanitas, pp. 47-56.

Castro, Y. P. de. 2002. *A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII*. Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro, Secretaria de Estado da Cultura.

Chalhoub, S. 2015. Ladinos ou boçais? A política da linguagem no cotidiano da escravização ilegal (Brasil, décadas de 1830 a 1850). In Avelar, J.; Álvarez-López, L. (orgs.). *Dinâmicas afro-latinas:* língua(s) e história(s). Frankfurt am Main, Alemanha, Peter Lang, pp.13-29.

Coll, M. 2015. "Ni bagres mandingas quedaron!": presencia lingüística africana en la narrativa de José Monegal. In Avelar, J.; Álvarez-López, L. (orgs.). *Dinâmicas afro-latinas:* língua(s) e história(s). Frankfurt am Main, Alemanha, Peter Lang, pp. 225-242.

Lipski, J. M. 1997. El lenguaje de los *negros congos* de Panamá y el *lumbalú* palenquero de Colombia: función sociolingüística decriptolectos afrohispánicos. *América Negra,* No. 14, pp. 147-165.

Lipski, J. 2006. Afro-Bolivian Spanish and Helvécia Portuguese: semi-creole parallels. *Papia* Vol. 16, pp. 96-116.

Lipski, J. 2011. *El habla de los Congos.* Panamá, Instituto Nacional de Cultura.

Lipski, J. 2015. La reconstrucción de los primeros contactos lingüísticos afrohispánicos: la importáncia de las comunidades de habla contemporáneas. In Avelar, J.; Álvarez-López, L. (orgs.). *Dinâmicas afro-latinas:* língua(s) e história(s). Frankfurt am Main, Alemanha, Peter Lang, pp. 93-126.

Lipski, J. 2016. *Spanish world-wide: the last century of language contacts*. http://www.personal.psu.edu/faculty/j/m/jml34/sww.pdf

Mufwen, S. 2007. What do creoles and pidgins tell us about the evolution of language? In Laks, B.; Cleuziou, S.; Demoule, J. P.; Encrevé, P. (orgs.). *Origin and evolution of languages*: *approaches, models, paradigms*. London, Equinox, pp. 272-297.

Negrão, E.; Viotti, E. 2008. Estratégias de impessoalização no português brasileiro. In Fiorin, J. L.; Petter, M. (orgs.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. São Paulo, Contexto, pp. 179-203.

Pereda Valdés, I. 1965. El negro em el Uuruguay: pasado y presente. *Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay,* Vol. 25, pp. 177-185.

Petter, M. 2006. Línguas africanas no Brasil. In Cardoso, S. A. M.; Mota, J. M.; Mattos e Silva, R. V. (orgs.). *Quinhentos anos de história linguística no Brasil*. Salvador, Secretaria da Cultura e Turismo do Estado da Bahia, pp. 117-142.

Petter, M. 2011. A presença de línguas africanas na América Latina. *Linguística,* Vol. 26, pp. 78-96.

Petter, M.; Cunha, A. S. 2015. Línguas africanas no Brasil. In Petter, M. (org.). *Introdução à linguística africana.* São Paulo, Contexto, pp. 221-250.

Pinto, E. P. 1978. *O português do Brasil: textos críticos e teóricos, vol. 1: 1820-1920; fontes para a teoria e a história*. São Paulo, Edusp.

Pinto, E. P. 1981. *O português do Brasil: textos críticos e teóricos*, *vol. 2: 1920-1945; fontes para a teoria e a história*. São Paulo, Edusp.

Queiroz, S. M. M. 1998. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga.* Belo Horizonte, Editora da UFMG.

Valencia Espinoza, A. 2011. *Lingüística*, Vol. 26. http://mundoalfal.org/sites/default/files/revista/26_linguistica_completa.pdf (incluir esta referência na versão em inglês também)

Vogt, C.; Fry, P. 1996. *Cafundó: a África no Brasil; linguagem e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras.

CAPÍTULO 27

# TRADIÇÕES ORAIS AFRICANAS NO BRASIL

*Sônia Queiróz*

## Introdução

Os estudos dos prolongados contatos culturais entre a África e as Américas revelam a forte contribuição das línguas africanas e suas manifestações poéticas, como o canto e o conto, na formação das diversas culturas afro-americanas. Sabemos que milhares de africanos foram transportados para o Brasil em regime de escravidão, predominantemente os povos falantes das *línguas banto* (ou bantu) e iorubá, em sua maioria vindos da região da atual Angola. Aqui, nosso foco será os contos orais, em uma perspectiva comparada, buscando relações entre os textos, as hipertextualidades, os pontos de contato entre narrativas orais registradas em livro, em Angola e no Brasil. Destacam-se diversos pesquisadores pioneiros na coleta de narrativas orais (tais como Héli Chatelain e Ladislau Batalha, para os contos em língua quimbundo em Angola; e Sílvio Romero, Alexina Magalhães Pinto, Lindolfo Gomes e João da Silva Campos, para os contos em português bantuizado no Brasil) que estabeleceram a presença de traços de línguas e culturas banto. Quando comparados, esses contos revelam processos de transculturação e de diálogo entre culturas e línguas: os bantos e os latinos, as línguas africanas e a língua portuguesa, oral e escrita. Do ponto de vista editorial, observa-se desde os primeiros registros escritos na Europa, que há uma tendência a tratar os contos orais como literatura infantil ao publicar coletâneas com um pequeno

número de contos, com enredos adaptados, vocabulário simplificado e muitas ilustrações. Essa tendência tem se acentuado no Brasil nos últimos anos, com o crescimento da produção de livros infantis editados a partir de narrativas orais de origem africana, sobretudo após o estabelecimento da Lei n° 10.639, de 2003, que torna obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira nas escolas.

## Primeiras coletas de narrativas orais em Angola e no Brasil

As viagens de exploração dos europeus na África, começando pelas grandes navegações portuguesas no século XV, foram se intensificando e ampliando com o passar do tempo. Os primeiros registros escritos das manifestações da poesia oral entre os africanos foram produzidos no século XIX por missionários cristãos, que iam para a África em missões de doutrinação religiosa, um dos componentes da colonização portuguesa. Os oficiais do governo colonial, em missões administrativas, também mantiveram seus registros escritos de cantos que eram dançados e de contos que ouviram dos africanos. A literatura etnográfica que eles produziram durante suas viagens é de grande interesse, sobretudo para os estudos conduzidos sobre esse início do século XXI, em que reconhecemos a diversidade e o contato entre as diferentes esferas, ou seja, a transculturação. Atualmente, podemos ler esses livros do período colonial, escritos por oficiais da colonização com olhar e ouvidos críticos, buscando sensibilidade e rigor no registro da vocalidade.

Em Angola, Héli Chatelain (1859-1908) foi a figura de liderança na pesquisa etnolinguística e etnopoética (embora esses termos ainda não fossem utilizados à época em que ele realizou suas pesquisas), especialmente na região ocupada pelo povo Ambundo, falante da língua quimbundo. Chatelain, um missionário suíço que dedicou sua vida à pesquisa e ao ensino de línguas e da doutrina cristã em Angola, foi pioneiro na publicação de contos e estudos linguísticos do quimbundo: já em 1894, ele publicou uma edição bilíngue quimbundo-inglês de 50 contos coletados e anotados durante o tempo em que viveu entre os ambundos, que incluía uma apresentação e uma introdução do autor (Chatelein, 1894). Nesse livro, "Folk-tales of Angola", que se tornou um clássico, ele narra sua experiência de contato interétnico e apresenta uma descrição geopolítica, socioeconômica e etnolinguística de Angola, que na época era uma província portuguesa. Segundo a apresentação do livro, ele conta de que maneira ele aprendeu o quimbundo logo nos primeiros anos de sua estadia; e, já no terceiro ano, em que passou em Malanje, ele já havia "coletado cerca de 3 mil palavras, e descoberto as principais

regras de fonologia, morfologia e sintaxe do quimbundo [...]" (Chatelain, 1964, pp. 63-64). No ano de 1888, em sua viagem à casa dos pais na Suíça, Chatelain se dedicou a escrever e publicar os primeiros resultados de seu trabalho como linguista e missionário cristão em Angola: uma cartilha, um evangelho e sua primeira gramática do quimbundo, "Kimbundu grammar"[1], escrita com vistas a atender às necessidades políticas, comerciais e religiosas identificadas por ele nos seus três primeiros anos de trabalho. Nessa gramática, Chatelain inclui "provérbios, adivinhações e *dois pequenos contos*", "os primeiros exemplos de folclore quimbundo trazidos a público" (Chatelain, 1964, p. 65, grifos do autor), como observa ele próprio na apresentação de seu livro, "Folk-tales of Angola".

A primeira tradução para o português de uma narrativa em quimbundo foi produzida pelo escritor Ladislau Batalha (1856-1939). Trata-se da história de um homem que ouve a voz do rei dos peixes, uma narrativa presente na tradição oral afro-brasileira, da qual trataremos adiante, e um dos dois contos registrados por Chatelain em um apêndice incluído em sua gramática, "Kimbundu grammar". Em 1897, Ladislau Batalha publicou em Lisboa o livro, "A língua de Angola" (nove anos após a publicação do conto em quimbundo por Chatelain); e no final de seu livro, Batalha publicou três contos da tradição oral banto, "colhidos dos modernos viajantes d'aquelles territórios" (Batalha, 1891, p. 19). Um deles é apresentado também em quimbundo, seguido da "tradução livre" de Batalha para o português lusitano (Batalha, 1891, pp. 58-60). A versão em quimbundo publicada por Batalha é quase idêntica à versão publicada inicialmente por Chatelain no apêndice de sua "Kimbundu grammar" e na reedição bilíngue de "Folk-tales of Angola", publicada em quimbundo e em inglês, em 1894. As únicas diferenças que observamos entre os dois textos estão na grafia de algumas palavras. Apesar de não mencionar o pesquisador suíço em seu texto introdutório, o escritor português faz diversas referências a Héli Chatelain ao longo do seu livro, o que parece reforçar a hipótese de que o conto em quimbundo tenha sido ali reproduzido (e traduzido) a partir do registro inicial realizado por Chatelain. A tradução da coletânea de Chatelain para o português, na qual colaborou o brasileiro Câmara Cascudo (1898-1986), foi publicada apenas 70 anos após a primeira edição. O livro, intitulado "Contos populares de Angola", foi publicado em Lisboa pela Agência-Geral do Ultramar, em 1964.

1 Na verdade, a primeira gramática do quimbundo foi escrita pelo jesuíta Padre Pedro Dias, no Brasil, no Colégio da Bahia, e publicada pela primeira vez em Lisboa, em 1672 (mais de 200 anos antes da gramática de Chatelain).

No Brasil, desde as primeiras coletâneas de narrativas orais, destacam-se as tradições africanas como forte componente da literatura oral do país. Sílvio Romero (1851-1914), grande pesquisador pioneiro e autor de "História da literatura brasileira", que nela inclui, desde sua primeira edição, em 1888, as manifestações da poesia oral popular. Antes mesmo dessa data, em 1882, o pesquisador já havia publicado um volume de "Cantos populares do Brasil", seguido de um volume de contos, em 1883.[2] Em sua coletânea de "Contos populares do Brasil", publicada inicialmente em Lisboa, e reeditada no Brasil até o presente, o pesquisador inclui uma seção com 16 "contos de origem africana e mestiça". Na abertura do capítulo dedicado às "tradições populares", em sua obra, "História da literatura brasileira", o historiador e crítico literário observa:

> *Só improvisavam na língua portuguesa, como sua, os europeus e seus descendentes. Os negros e índios, reduzidos à escravidão, ficavam porém bilingues; falavam seu idioma nativo e o português. [...]*
>
> *Os negros e índios bilingues sabiam naturalmente as canções originais de sua raça e podiam comunicá-las aos seus descendentes na língua adotiva. Assim se explicam os fenômenos da justaposição de duas línguas num mesmo canto, e da existência de certos cantos espalhados em nosso idioma, os quais são de feição evidentemente tupi ou africana* (Romero, 1943, pp. 106-107).

A segunda coletânea brasileira de contos orais foi publicada em 1907. Trata-se da "Contribuição do folk-lore brazileiro para a bibliotheca infantil", compilada por Alexina de Magalhães Pinto (1870-1921), uma educadora nascida no estado de Minas Gerais, que publicou 13 contos que ela mesma recuperou no interior do estado, ao lado de outros seis reescritos dos registros de Sílvio Romero. Destacamos nesse trabalho pioneiro a presença de narradores negros, como observado em notas da própria pesquisadora, bem como a forte presença de cantos dentro da narrativa, traço destacado por mais de um estudioso como característico da tradição oral africana.

Percebe-se já no título da coletânea,

> *a intenção de dar ao conto de tradição oral o status de literatura escrita, em condições de figurar nas bibliotecas das crianças brasileiras. O livro investe na afirmação da identidade da jovem nação brasileira, buscando na escrita da oralidade uma literatura própria, uma linguagem próxima da fala, livre da sintaxe imposta pelo colonialismo europeu* (Almeida; Queiróz, 2004, p. 39).

2 Segundo está na "Distribuição sistemática das obras de Sílvio Romero (feita por ele próprio)", em página pré-textual de: Romero, 1943.

As narrativas coletadas por Magalhães Pinto foram escritas em português padrão, mas ela escreve em dialeto popular quase todos os versos cantados, ou até mesmo afro-brasileiro, ou seja, um falar português africanizado. É o caso do conto "Beija-flor", cujos versos são reproduzidos em uma linguagem que parece ser uma mistura de português e quimbundo:

*Ingerê*
*Como gambê*
*Como na chácara*
*Não há.*
*Ingerê*
*Ingerê*
*Crá-crá.* (Pinto, 1907, pp. 12-16).

Um outro exemplo encontra-se em um diálogo do conto "A história do sapo", uma versão de uma das narrativas de animais mais recorrentes no Brasil, muito conhecida como "Festa no céu". Na versão registrada por Magalhães Pinto, a personagem que ajuda o sapo a entrar na festa é pai João, identificado na tradição oral afro-brasileira como um "preto velho", tocador de tambor:

*Mas o pai João, com muito dó do sapo não vir ver à festa, insistiu: 'Não tem nada, não. Ninguém* te *vê;* ocê *vai aqui dentro da minha tambõ;* iô fura *um buraquinho pr'*ocê *vê a festa. E* di *todo doce* qui tivé, iô bota *um pedacinho pr'*ocê (Pinto, 1907, p. 30).

Podemos perceber, já nesse pequeno trecho de conto, algum traço do contato da língua portuguesa com línguas banto, por exemplo, na abertura de sílabas que, na fala padrão do português, são travadas por consoantes, como ocorre no infinitivo verbal: *pr'ocê vê a festa,* em que *ver* se torna *vê*. Em registro publicado em Minas Gerais nos anos 1990 pela pesquisadora Eugênia Gonçalves, a narrativa apresenta mais palavras de línguas africanas, ao que parece, inseridas pelo narrador, um capitão do *Reinado de N. S. do Rosário*, falante de "língua benguela", como é denominado o falar misto de português e línguas banto (quimbundo e umbundo), ainda remanescente em alguns lugares de Minas Gerais no início do século XXI. Veja-se o trecho abaixo:

*Trata o conto da descoberta de um pé de laranja em plena floresta, para o espanto dos animais. Ele surgiu de repente, já carregado de flores e frutas. O rei Kimba enviou para os céus o Tico-Tico Santantonho. Este voou até o último Olumbi para pedir a Nzambi o nome da árvore e se a fruta era comestível. O passarinho atravessou todos os céus. Só chegou ao último, o 7º, a* ocizê-oteke (Dias, 1994, p. 5).

Em 1918, o pesquisador Lindolfo Gomes (1875-1953) publicou a coletânea "Contos populares", que reunia narrativas colhidas por ele da tradição oral no estado de Minas Gerais. A coletânea foi reeditada em 1931 e em 1948. Na terceira edição, vários contos foram incluídos que, segundo o pesquisador, eram correntes em diversas outras regiões do Brasil, daí a alteração do título para "Contos populares brasileiros". A quarta edição, de 1965, altera a classificação dos contos, que passaram a ser organizados em ciclos. Essa classificação é de interesse especial para o nosso estudo, uma vez que distingue grupos temáticos ligados à presença de africanos e seus descendentes no Brasil: os ciclos "Do coelho e da onça", "De pai João" e as "Lendas sobre a formação das raças". Antes de apresentar ao leitor os contos propriamente ditos, Lindolfo Gomes escreve um capítulo sobre "As histórias", em que faz considerações sobre a performance. Algumas tratam de atitudes comuns aos contadores, que se fazem de rogados antes de iniciar uma narração, aguçando o interesse do público, ou tentam calar algum ouvinte ansioso.

Outra recolha de grande relevância para o conhecimento da contribuição africana na formação da tradição oral brasileira foi publicada em 1928, no Rio de Janeiro, pela Livraria Quaresma: os 75 "Contos e fábulas populares da Bahia" compilados por João da Silva Campos (1880-1940), que foram publicados como uma segunda parte do livro "O folk-lore no Brasil", do pesquisador brasileiro, Basílio de Magalhães (1874-1957). Segundo Basílio de Magalhães, no prefácio da segunda edição – a primeira edição "esgotou-se no exíguo espaço de três meses" e, sendo os contos "em sua maior parte de sainete afro-brasileiro" –, suscitou "uma verdadeira floração de produções de vária espécie sôbre a influência do elemento negro em nossa demopsicologia" (De Magalhães, 1939, p. i). A segunda edição foi publicada na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (volume 172, em 1939), pela Imprensa Nacional. A terceira edição, editada por Aurélio Buarque de Hollanda (1910-1989), foi publicada também no Rio de Janeiro, em 1960, pela editora O Cruzeiro. Câmara Cascudo dedicou a João da Silva Campos um verbete no seu "Dicionário do folclore brasileiro", destacando suas qualidades de "observador magnífico", que "soube fixar, sem deformar e reduzir, quanto julgou digno de registro". Cascudo reproduziu nove narrativas da coletânea de Silva Campos nos seus livros: cinco em "Contos tradicionais do Brasil", três em "Literatura oral no Brasil" e uma na "Antologia do folclore brasileiro".

Yeda Pessoa de Castro, em "Contos populares da Bahia: aspectos da obra de João da Silva Campos", observa que "os 75 contos da coletânea de Silva Campos são quase todos eles de 'feição afro-brasileira' [...]" (Castro, 1978, p. 7). Para Pessoa de Castro, a matriz africana nesses contos "evidencia-se tanto nos

seus aspectos temático-formais como linguísticos". Sobre os aspectos temático-formais, ela observa que "é característica, embora não exclusiva, da tradição oral africana intercalar à narrativa corrente versos e estrofes cantados, com refrões de efeito onomatopaico como recurso estilístico, mas cuja finalidade é a de dar apoio ao tema narrado e de fazer o ouvinte sentir-se envolvido [...]" (Castro, *op. cit.*, pp. 17, 19).

João da Silva Campos coletou os contos "todos, diretamente, da versão popular; e quase todos em mui restrita área do Recôncavo da Bahia", e na medida do possível, observa ele, "reproduzi com fidelidade o linguajar do povo, copiando, muitas vezes, cacofonias, corruptelas e solecismos". O pesquisador deixou para outros pesquisadores a "difícil tarefa de classificar pelo critério da origem," os contos de sua coletânea (De Magalhães, 1939, p. 177).

Yeda Pessoa de Castro reproduz em apêndice sete contos da coletânea de Silva Campos, cuja origem ela assim identifica: um iorubá e seis banto, do ciclo de quibungo; desse mesmo ciclo ela também reproduz um conto coletado por Basílio de Magalhães; dois, por Nina Rodrigues, em Salvador; três, por Souza Carneiro, no Recôncavo e em Salvador; e um de Lindolfo Gomes, em Minas Gerais. Com esse trabalho comparativo, a pesquisadora deixa evidente a forte contribuição da tradição oral banto para a formação da tradição oral brasileira.

A pesquisadora baiana, Nina Rodrigues (1862-1906), publicou sete narrativas orais em seu livro, que se tornou um clássico, "Os africanos no Brasil", publicado postumamente em 1932. Comparando os contos que coletou em Salvador e outros coletados por Sílvio Romero, no estado de Sergipe, com narrativas da coletânea de Alfred B. Ellis, publicadas, em 1894, no livro "The Yoruba-speaking peoples of slave cost of west", Nina Rodrigues identificou uma "curiosa equivalência" entre muitos contos da tradição africana com os de origem europeia (Rodrigues, 1935, p 315). Como na coletânea de Alexina de Magalhães Pinto, alguns dos contos registrados por Nina Rodrigues apresentam, cantigas em língua africana intercaladas à narrativa, e, ainda, uma ou outra palavra no próprio texto narrativo. Já no início do século XX, no entanto, nem mesmo o contador era capaz de identificar a língua do canto. "Para isso hão de concorrer muito a alteração da pronúncia crioula", explica o pesquisador (Rodrigues, 1935, p. 303).

## Repetir, mas nem tanto; transformar, sempre que preciso

O que parece ter ocorrido no contato de culturas no Brasil é um processo de transculturação, em que se inseriram nas narrativas da tradição banto elementos

da cultura europeia e católica (talvez mais do que das culturas ameríndias), como é o caso, por exemplo, do conto afro-brasileiro "João Jiló", em que na tradição oral brasileira se inseriu a interdição da caça na Sexta-feira da Paixão, dia santo no calendário católico, em que os fiéis não comem carne (alguns fazem jejum) e, até meados do século XX, todo e qualquer prazer era proibido na Sexta-feira da Paixão.

A proibição do prazer parece mesmo não fazer parte da cultura banto, como já observaram alguns estudiosos das religiões afro-brasileiras, e como está evidenciado no conto "O rei Kitamba Kia Xiba", coletado por Héli Chatelain em Angola, entre os falantes de quimbundo:

> *O rei Kitamba Kia Xiba – chefe de Kasanji – construiu a sua aldeia e viveu feliz até a morte de sua mulher, a rainha Muhongo. Depois do enterro houve luto pesado. O rei Kitamba disse:*
>
> *— Desde que minha mulher morreu só choro. De hoje para o futuro não quero que se faça mais nada na minha aldeia: nem que as crianças gritem, nem que as mulheres moam a farinha, nem que pessoa alguma fale.*
>
> *Os homens de mais categoria disseram:*
>
> *— Senhor, a rainha está morta e por isso fazeis todas essas proibições. Nunca se viu um caso semelhante: não se comer, nem beber, nem falar* (Chatelain, op. cit., pp. 428-429).

No Brasil, a história se passa no mundo animal, e quem resolve a questão é o macaco:

> *Aí o macaco falô assim:*
>
> *— Ah, Seu Leão… eu tô, ando muito triste mesmo… eu vivia triste… Então um dia a finada leoa me apariceu e falô comigo, mandô um recado pro sinhor: que o sinhor acabasse com o luto na floresta; que os animais istavam muito tristes, a floresta tava muito triste, e que intão eu pricisava de… pricisava tê mais alegria; a floresta pricisava tê mais vida, né? Intão eu cumecei, né?, a cantá, a chamar os animais, né?, as aves, né?, e elas cumeçaro tamém me acumpanhano, né? E sabe o que ela mandô falá com o Sinhor, Majestade? Que o Sinhor arrumasse uma namorada; fizesse a barba, arrumasse a namorada e casasse. Arrumasse uma leoa bem bonita, bem novinha e casasse com ela.*
>
> *Aí, o leão falô assim:*
>
> *— Ah!, Seu Macaco, intão foi isso mesmo?…*

*— Foi! Mandô o Sinhô, é… né?, acabá co' o luto, e namorá, né?, dançá, e casá novamente. Aí o leão, né?, o que é que ele fez? Ficô alegre, né? Fez a barba, tomô o banho, né? e começô a arrumá namorada, e com isso casô. Pronto…*[3]

A transformação das personagens nem tanto, mas a inserção de episódios, por vezes, distancia as narrativas, ao menos aparentemente. Uma escuta mais demorada, no entanto, as reaproxima. Se observarmos mais demoradamente, por exemplo, as versões banto da série da mulher que desejava peixe – que estou considerando aqui o hipotexto da série brasileira "João Jiló" – identificamos a presença de uma proibição cultural ao consumo de peixe pela mulher grávida: "À mulher grávida está interditado comer peixes silurídeos *ngwingi* e *kakusu*" (Coelho, 1991, p. 4). É interessante observar que ainda é possível encontrar comunidades rurais no Brasil em que "mulher grávida não deve comer peixe remoso", isto é, sem escamas. "As razões desta interdição são múltiplas" – informa o pesquisador angolano Virgílio Coelho – em primeiro lugar, diz-se que esta prescrição serve para evitar o nascimento de uma criança defeituosa, mas sobretudo, evitar que a mulher faça um aborto, ou mesmo, muitas vezes, para evitar que ela morra no parto" (Coelho, 1991, p. 4). Na série banto da mulher que desejava peixe, a protagonista desrespeita o impedimento com seu desejo desmensurado, sempre atendido pelo marido. "Os efeitos da transgressão são bem evidentes – comenta Virgílio Coelho – no epílogo dos mitos em geral, que mostra justamente a perfuração da mulher pelo 'génio', facto que pode ser interpretado como a conseqüência de um aborto" (Coelho, 1991, p. 4).

Em outras palavras: essa proibição, que em uma das versões coletadas entre os banto, é explicitamente justificada pela necessidade de preservação ambiental (o rei dos peixes reclama que a população das águas está sendo dizimada pelo apetite voraz da mulher), liga-se também, segundo comentários do pesquisador angolano, Virgílio Coelho (Coelho, 1991, p. 4), a um costume de caráter religioso, místico, como no caso de algumas versões brasileiras da série "João Jiló". Parece-me, entretanto, que o que é mais forte nessas narrativas (talvez por ser mais frequente) é o fato de o casal não lidar bem com o desejo, não sendo capaz de deixar de satisfazê-lo. Evidentemente, esse é um tema universal, objeto de estudo e trabalho inclusive da psicanálise, e presente em contos da tradição oral europeia, como "Rapunzel", em que a protagonista é reclusa na torre por

3 UFMG. FALE. Projeto Quem Conta um Conto Aumenta um Ponto. 2004. *Narrativas orais no Vale do Jequitinhonha:* catálogo do acervo de fitas cassetes e videofitas; acervo de transcrições. Belo Horizonte, Faculdade de Letras da UFMG. Transcrição de Rogério Machado Caetano, a partir de narrativa oral contada por Maria Terezinha Orsini Almeida, em Turmalina, 1995, gravada por Rômulo Monte Alto.

determinação da bruxa cuja propriedade foi invadida por um homem em busca de nabos para satisfazer o desejo de sua mulher grávida.

Neste aspecto, a narrativa se aproxima de uma outra série, que integra uma versão europeia, registrada pelos Irmãos Grimm, na Alemanha, com o título de "O pescador e sua mulher", e uma africana, registrada em Angola por Héli Chatelain com o título, "Na nzuá dia kimanaueze". Observa-se, nesse grupo de narrativas, que é sempre um espírito da natureza, "o rei dos peixes" ou "o rei dos pássaros" que realiza desejos de modo mágico e determina os castigos. Curiosamente, o que permite identificar seres da natureza animal como espíritos é a voz, que se manifesta nas funções humanas do canto ou da fala. Por exemplo, eles podem ser vistos nestes extratos de uma versão brasileira, publicada por Alexina Magalhães Pinto:

*Um passarinho estava cantando muito numa árvore perto da casa de um caçador.*

*O caçador ouviu e disse à mulher:*

*— Mulher, eu vou caçar. [...] Mas primeiro eu vou matar aquele passarinho que está ali naquela árvore.*

*A mulher, como quem o avisava, disse:*

*— Olha, marido! Não mate aquele passarinho que ele está cantando muito.*

*[...]*

*Mas ele não se importou; foi comendo assim mesmo sozinho o passarinho todo. Quando ele acabou de almoçar, o passarinho cantou assim:*

*Eu quero sair,*

*João Jiló,*

*É mentira, é embira,*

*João Jiló.*

*[...]*

*O homem já zangado:*

*— Pois saia pelo umbigo.*

*Apenas o João Jiló foi acabando de dizer isso, a barriga dele deu um estouro – tún!... E o passarinho saiu inteirinho, voou e foi-se embora.*

*— E o João Jiló?*

*— O João Jiló caiu pra trás e morreu* (Magalhães Pinto, 1907, pp. 39-44).

Note-se no exemplo acima, como em outras versões coletadas no Brasil, que é o homem, o menino ou o adulto, quem transgrida a interdição. Nas cinco versões comparadas por Virgílio Coelho, todas coletadas entre falantes de quimbundo, em Angola, registradas por Héli Chatelain (em 1894), Óscar Ribas (em 1961 e 1967) e Ladislau Batalha (em 1981), a narrativa se constrói em torno de uma mulher grávida que deseja comer peixe e infringe a interdição. O efeito da transgressão vem a ser fundamentalmente o mesmo: a perfuração ou a explosão da barriga da transgressora (ou do transgressor), pelo peixe (ou pelo pássaro) que foi comido de forma indevida. Em todas essas narrativas, o animal pede para sair da barriga do transgressor, em algumas delas, por meio do canto.

## Vissungos e quibungos

A presença do canto nas culturas orais é extremamente forte, e em diversas culturas de tradição africana, como é o caso da brasileira, o canto se destaca como um elemento essencial em manifestações diversas. Em Minas Gerais, região brasileira povoada a partir da exploração das minas de ouro e diamante no século XVIII, os chamados *vissungos*, que consistem em cantos entoados em diversas ocasiões com base no cotidiano dos negros na região diamantina (no garimpo, no caminho de casa e para o trabalho, nos enterros) foram registrados ainda no século XX. Os cantos estão muito presentes também nos contos, atuando muitas vezes como elemento fundamental na solução de problemas.

Um exemplo é a narrativa da série "A menina e o surrão", muito recorrente no Brasil (Da Silva Campos, 1939, pp. 283-286; Alcoforado; Albán, 2001, pp. 118-121; Trigueiro; Pimentel, 1996, pp. 82-84) registrada em livro em Minas Gerais, inicialmente, por Alexina Magalhães Pinto (1907, pp. 51-59 e 63-66), e posteriormente por Nair Starling (1962, pp. 117-121). Câmara Cascudo, na coletânea "Contos tradicionais do Brasil", transcreve o conto "A menina dos brincos de ouro", publicado por Nina Rodrigues, no clássico "Os africanos no Brasil". A nota elaborada por Cascudo apresenta três possíveis hipotextos africanos: um conto iorubá, publicado por A. B. Ellis, no livro "Yoruba-speaking peoples of slave coast of West Africa"*;* um conto guineense, publicado por Blaise Cendrars, na sua "Anthologie nègre"; e outro, publicado por René Basset, no livro "Contes populaires d'Afrique".

A versão publicada por Nair Starling apresenta como interesse especial a presença de *Candombe Serê*, um dos monstros da tradição oral banto. O termo *Candombe Serê* aparece também numa cantiga, em história semelhante a essa,

coletada por Lindolfo Gomes em Minas Gerais. Aqui, entretanto, o nome do monstro é *Bicho Pondê,* e *Candombe Serê* é um refrão. Talvez possamos entender que se trata de duas designações do mesmo monstro. Em um dos registros de Souza Carneiro, é interessante notar que, embora o nome do monstro, *Quimbungo*, seja uma palavra da língua quimbundo, também aparecem várias palavras da língua iorubá:

> *Ogun deu aos meninos um alabé chamado Quibungo, pai de uma raça de lobos que não deixou descendentes. O bicho era muito maior do que um elefante, fazia eru a todos os jagunços e tinha duas bocas: – uma para mastigar sem engulir e outra nas costas para engulir sem mastigar* (Carneiro, apud Pessoa de Castro, 1978. p. 39).

Na história de Quibungo coletada por João da Silva Campos, na Bahia, toda a família é salva do monstro pelo canto do menino:

> *É quando eles viram aquele Quibungo enorme, roncando e quebrando mato. Logo que foi chegando junto do primeiro da fila, foi estendendo as unhas para agarrá-lo. Aí, o menino cantou:*
>
> *— Esse é meu pai,*
>
> *Auê,*
>
> *Gangaruê, tu cai,*
>
> *Não cai.*
>
> *O Quibungo deu um urro – Exe! – e encolheu a mão, dirigindo-se ao segundo da fila. [...]*
>
> *Assim, o Quibungo passou por todos os parentes do menino, sem poder pegar nem um deles, porque, quando ia estendendo as unhas para agarrá-los, ele cantava daquele jeito* (De Magalhães, *op. cit*., pp. 237-240; Pessoa de Castro, *op. cit*., pp. 34-36).

O Quibungo tem mãos enormes e peludas e com unhas grandes, com que agarra as crianças para comer. É um bicho, e por vezes é assim designado. Em algumas descrições, o Quimbungo tem uma grande boca (ou um saco) nas costas, por onde ele come (e por vezes vomita) crianças ou animais: "Kibungo é um bicho meio homem, meio animal, tendo uma cabeça muito grande e um grande buraco no meio das costas, que se abre quando ele abaixa a cabeça, e fecha quando levanta" (Rodrigues, 1935, pp. 300-302; Ramos, 1935, pp. 169-171; Castro, *op. cit*., pp. 36-37). Em várias histórias, em Angola e no Brasil, o Quibungo é distraído pelo canto. Na série da menina maltratada pela outra mulher do pai, é o que ocorre na versão coletada por Carlos Estermann (1983, pp. 269-270) entre falantes de quicongo, em Angola. Nas outras versões, coletadas em Angola ou no Brasil, o canto tem a função de pedir ajuda, e é dirigido à mãe ou ao pai, que estão ausentes.

No Brasil, o conto foi publicado em livro inicialmente por Sílvio Romero, nos "Contos populares do Brasil", sob o título de "A madrasta". Câmara Cascudo, na coletânea "Contos tradicionais do Brasil", inclui a versão "A menina enterrada viva". Juvenal Tavares, a partir da coletânea do Pará, registra nos "Serões da mãe preta", "As três maçãzinhas de ouro" (Tavares, 1897, pp. 72-79). Encontramos cinco versões da tradição banto publicadas, duas coletadas em quicongo, por António Fonseca (1985, pp. 107-111; 1996, pp. 79-81) e três em quimbundo – duas coletadas por Óscar Ribas (1979, pp. 51-57; 1989, pp. 55-60) e uma por Carlos Estermann (*op. cit.*, pp. 269-270).

## A força dos pequenos

Parte significativa das narrativas orais de tradição banto que persistem no Brasil é representada pelas histórias de animais. O tema central de quase todas as histórias é a capacidade demonstrada pelo personagem aparentemente fraco de vencer uma grande dificuldade, na maioria das vezes ao enfrentar um opositor que parece ser forte. A força dos pequenos, como nomeei esta seção, está sobretudo na astúcia, e até mesmo na malícia, estabelecendo-se uma oposição entre a força física e a força intelectual (ou mental).

O "pequeno" protagonista é o coelho, a tartaruga (ou o cágado), o sapo ou o macaco. O mais recorrente é o coelho, em Angola e no Brasil. A tartaruga, muito recorrente em Angola, raramente aparece nas narrativas registradas no Brasil, onde o sapo é mais frequente como protagonista. O macaco também está presente como protagonista nas narrativas registradas em Angola e no Brasil. Os "grandes" personagens são os que mais se diferenciam, dependendo se a história é contada na África ou no Brasil: nas narrativas africanas eles aparecem como o leopardo, a hiena, a seixa, que não aparecem nas histórias contadas no Brasil, onde os grandes (que serão derrotados) são a onça (presente também no contexto real das matas brasileiras), o leão ou o elefante vindos da África.

## Contos orais e literatura infantil

Do ponto de vista editorial, desde os primeiros registros escritos de literatura oral na Europa observa-se a tendência de tratar os contos orais como literatura infantil, publicando-se coletâneas com pequeno número de contos, enredo e vocabulário adaptados ao público infantil, e apresenta ilustrações. Assim, ao

lado de edições destinadas aos estudiosos, que incluem quase sempre paratextos críticos e um número razoável de contos, temos livros destinados ao público infantil em idade escolar, muitos deles com apenas uma narrativa no volume. É o caso, entre vários, do livro "Histórias que o povo conta", escrito para crianças por Ricardo Azevedo, em que encontramos uma versão escrita do conto "Beija-flor" (já mencionado), extraída da tradição oral (Azevedo, 2002, pp. 32-38). Nesse caso, nota-se maior liberdade na escrita do conto oral do que aquela de que dispõe o pesquisador de literatura oral ou etnopoética. O escritor se apropria da literatura de tradição oral, de autoria coletiva, assumindo a autoria individual do conto na forma escrita, assim como os contadores detêm os direitos autorais de intérprete na forma oral. Essa tendência vem se acentuando no Brasil nos últimos anos, com o crescimento da produção de livros infantis editados a partir de narrativas orais de origem africana (diversificada), sobretudo após a instituição da Lei nº 10.639, de 2003, já mencionada, que tornou obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira nas escolas. Podemos concluir que, se a literatura oral brasileira, desde a sua formação, é fortemente marcada, por meio do contato, pela contribuição africana, em especial da tradição oral banto, podemos concluir que a literatura infantil brasileira escrita no século XXI incorpora narrativas africanas de origens diversas por meio de um processo pelo qual os escritores brasileiros recriam os contos orais escritos por pesquisadores e escritores europeus com base nas coletâneas realizadas na África.

## Referências

Alcoforado, D. F. X.; Suárez Albán, M. D. R. (eds.). 2001. *Contos populares brasileiros: Bahia*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana.

Almeida, M. I.; Queiróz, S. 2004. *Na captura da voz*: *as edições da narrativa oral no Brasil*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, FALE/UFMG.

Azevedo, R. 2002. *Histórias que o povo conta: textos de tradição popular.* São Paulo, Ática.

Batalha, L. 1891. *A língua de Angola.* Lisboa, Companhia Nacional Editora.

Carneiro, S. *apud* Castro, Y. P. 1978. *Contos populares da Bahia: aspectos da obra de João da Silva Campos*. Salvador, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia.

Chatelain, H. 1894. *Folk-tales of Angola*. New York, The American Folk-Lore Society.

Chatelain, H. 1964. *Contos populares de Angola: cinqüenta contos em quimbundo*. Lisboa, Agência Geral de Ultramar.

Coelho, V. 1991. Textos orais, cultura e praxis ambundo. *Vida e Cultura*, Suplemento do jornal *Angola*.

Da Silva Campos, J. 1939. *Contos e fábulas populares da Bahia: o folclore no Brasil.* 2. ed. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.

Da Silva Campos, J.; Pessoa de Castro, Y. 1978. *Contos populares da Bahia: aspectos da obra de João da Silva Campos*. Salvador, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia.

De Magalhães Pinto, A. 1907. *Contribuição do folk-lore brazileiro para a bibliotheca infantil.* Rio de Janeiro, G. Ribeiro dos Santos.

De Magalhães, B. 1939. *O folclore no Brasil.* 2. ed., Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.

Dias, E. 1994. *Os falares de Angola da Irmandade do Rosário de Belo Horizonte.* Belo Horizonte, Fundac Informa.

Estermann, C. 1983. Etnografia de angola (sudoeste e centro): coletânea de artigos dispersos, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical.

Fonseca, A. 1985. Sobre os kikongos de Angola, Lisboa, Edições 70; Luanda, UEA.

Fonseca, A. 1996. Contribuição ao estudo da literatura oral angolana, Luanda: INLD.

Ramos, A. 1954. *O folclore negro do Brasil*. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil.

Ribas, O. 1979. *Misoso*, *Literatura tradicional angolana*. Lisboa, Livros Ultramar – Guerra Colonial.

Ribas, O. 1989. *Sunguilando: contos tradicionais angolanos*. Luanda, UEA.

Rodrigues, N. 1935. *Os africanos no Brasil*. 2. ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

Romero, S. 1943. *História da literatura brasileira*. 4. ed. aum. org. pref. por Nelson Romero. Rio de Janeiro, José Olympio.

Starling, N. 1962. *Nossas lendas.* 3. ed. Rio de Janeiro, Ed. Paulo de Azevedo.

Tavares, J. 1897. *Serões da Mãe Preta*. Belém, Typographia de Alfredo Silva, Secretaria de Estado da Cultura.

Trigueiro, O.; Pimentel, A. (eds.). 1996. *Contos populares brasileiros: Paraíba*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana.

CAPÍTULO 28

# ESCRAVIDÃO E GÊNERO NAS AMÉRICAS E NA ÁFRICA

*Mariana P. Candido*

## Introdução

Antes da expansão europeia, no século XV, a instituição da escravidão existia em várias sociedades africanas e em outras partes do mundo. No entanto, os relatos não necessariamente examinam o quão diferentes eram as funções produtivas desempenhadas por homens, mulheres e crianças escravizados, tampouco como vivenciavam o seu cativeiro. A natureza do trabalho forçado variava de acordo com o contexto temporal e o geográfico, e passou por transformações ao longo do tempo. Luís Cadamosto, que visitou a costa da Guiné no século XV – atual litoral do Rio Gambia até o Rio Geba – como representante da Coroa Portuguesa, descreveu o uso de mão de obra escravizada entre os povos Mandinga e Jolofo, assim como a existência do comércio em seres humanos. Segundo Cadamosto,

> *mantém-se também este Rei [Jolof] com roubos de muitas pessoas que ele manda escravizar, tanto no seu país, como nos vizinhos, dos quais se serve por muitos modos; e sobretudo em cultivar certas possessões que lhe são deputadas, também vende muitos deles aos azenegues e mercadores árabes, que os trocam por cavalos e outras coisas [...] É lícito a este Rei ter quantas mulheres que quiser, e assim também a todos os Senhores, e homens daquelas terras, terem tantas quantas puderem sustentar; pelo que o Rei, tem sempre de trinta para cima* (Cadamosto, 1944, p. 26; Da Costa e Silva, 2002; Stilwell, 2014).

Esse relato revela a coexistência de dois mercados de africanos escravizados: o mercado transaariano, que abastecia as sociedades do Norte da África e do Mediterrâneo com mão de obra escravizada subsaariana; e o mercado atlântico.

## Funções produtivas desempenhadas por homens, mulheres e crianças escravizados na África

No século XVI, relatos de cronistas árabes revelam que homens e mulheres escravizados tinham função produtiva no antigo Reino de Songhai e Borno, tanto na esfera doméstica como no cultivo de produtos agrícolas às margens do Rio Niger (Lovejoy, 2000, p. 32). Durante sua visita ao Reino do Congo, o inglês Andrew Battell afirmou ter visto oito ou nove *libambos* (africanos escravizados) acorrentados (Ravenstein, 1901, p. 75). Como as sociedades na África Ocidental e Meridional faziam uso de mão de obra escravizada, a consolidação e a expansão do tráfico transatlântico de escravos transformou profundamente as sociedades que perderam indivíduos, assim como aquelas que receberam africanos escravizados (Barry, 1998; Green, 2012). Sabemos que a divisão social do trabalho é construída historicamente, assim como as percepções de gênero, bem como de masculinidade e feminilidade. A grande dificuldade para historiadores do período anterior à Conferência de Berlim (1884-1885) é averiguar de que maneira o trabalho forçado das mulheres diferia daquele imposto aos homens.

A consolidação e a expansão da migração forçada de africanos escravizados transformou a instituição em várias sociedades. O embarque forçado e sistemático de mais de 12 milhões de africanos para as Américas provocou desequilíbrio demográfico em sociedades africanas, em particular naquelas que perderam um número desproporcional de homens jovens, como no caso da Senegâmbia (Voyages: The Trans-Atlantic Slave Trade Database; Liberato *et al.*, 2017, pp. 1-29). E a mão de obra africana escravizada firmou-se como base do sistema colonial em regiões distintas como Cuba, Angola, Jamaica, São Tomé, Brasil e Peru. Apesar da percepção de que o tráfico transatlântico de escravos era fundamentalmente de homens, os dados demográficos disponíveis revelam que muitas mulheres africanas escravizadas chegaram às Américas. Nas regiões da África Meridional, do Golfo do Biafra e do Golfo do Benim, as mulheres representavam cerca de 49%, 51% e 41%, respectivamente, de todos os africanos escravizados enviados no último quartel do século XVII. Entre 30% e 40% dos africanos enviados para as Américas durante os séculos XVIII eram mulheres e essa tendência continuou alta ao longo do século XIX; e, entre 1826 e 1850,

eram mulheres 51% do total de escravizados vindos da Costa do Ouro, e 26%, da África Meridional (Liberato, *op. cit*., pp. 15-16). Essa alta proporção do envio de mulheres escravizadas teve consequências demográficas e sociais para as regiões que perderam muitos jovens em idade produtiva e reprodutiva. E é importante destacar que muitas crianças escravizadas também foram levadas para as Américas, o que exacerbou o desequilíbrio demográfico (Diptee, 2012; Spicksley, 2015, pp. 247-275; Liberato *et al*., o*p. cit*., p. 17). A diferença entre o número de mulheres e de homens exportados era influenciada pelas opiniões dos traficantes transatlânticos, assim como pela demanda dos mercados internos no continente africano por mulheres e crianças escravizadas. Enquanto os comerciantes de escravos nas Américas acreditavam que os homens africanos eram mais fortes e hábeis que as escravizadas, havia uma demanda por mulheres nas sociedades africanas devido aos padrões locais de divisão social de trabalho que consideravam as mulheres como mais qualificadas para o trabalho agrícola e também porque elas poderiam ser incorporadas às sociedades locais como concubinas e empregadas, desempenhando funções produtivas na esfera doméstica e servindo a propósitos reprodutivos (Kriger, 2017, pp. 106-109; Schultz, 2015, p. 434). Ao adquirir escravizadas, os proprietários de escravos, na África e nas Américas, poderiam investir na reprodução natural da população escravizada.

Os trabalhos desempenhados por homens e mulheres escravizados nas sociedades africanas incluíam mineração de sal e de ouro ou produção de tecidos. Em Cabo Verde, os homens africanos escravizados eram responsáveis pela introdução da tecnologia da produção dos têxteis no século XVI, que era considerado um trabalho adequado às mulheres (Kriger, 2006, p. 131; Liberato, 2017, p. 58). No século XVII, os grupos Akan, Ga e Edanme que estavam empregados consistiam principalmente de homens que trabalhavam nas minas de ouro existentes na região, que ficou conhecida como Costa do Ouro (Rucker, 2015). Em meados do século XIX, o chefe Soba Kiborongongo, da região Catumbela, na África Meridional, empregava escravizados nas minas de sal, produto que era comercializado em troca de bens importados, como bebidas alcoólicas e tecidos. Os escravizados, homens e mulheres, trabalhavam na mineração e desempenhavam a função de carregadores, conectando os centros da produção com o mercado em Benguela (Douville, 1832, p. 17).[1] Ao ver mulheres africanas desempenhando funções produtivas manuais na mineração e no cultivo agrícola, os viajantes europeus retrataram as sociedades

1 Arquivo Histórico Militar, Lisboa, 2-2-3, doc. 14, Francisco Xavier Lopes, "Descrição da Catumbela (Usos e costumes dos seus indígenas e construção do reduto de São Pedro)", 1847, fl. 4.

africanas como inferiores, desorganizadas e degradadas. Embora as camponesas europeias também cultivassem a terra, acreditava-se que o trabalho manual era essencialmente masculino, com as mulheres da elite restritas a ocuparem os espaços domésticos. Distintas noções relacionadas a trabalho e gênero levaram à contextualização e à classificação das sociedades africanas, indígenas americanas e asiáticas como povos bárbaros, biologicamente distintos e, portanto, inferiores, que deveriam ser conquistados e dominados. A noção segundo a qual as mulheres africanas eram independentes, trabalhavam duro e eram produtivas levou à sua representação na literatura e na gravura europeia como lascívias, sujeitas a comportamento bestial e profundamente ameaçadoras à ordem e às normas sociais europeias (Ugo Nwokeji, 2001, pp. 7-68; Morgan, 2011). Assim, a noção de gênero foi fundamental na definição da escravidão em várias sociedades. Enquanto nas Américas as crianças herdavam o *status* legal de suas mães, em sociedades africanas muçulmanas era o *status* do pai que definia o situação legal do recém-nascido. Nas sociedades escravocratas das Américas havia ênfase na maternidade das mulheres escravizadas, que praticamente ignorava a paternidade escravizada no sentido jurídico.

A inserção social dos indivíduos escravizados variava de acordo com os sistemas escravistas, e, em muitos casos, as condições de cativeiro e os pré-requisitos para obter a liberdade eram influenciados pelo sexo dos indivíduos. Os escravizados também desempenhavam funções administrativas, militares e comerciais, como era o caso nas sociedades escravistas nas Américas, e tais funções costumavam estar restritas aos homens (Landers, 2006; Mattos, 2008; Kraay, 1997). Em sociedades muçulmanas, por exemplo, o Egito do século XV, o Califado de Sokoto na África Ocidental do século XIX ou os famosos soldados escravizados, conhecidos como Mamluks, que desfrutavam de prestígio e acesso aos altos círculos de poder justamente por sua condição servil. Os Mamluks formavam uma elite da população escravizada que, apesar do cativeiro, desfrutavam de vantagens econômicas e sociais: sua aparente dissociação das linhagens locais e consequente isenção de interesses políticos que não fossem os de proteger o seu senhor eram vistas como um benefício (Powell, 2012; Stilwell, 2004). Homens escravizados também eram empregados como soldados entre os povos Aros, na região do Biafra, no Reino do Congo, em Dongo e nas colônias de Angola e Benguela; embora na África Oriental, os soldados escravizados, os famosos Chikunda, acabaram criando uma identidade étnica nos séculos XIX e XX (Heywood, 2009; Ugo Nwokeji, 2010; Thornton, 2006; Candido, 2011, pp. 213-222; Isaacman, 2004). Escravizados também eram empregados como agentes comerciais, tanto ao longo das rotas transsaarianas como nos mercados no interior da África Meridional. Alguns deles eram letrados e desfrutavam de uma certa liberdade

de movimento, pois viajavam entre oásis do Saara e centros comerciais no Norte da África e enviavam cartas aos seus proprietários (Daddi Addoun; Hall, 2013). Tais agentes escravizados também atuavam em nome de seus senhores nos estados no interior da África Meridional, e desempenhavam funções semelhantes às dos escravizados conhecidos como *escravos de ganho* que vendiam itens para ganhar dinheiro nas ruas de Salvador, Buenos Aires, Cartagena e Havana, que lhes permitia circular com uma certa autonomia, apesar da condição servil (Miller, 1988, p. 271; Karasch, 1987; Dantas, 2008; Wheat, 2016; Schultz, 2017) Independentemente da predominância numérica das mulheres escravizadas nas sociedades africanas, sabemos muito pouco sobre os tipos de atividades que elas desempenhavam além do trabalho de cultivo no campo ou das atividades nas famílias, em parte porque o trabalho doméstico não era considerado trabalho qualificado.

## Função produtiva das mulheres na África e na diáspora

Entre o povo Balanta, na região da Senegâmbia, as mulheres escravizadas capinavam, plantavam, moíam, limpavam e cozinhavam cereais como o arroz, que era essencial na dieta local (Hawthorne, 2010, p. 137). Além do trabalho agrícola, elas também coletavam e processavam matéria-prima, trabalhavam como artesãs e no comércio (Kriger, 2017, p 106). Entre o povo Aros, na região do Golfo do Biafra, as mulheres livres adquiriam escravizadas que poderiam auxiliar nos trabalhos domésticos e na produção de alimentos (Ugo Nwokeji, 2010, pp. 57-158). Na Costa do Ouro, no porto de São Jorge da Mina (Castelo Elmina), as mulheres escravizadas eram encarregadas da limpeza e do preparo dos alimentos; além disso, lavavam roupas e cuidavam dos funcionários e comerciantes europeus, assim como dos africanos que seriam vendidos para os navios negreiros (também chamados de *tumbeiros*) (Shumway, 2014, pp. 91-92). No interior da África Meridional, mulheres escravizadas cultivavam e processavam a mandioca (Vansina, 1983, p. 108). Em Angola, as mulheres escravizadas exerciam as funções de agricultoras, costureiras, cozinheiras, lavadeiras e quitandeiras (Freudenthal 2011, pp. 197-229; Oliveira 2014, pp. 265-67).[2] Nos registros de escravizados disponíveis para Caconda, no interior de Benguela, em 1854, figurava apenas uma escravizada com ocupação reconhecida, era a Francisca, uma jovem costureira originária de Quilengues (Candido 2011, pp. 213-222; Guedes; Pontes, 2013,

2 Arquivo Nacional de Angola (ANA), Códice. 3160, Registro de escravos de Benguela, 1855; *Almanak statístico da Província de Angola e suas dependências*, Luanda, 1852, p. 54.

pp. 153-180).[3] A maior parte das escravizadas trabalhava no cultivo de gêneros alimentícios e em tarefas domésticas; além disso, desfrutavam de menos oportunidade que os homens, no sentido de participar em atividades comerciais urbanas, com exceção das quitandeiras, que passavam os dias nas ruas vendendo peixe, legumes ou comidas preparadas e dividiam as atividades comerciais com as mulheres livres (Pantoja, 2001, pp. 45-68; Oliveira, 2015, pp. 57-81). Apesar dos homens escravizados também terem exercido trabalhos domésticos, que iam desde a limpeza de casas, cuidados com as crianças, até as funções de enfermeiros, essas tarefas normalmente eram delegadas às escravizadas.

Nas sociedades africanas, assim como nas Américas, são poucas as referências sobre as ocupações da população feminina escravizada, em parte porque o trabalho doméstico era visto como não especializado, embora lavar, cozinhar e outras atividades afins exijam conhecimento específico. As africanas ou as afrodescendentes escravizadas nas Américas desempenhavam várias funções como lavadeiras, empregadas domésticas, quitandeiras, cozinheiras entre outras. E assim como os homens escravizados, as mulheres estavam sujeitas a longas viagens após desembarcarem dos navios negreiros. Na década de 1670, uma africana foi identificada com dois nomes, Ysabel e Margarita, na cidade de Córdoba, na atual Argentina. Ela havia desembarcado na Bahia, Brasil, e de lá vendida e transportada para Buenos Aires, onde foi revendida a um padre católico, que voltou a negociá-la com um comerciante espanhol, e, assim ela foi transportada até Córdoba. Porém, o destino final dessa mulher escravizada no interior de Angola era Potosí, no Peru (Schultz, 2017) Havia uma demanda por africanas escravizadas nas Américas e, como o caso de Ysabel/Margarita revela, as escravizadas eram vendidas várias vezes depois do desembarque nos portos das Américas e transportadas por longas distâncias para regiões carentes de mão de obra escravizada para as funções de mineração e nas plantações. Nas metrópoles como Rio de Janeiro (Brasil), Cidade do México e Puebla (no atual México), Havana (Cuba), Santo Domingo (no atual Haiti), Cartago (na atual Costa Rica), Omoa (Honduras) Cidade do Panamá, Buenos Aires (Argentina), Lima (Peru) ou Cartagena (Colômbia), as mulheres escravizadas atuavam como vendedoras, carregadoras de água e de qualquer produto que precisasse ser transportado; também como tecelãs, artesãs e costureiras, além de serviços especializados como enfermeiras e parteiras. Elas atuavam ainda em produção de alimentos e nas limpezas das ruas (Farias, 2015; Karasch, *op. cit*., pp. 58, 189-192, 195-209; Soares, 2008, pp. 79-98; Velázquez Gutiérrez, 2006; Seija; Silva, 2016, pp. 307-333; Gómez, 2000; Wheat, 2016, pp. 142-180; Dantas, 2015,

3 ANA, Cód. 3159, Registro de escravos, Caconda, 1854.

pp. 82-108; Libby; Paiva, 2000, pp. 96-127; Graubart, 2012, pp. 1-22). As únicas funções exercidas com exclusividade por mulheres escravizadas eram as atividades de parteira e ama de leite (Gaspar *et al.*, 1996, p. 261). De importância ainda maior eram suas atuações como enfermeiras e curandeiras, que atestava a maestria de um conhecimento médico e farmacológico que a população livre e branca não tinha a seu dispor (Fett, 2002; Gómez, 2013, pp. 383-402; Gómez, 2017; Turner, 2017).

## Violência contra as mulheres escravizadas

É importante enfatizar o aspecto sexual do trabalho escravizado e a violência sexual que as mulheres e as crianças escravizadas estavam expostas. Apesar do antropólogo Claude Meillassoux ter argumentado que "não havia preferência *a priori* por um sexo em detrimento de outro, isso acontecia porque os escravizados eram considerados agentes assexuados de trabalho" (Meillassoux, 1997, p. 58), é preciso ressaltar o controle absoluto sobre o corpo escravizado, e particularmente o das mulheres, esse controle era constante. Em sociedades muçulmanas, as mulheres escravizadas faziam parte do harém e estavam sujeitas ao abuso sexual. Apesar do silêncio das fontes primárias, os historiadores têm examinado a dimensão sexual da escravidão nas sociedades muçulmanas ao analisar o papel dos eunucos e das concubinas. Por meio de captura em conflitos ou por meio de compra, as mulheres estrangeiras e as crianças eram incorporadas a novas sociedades em posição subalterna, geralmente como empregadas nas casas das famílias de aristocratas ou de comerciantes poderosos. Apesar de terem ocupações produtivas, como agricultoras ou empregadas domésticas, também desempenhavam as funções de concubinas, um *status* social reconhecido nas leis islâmicas (Lovejoy, 1988, pp. 245-266). A concentração de concubinas nas casas das elites locais consolidava prestígio social e econômico, afinal eram famílias com muitos dependentes. As crianças nascidas dessas relações eram livres, pois no mundo muçulmano, as crianças herdavam o *status* legal do pai, o que favorecia o aumento do número de dependentes. Nas sociedades da África Meridional, as leis locais ou as portuguesas não legislavam sobre os direitos da população escravizada, ao contrário da *sharia*. Porém, sabemos que autoridades africanas também consolidavam seu poder político e social com a acumulação de dependentes livres ou escravizados. Viajantes destacaram o fato de que autoridades locais, os *sobas*, acumulavam 30 ou 40 esposas e, mesmo os homens de poucas posses tinham quatro ou cinco concubinas (Miller, 1988, p. 163, nota de rodapé 48). No final do século XVIII, os funcionários coloniais reconheciam, em testamentos ou em batismo, a paternidade de crianças de mães diferentes (algumas

delas, escravizadas). O comerciante de escravos Antônio José de Barros registrou em seu testamento que se uma de suas escravizadas, Feliciana, Rosaria, Mariana, Micaela ou Joana, desse à luz um filho dele após seu falecimento, a criança deveria ser libertada (Candido, 2014, p. 278). Casos como esse revelam que mulheres escravizadas também prestavam serviços sexuais a seus senhores.

Vários estudos descrevem de que maneira as mulheres escravizadas eram abusadas sexualmente em sociedades escravistas. Na Jamaica, por exemplo, o fazendeiro Thomas Thistlewood mantinha um diário onde relatava com detalhes os estupros e os abusos diários que cometia com suas escravas (Burnard, 2004). No Brasil, apesar da imagem de relações raciais cordiais propagada por Gilberto Freyre, há evidência de que meninas e mulheres eram exploradas sexualmente ao longo dos anos. Em casos excepcionais, como o caso de Chica da Silva, em Minas Gerais, ou o de Rousalie Poulard, escravizada em Santo Domingo e Louisiana, as mulheres conseguiam ganhar sua liberdade e alcançar ascensão social (Ferreira, 2009; Scott; Hébrard, 2012).[4] Uma vez libertas, algumas se consolidaram como comerciantes, vendendo legumes e frutas nas metrópoles e se tornaram senhoras de escravos. Na maioria dos casos, entretanto, as relações abusivas entre senhores e escravizadas não foram registradas em documentos históricos, mesmo assim essas relações se mantiveram ao longo de anos ou décadas. Os registros revelam a crueldade do abuso sexual que senhores de escravos perpetravam contra suas escravizadas, seja em Lima ou em Havana, na América Espanhola; em New England, no Norte dos Estados Unidos; ou ainda no vale do Rio Paraíba, no Brasil; ou em Kingstown, na Jamaica (Barrantes, 2016, pp. 77-79; Warren, 2007, pp. 1031-1049; Graham, 2002).

Mulheres escravizadas eram vítimas de constantes maus-tratos físicos. Em Compyagua (atual Guatemala), no século XVI, a escravizada Polônia Congo foi açoitada durante cinco dias e teve um pedaço de pau introduzido em sua vagina para forçá-la a identificar escravizados que planejavam escapar, porém ela resistiu e foi capaz de relatar o seu caso às autoridades eclesiásticas, em 1572. Esse não foi o único incidente. Em Lima, no final do século XVIII, Isabel Angola revelou que seu senhor batia nela e a ameaçava constantemente, e apresentou hematomas em seu corpo que provavam suas acusações (Barrantes, *op. cit.*, p. 75). Em 1822, por exemplo, Mônica, escravizada no Rio Grande do Sul, no Sul do Brasil, relatou que seu dono costumava espancá-la ou chicoteá-la toda as vezes que ele bebia, o que era frequente (Araujo, *op. cit.*, p. 578-580). No Sul dos Estados Unidos, no século XIX, as mulheres proprietárias de homens escravizados os

4 Para estudos que destacam o abuso sexual das mulheres escravizadas no Brasil, ver Mott, 1993; Grinberg, 1994; Araujo, 2015, pp. 568-585.

açoitavam, os queimavam e os aterrorizavam, e esses episódios de violência sádica foram registrados por elas em cartas pessoais e diários (Glymph, 2008, p. 47-50). Casos individuais revelam que mulheres escravizadas sofriam uma variedade enorme de violências físicas em momentos históricos da colonização, e o que tinham em comum era o fato de seres escravizadas. A violência física e psicológica era característica intrínseca da escravidão.

Em alguns casos, essas mulheres conseguiam se defender da violência; em outros, cometiam infanticídios para proteger seus filhos de uma vida em cativeiro. Em Nova Granada, por exemplo, em meados do século XVIII, Filipa preferiu sacrificar a vida de seus filhos, embora não esteja claro o que a motivou realizar tal ação. Seu filho sobreviveu aos ferimentos, mas a pequena Catarina, de cinco anos, não resistiu. Filipa tentou o suicídio, revelando o desespero que indivíduos escravizados enfrentavam. No processo criminal que sucedeu ao crime, Filipa argumentou ter atuado por amor aos seus filhos e medo de ver a família separada (Soulodre-La France, 2002, pp. 87-100). Com frequência, as famílias escravizadas podiam ser separadas, as mães assistiam à punição física de seus filhos e se angustiavam ao imaginar que eles passariam pelas mesmas dificuldades que elas.

Décadas mais tarde, outros episódios de infanticídio em Barbacoa, Colômbia, levaram a questionamentos sobre a violência inerente ao sistema escravista e sobre como as escravizadas chegavam ao limite do desespero ao matar seus próprios filhos. Nesse sentido, o infanticídio pode ser entendido como uma meio de resistência ao regime, que desmonta a ideia de sociedades escravistas cordiais, tolerantes, ou menos violentas (Echeverri, 2009, pp. 403-426; Araujo, *op. cit.*). A possibilidade de manumissão na América Espanhola ou no Brasil, e o acesso que escravizadas tinham a essa instituição, não eliminavam o temor constante pelos quais elas passavam. Nas colônias espanholas e portuguesas, a alforria era uma possibilidade para alguns escravizados, mas essa dependia da boa vontade do proprietário e das leis coloniais.

## Luta pela liberdade

Nas sociedades africanas, quer sejam regidas sob leis islâmicas, consuetudinárias ou coloniais, os familiares podiam pagar pela liberdade de algum escravizado, inclusive com a oferta de outra pessoa em seu lugar, como foi o caso de Angola ou da Cidade do Cabo. Entre os séculos XVII e XIX, por exemplo, os líderes políticos do Magrebe e do Norte da África libertavam muçulmanos escravizados ou negociavam seu resgate nos tratados de paz. No Califado de Sokoto, a liberdade de

muçulmanos era uma política de Estado (El Hamel, 2013; Ojo, 2013, pp. 75-100; Schwarz, 2015, pp. 59-85; Lofkrantz, 2015).

Nas colônias portuguesas de Angola e Benguela havia mecanismos amparados pelas leis portuguesas e locais para resgatar pessoas do cativeiro. Em 1765, por exemplo, o capitão-mor de Quilengues comprou Juliana como sua escrava. Poucos dias depois, a família de Juliana enviou um embaixador de um dos sobados de Kilengues, chamado Xaucuri, que ofereceu um escravizado adulto como pagamento pelo resgate da jovem Juliana da escravidão (Candido, 2013, pp. 191-192).[5] Havia legislações locais nos sobados, como os Mukanos, que averiguavam as condições de captura e escravização e ofereciam oportunidades para as famílias resgatarem seus familiares. Porém, essa via estava restrita aos que tinham conhecimento jurídico ou posses (Ferreira, 2011, pp. 111-131). Em 1837, por exemplo, a jovem Quitéria foi sequestrada e vendida como escrava para um capitão de navio que se encontrava em Benguela. Quitéria era livre e da mesma família de Maria de Barros, que se dirigiu ao local de embarque assim que soube do sequestro e venda de Quitéria. Ao chegar, Maria de Barros encontrou Quitéria acorrentada e marcada com ferro. Em negociações de última hora, Maria de Barros alforriou Quitéria ao oferecer um de seus escravizados domésticos no seu lugar.[6] Esses resgates eram comuns no mundo mediterrâneo e nas sociedades africanas, em contraste a o que acontecia nas Américas.

## Conclusão

As mulheres escravizadas lutavam diariamente contra a sua condição ao trabalharem lentamente ou sabotarem produções domésticas ou agrícolas. Em alguns casos, elas eram até mesmo responsáveis pelo assassinato de senhores ou pelas conspirações contra a escravidão. Outros mecanismos de resistência eram a fuga e subsequente formação de comunidades quilombolas nas Américas e no continente africano. Homens, mulheres e crianças resistiam à captura e à escravização a todo momento. Um exemplo ocorreu no final do século XVII, quando Juana governou, por duas décadas, a comunidade *cimarrón* de Matudere, em Cartagena (Landers, 2013). No século XIX, há evidência de mulheres que participaram de revoltas, como o caso de Ana Rita, presa por suspeita de ter participado na Revolta dos Malês, na Bahia, em 1835 (Brito, 2016, pp. 167-168; Reis, 1993, pp. 56 e 171).

5 Arquivo Nacionais da Torre do Tombo (ANTT), Conde Linhares, L. 90, vol. 1, fl. 142v.-143v., 21 June 1765.

6 ANA, cod. 509, fl. 215v., 17 March 1837; and AHA, cod. 450, fl. 49v.-50, 20 February 1837.

Apesar de a historiografia discutir a fuga para a liberdade como uma possibilidade apenas para os homens, as pesquisas recentes mostram que as mulheres não apenas participavam das fugas como na verdade desempenhavam papel importante no planejamento, na escolha das rotas e na formação dos quilombos ou *palenques*, seja em Angola, na colônia do Brasil, no Sul dos Estados Unidos, em Nova Granada ou em Cartagena (atual Colômbia), ou mesmo em algumas sociedades escravistas caribenhas (Heintze, 1995; Freudenthal, 1997, pp. 109-134; Ferreira, 2014, pp. 65-90; Krauthamer, 2008, pp. 100-127; Glymph, 2008, pp. 107-108; Fuentes, 2016, pp. 16-21; Krug, 2018, cap. 5).

Compreender a ligação entre gênero e escravidão é muito mais do que inserir a experiência feminina nas análises sobre sociedades escravocratas. Ideias sobre feminilidade, sexualidade e o que significa ser uma mulher foram centrais na constituição de sociedades escravistas e na legalização da instituição da escravidão. As mulheres escravizadas, nas Américas ou na África, desempenhavam funções socialmente proibidas para as mulheres consideradas honradas: elas trabalhavam nos campos de cultivo, transportavam objetos nos centros urbanos, atuavam como parteiras e curandeiras. Assim, as definições sociais e históricas sobre a divisão do trabalho entre os homens e as mulheres eram fundamentais para os papéis desempenhados por mulheres escravizadas. Em cativeiro, as escravizadas desempenhavam funções produtivas manuais e trabalhos domésticos e eram vítimas de violência sexual e de abuso psicológico.

## Referências

AHA, cod. 450, fl. 49v.-50, 20 de fevereiro de 1837.

ANA, cod. 509, fl. 215v., 17 de março de 1837.

Araújo, A. L. 2015. Black purgatory: enslaved women's resistance in nineteenth-century Rio Grande Do Sul, Brazil. *Slavery & Abolition,* Vol. 36, No. 4, pp. 568-585.

Arquivo Nacionais da Torre do Tombo (ANTT), Conde Linhares, L. 90, vol. 1, fl. 142v.-143v., 21 de junho de 1765.

Austin, G. 2005. *Labour, land and capital in Ghana: from slavery to free labour in Asante, 1807-1956.* Rochester, NY, University of Rochester Press.

Barrantes, A. M. 2016. Isabel, Manuel, Juana, María, Plácida... mujeres afrodencendientes y vidas cotidianas en Lima a finales del siglo XVIII. In Velázquez, M. E.; Gonzáles Undurruaga, C. (eds.). *Mujeres africanas y afrodescendientes: experiencias de esclavitud y libertad en América Latina y África, siglos XVI al* XIX. Ciudad de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Barry, B. 1998. *Senegambia and the Atlantic slave trade*. New York, Cambridge University Press.

Benguela slave records, 1855. *Almanak statístico da Província de Angola e suas dependências*. Luanda, 1852, p. 54. Arquivo Nacional Angola (ANA), Codex. 3160.

Burnard, T. 2004. *Mastery, tyranny, and desire*: Thomas Thistlewood and his slaves in the Anglo-Jamaican World. Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press.

Cáceres Gómez, R. 2000. *Negros, mulatos, esclavos y libertos en la Costa Rica del siglo XVII*. Ciudad de México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Campbell, G.; Miers, S.; Miller, J. C. (eds.). 2009. *Children in slavery through the ages*. Athens, OH, Ohio University Press.

Candido, M. P. 2011. *Fronteras de esclavización: esclavitud, comercio e identidad en Benguela, 1780-1850*. Ciudad de México, El Colegio de México Press.

Candido, M. P. 2013. *An African slaving port and the Atlantic World: Benguela and its hinterland*. New York, Cambridge University Press.

Candido, M. P. 2014. Strategies for social mobility. liaisons between foreign men and enslaved women in Benguela, Ca. 1770-1850. In Campbell, G.; Elbourne, E. (eds.). *Sex, power, and slavery*. Athens, OH, Ohio University Press.

Candido, M. P.; Liberato, C.; Lovejoy, P.; Soulodre-La France, R. 2017. Laços entre a África e o mundo atlântico durante a era do comércio de africanos escravizados: uma introdução. In Candido, M.; Soulodre-La France, R. (eds.). *Laços atlânticos: África e os africanos durante a era do comércio transatlântico de escravos.* Luanda, Ministério Da Cultura/ Museu Nacional da Escravatura, pp. 1-29.

Da Costa e Silva, A. 2002. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro, Editoria Nova Fronteira.

Da Cruz Brito, L. 2016. *Temores da África: segurança, legislação e população africana na Bahia oitocentista*. Salvador, UFBA.

Daddi Addoun, Y.; Hall, B. 2013. The Arabic letters of the Ghadames slaves in the Niger Bend, 1860-1900. In Bellagamba, A.; Greene, S. E.; Klein, M. A. (eds.). *African slavery/African voices.* New York, Cambridge University Press.

Dantas, M. L. R. 2008. *Black townsmen*: *urban slavery and freedom in the eighteenth-century Americas*. Basingstoke, UK, Palgrave Macmillan.

Dantas, M. 2015. Miners, farmers, and market people: women of African descent and the colonial economy in Minas Gerais. *African Economic History,* Vol. 43, pp. 82-108.

De Cadamosto, L. 1944 (orig. pub. 1812). *Navegações de Luis de Cadamosto a que se ajuntou a viagem de Pedro de Cintra.* Lisboa, Instituto para a Alta Cultura.

De Carvalho Soares, M. 2008. Can women guide and govern men? Gendering politics among African Catholics in colonial Brazil. In Campbell, G.; Miers, S.; Miller, J. C. (eds). *Women and slavery, vol. 2: the modern Atlantic.* Athens, OH, Ohio University Press, pp. 79-98.

Diptee, A. A. 2012. *From Africa to Jamaica: the making of an Atlantic slave society, 1775-1807*. Gainsville, University Press of Florida.

Douville, J.-B. 1832. *Voyage au Congo et dans l'intérieur de l'Afrique equinoxiale, vol. 1*. Paris, Renouard.

Echeverri, M. 2009. Enraged to the limit of despair: infanticide and slave judicial strategies in Barbacoas, 1788-1798. *Slavery & Abolition,* Vol. 30, No. 3, pp. 403-426.

El Hamel, C. E. 2013. *Black Morocco: a history of slavery, race, and Islam.* New York, Cambridge University Press.

Farias, J. B. 2015. *Mercados Minas: africanos ocidentais na Praça do Mercado do Rio de Janeiro (1830-1890).* Rio de Janeiro, Arquivo Geral da Cidade.

Ferreira, R. 2011. Slaving and resistance to slaving in West Central Africa. In Eltis, D.; Engerman, S. L. (eds.). *The Cambridge world history of slavery, vol. 3*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 111-131.

Ferreira, R. 2014. Slave flights and runaway communities in Angola (17th -19th centuries). *Anos 90*, Vol. 21, No. 40, pp. 65-90.

Ferreira Furtado, J. 2009. *Chica da Silva: a Brazilian slave of the eighteenth century*. New York, Cambridge University Press.

Fett, S. M. 2002. *Working cures:* healing, health, and power on Southern slave plantations. Chapel Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press.

Freudenthal, A. 1997. Os quilombos de Angola no século XIX: a recusa da escravidão. *Estudos Afro-Asiáticos,* No. 32, pp. 109-134.

Freudenthal, A. 2011. Benguela, da feitoria à cidade colonial. *Fontes & Estudos,* Vol. 6-7, pp. 197-229.

Fuentes, M. J. 2016. *Dispossessed lives*: enslaved women, violence, and the archive. Philadelphia, Penn., University of Pennsylvania Press.

Geggus, D. P. 1996. Slave and free colored women in Saint Domingue. In Gaspar, D. B.; Clark Hine, D. (eds.). *More than chattel: Black women and slavery in the Americas*. Bloomington, Ind., Indiana University Press.

Glymph, T. 2008. *Out of the house of bondage: the transformation of the plantation household*. New York, Cambridge University Press.

Gómez, P. F. 2013. The circulation of bodily knowledge in the Seventeenth-Century Black Spanish Caribbean. *Social History of Medicine,* Vol. 26, No. 3, pp. 383-402.

Gómez, P. F. 2017. *The experiential Caribbean: creating knowledge and healing in the early modern Atlantic*. Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press.

Graham, S. L. 2002. *Caetana says no: women's stories from a Brazilian slave society*. New York, Cambridge University Press.

Graubart, K. B. 2012. So color de una confradía: Catholic confraternities and the development of Afro-Peruvian ethnicities in early colonial Peru. *Slavery & Abolition,* Vol. 33, No. 1, pp. 43-64.

Green, T. 2012. *The rise of the Trans-Atlantic slave trade in Western Africa, 1300-1589*. New York, Cambridge University Press.

Grinberg, K. 1994. *Liberata, a Lei da Ambiguadade: as Ações de Liberdade da Corte de apelação do Rio de Janeiro no século XIX*. Rio De Janeiro, Relume-Dumará.

Guedes, R.; De Souza Pontes, C. 2013. Notícias do presídio de Caconda (1797): moradores, escravatura, tutores e órfãos. In França Paiva, E.; Silva Santos, V. (eds.). África e Brasil no mundo moderno. Belo Horizonte: Annablume, pp. 153-180.

Heintze, B. 1995. *Asilo ameaçado: oportunidades e consequências da fuga de escravos em Angola no século XVII*. Luanda, Museu Nacional da Escravatura, Instituto Nacional do Património Cultural, Ministério da Cultura.

Heywood, L. M. 2009. Slavery and its transformation in the Kingdom of Kongo: 1491-1800. *The Journal of African History,* Vol. 50, No. 1, pp. 1-22.

Isaacman, A. F.; Isaacman, B. S. 2004. *Slavery and beyond*: *the making of men and Chikunda ethnic identities in the unstable world of South-Central Africa, 1750-1920.* Portsmouth, NH, Heinemann.

Karasch, M. C. 1987. *Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton, NJ, Princeton University Press.

Kraay, H. 1997. Slavery, citizenship and military service in Brazil's mobilization for the Paraguayan War. *Slavery & Abolition,* Vol. 18, No. 3, pp. 228-256.

Krauthamer, B. 2008. A particular kind of freedom. Black women, slavery, kinship, and freedom in the American Southeast. In Campbell, G.; Miers, S.; Miller, J. C. (eds.). *Women and slavery, vol. 2: the modern Atlantic*. Athens, OH, Ohio University, pp. 100-127.

Kriger, C. E. 2006. *Cloth in West African history*. Lanham, Md., AltaMira Press.

Kriger, C. E. 2017. *Making money: life, death, and early modern trade on Africa's Guinea Coast*. Athens, OH, Ohio University Press.

Landers, J. 2006. Transforming Bondsmen into Vassals: arming slaves in Colonial Spanish America. In Brown, C. L.; Morgan, P. D. (eds.). *Arming slaves: from classical times to the Modern Age*. New Haven, Yale University Press, pp. 120-145.

Landers, J. 2013. Founding mothers: female rebels in Colonial New Granada and Spanish Florida. *Journal of African American History,* Vol. 98, No. 1, pp. 7-23.

Libby, D. C.; Paiva, C. A. 2000. Manumission practices in a late eighteenth-century Brazilian slave parish: São José D'el Rey in 1795. *Slavery & Abolition,* Vol. 21, No. 1, pp. 96-127.

Lofkrantz, J. 2014. Idealism and pragmatism: the related Muslim West African discourses on identity, captivity and ransoming. *African Economic History,* Vol. 42, No. 1, pp. 87-107.

Lovejoy, P. E. 1988. Concubinage and the status of women slaves in Early Colonial Northern Nigeria. *The Journal of African History,* Vol. 29, No. 2, pp. 245-266.

Lovejoy, P. E. 2000. *Transformations in slavery: a history of slavery in Africa.* New York, Cambridge University Press.

Mattos, H. 2008. 'Black Troops' and hierarchies of color in the Portuguese Atlantic World: the case of Henrique Dias and his Black regiment. *Luso-Brazilian Review,* Vol. 45, No. 1, pp. 6-29.

Meillassoux, C. 1997. Female slavery. In Robertson, C. C.; Klein, M. (eds.). *Women and slavery*. Portsmouth, NH, Heinemann.

Miller, J. C. 1988. *Way of death*: *merchant capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*. Madison, Wis., The University of Wisconsin Press.

Morgan, J. L. 2011. *Laboring women: reproduction and gender in New World slavery*. Philadelphia, Penn., University of Pennsylvania Press.

Ojo, O. 2013. The Atlantic slave trade and local ethics of slavery in Yorubaland. *African Economic History*, Vol. 41, pp. 73-100.

Oliveira, V. S. 2014. Trabalho escravo e ocupações urbanas em Luanda na segunda metade do século XIX. In Pnatoja, S.; Thompson, E. C. (eds.). *Em torno de Angola: narrativas, identidades e as conexões Atlânticas*. São Paulo, Intermeios, pp. 265-267.

Oliveira, V. S. 2015. Gender, foodstuff production and trade in late-eighteenth century Luanda. *African Economic History,* Vol. 43, No. 1, pp. 57-81.

Pantoja, S. 2001. A dimensão atlântica das quitandeiras. In Ferreira Furtado, J. (ed.). *Diálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino português.* Belo Horizonte, Ed. UFMG, pp. 45-68.

Ravenstein, E. G. 1901. *The strange adventures of Andrew Battell of Leigh, in Angola and the Adjoining regions*. London.

Registro de escravos, Caconda, 1854. ANA, Codex 3159.

Reis, J. J. 1993. *Slave Rebellion in Brazil: the Muslim uprising of 1835 in Bahia. Baltimore.* A. Brakel (trans.). Baltimore, Md., The Johns Hopkins University Press.

Rucker, W. C. 2015. *Gold Coast diasporas: identity, culture, and power*. Bloomington, Ind., Indiana University Press.

Schultz, K. D. 2015. The Kingdom of Angola is not very far from here: the South Atlantic Slave Port of Buenos Aires, 1585-1640. *Slavery & Abolition,* Vol. 36, No. 3, pp. 424-444.

Schultz, K. D. 2017. Interwoven: slaving in the Southern Atlantic under the union of the Iberian Crowns, 1580-1640. *Journal of Global Slavery,* Vol. 2, No. 3, pp. 248-272.

Schwarz, S. 2014. Ransoming practices and 'Barbary Coast' slavery: negotiations relating to Liverpool slave traders in the late eighteenth century. *African Economic History,* Vol. 42, pp. 59-85.

Scott, R. J.; Hébrard, J. M. 2012. *Freedom papers: an Atlantic Odyssey in the Age of Emancipation*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Seijas, T.; Silva, P. M. S. 2016. The persistence of the slave market in seventeenth-century Central Mexico. *Slavery & Abolition,* Vol. 37, No. 2, pp. 307-333.

Shumway. R. 2014. Castle slaves of the eighteenth-century Gold Coast (Ghana). *Slavery & Abolition,* Vol. 35, No. 1, pp. 84-98.

Soulodre-La France, R. 2002. 'Por el amor!': child killing in Colonial Nueva Granada. *Slavery & Abolition,* Vol. 23, No. 1, pp. 87-100.

Spicksley, J. 2015. Contested enslavement: the Portuguese in Angola and the problem of debt, c. 1600-1800. *Itinerario,* Vol. 39, No. 2, pp. 247-275.

Stilwell, S. A. 2004. *Paradoxes of power: the Kano "Mamluks" and male royal slavery in the Sokoto Caliphate, 1804-1903*. Portsmouth, NH, Heinemann.

Stilwell, S. A. 2014. *Slavery and slaving in African History.* New York, NY, Cambridge University Press.

Thornton, J. 2006. Armed Slaves and political authority in Africa in the era of the slave trade, 1450-1800. In Brown, C. L.; Morgan, P. D. (eds). *Arming slaves: from classical times to the Modern Age*. New Haven, Yale University Press, pp. 79-93.

Turner, S. 2017. *Contested bodies: pregnancy, childrearing, and slavery in Jamaica*. Philadelphia, Penn., University of Pennsylvania Press.

Ugo Nwokeji, G. 2001. African conceptions of gender and the slave traffic. *The William and Mary Quarterly,* Vol. 58, No. 1, pp. 47-68.

Ugo Nwokeji, G. 2010. *Slave trade in the Bight of Biafra*. New York, Cambridge University Press.

Vansina, J. 1983. *Peoples of the forest.* In Birmingham, D.; Martin, P. (eds.). *History of Central Africa, vol. 1.* New York, Longman.

Velázquez Gutiérrez, M. E. 2006. *Mujeres de origen Africáno en la capital Novohispana, siglos XVII y XVIII.* Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Walvin, J. 1992. *Black ivory: a history of British slavery*. London, HarperCollins.

Warren, W. A. 2007. The cause of her grief: the rape of a slave in early New England. *The Journal of American History,* Vol. 93, No. 4, pp. 1031-1049.

Wheat, D. 2016. *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570-1640*. Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press.

CAPÍTULO 29

# AS ORIGENS DAS CULTURAS CULINÁRIAS AFRICANA NAS AMÉRICAS

*Judith A. Carney*

## Introdução

Muitas das famosas culinárias das Américas vieram de antigas sociedades das *plantations*. "Hoppin' John, gumbo and jambalaya" são tão emblemáticos do Sul dos Estados Unidos da América quanto os bolinhos de feijão e os pratos com sabor de azeite de dendê da Bahia (Brasil), os ensopados de pimenta do Caribe, o peixe salgado e o "ackee" da Jamaica. Cada um desses pratos é representativo de uma tradição culinária mais ampla que combina alimentos do Novo e do Velho Mundo em conjuntos culinários sincréticos, mas o que atribui a essas cozinhas uma assinatura distinta são seus ingredientes africanos. Os aromas de quiabo, feijão-fradinho, azeite de dendê, ackee, verduras amargas – todos os alimentos africanos – em sopas e guisados convidam a questionar de que maneira esses alimentos básicos tomaram seu lugar na culinária americana e passaram a definir as formas de alimentação das *plantations*. Para responder a isso, devemos considerar não apenas as mercadorias que os africanos escravizados cultivavam para o mercado – açúcar, algodão, índigo, arroz e outras culturas comerciais – mas também os alimentos que plantavam para seu próprio sustento.

Grande parte dos estudos sobre a escravidão e o tráfico transatlântico de escravos se concentra nas mercadorias que moldaram o Novo Mundo: africanos escravizados e os produtos alimentícios de exportação que eles produziram. Muito menos atenção é dada aos regimes alimentares que sustentavam esse sistema econômico envolvente. Um novo foco na subsistência chama a atenção para os

alimentos que abasteciam os navios negreiros e para os alimentos básicos que os trabalhadores escravizados cultivavam para suas próprias necessidades. A subsistência é um portal para as origens dos alimentos africanos nas sociedades de plantação do Novo Mundo, os locais onde foram encontrados pela primeira vez e o papel dos alimentos básicos tropicais do Velho Mundo na história do Atlântico.

## Culturas alimentares africanas no contexto global

No discurso popular, o termo "Velho Mundo" é sinônimo de Europa, enquanto "trópicos do Velho Mundo" normalmente evoca as selvas do Sudeste Asiático. Estranhamente, essas construções mentais invocam geografias que excluem a África, apesar de sua interposição entre os dois continentes e sua relevância como uma massa de terra predominantemente tropical. A marginalização da África também é evidente na discussão de uma das conquistas marcantes da humanidade: o cultivo de plantas e criação de animais. Assim como na China, no Oriente Próximo e nas Américas, os africanos participaram ativamente desse processo revolucionário, que ocorreu simultaneamente em diferentes regiões do mundo há cerca de 10 mil anos. No entanto, o reconhecimento dessa conquista não é amplamente reconhecido. Vários fatores contribuem para a falta de conscientização. Os produtos agrícolas da África são alimentos básicos tropicais e não são amplamente conhecidos pelos consumidores ocidentais. As imagens da mídia apresentando a África como um "continente faminto" – incapaz de se alimentar – certamente não transmitem seu rico legado botânico. A pesquisa arqueobotânica no continente ficou para trás em outras regiões do mundo e algumas contribuições africanas para o abastecimento global de alimentos (principalmente arroz africano) não foram confirmadas até meados do século XX. A associação casual dos trópicos do Velho Mundo com a Ásia localiza ali, de forma reflexiva, vários produtos agrícolas que são de fato africanos. Por exemplo, agora sabemos que uma espécie separada de arroz (*Oryza glaberrima*) foi cultivada independentemente na África Ocidental (Wang *et al*., 2014, pp. 982-988). Outros alimentos tropicais do Velho Mundo agora reconhecidos como patrimônio africano incluem: quiabo, tamarindo, melão, gergelim preto, cabaça amarga (*Momordica charantia*), a berinjela africana (*Solanum macrocarpon*), o amaranto vegetal e o feijão "asiático" longo (*Vigna unguiculata*), uma subespécie do feijão de corda africano (também conhecido como feijão-fradinho) (Conselho Nacional de Pesquisa, 1996, 2006, 2008, vols. 1-3).

Milênios atrás, os africanos começaram a cultivar plantas que deram origem a muitos produtos agrícolas que transformaram o uso da terra tropical e os sistemas alimentares. Por exemplo, o sorgo e o milheto, os grãos de cultivos africanos – os

cereais mais tolerantes à seca do mundo – são importantes alimentos básicos dos trópicos semiáridos. Em outros lugares, o azeite dendê africano fornece aos povos dos trópicos úmidos um óleo vegetal saboroso; e, mais recentemente, tornou-se um ingrediente indispensável das indústrias de alimentos processados e biocombustíveis. A noz-de-cola da África fornece um componente essencial do refrigerante mais popular do mundo, enquanto o café é mundialmente classificado como a bebida mais consumida. As qualidades hidratantes da manteiga de karité e a eficácia da *Hoodia gordonii* como inibidor de apetite estimulou os mercados globais modernos; ambos fazem parte da longa história das exportações africanas para a Europa, iniciadas na Idade Média, com a pimenta malagueta (ou pimenta-da-guiné) e a goma-arábica. O sorgo e o milheto chegaram ao Sul da Ásia quatro mil anos atrás, que anteciparam a saída de plantas da África milênios antes (Rangan; Carney; Denham, 2012, pp. 311-342). Muitos alimentos da Ásia tropical também chegaram à África na pré-história por meio das redes comerciais do Oceano Índico. Os agricultores africanos adaptaram o inhame, a banana-da-terra, a banana, o guandu e o gergelim às regiões tropicais úmidas. Seus esforços criaram diferentes espécies terrestres de bananas-da-terra e bananas para cozinhar (*Musa* spp.). Por causa de tais contribuições, os botânicos atualmente reconhecem a África como um centro secundário de cultivo de bananeiras (*Musa*) fora do Sudeste Asiático. A dotação botânica da África também inclui muitas gramíneas forrageiras vitais para a criação de gado nos trópicos, tais como: capim-mombaça (*Panicum maximum*), capim de Pará (*Brachiaria mutica*), capim-gordura (*Melinis minutiflora*), grama-bermudas (*Cynodon dactylon*) e jaraguá (*Hyparrhenia rufa*) (De Langhe, 1995; Parsons, 1970, pp. 141-53).

As antigas trocas de plantas africanas e asiáticas pelo Oceano Índico tiveram o efeito de longo prazo de melhorar a segurança de subsistência nos trópicos do Velho Mundo. As contribuições botânicas africanas atestam as habilidades, os sistemas de conhecimento e as realizações dos agricultores e pastores do continente ao longo dos milênios antes de os traficantes de escravos chegarem ao longo das costas da África. A evidência acumulada desmente visões de longa data de uma massa de terra e de pessoas periféricas a uma das principais realizações da humanidade e de pouca consequência para as trocas intercontinentais de espécies. É necessária uma cartografia mental revisada da África, uma que reposicione o continente de uma posição às margens dos mundos índico e atlântico para uma na encruzilhada de duas redes marítimas mais extensas na história mundial. A chegada das caravelas ibéricas no século XV iria catapultar os povos e as plantas alimentícias da África para um "novo mundo" onde os alimentos tropicais do Velho Mundo assumiram um novo propósito.

## Economias de *plantation* e a presença africana

Os alimentos básicos tropicais do Velho Mundo que definiram a cultura por trás dos sistemas alimentares africanos por milhares de anos são evidentes desde o início nas sociedades de *plantations* do Novo Mundo, Esses alimentos se manifestavam mesmo quando aqueles que os documentavam desconheciam sua verdadeira proveniência. Essas plantas apareceram na América tropical quando os senhores (agricultores proprietários) de engenho (*plantation*) de cana-de-açúcar começaram a substituir os africanos por suas dizimadas forças de trabalho ameríndias. Uma década após a fundação da Ilha de São Domingos (também chamada de Hispaniola), em 1493, como o primeiro assentamento europeu nas Américas, os esforços estavam em andamento para plantar cana-de-açúcar. A adequação do clima tropical da ilha para abrigar uma mercadoria imensamente lucrativa encorajou o desenvolvimento das plantações. Os colonos espanhóis primeiro forçaram a população nativa Taino a trabalhar para eles, mas o trabalho forçado e as doenças transmitidas pelos colonos tiveram um impacto devastador na vida dos ameríndios. Em 1510, uma mudança perceptível estava acontecendo na força de trabalho das plantações, à medida que os colonos recorriam à África em busca de mão de obra. Em 1518, a Espanha autorizou a importação direta de 4 mil africanos da Guiné para Ilha de São Domingos, Cuba, Jamaica e Porto Rico. Mais de 150 mil africanos foram desembarcados na América espanhola em 1600 (Galloway, 1989; Sweet, 2003, p. 15). A capacidade de impor tal sistema de trabalho mostrou-se decisiva para a metástase de um sistema de produção que se baseou na escravidão africana – e definiu a agricultura de *plantation* nos impérios coloniais das Américas por mais de 300 anos.

Podemos traçar uma dependência semelhante do trabalho africano no início do Brasil português. Martim Afonso de Sousa, que recebe os créditos pela fundação do primeiro assentamento português permanente, pediu à coroa os navios negreiros que trouxeram os primeiros africanos para a plantação de açúcar que ele estabeleceu em 1533. No ano seguinte, D. João III de Portugal dividiu o Brasil em nove capitanias para proteger o controle territorial e facilitar a expansão do cultivo do açúcar. Em meados do século, a força de trabalho do setor de plantações tornou-se principalmente africana. Enquanto isso, Inglaterra, França e Holanda, realizando ambições imperiais no Caribe, usaram suas colônias continentais na América do Norte e na América do Sul como trampolins para o desenvolvimento de colônias açucareiras insulares no início do século XVII. Décadas mais tarde, nos anos de 1660, a Dinamarca e a Noruega – então um governo único – tomaram posse de São Thomas e das ilhas vizinhas (atualmente conhecidas como Ilhas Virgens Americanas,

ou United States Virgin Islands) com o único propósito de plantar cana-de-açúcar. A proliferação de colônias de *plantations* nos trópicos do Novo Mundo e a queda das populações ameríndias após a conquista europeia repetiram e expandiram o padrão ibérico de dependência do trabalho africano escravizado. O desdobramento temporal e espacial das economias de *plantation* leva a duas considerações importantes. Em primeiro lugar, os africanos ergueram a força de trabalho dominante nas *plantations* (e a maioria da população imigrante das Américas, que durou até o início do século XIX). Em segundo, os africanos presentes no período formativo do desenvolvimento das *plantations* cultivavam não apenas colheitas de exportação para proprietários de escravos, mas muitas vezes eram responsabilizados por sua própria subsistência.

Relatos europeus do início do período colonial testemunham o aparecimento de vários alimentos que chegaram da África. Gonzalo Fernández de Oviedo, um nobre espanhol que participou da colonização da Ilha de São Domingos e do Panamá, passou os anos de 1514 a 1523 na Ilha de São Domingos. Observador atento das plantas e dos animais, Oviedo descreveu o inhame-da-costa como um alimento introduzido recentemente à Ilha de São Domingos que era "o principal cultivo e alimento dos negros" (Parry, 1955, pp. 1-20, 13). Algumas décadas depois, um padre católico escreveu que a galinha-d'angola africana havia chegado à Ilha de São Domingos com os primeiros barcos carregados de escravos africanos (Donkin, 1991, p. 97). No Brasil, o missionário jesuíta, José de Anchieta (1534-1597), que viveu na colônia de 1553 até sua morte, reconheceu as culturas agrícolas da África ao escrever que "da Guiné, há muitas abóboras e feijões, melhores do que os de Portugal" (Anchieta, 1933, p. 23). O senhor de engenho de cana-de-açúcar baiano, Gabriel Soares de Sousa, que chegou ao Brasil na década de 1560, mencionou inhame, milho-da-guiné (sorgo), arroz e banana-da-terra entre as culturas que os africanos cultivavam para se alimentar (Hoehne, 1937). Outros registros do período indicam a presença de muitos alimentos africanos da dieta básica na colônia: quiabo (*Abelmoschus esculentus*), guandu (*Cajanus cajan*), feijão-fradinho (*Vigna unguiculata*), milheto (*Pennisetum glaucum*), sorgo (*Sorghum bicolor*), inhame (*Dioscorea cayenensis*), azeite de dendê (*Elaeis guineensis*), hibisco (*Hibiscus sabdariffa*), pimenta malagueta ou pimenta-da-guiné (*Afromomum melegueta*) e tamarindo (*Tamarindus indica*), assim como a mamona (*Ricinus communis*), que era usada medicinalmente e como óleo para lampiões (Hall; Harrison; Winters Welker, 1987, pp. 228-230, 235, 241).

Segundo uma expedição científica realizada durante a ocupação holandesa do Nordeste do Brasil (1630 a 1654), várias espécies tropicais de plantas e animais foram trazidas da Guiné: giboma ou berinjela africana (*Solanum macrocarpon*), jiloeiro (*Solanum aethiopicum*), gergelim (*Sesamum radiatum*), feijão-lablab (*Lablab purpureus*),

galinha-d'angola (*Numida meleagris*) e uma ovelha africana criada para carne em vez de lã (Marcgrave, 1942; Piso, 1957). Os alimentos africanos também aparecem no início das sociedades de *plantations* do Caribe. Os puritanos ingleses estabeleceram uma colônia na Ilha de Providência, um assentamento de curta duração (1630-1641) na costa da Nicarágua. Os africanos escravizados, que constituíam metade da população da ilha, cultivavam bananas-da-terra como alimento básico (Kupperman, 1993, pp. 105-108). Ao escrever sobre sua residência na colônia insular de Barbados na década de 1640, o inglês Richard Ligon descreveu bananas-da-terra, bananas, feijões-lablab, melancias, tamarindos e possivelmente taros entre as novas culturas alimentares que encontrou (Ligon, 1970, pp. 69, 70-82, 99-100). Hans Sloane, fundador do Museu Britânico que viveu na Jamaica de 1687 a 1689, descreveu um feijão trazido da África (Sloane, 1707-1725, vol. I, p. 176) – que era redondo, branco e com um olho preto –, uma referência inicial ao feijão-fradinho. Sloane também mencionou o cultivo de milheto e sorgo em algumas das "plantações dos negros". (Sloane, 1707-1725, vol. I, p. 105). No Caribe dinamarquês, o missionário da Morávia do século XVIII, C.G.A. Oldendorp, observou o caruru (*Amaranthus* spp.) que os africanos escravizados cultivavam e acrescentavam aos seus ensopados (Highfield; Barac, 1987, p. 660). Missionários da Morávia na Guiana Holandesa também deixaram um registro sobre os cultivos plantados por quilombolas pacificados, e pesquisas botânicas recentes afirmam que elas ainda são cultivadas por seus descendentes do século XXI. Entre as sementes e as mudas das lavouras que acompanhavam esses fugitivos da escravidão estavam arroz vermelho (*Oryza glaberrima*), inhame, feijão-bambara (*Vigna subterranea*), guandu, feijão-lablab, feijão-de-corda (*Vigna unguiculata*), pimenta malagueta ou pimenta-da-guiné, hibisco, quiabo, abelmosco (*Abelmoschus moschatus*), melancia (*Citrullus lanatus*), noz de cola (*Cola acuminata*), repolho africano (*Cleome gynandra*) e mamona (Price, 1991, pp. 107-127; Van Andel; Van der Velden, Reijers, 2015).

A Tabela 1 lista os produtos agrícolas tropicais do Velho Mundo relatadas que foram cultivados como alimentos básicos de subsistência em roçados para escravos e nas lavouras de alimentos dos quilombolas do Suriname. Essas culturas foram plantadas juntamente com importantes alimentos básicos dos ameríndios, como milho, batata-doce, mandioca e amendoim. As sementes de algumas das plantas africanas menos conhecidas são retratadas em uma pintura de William J. Titford, um inglês residente da Jamaica no início do século XIX. A sua ilustração foi utilizada para acompanhar um compêndio das "plantas novas e valiosas" encontradas na ilha, das quais cerca de uma dúzia delas ele atribui corretamente a origem africana. O desenho de Titford retrata duas plantas com nomes vernaculares africanos: o *ackee* africano e o amendoim do Novo Mundo, *pindars*. Era comum o empréstimo linguístico de palavras africanas para descrever plantas de distintas heranças tropicais do Velho e

Tabela 1. *Plantas africanas no início do período das* plantations

| *Nomes comuns* | *Nome da espécie* |
|---|---|
| **Cereais** | |
| Milheto | *Pennisetum glaucum* |
| Sorgo | *Sorghum bicolor* |
| Arroz/*malo* | *Oryza* spp. |
| **Tubérculos** | |
| Inhame | *Dioscorea cayenensis* |
| Banana-da-terra/banana | *Musa* spp. |
| Taro/*eddo* | *Colocasia esculenta* |
| **Legumes** | |
| Feijão-fradinho/feijão-de-corda/calavance | *Vigna unguiculata* |
| Feijão-chicote ou "asiático" | *Vigna unguiculata* spp. *sesquipedalis* |
| Guandu/ervilha-de-angola/ ervilha-do-congo/*wando*/*guandul* | *Cajanus cajan* |
| Feijão-bambara/*voandzeia*/*gobogobo* | *Vigna subterranea* |
| Feijão-lablab/jacinto/bonavista | *Lablab purpureus* |
| **Plantas e frutas de óleo** | |
| Gergelim preto/*benne* | *Sesamum radiatum* |
| Mamona | *Ricinus communis* |
| Azeite de palma/azeite dendê/*abadia* | *Elaeis guineensis* |
| Melancia | *Citrullus lanatus* |
| Melão | *Cucumis melo* |
| Ackee | *Blighia sapida* |
| **Bebidas** | |
| Tamarindo | *Tamarindus indica* |
| Hibisco/caruru-azedo (folhas: sorrel/*cuxá*) | *Hibiscus sabdariffa* |
| Noz de cola | *Cola acuminata* |
| Feijão-da-Flórida/café substituto | *Mucuna pruriens* |
| **Vegetais e especiarias** | |
| Quiabo/*okra*/*oko*/*quingombô* | *Abelmoschus esculentus* |
| Berinjela africana | *Solanum macrocarpon* |
| Abelmosco | *Abelmoschus moschatus* |
| Amaranto vegetal/*callaloo* | *Amaranthus* spp. |
| Pimenta malagueta | *Aframomum melegueta* |
| Espinafre egípcio/caruru-da-bahia | *Corchorus olitorius* |
| Pimenta-da-guiné | *Xylopia aethiopica* |
| Jiloeiro | *Solanum aethiopicum* |
| Repolho africano | *Cleome gynandra* |
| Melão de São Caetano/*cerassee* | *Momordica charantia* |

*Fonte:* Carney e Rosomoff (2009).

do Novo Mundo. Isso reflete sua aparência clandestina e chama a atenção para os africanos como fontes de conhecimento e pesquisadores do cultivo de seus alimentos. A nomenclatura do amendoim revela uma familiaridade prévia africana com alguns alimentos ameríndios. Introduzido na África Ocidental no século XVII, o amendoim adquiriu nomes africanos: na língua congo, *mpinda;* e, em quimbundo, *nguba*. Quando os povos que falam essas línguas foram trazidos para as sociedades de *plantation* do Novo Mundo, o amendoim ficou conhecido pelas respectivas derivações de palavras, *pindar* e *goobers* (Sauer, 1993, pp. 82-83; Pollitzer, 1999, p. 115).

A troca intercontinental de produtos agrícolas que ocorreu como consequência da expansão marítima europeia dos séculos XVI a XVIII é conhecida como "troca colombiana". O conceito ressalta a importância de cultivos ameríndios como milho, amendoim e mandioca para os sistemas alimentares africanos. Sua omissão de alimentos africanos e a antiga troca de alimentos tropicais do Velho Mundo por todo o Oceano Índico fazem pouco para dissipar a visão remanescente da África como um espectador da história da agricultura – um continente dependente das conquistas agrícolas de outras civilizações. Esse viés insustentável é corrigido ao mudar a atenção para o papel dos alimentos cultivados na África no tráfico transatlântico de escravos.

## Navios negreiros e apresentações de alimentos africanos

A migração forçada de africanos para o Novo Mundo ocorreu continuamente durante um período de 350 anos e mais de 35 mil viagens transatlânticas de escravos foram documentadas (Eltis *et al.*, 2000). Navios negreiros desembarcaram mais de 11 milhões de africanos nos leilões das Américas, mas uma faceta pouco explorada do comércio transatlântico de cargas humanas é o sistema alimentar que o sustentou. A comida tinha de ser em quantidade suficiente para alimentar os escravizados de um navio – muitas vezes, eles chegavam às centenas – durante as longas travessias do Atlântico que podiam durar vários meses. A escravidão provocou assim uma demanda implacável por alimentos em uma escala sem precedentes no comércio global. Algumas provisões foram trazidas da Europa, notadamente carne e peixe salgados, biscoitos, farinha de trigo e cerveja – destinados principalmente à tripulação – além de favas para os escravizados africanos. Uma consideração surpreendente foi a dependência do comércio de alimentos cultivados na África. Jean Barbot, um comerciante do século XVII que fez várias viagens transatlânticas de escravos, indica a escala da demanda de alimentos: "Um navio que recebe 500 escravos, deve fornecer mais de 100 mil inhames". Em 1693, o capitão de um navio negreiro que partiu de Serra Leoa registrou

a compra de cinco toneladas de arroz para a viagem; outro traficante de escravos do século XVII comprou oito toneladas de arroz e uma despensa de feijão-fradinho para alimentar os 250 escravizados do navio. As provisões comercializadas ao longo da costa da Alta Guiné incluíam sorgo e milheto, além de milho e amendoim ameríndios. Mais ao sul, ao longo da costa atlântica da África, tubérculos tropicais, como inhame e banana-da-terra, complementavam a batata-doce e o taro entre os alimentos vendidos aos traficantes de escravos. O diário de bordo de um navio registrou a compra de mil bananas-da-terra para sua travessia transatlântica (Hair; Jones; Law, 1992, vol. II, pp. 699-700; Carney, 2001, p. 72; Carney; Rosomoff, 2009, p. 67).

Foi a demanda incomparável por alimentos dos navios negreiros que acelerou a importação e a adoção precoce de culturas ameríndias ao longo da costa da África Ocidental. O sorgo africano, que levava seis meses para amadurecer, poderia ser substituído pelo milho, que rendia uma colheita na metade desse tempo. O amendoim fornecia um alimento versátil e rico em proteínas que podia ser consumido cru, cozido ou torrado, tornando-o particularmente adequado como provisão para navios negreiros. Como em épocas anteriores de introdução de culturas, os africanos rapidamente reconheceram o potencial dos alimentos ameríndios e os adotaram em sistemas agrícolas antigos e novos. O amendoim se infiltrou tão rapidamente no sistema comercial que se desenrolava no mundo atlântico que alguns naturalistas da América tropical não sabiam que era de origem do Novo Mundo. Hans Sloane (1707-1725, vol. I, p. 194) escreveu sobre a importância do amendoim como provisão em navios negreiros do século XVII com destino à colônia inglesa da Jamaica, embora não fosse então conhecido por esse nome: "As frutas, chamadas pelos marinheiros de nozes da terra, são trazidas de Guiné nos navios *negreiros*, para alimentar os *negros* em sua viagem de *Guiné* para *Jamaica*". As culturas agrícolas ameríndias introduzidas na África serviram ao florescente comércio de seres humanos e estavam entre as culturas alimentares plantadas nos campos agrícolas paralelos aos fortes europeus estabelecidos ao longo da costa da Guiné. Quando os *coffles* que chegavam do interior não encontravam navios negreiros no porto, os escravizados eram por vezes postos a trabalhar nesses campos de abastecimento enquanto aguardavam a sua própria deportação, cultivando assim as mesmas colheitas que os alimentariam durante a Passagem do Meio (Kea, 1982, p. 45). Os capitães de navios negreiros mantinham a demanda por alimentos básicos africanos, pois acreditavam que se os escravizados no caminho fossem alimentados com alimentos aos quais estavam acostumados, as taxas de mortalidade melhorariam (Carney; Rosomoff, 2011, pp. 68-69).

Outras fontes das sociedades de *plantations* do Novo Mundo substanciam indiretamente a importância dos produtos agrícolas africanos para as instituições da escravidão atlântica. Peter Collinson, ao escrever sobre as primeiras décadas da colônia

de Carolina, atribuiu o início do cultivo de arroz na região a um navio negreiro que chegou na década de 1690 com sobras de provisão: "A essa altura, um navio *português* chegou, com escravos do Leste, com uma quantidade considerável de arroz sendo a provisão do navio... Essa carga inesperada foi distribuída" (Collinson, 1766, pp. 278-280). O sorgo e o milheto desempenharam um papel semelhante em Curaçao do século XVII. Em 1687, quando o depósito de escravos da colônia holandesa enfrentou fome, os navios foram despachados para seus fortes comerciais da Costa do Ouro para obter alimentos. Logo depois, sorgo e milheto foram registrados como sendo cultivados na ilha; em 1725, o "milho-da-guiné" tornou-se o principal alimento básico de Curaçao (Postma, 1990, pp. 33, 43-44; Postma, 1973, pp. 65-73).

Embora a maioria dos navios negreiros chegasse aos destinos do Novo Mundo com poucos estoques de alimentos restantes, alguns o faziam ocasionalmente, como Collinson relatou para a colônia de Carolina. Henry Barham, um dos correspondentes de Sloane, na Jamaica, inadvertidamente percebeu a importância da sobra de ração para o cultivo de *pindalls* na colônia. No final do século XVII, ele observou: "A primeira vez que vi essas plantações foi na fazenda de um negro, que afirmou que cresciam em abundância em seu país; e agora crescem muito bem na Jamaica…" (Barham, 1794, pp. 145-146). A bordo de um navio negreiro americano que havia parado em Barbados, o dr. George Pinckard observou uma refeição sendo preparada: os escravizados estavam moendo arroz dos estoques do navio e fazendo-o à maneira africana, com um pilão de mão em um almofariz de madeira. Como as cascas do grão eram vermelhas, este era sem dúvida o arroz africano. Esses detalhes também são importantes para revelar que não apenas as viagens de escravos ocasionalmente terminavam com sobras de provisões, como alguns dos cereais eram comprados na casca, o que exigia moagem a bordo do navio antes de cozinhar. Significativamente, tais grãos sem casca poderiam ser usados para semente, se as circunstâncias favorecessem seu plantio (Pinckard *apud* Dow, 1927, pp. xxiii-xxiv).

Dessa forma, como sementes e tubérculos remanescentes de viagens ocasionais de escravos, os alimentos básicos africanos chegavam às sociedades de *plantation*. Os navios negreiros provaram ser os transportadores de alimentos básicos tropicais do Velho Mundo para os trópicos do Novo Mundo. Essas transferências inadvertidas de sementes originárias do cálculo banal da logística empresarial do tráfico de escravos. Uma vez que os capitães dos traficantes de escravos vendiam suas cargas humanas, tinham pouco interesse nas provisões que alimentavam seus prisioneiros. Entretanto, esses alimentos básicos tinham um significado mais profundo para os escravizados agora exilados; preservados dentro das sementes e aparas deixadas nos armazéns dos navios estavam os familiares alimentos básicos, os alimentos que lembravam vidas agora perdidas.

Essas introduções acidentais criaram oportunidades de apropriação anônima por aqueles para quem as sementes tinham significado. A esse respeito, é instrutiva uma lenda quilombola sobre os primórdios do arroz. A história oral, contada em comunidades quilombolas do Nordeste da América do Sul, alegoriza o processo ao lembrar uma mulher escravizada que trouxe arroz para a colônia ao enfiar grãos no cabelo quando desembarcou do navio negreiro. O relato quilombola reconhece o arroz como uma cultura africana, o navio negreiro como o navio pelo qual chegou e o ato consciente de uma antepassada como a força produtora de seu cultivo entre seu povo (Carney; Rosomoff, 2011, pp. 92-93).

A memória da África também é evocada pelo léxico de nomes de plantas que os descendentes de africanos escravizados e fugitivos nascidos no Novo Mundo continuaram a usar. O legado africano pode ser visto em nossos tempos por meio dos nomes que as plantas carregam nas línguas coloniais do Novo Mundo. Em toda a América tropical, essas plantas ainda carregam nomes vernaculares de diversas línguas africanas. Exemplos incluem: *quingombô* e *quiabo*, *ñame* e *inhame*, *dendê* (azeite de dendê), *guandu* (ervilha-de-angola), *bissy* (cola), *eddo* (taro), *cuxá* (sorrel) e *callelou* (*Amaranthus*), *gobogobo* (*Voandzeia*), *benne* (gergelim) e até banana (Tabela 1) (Schneider, 1991; Cassidy; Le Page, 2002). Essas foram as novas plantas que os proprietários de escravos e naturalistas encontraram pela primeira vez nas "plantações negras" (*Negro plantations*) – os campos de alimentos onde os africanos escravizados cultivavam seus alimentos.

## Subsistência e lavouras de alimentação de escravos

No período inicial das *plantations*, os ameríndios e os africanos entraram em contato frequente entre si. Eles foram unidos em *plantations* como trabalhadores escravizados ou viviam em comunidades clandestinas além da hegemonia branca. Como agricultores habilidosos, os produtos alimentares de cada herança alimentar melhoraram as perspectivas de sobrevivência geral. Contudo, à medida que as populações nativas diminuíam, os africanos escravizados e seus descendentes herdavam um segundo legado botânico que englobava alimentos das regiões tropicais do Novo e do Velho Mundo. E como populações substitutas dos ameríndios, eles hibridizaram os dois sistemas alimentares tropicais nas lavouras onde cultivavam alimentos básicos de subsistência.

Nos campos destinados a eles para produção de seus alimentos, os africanos escravizados criaram um sistema de subsistência que incluía culturas das principais regiões tropicais do mundo. Entretanto, seu acesso a parcelas individuais era muitas

vezes precário. No período inicial do desenvolvimento das plantações, os escravizados eram, em sua maioria, encarregados de sua própria subsistência. Porém, um dia inteiro de trabalho agrícola deixava pouco tempo ou energia para o cultivo de seus alimentos. Durante as safras de açúcar, quando a moagem de cana exigia trabalho de 24 horas por dia, as lavouras de alimentos eram forçosamente abandonadas. Decretos metropolitanos, como o *Código Negro* emitido pela monarquia francesa em 1685, procurou impor padrões mínimos nas plantações de açúcar, fornecendo diretrizes para rações alimentares. Os regulamentos muitas vezes passavam despercebidos. Na Guiana Holandesa, a insegurança de subsistência também era generalizada. George Warren, que passou três anos na colônia, escreveu que os agricultores escravizados trabalhavam "até a tarde de sábado, quando podiam cuidar de seus próprios jardins ou plantações, não tendo nada além do que podiam produzir de lá para viver" (Conrad, 1984, pp. 55-62; Warren, 1667, p. 19). A correspondência das Índias Ocidentais Dinamarquesas, em 1718, apresenta um cenário semelhante: "Esperava-se que os negros produzissem todos os seus próprios alimentos, exceto peixes de baixa qualidade ou carne irlandesa defeituosa que pudessem ser atribuídos a eles quando o suprimento de alimentos acabasse" (Westergaard, 1917, pp. 158, 164-165). Um senhor de engenho de cana-de-açúcar de São Thomas acrescentou: "os escravos não recebem nada de seu senhor em forma de comida ou roupa, exceto apenas o pequeno pedaço de terra na extremidade mais externa de sua terra de plantação que ele designa a cada escravo" (Carstens *apud* Highfield, 1997, p. 72).

Os africanos escravizados enfrentaram a indiferença dos agricultores proprietários relativa à sua sobrevivência ao lutarem pelo direito a um lote de terra individual e pelo tempo para cultivá-lo. Esses direitos variaram com o tempo e entre as colônias de plantações, e eram particularmente vulneráveis em ilhas açucareiras de topografia plana, onde as culturas alimentares competiam por espaço de cultivo com a lucrativa cana-de-açúcar; e como esse cultivo engoliu todas as terras aráveis em várias ilhas das Antilhas Britânicas, os escravos perderam o direito a campos individuais. Os agricultores proprietários enfrentaram a escassez de alimentos ao importarem suprimentos da América do Norte continental, os quais foram racionados para cada trabalhador. Nessas ilhas de importação de alimentos, os lotes de subsistência foram restritos a hortas ao redor de suas moradias, e eram a única fonte de escolha e variedade da alimentação dos escravizados. Quando as guerras das Revoluções Americana e Francesa impactaram profundamente as linhas de abastecimento desse sistema de importação, o resultado foi a fome (Berlim, Morgan, 1993, pp. 1-45; Higman, 1995, p. 204). As reviravoltas criaram uma abertura para que os escravos restabelecessem o direito à produção independente que as gerações anteriores haviam conhecido. Os terrenos independentes não apenas lhes davam mais autonomia

nas escolhas de subsistência, como também, principalmente, forneciam alavanca para exigir algum alívio do trabalho nas *plantations* para cultivar alimentos de sua preferência (Pulsipher, 1994, pp. 202-222).

Um esboço de São Domingos do século XVIII é um plano idealizado de uma plantação de açúcar, que apresenta ampla área para produção de alimentos e distingue dois tipos de campos de plantação de alimentos. Os lotes que eram cultivados de forma coletiva – às vezes chamados de campos de provisão ou terrenos de inhame – eram rotulados como lavouras de hortaliças, bananas, batatas e mandioca. Os terrenos cultivados individualmente eram identificados como hortas de escravos. O leiaute mostra que os terrenos de alimentação eram bem próximos às senzalas e deixa a impressão de que uma proporção significativa das terras das *plantations* – neste desenho, quase 20% – era dedicada ao cultivo de subsistência. No entanto, frequentemente, o uso real da terra de uma plantação de açúcar e a localização das plantações de alimentos tinham pouca semelhança com o esboço idealizado. Um desenho de uma plantação de açúcar nas Antilhas Francesas* mostra uma imagem totalmente diferente e melhor concorda com os comentários históricos. O terreno plano era inteiramente dedicado ao cultivo de cana, com uma parte reservada para pastagem de gado. Os lotes de alimentos eram localizados nas encostas das montanhas, o que exigia esforço para alcançá-los e cultivá-los (figura 4, no. 14). Nas economias açucareiras consolidadas, a agricultura de subsistência ocorria mais tipicamente em terras impróprias para plantações de mercadorias e a uma distância considerável de onde os escravizados viviam. A imagem confirma os comentários do senhor de engenho de cana-de-açúcar, Johan Carstens, sobre São Thomas, que afirmou que os lotes de alimentos estavam localizados nas extremidades da *plantation*.

Os escravizados enfrentaram o desafio de cultivar alimentos em terras distantes e menos desejáveis e plantaram alimentos básicos africanos, como inhame, banana-da-terra e taro. Esses alimentos tinham vantagens especiais, pois cresciam de forma rápida e prolífica, exigiam pouco trabalho para processar para consumo e podiam ser colhidos continuamente conforme necessário. Além disso, essas culturas, eram complementadas pelo cultivo de leguminosas, que restauravam a fertilidade do solo por meio da fixação de nitrogênio e forneciam proteína alimentar essencial. As leguminosas africanas e ameríndias que plantavam para subsistência incluíam: amendoim bambara (*Voandzeia*), amendoim, gergelim, feijão-fradinho, guandu, lablab e feijões ameríndios (*Phaseolus*). Tal variedade tão extraordinária de cultivos alimentares fez com que esses lotes de subsistência se assemelhassem, nas palavras de um morador de São Domingos do século XVIII, "*une petite Guinée*" (uma pequena Guiné) (Tomich, 1993, pp. 221-242). Nesses pequenos e fragmentados locais de

* O referido desenho foi compilado por Jerome Handler e Michael Tuite, e patrocinado por Virginia Foundation for the Humanities e a University of Virginia Library.

cultivo de alimentos, os escravizados tinham uma visão agrícola alternativa às práticas desumanizantes da produção de mercadorias para exportação. Eles organizavam a produção de alimentos para seus próprios fins ao selecionar plantas de múltiplas heranças tropicais que melhoravam sua dieta e curavam seus corpos. Imaginados como estações experimentais informais, esses locais de cultivo de alimentos tornaram-se, de fato, os jardins botânicos dos despossuídos do mundo atlântico.

## Conclusão

Willem Piso foi um naturalista do século XVII que, enquanto estudava plantas no Brasil colonial, escreveu: "Da mesma forma que os europeus trouxeram para a América plantas e sementes que julgaram benéficas, os africanos também o fizeram" (Piso, 1957, p. 441). Escondida por trás dessa afirmação clara está uma verdade sutil, mas poderosa: durante o período de formação das *plantations* na América tropical, existia um mundo sombrio da agricultura. Esse mundo se enraizou nos interstícios da paisagem das plantações (ou engenhos), nos pequenos e humildes terrenos onde os escravizados cultivavam seus alimentos. As introduções de sementes e porta-enxertos africanos retirados de restos de navios negreiros deram caráter distintivo a esses lotes e hortas de quintal. No que se tornou santuários de produção de alimentos, os africanos combinaram as heranças botânicas dos trópicos do Velho e do Novo Mundo para criar montagens de cultivos e reconstituir as formas de alimentação familiares a eles. Nessas "plantações dos negros", os donos de escravos e os naturalistas encontraram os novos alimentos cultivados pelos escravizados. Alguns deles, como Piso, reconheceram a capacidade de ação africana por sua introdução. Gerações mais tarde, na medida em que a instituição da escravidão se tornava parte integrante das crescentes colônias do Novo Mundo, praticamente desaparecia dos comentários históricos o reconhecimento das contribuições botânicas africanas às sociedades de *plantation*.

O mundo sombrio da agricultura africana na América tropical acabou chegando às cozinhas das *plantations*. Silenciosamente, os cozinheiros escravizados adicionavam novos alimentos e invenções culinárias aos pratos servidos nas mesas dos senhores de engenho ao sintetizar novos pratos e moldar os sabores brancos. Atualmente, essas celebrações gastronômicas são experimentadas por brancos e negros como cozinhas regionais, assinaturas crioulas da confluência histórica de alimentos e povos de três continentes. Reconhecimento desse patrimônio alimentar compartilhado – e suas origens nos lotes de subsistência de africanos escravizados – oferece novas perspectivas sobre as contribuições africanas para a história do Atlântico.

## Referências

Anchieta, J. 1933. *Cartas Jesuitas: cartas, informacões, fragmentos históricos e sermões do padre José de Anchieta, S. J. (1554-1594)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Barham, H. 1794. *Hortus Americanus.* Kingston, Jamaica, Alexander Aikman.

Berlin, I.; Morgan, P. D. 1993. Introduction. In Berlin, I.; Morgan, P. D. (eds.). *Cultivation and culture: labor and the shaping of slave life in the Americas*. Charlottesville, Va., University Press of Virginia.

Bossart, J. J. 1987. *C.G.A. Oldendorp's history of the mission of the Evangelical Brethren on the Caribbean islands of St. Thomas, St. Croix, and St. John.* A. R. Highfield and V. Barac (trans.). Ann Arbor, Mich., Karoma Publishers.

Carney, J. A. 2001. *Black rice: the African origins of rice cultivation in the Americas.* Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Carney, J. A.; Rosomoff, R. N. 2009. *In the shadow of slavery: Africa's botanical legacy in the Atlantic World*. Berkeley, University of California Press.

Cassidy, F. G.; Le Page, R. B. 2002. *Dictionary of Jamaican English.* Kingston, Jamaica, University of the West Indies Press.

Collinson, P. 1766. Of the introduction of rice and tar in our colonies. *Gentleman's Magazine*, Vol. 36, No. 6, pp. 278-280.

Conrad, R. E. 1984. Documents from 1701-1. In Conrad, R. E. *Children of God's fire: a documentary history of Black slavery in Brazil.* Princeton, NJ, Princeton University Press.

De Langhe, E. 1995. *Banana and plantain: the earliest fruit crops?* Montpellier, France, INIBAP Annual Report.

Donkin, R. A. 1991. *Meleagrides: an historical and ethnogeographical study of the Guinea Fowl*. London, Ethnographica.

Dow, G. F. 1927. *Slave ships and slaving.* Salem, Mass., Marine Research Society.

Eltis, D. *et al*. 2000. *Slaves voyages: the Transatlantic Slave Trade Database*. www.slavevoyages.org

Galloway, J. H. 1989. *The sugar cane industry: an historical geography from its origins to 1914*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Hair, P. E. H.; Jones, A.; Law, R. 1992. *Barbot on Guinea: the writings of Jean Barbot on West Africa, 1678-1712, vol. II.* London, Hakluyt Society, pp. 699-700.

Hall, F. H.; Harrison. W. F.; Winters Welker, D. 1987. *Dialogues of the great things of Brazil*. Albuquerque, NM, University of New Mexico Press.

Highfield, A. R. 1997. *J.L. Carstens' St. Thomas in early Danish times*. St. Croix, United States Virgin Islands, The Virgin Islands Humanities Council.

Higman, B. W. 1995. *Slave populations of the British Caribbean, 1807-1834.* Kingston, Jamaica, University of the West Indies.

Hoehne, F. C. 1937. *Botánica e agricultura no Brasil no século XVI*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

Kea, R. A. 1982. *Settlements, trade, and polities in the seventeenth-century Gold Coast*. Baltimore, Md., Johns Hopkins University Press.

Kupperman, K. O. 1993. *Providence Island, 1630-1641: the other puritan colony.* Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Ligon, R. 1970 (orig. pub. 1647). *A true and exact history of the Island of Barbados.* London, Frank Cass.

Marcgrave, J. 1942. *História natural do Brasil.* São Paulo, Imprensa Oficial do Estado.

National Research Council. 1996-2008. *Lost crops of Africa, vols. 1-3*. Washington, D.C., The National Academies Press.

Parry, J. H. 1955. Plantation and provision ground: an historical sketch of the introduction of food crops into Jamaica. *Revista de Historia de America,* No. 39, pp. 1-20.

Parsons, J. J. 1970. The 'Africanization' of the New World tropical grasslands. *Tübinger Geographische Studien,* No. 34, pp. 141-153.

Piso, W. 1957 (orig. pub. 1645). *História natural e médica da Índia Occidental*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, Instituto Nacional do Livro.

Pollitzer, W. S. 1999. *The Gullah people and their African heritage*. Athens, Ohio, University of Georgia Press.

Postma, J. 1973. West-African exports and the Dutch West India Company, 1675-1731. *Economisch-en Social-Historisch Jaarboek*, No. 36, pp. 65-73.

Postma, J., 1990. *The Dutch in the Atlantic slave trade, 1600-1815*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Price, R. 1991. Subsistence on the plantation periphery: crops, cooking, and labour among eighteenth century Suriname maroons. *Slavery and Abolition*, Vol. 12, No. 1, pp. 107-127.

Pulsipher, L. M. 1994. The landscapes and ideational roles of Caribbean slave gardens. Miller, N. F.; Gleason, K. L. (eds.). *The archaeology of garden and field*. Philadelphia, Penn., University of Pennsylvania Press.

Rangan, H.; Carney, J.; Denham, T. 2012. Environmental history of botanical exchanges in the Indian Ocean World. *Environment and History*, Vol. 18, No. 3, pp. 311-342.

Sauer, J. D. 1993. *Historical geography of crop plants*. Boca Raton, Fla., CRC Press.

Schneider, J. T. 1991. *Dictionary of African Borrowings in Brazilian Portuguese.* Hamburg, Germany, Helmut Buske Verlag.

Sloane, H., *1707-1725. A voyage to the Islands Madera Barbados, Nieves, St. Christophers and Jamaica*. London, Printed by B.M. for the author, 2 v.

Sweet, J. H. 2003. *Recreating Africa: culture, kinship, and religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press.

Titford, W. J. 1811. *Sketches towards a Hortus Botanicus Americanus*. London. Printed for the author by C. Stower. Plate 3.

Tomich, D. 1993. Une petite Guinée: provision ground and plantation in Martinique, 1830-1848. In Berlin, I.; Morgan, P. D. (eds.). *Cultivation and culture: labor and the shaping of slave life in the Americas*. Charlottesville, Va., University Press of Virginia, pp. 221-242.

Van Andel, T. R.; Van der Velden, A.; Reijers, M. 2016. *The 'botanical gardens of the dispossessed' revisited: richness and significance of Old World crops grown by Suriname maroons. Genetic Resources and Crop Evolution*, Vol. 63, No. 4, pp. 695-710.

Wang, M. *et al*. 2014. The genome sequence of African rice (*Oryza glaberrima*) and evidence for independent domestication. *Nature Genetics,* Vol. 46, No. 9, pp. 982-988.

Warren, G. 1667. *An impartial description of Surinam upon the continent of Guiana in America.* London, William Godbid for Nathaniel Brooke.

Watts, D. 1987. *The West Indies: patterns of development, culture and environmental change since 149*2. New York, Cambridge University Press, p. 390.

Westergaard, W. 1917. *The Danish West Indies under Company Rule, 1675-1754*. New York, MacMillan.

CAPÍTULO 30

# TECNOLOGIAS, HERANÇAS E RESSIGNIFICAÇÕES NA EXPERIÊNCIA DIASPÓRICA AFRICANA:

## cerâmica, metalurgia e quilombos

*Luís Cláudio Pereira Symanski e Flávio dos Santos Gomes*

## Introdução

A experiência diaspórica africana nas Américas envolveu heranças, negociações, apropriações, invenções e ressignificações. As pesquisas com foco na cultura material têm abordado a questão da formação das comunidades afro-americanas considerando, em grande medida, as relações desses grupos com a sociedade envolvente. Perspectivas mais recentes têm buscado uma perspectiva transatlântica, considerando as particularidades dos contextos em que se instalaram os grupos diaspóricos, bem como as formas variáveis nas quais os referenciais africanos podem ter sido empregados e ressignificados no processo de formação de identidades afro-americanas. Neste capítulo, abordaremos as questões e os debates que têm envolvido a dinâmica da produção material dessas populações nas Américas, considerando três categorias de evidências: a cerâmica artesanal presente em senzalas e em outros espaços de ocupação africana, a metalurgia do ferro, e a estrutura material dos quilombos. Essas evidências serão abordadas com base em pesquisas arqueológicas e historiográficas. As discussões levarão em conta os contextos dos Estados Unidos da América e da região do Caribe, porém o foco principal será direcionado ao Brasil, que foi o maior receptor de africanos no período do tráfico transatlântico.

## Cerâmicas e africanos nos Estados Unidos da América e na região do Caribe

As cerâmicas artesanais de produção local são comuns em sítios históricos nas Américas e são comumente denominadas como "colonoware" nos Estados Unidos, "cerâmicas afro-caribenhas" na região do Caribe, e "tradição neo-brasileira" no Brasil. Apesar de uma grande diversidade regional, essas cerâmicas apresentam características tecnológicas comuns, que incluem o predomínio das técnicas de manufatura acordelada e modelada, a ausência de aplicação de esmalte ou vidrado na superfície, e a queima a baixas temperaturas. Vasilhames com essas características são comuns em sítios vinculados à diáspora africana, o que tem promovido debates sobre a questão da herança cultural africana na sua manufatura e uso, e sobre os modelos teóricos apropriados para abarcar a dinâmica cultural da qual essas peças são um produto.

Nos Estados Unidos, essas cerâmicas foram inicialmente observadas em sítios coloniais da Virgínia, no início da década de 1960, por Ivor Noël Hume, que as classificou como "colono-Indian ware". Segundo Hume, a presença dessas cerâmicas nas *plantations* era decorrente de uma produção indígena destinada ao consumo dos afro-americanos escravizados. Na década de 1970, foi levantada a questão da influência africana, dada a semelhança dessas peças com as cerâmicas modernas de Gana e da Nigéria, em termos de técnicas de manufatura, morfologia e tratamento de superfície (Ferguson, 1980). Considerando essas similaridades, Ferguson propôs o termo *colonoware*, como uma forma de destacar o impacto da experiência colonial sobre esse material antes do que sobre grupos específicos. Deetz (1977), por sua vez, verificou uma forte correlação entre a distribuição cronológica dessas cerâmicas e o padrão demográfico africano nos estados de Virginia e South Carolina, iniciando-se no final do século XVII, com um pico de popularidade entre 1750 e 1800 e um declínio intenso desde o início do século XIX. Tal correlação sustentou a tese da produção africana.

Ferguson (1992) comparou as coleções de cerâmicas do Sudeste dos Estados Unidos, com o objetivo de determinar em que medida a *colonoware* era manufaturado por africanos. Ao contrastar amostras dos estados de Virginia, North Carolina, South Carolina, Georgia e Florida, ele verificou variações regionais em termos de morfologia, quantidade, qualidade e decoração das peças, que seriam relacionadas de acordo com a densidade da população africana em cada estado. South Carolina se destacou pela maior coleção dessas cerâmicas, devido à presença africana mais massiva naquele estado. Um aspecto que chamou a atenção de Ferguson (1992, pp. 113-114) foi a presença de marcas cruciformes incisas nos vasilhames encontrados nos rios que

margeavam diversas *plantations* em South Carolina, presentes sobretudo nos fundos externos de tigelas com bases anelares, que, assim, circundavam esses sinais. O autor associou esses sinais a um cosmograma usado pelo povo Bacongo, população do Sul da República Democrática do Congo e Norte de Angola, historicamente vinculada ao reino do Congo e seus territórios vizinhos. Era desta região que provinha a maior parte dos escravizados da região de South Carolina. A cruz dentro de um círculo (cosmograma) constitui um elemento central da cosmologia Bacongo, representando a trajetória dos quatro "momentos" do sol entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, com a linha horizontal representando a água que divide os dois mundos. Essas peças foram assim interpretadas como referentes a uma prática ritualística vinculada ao culto dos espíritos das águas, servindo, assim, como evidências da manutenção do sistema de crenças da etnia Bacongo na diáspora, o qual teria influenciado as gerações posteriores de escravizados nascidos na região, bem como africanos de outros grupos étnicos. Estudos mais recentes têm noticiado a presença de símbolos semelhantes impressos em vasilhames com outras morfologias e em outros contextos no estado de South Carolina. Segundo Joseph (2011, pp. 149-151), quando marcados em vasilhames cerâmicos sem fins rituais, como no caso de jarros e potes produzidos por afro-americanos em fábricas de *stoneware* do distrito de Edgefield, esses signos devem ter servido como um emblema da identidade afro-americana reconhecida pelos africanos que viessem a utilizar essas peças em contextos variados.

Alguns arqueólogos, contudo, têm expressado seu ceticismo em relação à essa atribuição identitária às cerâmicas que apresentam esses símbolos. Steen (2011) alega que o mesmo signo era também comum a grupos indígenas do Sudeste dos Estados Unidos, os quais podem ter sido os responsáveis pela deposição dessas peças nos rios. Espendale (2007), por sua vez, alega que os signos cruciformes podem dever-se à influência cristã sobre as populações escravizadas.

Na região do Caribe as cerâmicas artesanais também foram encontradas em uma diversidade de contextos, onde comumente eram denominadas como cerâmicas afro-caribenhas (Heath, 1999). Trata-se, contudo, de uma denominação não consensual, dada a grande diversidade dos contextos caribenhos, que levam a diferenças marcantes nos atributos tecnológicos presentes (Hauser; DeCorse, 2003, p. 71). A teoria das heranças da África Ocidental e da África Central sobre essa tradição tecnológica é sustentada tanto pelas evidências documentais quanto pelas arqueológicas. Nesses cenários, que foram marcados pela influência de uma população africana massiva, as tradições de produção cerâmica da África teriam sido amalgamadas e generalizadas, sendo adicionadas influências de tradições europeias e nativo-americanas (Heath, 1999, pp. 198-199).

Uma característica que as cerâmicas afro-caribenhas compartilham com a *colonoware* é a escassez de peças decoradas, não superior a 5% das amostras (Heath, 1999, p. 199; Meyers, 1999, p. 209). Esta escassez contrasta com o uso frequente de decoração nas indústrias ceramistas tradicionais africanas. De acordo com Hill (1987, p. 137), tal fato pode dever-se aos diferentes papéis sociais e econômicos que as cerâmicas exerceram. Na África Ocidental, esses itens tradicionalmente serviram como marcadores étnicos e de *status*; ao contrário, na América do Norte e no Caribe, os contextos de produção e uso foram altamente controlados, o que teria levado a uma homogeneização das cerâmicas em direção a formas mais simples, dissociadas das esferas não econômicas.

Com relação à decoração, alguns autores têm buscado identificar correlações com estilos e padrões de populações da África Ocidental. Em uma coleção de cerâmicas afro-jamaicanas do século XVII, Meyers (1999) identifica elementos decorativos que remeteriam a tradições ceramistas de Gana, uma região de proveniência de uma significativa parcela dos povos escravizados enviados para a Jamaica. As similaridades são encontradas principalmente nos motivos impressos, os quais não correspondem às tradições ameríndias anteriores. Emmerson (1999) analisou cachimbos decorados, localmente produzidos nas *plantations* do final do século XVII da baía de Chesapeake no final do século XVII. Segundo o autor, as formas facetadas e técnicas decorativas, como o pontilhado, o impresso e o preenchimento com argila branca, revelam fortes correlatos com cachimbos de contextos da África Ocidental do século XVI.

Essas correlações entre estilos e tradições ceramistas dos dois lados do Atlântico têm sido avaliadas com ceticismo por alguns arqueólogos, sob o argumento de que tendem a desconsiderar a diversidade cultural e as mudanças que ocorreram nas comunidades da África Ocidental no período do tráfico Atlântico, onde pesquisas têm demonstrado significativas variações temporais e regionais nos artefatos cerâmicos, relacionadas às respostas locais às variadas pressões de ordem política e econômica (Gijanto; Ogundiran, 2011, pp. 244-245). Há, ainda, um aspecto conceitual, que diz respeito ao caráter situacional da identidade, dado que tal abordagem tende a congelar identidades que são naturalmente fluídas e dinâmicas, de modo que somente deveriam ser contextualmente abarcadas (Hauser; DeCorse, 2003, p. 69). Deste modo, cerâmicas de contextos diversificados do mundo colonial acabam essencializadas como "africanas", ignorando-se a complexidade dos contextos sociais e históricos (Hauser; Armstrong, 1999, p. 66). Um problema adicional diz respeito à subestimação da influência indígena sobre esse material (Steen, 2011).

Essa relutância de uma parcela expressiva de arqueólogos em aceitar influências africanas na cultura material de contextos afro-americanos deve-se a diversas razões. No domínio empírico, há uma escassa correspondência entre a cultura material de contextos da América do Norte e da região do Caribe com contextos africanos, o que aponta para rápidos processos de homogeneização material e de crioulização cultural. Nesse sentido, muito do repertório material evidenciado se coaduna com o modelo de crioulização apresentados por Mintz e Price (1976). O modelo enfatiza a interação e as trocas multiculturais entre grupos diversificados, as quais resultam no estabelecimento de novas formas culturais. Os autores em questão alegaram que a grande heterogeneidade dos africanos nas Américas deve ter alimentado um rápido processo de crioulização, pelo qual os escravizados se ajustaram aos seus novos ambientes sociais e criaram instituições e formas culturais como uma reação às condições opressivas da escravidão. Nesse sentido, é rejeitada a ideia da existência de retenções mais culturalmente específicas, que remeteriam a fontes de determinadas regiões da África, pois essa ideia se vincula ao ultrapassado paradigma da aculturação, com sua noção essencialista de identidades étnicas como conjuntos de traços culturais cristalizados, transmitidos entre as gerações e somente impactados pelo contato com outros grupos culturais (Cusick, 1998). Nos estudos sobre a diáspora africana, este conceito está vinculado com as ideias de Melville Herskovits (1941), que cunhou o termo *africanismo* para referir-se à manutenção das práticas e costumes que se originaram naquele continente. Herskovits acreditava que a África Ocidental e a África Central compunham uma única grande área cultural, o que teria resultado em um alto nível de homogeneidade cultural das populações escravizadas nas Américas. Isso explicaria por que as populações africanas que mantiveram contatos menos estreitos com a cultura euro-americana tenderiam a ser menos "aculturadas", mantendo um maior número de traços culturais africanos.

A questão de uma suposta homogeneidade cultural entre essas duas regiões da África foi há muito descartada, assim como a visão de identidade subjacente ao paradigma da aculturação. As teorias mais recentes destacam a natureza fluída, relacional e contextual das identidades, reconhecendo que são formadas no domínio local e produto das interações entre diferentes grupos, tratando-se, portanto, de construções baseadas em influências múltiplas (Gosden, 2001). As teorias da crioulização, ao destacarem o domínio da interação entre grupos, antes do que traços culturais essenciais, se coadunam com essa perspectiva teórica de identidades como constituídas de forma relacional. A *colonoware* norte-americana e as cerâmicas afro-caribenhas são facilmente enquadradas nesse

modelo, dado que a escassez da decoração e o repertório morfológico restrito sugerem a adaptação de africanos de origens distintas a uma condição de vida na senzala que os homogeneizou e reestruturou suas condições de acordo com os parâmetros impostos pelo poder colonial.

Esse modelo situacional de identidade, ao enfatizar a natureza essencialista presente na noção tradicional de cultura e seu vínculo com a ideologia dos Estados-nação modernos e com as tradições que eles estabeleceram, tem um forte apelo entre acadêmicos identificados com as abordagens pós-modernistas e pós-colonialistas (Gosden, 2001). Por outro lado, tais formulações tendem a subestimar a dimensão da historicidade nas trajetórias de grupos e de indivíduos. Valores e visões de mundo são incutidos nos indivíduos desde o momento inicial do processo de socialização. São esses valores que determinam a formas particulares de se relacionar e de atribuir significado ao mundo, sendo, assim, marcantes na formação das identidades (Bourdieu, 1977). A travessia do Atlântico certamente não apagou da memória de suas milhares de vítimas as lembranças de suas vidas prévias, de suas práticas, costumes, tradições, línguas e crenças.

Em um estudo muito abrangente sobre o processo de formação de etnicidades africanas nas Américas, Midlo Hall (2005) desafia a ideia da extrema fragmentação cultural dos escravizados africanos. Midlo Hall destaca que estudos demográficos sobre o tráfico de escravos no Atlântico têm demonstrado o impacto de regiões específicas da África e de etnicidades africanas em lugares específicos das Américas. A autora também critica as teorias da transformação por rejeitarem a noção da existência de grupos autoconscientes entre africanos em ambas as margens do Atlântico. Segundo ela, os africanos têm sido os únicos povos submetidos a esta amplitude de negação (Hall, 2005, p. 49). Esta perspectiva tem também sido defendida por outros autores (Thornton, 1998, pp. 195-205), os quais têm proposto colocar os africanos e seus descendentes no centro de suas próprias histórias, retomando, assim, a questão da herança africana, porém examinada dentro de matrizes culturais mais específicas do que aquelas propostas por Herskovits.

## Cerâmicas e africanos no Brasil

O caso do Brasil tem muito a contribuir para uma análise arqueológica da diáspora africana nas Américas dado que consistiu na principal destinação dos africanos escravizados entre os séculos XVI e XIX, e recebeu cerca de 45% de uma população estimada em mais de 10 milhões de indivíduos (Eltis, 2000). A entrada de africanos foi constante até 1850, e diferentes regiões receberam

© Luís Cláudio Pereira Symanski

FIGURA 1. *Mapa do Brasil que indica os estados citados no texto*

escravizados de regiões específicas da África. Assim, a vasta maioria dos escravizados destinados às plantações de café do Sudeste provinha do Congo e de Angola, ao passo que aqueles das *plantations* de açúcar da Bahia e demais províncias do Nordeste provinham, sobretudo, da África Ocidental. As áreas a oeste do país, por sua vez, recebeu africanos de ambas as regiões.

Pesquisas arqueológicas conduzidas em espaços de senzalas e quilombos em vários estados brasileiros têm produzido novos conhecimentos sobre a vida material das populações africanas diaspóricas.[1] As cerâmicas de produção local se fazem presentes, em proporções e estilos variados, em muitos desses contextos, enquanto em outros é notoriamente escassa ou mesmo ausente. Essa diversificação diz respeito

1 Um importante contexto relacionado à diáspora africana no Brasil é o Cais do Valongo, no Rio de Janeiro, que foi utilizado para o desembarque de centenas de milhares de africanos escravizados entre 1811 e 1843. O cais foi construído adjacente ao maior mercado de escravizados do Brasil, que operou de 1779 a 1831. Escavações arqueológicas neste sítio revelaram uma enorme amostra da cultura material utilizada pelos africanos desembarcados e comercializados nesta área, como vasilhames cerâmicos, ornamentos, e itens relacionados à religiosidade, como amuletos e cristais de quartzo (Lima, 2014, pp. 103-136). Para uma dimensão histórica e geográfica do comércio atlântico via o Valongo, ver: Soares. 2016, pp. 150-161.

a diferentes variáveis, que envolvem graus diversos de capacidade de ação dentro das comunidades de senzala e das suas possibilidades de escolhas e produção doméstica. Entre os fatores destacam-se o controle senhorial sobre a vida material e a alimentação dos escravizados, o acesso a bens diversificados de produção local/regional e a distância dos centros receptores de *commodities* importadas.

No Vale do Paraíba, região situada entre Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo, ocupada por grandes fazendas de café no século XIX, escavações nas senzalas das fazendas São Fernando (Lima *et al.*, 1993), Santa Clara e Santa Teresa (Symanski; Gomes, 2016) revelaram uma notável escassez material, que contrasta com o conteúdo de senzalas dos estados do Mato Grosso, Goiás e Pará, regiões que foram economicamente muito menos significantes. Nestas últimas senzalas, verifica-se um padrão comum em unidades domésticas históricas que diz respeito à alta predominância de itens relacionados ao preparo e ao consumo de alimentos, como cerâmicas e restos faunísticos. Esta classe de evidências é inexpressiva nas senzalas do Vale do Paraíba, indicando que os escravizados das fazendas daquela região tiveram poucas possibilidades de preparar e consumir alimentos nesses espaços, devido ao fato de que essas fazendas mantinham cozinhas centralizadas destinadas aos escravizados. Por outro lado, em Campos dos Goytacazes, no Norte do Rio de Janeiro, diferentes setores da senzala do Colégio dos Jesuítas – uma *plantation* de açúcar fundada no século XVII e que chegou a manter uma escravaria superior a dois mil indivíduos, em 1800 – apresentou cerâmicas artesanais em proporções variadas em diferentes contextos que vão do início do século XVIII ao final do XIX (Symanski; Dos Santos Gomes, 2012). Essas cerâmicas consistem entre 15% e 35% do inventário cerâmico de cada contexto.

No Colégio dos Jesuítas, os escravizados tinham oportunidade de ter fontes de renda próprias, seja pelo exercício de ofícios especializados, como pedreiro, alfaiate e carpinteiro, seja por manterem roças próprias, cujos excedentes podiam ser comercializados. Assim, eles tiveram acesso a bens de consumo ofertados no comércio da região. Ornamentos de cobre, cachimbos e contas de colares demonstram uma diversidade nas formas de autoexpressão individual dentro dessa comunidade. Do mesmo modo, a diversidade decorativa das louças europeias em diferentes setores da senzala demonstra que a escolha desses itens foi pautada por referenciais distintos, evidenciando formas diferenciadas de autoexpressão material dentro da comunidade, provavelmente vinculadas às categorias de cor de pele: crioulo, pardo e cabra. Trata-se, assim, de um contexto no qual a manutenção de cerâmicas artesanais indica uma escolha intencional por parte desses grupos, por serem itens que poderiam ter sido facilmente substituídos por correlatos obtidos no comércio. As similaridades entre essas

peças, com poucas variações entre o começo do século XVIII e o final do XIX, aponta para uma tradição nas formas do fazer cerâmico que foi mantida por pelo menos 200 anos. Essa homogeneidade contrasta com a diversidade das cerâmicas europeias e dos ornamentos pessoais, e pode ter servido, assim, para realçar laços identitários mais amplos no espaço da senzala.

Os contextos nos estados de Mato Grosso (Symanski, 2006) e Goiás (Souza, 2015), por outro lado, situam-se em regiões onde as *commodities* importadas somente entravam após meses de viagem. Nessas senzalas, a cerâmica artesanal era altamente expressiva, variando entre 30% e 70% do repertório material. As cerâmicas importadas eram poucas e a cerâmica torneada ausente, de modo que as funções de serviço, consumo, transporte e estocagem, predominantemente associadas a esta categoria, foram desempenhadas por peças artesanais semelhantes, de produção local.

Com relação à decoração, há variações geográficas e contextuais de uma mesma região. Em contextos dos séculos XVIII e XIX da Região Sul, bem como de São Paulo, Rio de Janeiro, Goiás e Mato Grosso, a decoração plástica é mais expressiva, sobretudo de motivos incisos, em linhas simples ou paralelas, em uma grande diversidade, predominando arcos e motivos retos em ziguezague, muitas vezes em combinação com outros motivos e técnicas decorativas, como impresso, ungulado e ponteado, e as pinturas são pouco frequentes. Esses padrões apresentam variações regionais e há contextos em que são ausentes ou inexpressivos. A explicação dessa variação deve levar em conta, além da composição cultural de cada região, a questão da produção doméstica versus para o comércio em núcleos produtores. As similaridades entre os vasilhames cerâmicos do século XVIII e da primeira metade do XIX, contudo, apontam para conexões histórico-culturais entre essas regiões. Apesar disso, conjuntos cerâmicos contemporâneos das regiões norte e do semiárido nordestino não apresentam essas características.

De Souza e Lima (2016, p. 33) chamam a atenção para a conexão histórica das regiões de ocorrência dessas cerâmicas com o componente paulista, dado que grupos de bandeirantes de São Paulo exploraram o Sul e o Centro-Oeste do Brasil nos séculos XVII e XVIII, para capturar indígenas e procurar minerais preciosos. Há, contudo, também uma forte correlação com o componente africano, sobretudo dos grupos da África Central, que tenderam a predominar demograficamente nessas regiões. Por outro lado, a presença africana era bem menos significantes no norte, que manteve forte predomínio demográfico das populações indígenas, e na região do semiárido nordestino, em que a ausência

da mineração e uma economia mais pautada na pecuária não demandavam uma presença significativa de escravizados.

Os centro-africanos que vieram para o Brasil eram, em sua quase totalidade, falantes do banto e originários de uma região relacionada, predominantemente, a quatro culturas regionais: Congo (falantes do quicongo), Ambundo (falantes do quimbundo), Ovimbundo (falantes do umbundo), e Lunda-Chócue (falantes do chócue) (Karash, 2000, p. 58). Essas culturas eram inter-relacionadas e mantinham interações constantes, havendo assim fortes similaridades não apenas linguísticas, mas também culturais, destacando-se uma gramática de parentesco comum, centrada no conceito de linhagem, e uma visão de mundo religiosa, baseada no complexo paradoxo de fortuna-infortúnio (De Craemer *et al.*, 1976; Thornton, 1998). Nesta visão de mundo, a ordem natural do universo é tida como benevolente, com o infortúnio causado pelas ações maléficas de espíritos ou pessoas através da feitiçaria. Rituais, crenças e símbolos externos podem ser adicionados de acordo com as circunstâncias, porém sempre enquadrados neste complexo cultural (De Craemer *et al.*,1976; Karash, 2000). Slenes (1991-1992, pp. 48-67) sugere que tais afinidades podem ter facilitado um processo de transculturação entre os centro-africanos no Sudeste, dando origem a uma nova identidade banto no século XIX, situada acima das identidades étnicas originais. No Brasil, esses grupos, assim como os demais africanos, eram divididos em "nações" que aludiam às regiões ou a portos de embarque, como Benguela e Loango, ou a áreas geográficas mais amplas, como Angola e Congo, e a etnicidades específicas, como a Ngangela (ou Ganguela).

Nos engenhos de açúcar da Chapada dos Guimarães, em Mato Grosso, em contextos datados entre 1790 e 1890, a cerâmica artesanal demonstrou uma variação relacionada à dinâmica cultural africana. Há registros de 33 "nações" presentes na região entre 1790 e 1870, com cerca de 50% referentes à África Central. A proporção de africanos reduziu de 60% para 40% entre 1790 e 1870, declinando para 20% entre 1870 e 1888. Benguela, Mina, Congo e Moçambique foram as "nações" majoritárias em diferentes intervalos. Entre o final do século XVIII e começo do XIX foram registradas 14 "nações", e os fragmentos decorados são inferiores a um quarto do total. O pico da diversidade ocorreu entre 1830 e 1850, quando foram registrados 28 "nações" africanas. Esta estatística foi diretamente relacionada ao pico de quantidade e diversidade decorativa na cerâmica, como vista em cerca de um terço das amostras nesse período. Nos contextos do último terço do século XIX, as cerâmicas decoradas caíram drasticamente, chegando a 10% no final daquele século. Nesse período, os crioulos e os pardos eram dominantes, compondo 80% dos escravizados.

Essas correlações indicam que, na Chapada, as cerâmicas decoradas foram mais culturalmente relevantes para os africanos do que para os afro-brasileiros (De Souza; Symanski, 2009).

Os motivos dominantes no final do século XVIII e início do XIX foram combinações de ziguezagues e diamantes semelhantes àqueles que os membros do grupo étnico Ovimbundo, do planalto de Benguela, aplicavam, ainda em meados do século XX, em cerâmicas, ornamentos e escarificações corporais. Durante esse período, a "nação" Benguela foi majoritária na região, abrangendo um terço dos africanos. A partir de 1830, a "nação" Congo passou a se projetar, ao lado de outros grupos também falantes do quicongo, como os grupos étnicos Cabinda e Loango (Symanski, 2006). Embora essas populações mantivessem diferentes etnicidades na África, elas reconheciam uma ascendência comum (Hall, 2005, p. 153). Entre 1850 e 1870, a população de congos passou a representar 28% dos africanos, e essa proporção passa para cerca de 39% quando as demais "nações" de falantes do quicongo, foram consideradas. Com relação aos conjuntos cerâmicos desse período, tornam-se comuns os motivos ondulados em arcos, produzidos em incisões triplas e quádruplas, bem como os motivos em linhas curtas triplas e quádruplas diagonais, formando sequências. Tais motivos são idênticos a padrões decorativos incisos registrados em vasilhames cerâmicos das populações da região costeira e do baixo e médio Zaire, no final do século XIX e início do XX. Esses conjuntos cerâmicos também apresentam vasilhames com um aplique circular, contendo uma incisão em forma de cruz, que foi também impresso em alguns casos. Conforme discutido acima, nos contextos norte-americanos, este símbolo tem sido interpretado como um cosmograma bacongo. Para o caso da Chapada dos Guimarães, essa correlação sugere que grupos desse substrato cultural foram os principais responsáveis pela introdução deste signo.

Um outro aspecto relevante diz respeito à presença, entre os padrões decorativos, de símbolos que remetem às escarificações dos vários grupos de africanos que viveram nos engenhos da Chapada dos Guimarães. A reprodução desses signos na cerâmica sugere a manutenção de uma feição cosmológica comum entre as sociedades da África Subsaariana: a concepção antropomórfica da cerâmica. Em muitas dessas sociedades, os vasilhames são decorados com os mesmos tipos de tratamentos dados aos corpos humanos, o que inclui pintá-los, escová-los e marcá-los com os sinais das escarificações (David *et al.*, 1988). Essa concepção tem por base mitos de origem nos quais os seres humanos foram criados a partir de vasilhames cerâmicos. É essa cosmologia que justifica o ofício de ceramista como uma função exclusivamente feminina, dado o papel da mulher na concepção e na criação dos filhos (Gosselain, 1999, p. 214).

As variações na cerâmica da Chapada dos Guimarães sugerem que o processo de crioulização nessa região não foi linear, mas segmentado, marcado por influências culturais distintas de grupos que continuaram a chegar na região até 1850, as cerâmicas se tornaram mais consistentes apenas quando uma geração afro-brasileira se tornou demograficamente dominante.

A presença desses símbolos de escarificações também tem sido observada em outras regiões do Brasil, em vasilhames e em cachimbos cerâmicos. De Souza; Agostini (2012) analisaram coleções com tais símbolos encontradas no Sudeste, no Nordeste e no Centro-Oeste. O foco recaiu em signos associados às etnicidades falantes do iorubá (ou yoruba), agrupadas sob a "nação" Mina, e os macua, agrupados sob a "nação" Moçambique. Para o primeiro caso, as relações se dão pelas linhas incisas paralelas, verticais e horizontais, em número de três ou de quatro, presentes em contextos que apresentam uma significativa presença de africanos daquela "nação" na Bahia, em Goiás e Mato Grosso. No segundo caso, destacam-se as linhas curtas sinuosas e os semicírculos concêntricos, presentes em contextos de São Paulo e Mato Grosso, que contaram com a presença variada da "nação" Moçambique. Para os autores, a reprodução desses signos em suportes cerâmicos remete à criação dessas identidades diaspóricas com base em referências simbólicas pré-existentes, que envolveram apropriação, transformação e recontextualização.

Um aspecto importante a ser considerado diz respeito ao papel da alimentação no domínio da reprodução cultural. Alguns autores têm observado o importante papel exercido pelas roupas e ornamentos na construção de identidade individual, servindo como uma "pele social" que permite ao indivíduo uma identificação como membro de grupos diferenciados (Lima *et al.*, 2014). Embora os vasilhames cerâmicos sejam passíveis de transporte, eles não são anexados ao corpo, e tendem antes a conformar lugares onde se executam práticas relacionadas com a alimentação. Comer é um processo comunal, que agrega e reforça os laços de união e solidariedade intra-grupais, ao mesmo tempo que reforça diferenças em relação a outros grupos (Smith, 2006, p. 480). Haaland (2007) observa a maneira pela qual a tradição culinária africana dominou os ensopados feitos em panelas, cujo simbolismo, embora variado, desenvolveu-se como uma base para associações metafóricas sobre as questões e os aspectos existenciais da vida, incluindo a solidariedade e a dependência das forças divinas, no que a autora chama de uma "síndrome da panela de cozinhar". Tais relações levam às já referidas associações metafóricas entre as panelas e os corpos humanos (Haaland, 2007, pp. 168-170). As comunidades africanas formadas na diáspora mantiveram essa significação

cultural e ideológica de preparo e consumo da comida, que era essencial para o sentido de identidade desses grupos (Slenes, 2011, p. 196).

Considerando essa dimensão simbólica da alimentação e a indissociação dos alimentos com os vasilhames em que eram preparados, podemos pensar nos contextos de senzala em que grupos escravizados se concentravam em volta de fogueiras com panelas de cerâmica decoradas com signos e motivos que remetiam a simbolismos e memórias de suas sociedades de origem. A memória era, assim, formada como parte integrante das práticas de alimentação do grupo, se tornando indissociável da sua sobrevivência biológica. Nesse sentido, memórias, valores e simbolismos eram cotidianamente referenciados e atualizados nessas comunidades, servindo para nutrir concepções de identidade bastante diferenciadas daquelas da sociedade luso-brasileira dominante.

De Souza (2015), desloca o foco da decoração para a morfologia dos vasilhames e seu potencial para a compreensão das práticas materiais dos escravizados. Ele analisou um padrão morfológico comum nos registros etnográficos no Centro e no Sul de Angola e suas relações com vasilhames do século XVIII de Goiás e Minas Gerais, que receberam um grande contingente de africanos dessas regiões de Angola. Trata-se de uma forma utilizado em Angola de contorno composto, com base côncava, corpo ovoide invertido e pescoço cilíndrico, para a cocção de milho, mandioca e feijão. Nos contextos do Brasil, a base é plana e as peças apresentam duas asas, alterações que seriam expressivas da interação desses grupos na sociedade colonial e da incorporação de referências europeias. Nesse sentido, a adoção das bases planas devia-se à sua adequação para as superfícies planas do mobiliário colonial, sobretudo as mesas, diferentemente das bases côncavas de Angola, apropriadas para as áreas de fogueira onde eram feitas as refeições. As mesas estão conectadas com regras diferenciadas de sociabilidade. Uma lógica similar envolveria as asas, que permitiriam uma melhor apreensão dos vasilhames para transportar e servir o conteúdo. Esses vasilhames, assim, foram ajustados à lógica colonial do mesmo modo que os grupos de africanos que os produziam e utilizavam. Assim, as mudanças desse padrão morfológico entre Angola e Brasil são expressivas da emergência de novas práticas nos contextos diaspóricos, que incluíram tanto continuidades quanto transformações.

Outro aspecto pouco explorado diz respeito à questão da produção *versus* a comercialização dessas peças. Dias Júnior (1988) caracterizou a cerâmica da tradição neo-brasileira como produtos locais de consumo familiar. Morales (2001, p. 180) sugere uma intensificação econômica e um desenvolvimento urbano do final do século XVII, com a produção local a conviver com núcleos de produção e venda, dada a demanda cada vez maior por essas peças em vilas

e cidades. Zanettini e Moraes Wichers (2009) chamaram a atenção para essa questão ao apresentarem os resultados da análise composicional de fragmentos cerâmicos do sítio do Capão, em São Paulo, a qual revelou que provinham de inúmeras fontes que indicavam a aquisição pelo comércio.

Escavações recentes no contexto do aldeamento indígena de Pinheiros, localizado na periferia da vila de São Paulo colonial, revelaram uma olaria, cuja produção de cerâmica artesanal era destinada à vila e aos seus arredores. Conforme os relatos históricos, a produção dessa cerâmica era realizada por mulheres de ascendências indígena e mestiça (Zanettini Arqueologia, 2012, p. 333). Uma significativa proporção das peças evidenciadas apresenta decoração plástica semelhantes àquelas presentes nos contextos de ocupação africana, o que os autores atribuem a um intenso processo de transculturação que teria ocorrido no período colonial.

Agostini (2011) discute o caso do núcleo oleiro de São Sebastião, no litoral norte de São Paulo, que foi caracterizado por uma produção doméstica de mulheres livres pobres, destinada ao comércio e que era vendida e exportada para o Rio de Janeiro. Nas primeiras décadas do século XIX, essas ceramistas dividiam-se entre brancas e pardas, com somente uma proporção reduzida (8%) de negras. Elas compunham uma população mestiça da faixa litorânea sul-sudeste denominada como *caiçara*. Algumas eram escravizadas, crioulas e africanas das "nações" Angola e Benguela. Assim também era o caso de Pinheiros, em que muitos dos vasilhames por elas produzidos foram decorados com uma grande diversidade de motivos incisos, algumas vezes acompanhados por outras técnicas também usadas em suas decorações. Alguns remetem a estilos e padrões africanos, como é o caso das escarificações dos Macua, de linhas curtas sinuosas e de semicírculos concêntricos, associadas aos africanos da "nação Moçambique", segundo a autora. A documentação pesquisada, contudo, não apresenta indícios de africanos desta "nação" envolvidos na produção cerâmica. Contudo, como nota Agostini, o principal centro consumidor dessas cerâmicas era a cidade do Rio de Janeiro, considerada a maior cidade africana das Américas desse período. Deste modo, a produção de cerâmicas com tais motivos pode ter sido direcionada, em grande medida, a um mercado consumidor africanizado, o qual incluiria, entre outros grupos de africanos, aqueles da "nação" Moçambique. Um aspecto adicional considerado pela autora é que esses vasilhames poderiam servir como suporte de uma estética com referenciais africanos reinterpretados na diáspora ou até mesmo por outras populações, como os caiçaras.

O argumento de Agostini, ao considerar a rede de produtores e de consumidores dessas peças, avança sobre as discussões concentradas na herança

africana e amplia o foco para a recursividade entre as ceramistas e seus clientes próximos e distantes, bem como para o emaranhamento de ambos em um universo marcado pela presença africana. Abarca, assim, o domínio das motivações relacionadas à produção e ao consumo desses itens. Para o caso das ceramistas, as motivações para a produção de vasilhames com esses motivos podem ter sido a identificação cultural, os cânones estéticos, as preconcepções sobre os espaços apropriados de uso dessas peças e os interesses econômicos. Os consumidores podem também ter compartilhado várias dessas percepções. Desse modo, ao escolherem cerâmicas "escarificadas", algum podem ter feito afirmações diretas sobre suas identidades, ao passo que outros podem ter as considerado como apropriadas para qualificar tanto o ambiente da cozinha do sobrado, como um dos lugares onde se concentravam as atividades das negras escravizadas, quanto os lugares de vivenda das camadas baixas da população, compostas por alforriados, crioulos e mestiços, que teriam poucas condições econômicas de dispor das louças finas comuns nas casas senhoriais, que remetiam aos gostos e aos valores europeus.

Independentemente das motivações, dos contextos, e das identidades – africanas, crioulas, mestiças ou mesmo indígenas – dos produtores e consumidores dessas cerâmicas, é inegável a sua vinculação com o contexto histórico da escravidão. Do mesmo modo, parece haver uma tendência para o declínio das peças decoradas à medida em que a escravidão se aproximava de seus anos finais e a última geração de africanos escravizados foi se extinguindo (Agostini, 2011; De Souza; Symanski, 2009). Nesse sentido, é interessante notar que a senzala do Colégio dos Jesuítas de Campos dos Goytacazes, marcada por uma dinâmica de crioulização interna, sem a entrada de africanos, desde a expulsão dos jesuítas, em 1759, as cerâmicas dos contextos do século XVIII quase não apresentam decoração artística, o que parece sugerir, como no caso de Mato Grosso, que a dimensão decorativa dos vasilhames foi menos significante para os escravizados nascidos no Brasil do que para os seus ancestrais africanos.

Outra importante esfera da produção material de africanos na diáspora consistiu na metalurgia. Na África, a fundição do ferro remonta ao primeiro milênio antes da Era Cristã, antes de sua ampla expansão pelo continente. Os africanos trouxeram consigo essa tradição tecnológica para as Américas, bem como seu universo de crenças ao qual essa tradição estava vinculada (Goucher, 2004). Nos mitos de origem de muitas sociedades da etnia Banto da África Central, os ferreiros aparecem como heróis fundadores. Eles também eram tidos como portadores de grande força espiritual, pelo seu poder de transformar um produto da natureza em um produto cultural ao controlar o fogo. Todo o seu

instrumental era tido como embebido com o poder dos espíritos e isto exigia longo período de aprendizado por meio de rituais que os ligavam ao mundo espiritual (Childs, 1991, pp. 338-339).

No Brasil, a produção agrícola e a extração mineral eram dependentes de artefatos de ferro, o que levou à surgimento de uma metalurgia doméstica com influência africana, dado que os principais responsáveis por este ofício eram escravizados africanos e afrodescendentes. A presença de tendas de ferreiro era comum nas vilas e nos arraiais de mineração, bem como nas *plantations*. Essas consistiam em unidades de produção e reparo de ferramentas, compostas por itens como bigornas, malhos, martelos, tenazes, tornos, talhadeiras, foles e fornos (Guimarães *et al.*, 2015, pp. 402-403). Tendas e fornos de fundição estavam também presentes em quilombos como se discutirá adiante neste capítulo.

## Cultura material nos quilombos do Brasil

Muitos estudos sobre as comunidades de escravizados fugitivos nas Américas durante o período da escravidão atlântica destacaram apenas os aspectos da rebeldia e/ou da manutenção de uma cultura africana supostamente intacta na diáspora. No caso do Brasil, ainda são poucas as análises sobre quilombos e mocambos e suas perspectivas de produção e ressignificação da cultura material. A despeito dos clássicos estudos antropológicos sobre as *maroons societies* e suas permanências/reconstruções societárias até a atualidade – especialmente para o Suriname, a Jamaica e a Colômbia – conhecemos pouco como eles se identificavam, definiam a si próprios e às microssociedades que criavam durante a escravidão e na luta contra ela (Agorsah, 1994; Price, 1979). As próprias nomenclaturas – coloniais e pós-coloniais – utilizadas em diferentes áreas sugerem percepções multifacetadas. Fenômeno hemisférico, as comunidades de fugitivos receberam diferentes nomes, como *cumbes*, na Venezuela e *palenques*, na Colômbia. No Caribe inglês e no Sul dos Estados Unidos da América, os grupos de fugitivos eram conhecidos por *maroons*. Em várias partes do Caribe francês, o termo usado era *maronage*; enquanto em Cuba e Porto Rico, era *cimaronaje*. No Brasil, acabaram conhecidos como *mocambos,* e depois, *quilombos*, terminologias de origem africana que em muitas línguas e microssociedades da África Central significavam "acampamentos". Tanto em quimbundo como em quicongo, a palavra *mukambu* podia significar "pau de fieira", uma espécie de suporte vertical, como se fosse uma forquilha, especialmente usado para construir quilombos (choupanas) em acampamentos.

Apesar das raras abordagens, é interessante destacar que aparecem registros sobre as tecnologias construtivas, a organização material e a dimensão imaterial nas fontes relativas à repressão e/ou às denúncias. Ainda assim, pouco se conhece sobre a maneira pela qual se auto-representavam os habitantes de milhares de *mocambos* e *quilombos* que se espalharam pelo Brasil. Em meados do século XVII, apareceram às primeiras descrições sobre as estruturas internas das habitações do grande quilombo de Palmares, em Alagoas, com a menção de "casas" erguidas, incluindo "uma igreja, quatro forjas e uma grande casa de conselho". Nesse grande mocambo colonial, dizia-se existir "entre os habitantes toda sorte de artífices", sugerindo relações entre técnicas construtivas, estruturas materiais e organização interna. Formados por várias gerações de africanos e seus descendentes, Palmares certamente foi um dos maiores exemplos de uma comunidade que se constituiu na diáspora, reunindo permanências e transformações culturais africanas. Surgiriam até mesmo descrições sobre as "roupas" dos *palmaristas* (como eram chamados esses quilombolas) que eram feitas "quase todas de entrecasca de árvores". Assim, eles teriam adaptado técnicas com a natureza local (árvores, floresta, fauna e flora), pois falava-se que a partir de "aleias de palmeiras", eles faziam também "as suas casas", suas "camas" e seus "abanos com que abanavam o fogo", e ao "comer o interior dos cocos, faziam deles os seus cachimbos".[2]

Em todas as Américas, são poucos os registros iconográficos e as representações cartográficas dessas comunidades nos contextos do passado colonial e pós-colonial da escravidão. No caso do Brasil, no entanto, há o ineditismo e o destaque para os mapas e as *plantas* de *quilombos* e *mocambos* coloniais de Minas Gerais e da Bahia. Na seção de manuscritos da Biblioteca Nacional – Coleção Ottoni sobre Minas Colonial – podem ser encontradas seis *plantas* de *quilombos* de Minas Gerais de 1769. Essas *plantas*, juntamente com o mapa (encontrado em acervos portugueses) do mocambo do Buraco do Tatu, que era localizado na Bahia e foi destruído em 1763, são quase as únicas fontes desta natureza para as comunidades de fugitivos nas Américas.[3] Embora produzidas pelas expedições punitivas coloniais, essas comunidades são representações originais de espaços sociais, casas, moradas, economia e sistemas de defesa dessas comunidades de escravizados fugitivos. Nem sempre exploradas, as evidências sobre a cultura material em mocambos

2 Diário de viagem do Capitão João Blaer (1645). Documento traduzido do holandês por Alfredo de Carvalho (extraído da coleção de inéditos denominada *Brieven em Papieren uit Brasilien*) e publicado na Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco, número 55, 1902, pp. 87-96. Sobre Palmares, ver Gomes, 2005.

3 Anais da Biblioteca Nacional, Volume 108 (1988), Rio de Janeiro, 1992, p. 47-113. A planta do quilombo do Buraco do Tatu foi publicada em: Schwartz, 1987, pp. 17-61.

e quilombos no Brasil são sugeridas na descrição dos sistemas de defesa que adotavam. O arquivo nacional Torre do Tombo, em Lisboa, Portugal, contém documentos sobre a "relação das Guerras feitas aos Palmares de Pernambuco no tempo do Governador D. Pedro de Almeida, de 1675 e 1678". Essa documentação descreve a parte principal do maior mocambo, indicando que a comunidade estava "fortificada toda em uma cerca de pau a pique com trincheiras abertas" e "pela parte de fora toda se semeia de estrepes e de fojos". Os mapas e as plantas dos mocambos mineiros e baianos coloniais incluem muitas descrições a respeito. No Buraco do Tatu, havia um complexo sistema de defesa na retaguarda, na frente e nas laterais, com labirintos de estacas pontiagudas em diversas covas camufladas. Tal defesa contemplava ainda saídas secretas e falsas trilhas, para facilitar a rápida fuga dos *quilombolas*. Nos mocambos de Minas Gerais, o sistema de defesa utilizava "entradas com fojos", "fossos", "saída com estrepes", "trincheiras" e "brejos com buracos". Muitos quilombos possuíam "picadas", que eram falsas entradas – com trincheiras, fossos e estrepes – que também estavam relacionadas a modelos africanos e significados simbólicos na diáspora. Em 1746, os *quilombolas* do Campo Grande se defendiam com "palanques e trincheiras que tinham formado".[4] Em uma tentativa de emboscada ao quilombo da Pedra da Menina, em 1768, as tropas o encontraram cercado com um valo falso cheio de estrepes. Na década de 1980, as pesquisas pioneiras em Minas Gerais localizaram "fossos" nos sítios arqueológicos do Quilombo do Ambrósio (Guimarães *et al.*, 1990). Nas primeiras décadas do século XX, na região de Ubá, foram localizadas ruínas de quilombos, onde ainda foi possível encontrar "trincheiras suficientemente largas e profundas" (Dos Santos Gomes, 2005).

Com relação à organização interna, se destacam as habitações, onde é possível especular sobre a organização social dos *mocambos/quilombos* a partir da representação de sua disposição espacial. As representações específicas de "casas de ferreiros" e/ou aquelas do "conselho", suas funções e localizações podiam estar relacionadas a significados religiosos e rituais reinventados na diáspora. Os ferreiros tinham grande proeminência em vários grupos étnicos das regiões da África Central e da África Ocidental, e para muitos dos escravizados enviados para o Brasil, principalmente para Minas Gerais, ao longo do século XVIII.

Há poucas evidências com relação à dimensão material constitutiva das moradias dos *quilombos/mocambos*. De uma maneira geral, a documentação disponível informa apenas sobre a existência de "ranchos" (algumas indicações falam apenas que eram

4 ANRJ, Códice 952, Cartas Régias, Provisões, Alvarás e Avisos (1725-1747), Volume 33, fl. 390.

feitos de "palha", porém, pouco sabemos sobre o seu tamanho, sua disposição, suas divisões internas e o material com que eram construídos e revestidos). Por meio de pesquisas arqueológicas no sítio do quilombo Ambrósio, sabe-se que as habitações dos *quilombolas* eram construídas de pau a pique e de barro, e tinham tamanhos e formas diversas. Argumenta-se que tal tipo de arquitetura de pau a pique com cobertura vegetal era comum entre os negros (escravos ou livres) e a população pobre na sociedade escravista mineira nos séculos XVIII e XIX (Guimarães *et al*., 1990). Essa técnica de construção também pode ter sido uma recriação de um estilo de origem africana. As descrições das habitações africanas (reinos do Congo, Matamba e Angola) escritas pelo missionário capuchinho, Cavazzi da Montecuccolo (Cavazzi da Montecuccolo, 1965; Balandier, 1968, p. 141) no século XVII, apontam para construções desse tipo, ou seja, habitações "entrelaçadas com palha", e o "teto formado com folhas de palmeira ou com outras canas finas e resistentes". Em 1766, na região interiorana de Mogi-Guaçu, em São Paulo, uma expedição punitiva localizou "um quilombo já queimado grande e tinha dois lugares de forja de ferreiro" com "uma rancharia" com "noventa e tantas casas com três, duas, quatro camas". Já em Mato Grosso, em 1730, falava-se do Quilombo do Quariterê, onde havia "agricultura dos mantimentos, e algodão" e "duas tendas de ferreiro".[5]

O relatório da expedição punitiva dos mocambeiros do estado do Maranhão, especialmente os quilombos São Sebastião e Limoeiro, no final dos anos 1870, chegou a descrever "casas, cobertas de palha e tapadas de barro, na maior parte com portas e janelas de madeiras". Nesses mocambos, havia duas casas "denominadas 'casas de santo', bem distintas pelas cruzes levantadas em frente".[6] Sobre o mocambo do Limoeiro, especificamente, o relatório mencionava a existência de "duas casas destinadas à oração, a que chamam casas de santos". Uma delas continha "imagens de Santos", e na outra, "figuras extravagantes feitas de madeira, cabaças com ervas podres e uma porção de pedras". Havia até mesmo a descrição sobre o consumo de fumo e maconha, sempre acesos com "um pavio, que sempre os acompanham, composto de cera de abelha e breu".[7]

5 Biblioteca Nacional, Seção de manuscritos, Coleção Morgado de Matheus, Códice I – 30, 9, 42, documento número 4, 04/06/1766 e Códice 22, 1, 27 – Memórias Chronológicas da Capitania de Mato Grosso, principalmente da Provedoria de Fazenda Real e Intendência do Ouro escritas por Felipe Joseph Nogueira Coelho, 1775.

6 Arquivo público do estado do Maranhão (doravante Apema), "Relatório apresentado ao Comendador Doutor Francisco Maria Correia de Sá e Benevides, Presidente da Província do Maranhão, pelo Major Honorato Cândido Ferreira Caldas, em 13 de Janeiro de 1877, dando conta dos resultados conseguidos pela expedição destinada a destruir o Quilombo do Turi".

7 Relatório de João Manoel da Cunha sobre a primeira invasão do Quilombo Limoeiro, 24/01/1878, transcrito em: Araújo, 1994, p. 28.

Com o surgimento de mais dezenas de quilombos no século XIX, apareceram indicações semelhantes e mais detalhadas, como os relatórios de expedições anti-mocambos, que descreviam elementos da cultura material reinventada na floresta. Aqui ou acolá, algumas evidências da cultura quilombola surgiam, tais como "casas, cobertas de palha e tapadas de barro, na maior parte com portas e janelas de madeiras, sendo duas denominadas casas de santo, bem distintas pelas cruzes levantadas em frente; três de fazer farinha com competentes fornos; um de depósito e cera, outra guardando um alambique de barro; e as demais, habitação dos quilombolas" (Araújo, 1994, p. 78). Também seriam anotadas dezenas de

> *casas, em cada uma morando três, quatro e cinco pretos com suas mulheres e filhos; e têm mais duas casas destinadas à oração, a que chamam casas de santos; sendo uma com imagens de santos, e outra onde encontramos figuras extravagantes feitas de madeira, cabaças com ervas podres e uma porção de pedras de que em tempos muito remotos os indígenas se serviam como machados* (Araújo, 1998, p. 28).

Assim, as indicações de práticas metalúrgicas em quilombos no Brasil, tanto em fontes do século XVII como dos séculos XVIII e XIX podem indicar dimensões culturais, rituais, práticas religiosas e tecnologias africanas reinventadas, mais do que as expectativas socioeconômicas das comunidades forjadas. Na revolta quilombola de Manoel Congo, em Vassouras, Rio de Janeiro, ocorrida em 1838 com a liderança de vários escravizados africanos, muitos dos quais ferreiros, falava-se que os revoltosos, ao fugirem das senzalas, levavam "a ferramenta da tenda de ferreiro" e suas "safras de ferreiro", como "bigorna, martelo, torno de ferreiro", para "fazerem suas obras no mato".[8] O caso do levante de Manoel Congo sugere que o poder espiritual atribuído aos ferreiros foi mantido na diáspora. Os rebeldes atribuíam poderes sobrenaturais a Manoel Congo, que se punha como o rei do futuro quilombo que seria fundado pelos rebeldes (Dos Santos Gomes, 2006), o que remete ao exemplo das sociedades da África Central que tinham na figura do ferreiro o seu herói fundador.

Em 1848, nas divisas entre o Espírito Santo e o Rio de Janeiro, falava-se de um quilombo nas margens do Rio Moquim que estaria organizado – segundo investigações e depoimentos de quilombolas capturados – com "grande quantidade de senzalas estas arruadas, casas, oratórios, sino, cemitério, ferraria".[9] Assim, os ferreiros, sobretudo os africanos, exerceram um papel central em

8 Ver o processo de insurreição transcrito em Pinaud, 1987, pp. fl. 42, 44, 49, 49 v e 54.

9 Aperj, Fundo SPP, Coleção 166, documento 12 A, Ofício de Claudino do Couto e Souza enviado ao Delegado de Polícia de Campos, 2.11.1848.

muitos movimentos de resistência escrava nas Américas, devido ao seu papel estratégico na produção de ferramentas e armamentos (Ringquist, 2008, pp. 14-15). No Brasil, eles também estiveram envolvidos em vários levantes e planos de insurreições (Gomes, 2006).

Importante destacar que os ferreiros eram figuras de destaque, relacionado aos seus poderes espirituais em várias microssociedades africanas das regiões do Congo, na África Central. O mito de fundação do Reino do Dongo relacionava-se aos poderes dos ferreiros. E eles também eram figuras que concentravam poder em algumas áreas da África Ocidental (Balandier, 1968, pp. 108-113, 224-225).

As escavações na senzala da Fazenda Santa Clara, no Vale do Paraíba, revelaram uma concentração de escória de ferro em uma área de cerca de 2 metros por 0,50 metro, que foram intencionalmente enterrada rente à parede frontal do recinto (Symanski; Gomes, 2016). Essa evidência remete às práticas de sociedades centro-africanas comuns desde a Idade do Ferro, conforme indicam as escavações de Vitor de Oliveira Jorge, em 1973, em uma aldeia fortificada na província de Benguela, cujos embasamentos das cabanas apresentavam escória.[10] Tal prática foi observada etnograficamente entre o povo Fipa, da Tanzânia, que mantinham fragmentos de escória em suas casas devido à força espiritual atribuída a eles, que gerava fertilidade e proteção (Blakely, 2006, p. 121). Desse modo, o preenchimento da senzala da Fazenda Santa Clara com esses itens pode ter tido o propósito de invocar a ajuda espiritual para a proteção dos ocupantes desse espaço, remetendo, assim, à manutenção de cosmologias de origem africana relacionadas ao ferro e ao poder espiritual dos ferreiros.

A cultura material dos quilombos/mocambos do Brasil podem ser considerada como uma extensão da cultura escrava. Assim como as senzalas eram fontes constantes de *backgrounds* culturais para os quilombolas, eles também eram para as senzalas. É claro que em algumas situações, os impactos demográficos do tráfico negreiro, a crioulização das populações dos mocambos e das senzalas e o isolamento forçado de alguns grupos quilombolas podem ter provocado interações culturais diferentes. O fato é que os quilombos, de uma maneira geral, não estavam completamente afastados das senzalas e de outras populações escravizadas, livres e negras. Assim, seria possível tentar perceber a África reelaborada historicamente nas várias margens do Atlântico. Torna-se importante perceber a formação da cultura material afro-brasileira não apenas na perspectiva das reminiscências africanas, mas também no contexto da experiência

10 Jorge Sá Pinto, comunicação pessoal, setembro de 2013.

dos mundos da escravidão e do pós-emancipação. Influências africanas diversas da cultura material dos quilombos podem ter sido igualmente informadas por aquelas de variados grupos indígenas: estrutura das casas, estratégias de defesa, práticas econômicas etc. Enfatizar os verbos "reinventar", "reelaborar" e "recriar" significa dizer o modo pelo qual os africanos e seus descendentes escravizados nas Américas criaram – seja nos mocambos ou nas *plantations* – uma cultura original, improvisando um mundo novo, apesar da opressão. A palavra "improvisação" é uma das chaves para entendermos a natureza da cultura afro-americana. Devido ao legado de uma cultura de habilidades improvisatórias, os africanos estavam mais bem equipados para lutar contra o desequilíbrio cultural mais do que qualquer outro imigrante e suas estratégias de retenções culturais (entre as várias perspectivas: Mintz; Price, 1976).

As culturas materiais afro-americana foram inventadas tanto nas senzalas – para aqueles que permaneciam escravizados – como nos quilombos e mocambos. A extensão de reinvenções culturais africanas reelaboradas historicamente nas várias margens do Atlântico sugerem processos multifacetados. A localização, as designações e as funções sociais podem sugerir organizações políticas, militares, religiosas e materiais no interior dos mocambos. Tais organizações podem ter sido originadas tanto de tradições africanas como das ressignificações na diáspora.

## Referências

Agorsah, E. 1994. *Maroon heritage Archaeological ethnographic and historical perspectives*. Kingston, Jamaica, University of the West Indies.

Agostini, C. 2011. *Mundo atlântico e clandestinidade: dinâmica material e simbólica em uma fazenda litorânea no Sudeste, século XIX*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense.

Araújo, M. 1994. *A invasão do quilombo Limoeiro*. São Luís, Sioge.

Araújo, M. 1998. *Insurreição de escravos em Viana, 1867*. São Luís, Sioge.

Blakely, S. 2006. *Myth, ritual and metallurgy in Ancient Greece and Recent Africa*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Bourdieu, P. 1977. *Outline of a theory of practice*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Cavazzi de Montecuccolo, G. 1965. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.

Childs, S. T. 1991. Style, technology and iron smelting furnaces in Bantu-Speaking Africa. *Journal of Anthropological Archaeology,* Vol. 10, pp. 331-359.

Cusick, J. G. 2015. Historiography of acculturation: an evaluation of concepts and their application in archaeology. In Cusick, J. G. (ed.). *Studies in culture contact: interaction, culture change, and Archaeology*. Carbondale, Ill., Southern Illinois University. (Center for Archaeological Investigations, Occasional Paper, 25), pp. 126-145.

David, N.; Sterner J.; Gavua, K. 1988. Why pots are decorated. *Current Anthropology,* Vol. 29, pp. 365-389.

De Craemer, W.; Vansina, J.; Fox, R. 1976. Religious movements in Central Africa: a theoretical study. *Comparative Studies in Society and History,* Vol. 18, No. 4, pp. 458-475.

De Souza, M. A. T. 2015. When all bases are flat: Central Africans and situated practices in the eighteenth-century Brazil. In Funari, P. P. A.; Orser Jr., C. E. (eds.). *Current perspectives on the Archaeology of African slavery in Latin America*. New York, Springer, pp. 77-97.

De Souza, M. A. T.; Agostini, C. 2012. Body marks, pots and pipes: some correlations between African scarification and pottery decoration in eighteenth- and nineteenth-century Brazil. *Historical Archaeology*, Vol. 46, Issue 3, pp. 102-123.

De Souza, M. A. T.; Lima, T. A. 2016. Hibridismo e inovação em cerâmicas coloniais do Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII. *Urbania: Revista Latinoamericana de Arqueología e Historia de las Ciudades*, Vol. 5, pp. 21-60.

De Souza, M. A. T. ; Symanski, L. C. P. 2009. Slave communities and pottery variability in western Brazil: the plantations of Chapada dos Guimarães. *International Journal of Historical Archaeology*, Vol. 13, No. 4, pp. 513-148.

Deetz, J. 1977. *In small things forgotten*. New York, Doubleday.

Dias Jr, O. 1988. A cerâmica neo-brasileira. *Arqueo IAB Textos Avulsos*, Instituto de Arqueologia Brasileira, Vol. 1, pp. 3-13.

Dos Santos Gomes, F. 2005*a*. *A hidra e os pantânos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX)*. São Paulo, Polis, Unesp.

Dos Santos Gomes, F. 2005*b*. *Palmares: escravidão e liberdade no Atlântico Sul*. São Paulo, Editora Contexto.

Dos Santos Gomes, F. 2006. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras.

Eltis, D. 2000. *The rise of African slavery in the Americas*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Emerson, M. C. 1999. African inspirations in a new world art and artifact: decorated tobacco pipes from the Chesapeake. In Singleton, T. A. (ed.). *'I, too, am America': Archaeological studies of African-American life*. Charlottesville, Va., University Press of Virginia, pp. 47-82.

Ferguson, L. 1980. *Looking for the 'Afro' in Colono-Indian pottery: Archaeological perspectives on ethnicity in America*. New York, Baywood, pp. 14-28.

Ferguson, L. 1992. *Uncommon ground: Archaeology and early African America, 1650-1800*. Washington, DC; London, Smithsonian Institution Press.

Funari, P. 1996. A arqueologia de Palmares: liberdade por um fio; história dos quilombos no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 26-51.

Gijanto, L.; Ogundiran, A. 2011. Ceramics in the African Atlantic: new perspectives on social, economic, political and other everyday interactions. *Azania: Archaeological Research in Africa*, Vol. 46, No. 3, pp. 243-249.

Gosden, C. 2001. *Postcolonial archaeology: issues of culture, identity, and knowledge: Archaeological theory today*. Cambridge, UK, Polity Press, pp. 241-261.

Gosselain, O. 1998. In pots we trust: the processing of clay and symbols in Sub-Saharan Africa. *Journal of Material Culture*, Vol. 4, No. 2, pp. 205-230.

Goucher, C. 2004. *The memory of iron: African technology in the Americas*. Atlanta, Ga., National Park Service, Places of Cultural Memory Conference.

Guimarães, C. M. 1990. O quilombo do Ambrósio: lenda, documentos e arqueologia. *Estudos Ibero-Americanos,* Vol. 16, pp. 161-174.

Guimarães, C.; Symanski, L.; Souza, M. A. T. 2015. A escravidão e o ferro: metalurgia, arqueologia e patrimônio (séculos XVIII-XIX). In Fonseca do Carmo, F.; Yoshino Kamino, L. H. (eds.). *Geosistemas ferruginosos do Brasil*. Belo Horizonte, Editora 3i, pp. 465-486.

Haaland, R. 2007. Porridge and pot, bread and oven: food ways and symbolism in Africa and the Near East from the Neolithic to the present. *Cambridge Archaeological Journal,* Vol. 17, No. 2, pp. 165-182.

Hauser, M.; DeCorse, C. 2003. Low-fired earthenwares in the African diaspora: problems and prospects. *International Journal of Historical Archaeology*, Vol. 7, No. 1, pp. 67-98.

Heath, B. J. 1999. Yabbas, monkeys, jugs and jars: an historical context for African-Caribbean pottery on St Eustatius. In Haviser, J. B. (ed.). *African sites Archaeology in the Caribbean*. Princetown, NJ, Markus Wiener Publisher, pp. 196-220.

Herskovits, M. J. 1941. *The myth of the negro past*. Boston, Beacon Press.

Hill, M. 1987. Ethnicity lost? Ethnicity gained? Information functions of African ceramics in West Africa and North America. In Auger, R.; Glass, M. F.; MacEachern, S.; McCartney, P. (eds.). *Ethnicity and Culture: Proceedings of the Eighteenth Annual Chacmool Conference*. Calgary, Canada, University of Calgary, pp. 135-139.

Joseph, J. W. 2011. '...All of cross': African potters, marks, and meanings in the folk pottery of the Edgefield district, South Carolina. *Historical Archaeology*, Vol. 45, No. 2, pp. 134-155.

Lima, T.; Bruno, M. C. O.; Fonseca, M. P. R. 1993. Sintomas do modo de vida burguês no Vale do Paraíba, século XIX: a Fazenda São Fernando, Vassouras, RJ. *Anais do Museu Paulista, História e Cultura Material*, Vol. 1, No. 1, pp. 170-206.

Lima, T.; Torres de Souza, M. A.; Sene, G. M. 2014. Weaving the second skin: protection against evil among the Valongo Slaves in nineteenth-century Rio de Janeiro. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, Vol. 3, No. 2, pp. 103-136.

Meyers, A. D. 1999. West African tradition in the decoration of colonial Jamaican folk pottery. *International Journal of Historical Archaeology*, Vol. 3, No. 4, pp. 201-224.

Mintz, S. W.; Price, R. 1976. *An Anthropological approach to the Afro-American past: a Caribbean perspective*. Philadelphia, Penn., Institute for the Study of Human Issues.

Morales, W. 2001. A cerâmica "'neo-brasileira" nas terras paulistas: um estudo sobre as possibilidades de identificação cultural através dos vestígios materiais na vila de Jundiaí do século XVIII. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, No. 11, pp. 165-188.

Price, R. 1979. *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in The Americas*. Baltimore, Md., The Johns Hopkins University Press.

Ringquist, J. 2008. Kongo iron: symbolic power, superior technology and slave wisdom. *African Diaspora Archaeology Network*, Vol. 11, No. 3, pp. 1-21.

Schwartz, S. B. 1987. Mocambos, quilombos e Palmares: a resistência escrava no Brasil Colonial. *Estudos Econômicos*, Vol. 17, pp. 61-88.

Slenes, R. W. 1991-1992. "Malungu, Ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*, No. 12, pp. 48-67.

Slenes, R. 2011. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. Campinas, Editora Unicamp.

Smith, M. L. 2006. The Archaeology of food preference. *American Anthropologist*, Vol. 108, No. 3, pp. 480-493.

Soares, C. 2016. Geografia histórica da região do Valongo, 1713-1904. *Acervo (Rio de Janeiro)*, Vol. 29, pp. 150-161.

Steen, N. 2011. Cosmograms, crosses, and xs: context and inference. *Historical Archaeology*, Vol. 45, No. 2, pp. 166-175.

Symanski, L. C. P. 2006. *Slaves and planters in Western Brazil: material culture, identity and power*. Thesis (Doctorate) – University of Florida.

Symanski, L. C. P. 2016. Iron cosmology, slavery and social control: the materiality of rebellion in the coffee plantations of the Paraíba Valley, Southeastern Brazil. Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage.

Symanski, L. C. P.; Dos Santos Gomes, F. 2012. Arqueologia da escravidão em fazendas jesuíticas: primeiras notícias da pesquisa. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Vol. 19, pp. 309-317.

Thornton, J. 1983. *The Kingdon of Kongo: Civil War and Transition, 1641-1718*. Madison, Wis., The University of Wisconsin Press.

Thornton, J. 1998. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Zanettini Arqueologia. 2012. *Programa de Prospecção e Resgate Arqueológico do Sítio Arqueológico Pinheiros 2: relatório final*. São Paulo.

Zanettini, P.; Moraes Wichers, C. 2009. A cerâmica de produção local/regional na São Paulo colonial. In Fagundes Morales, W.; Prado Moi, F. (eds.). *Cenários regionais em arqueologia brasileira.* São Paulo, Editora Annablume, pp. 311-334.

CAPÍTULO 31

# AFRICANOS NA DIÁSPORA: A EXPERIÊNCIA DA NAVEGAÇÃO

*Jaime Rodrigues*

*Pelo fato de o tráfico escravagista intercontinental ter ocultado uma boa parte da história do povo africano, é mister sublinhar que vários africanos viajaram por vontade própria, de um continente ao outro, principalmente os comerciantes, eclesiásticos, marinheiros e aventureiros, entre outros. Se quisermos estabelecer um quadro suficientemente completo e realista da civilização mundial, torna-se imprescindível estudar essa antiga presença de negros livres no exterior. Porém, a presença dos negros no mundo inteiro deve-se principalmente ao tráfico intercontinental de escravos* (Harris, 2010, pp. 162-163).

## Uma experiência marítima ancestral

A natureza compacta do continente africano, os prolongados contatos do Magrebe com outras regiões mediterrâneas, as caravanas comerciais transaarianas, o sistema de correntes marítimas dos Oceanos Atlântico e Índico no sentido sul-norte e a proximidade dessas mesmas correntes em relação ao litoral, entre outros fatores de ordem natural, ajudam a compreender o reduzido engajamento das populações costeiras africanas em expedições marítimas de longo curso em temporalidades anteriores ao século XV (Diarra, 2010, p. 351). Mesmo assim, as práticas de navegação e o comércio marítimo faziam parte da vida material dos

povos costeiros na África Subsaariana, e evidências disso podem ser encontradas na produção artística e na pesca. Um exemplo, é a estatuária de madeira policromada, da qual se acredita refletir a transmissão do conhecimento entre diferentes povos pela via marítima. Embora não se saiba por quanto tempo essa tradição tem existido, ela é uma técnica que se dispersou por toda a África Ocidental. No século XV, quando os portugueses chegaram ao litoral entre o Senegal e Angola, eles encontraram muitos povos pescadores que utilizavam embarcações semelhantes às deles, feitas a partir de técnicas similares (Vansina, 2010, pp. 635-636). Adaptar barcos de pesca para enfrentar os invasores foi uma das formas de impor limites ao domínio europeu no início dos tempos modernos; os barcos construídos na África Central se prestaram ao combate em águas costeiras e reentrâncias litorâneas onde os capitães dos pesados navios europeus encontravam dificuldades para manobrar seus navios. Entre 1445 e 1452, foram várias as vitórias navais conquistadas pelos povos originários dessa região contra os portugueses, levando estes últimos a reverem suas estratégias de dominação. Como não podiam vencer os africanos em termos de forças militares, os europeus se viram na contingência de negociar de maneira diplomática com as autoridades locais e oferecer formas de comércio estável e previamente combinado (Thornton, 2010, p. 148).

Possivelmente eram pescadores os primeiros membros da etnia Bubi de Bioko (antiga Fernando Pó), arquipélago atlântico localizado a cerca de 50 quilômetros da costa da África e povoado há milênios.[1] Mais ao sul, em Loango, os membros do povo Vili eram hábeis em fabricar e manejar barcos pesqueiros em meio à rede comercial atlântica na África, existente antes do domínio europeu (Linebaugh; Rediker, 2008, pp. 141-143; Silva, 2001, pp. 61-65; Thornton 2004, p. 259).

Todavia, foi apenas partir do tráfico mercantil de escravos e da diáspora que a presença africana na navegação marítima se tornou mais aparente. O próprio tráfico negreiro demandava mão de obra especializada na aportagem. Para isso, era necessário contar com pessoas nascidas na terra ou conhecedoras dela, que fossem capazes de conduzir os navios de longa distância em meio às correntes marítimas, aos recifes e à baixa profundidade de muitos ancoradouros africanos. E o mesmo se pode dizer da necessidade de *línguas* ou intérpretes que fossem úteis nas negociações com traficantes estrangeiros, soberanos e comerciantes locais, bem como na vigilância em relação aos carregamentos de escravizados, para traduzir o que eventualmente era tramado nos porões negreiros.

1 As datas da fixação dos povoados bubis na ilha são controversas. Vansina, (2010) crê que os movimentos migratórios tenham se iniciado antes do ano 1000, enquanto Aymemi (1942) sugere a hipótese de que o processo tenha ocorrido entre 3 mil e 5 mil anos antes da chegada dos primeiros europeus à região, no século XV.

De modo geral, os portugueses treinavam e empregavam africanos de diversas origens nas tarefas da marinhagem. O povo Kru da atual Libéria (Person, 2010, pp. 760-763), foram um dos que desempenharam esse papel ambíguo ao se relacionarem com portugueses e ingleses. Eles não negociavam escravos com os europeus, mas supriram o tráfico com produtos locais e ofereciam marinheiros às embarcações europeias, sendo conhecidos no mundo marítimo anglófono como *kroomen*. O *kru pidgin english*, a fusão entre a língua kru e o inglês, manteve-se como a língua de marinheiros e migrantes das colônias britânicas na África Ocidental (McGowan, 1990; Martin, 1985; Breitborde, 1991).

No relato autobiográfico em meados do século XIX, escrito por Canot, um negociante de escravos europeu, encontram-se testemunhos da habilidade dos marinheiros desse povo. Ele relata que em certa ocasião, em meio a uma tempestade noturna, os remadores de um navio negreiro que foram à terra em batéis ficaram alarmados com o perigo, mas um deles foi capaz de conduzir a canoa e atravessar os recifes por uma abertura, merecendo por isso o reconhecimento do traficante: "Essa é a habilidade e a ousadia dos *kroomen*". Canot trabalhou em um barracão instalado em uma praia aberta ao oceano, onde a atracagem era perigosa mesmo com o mar calmo: "Na verdade, o desembarque em New Sestros [como ele chamava o lugar] seria inviável se não fossem os *kroomen* destros, cujas canoas rompem e superaram as ondas [...]". Os krus dominavam muitos quilômetros da costa e eram marinheiros sem os quais não seria possível operar os barracões negreiros e os navios de várias bandeiras que aguardavam suas cargas humanas em ancoradouros distantes da praia, transportados desde a terra nas canoas dos krus, escavadas a partir de um único tronco de árvore (Mayer; Canot, 2007, pp. 125-126, 345-346).

Os membros da etnia Fante de Gana também ficaram conhecidos por sua experiência marítima e pelo engajamento em navios negreiros ingleses (Rediker, 2011, p. 237). O mesmo fenômeno abarcava muitos da etnia Cabinda e pescadores da etnia Muxiluanda que trabalhavam na cabotagem em Angola no século XVIII (Rodrigues, 2007, pp. 49-61). De modo semelhante, os membros da etnia Bijagó da Guiné eram reconhecidos como hábeis marinheiros (Priore; Venâncio, 2004, pp. 103, 107). Homens do entorno de Benguela também foram treinados para se tornarem marinheiros (Candido, 2010), ao mesmo tempo em que se produzia movimento semelhante na costa oriental, tendo os marinheiros africanos se engajado na cabotagem, nos percursos entre África e Ásia, nos estabelecimentos muçulmanos na Arábia e na Índia (Davisse; Labib, 2010, p. 745) e no tráfico de escravos e mercadorias entre a costa do Índico, a América e o Reino.

## Africanos na marinha mercante portuguesa

Em meio a uma amostragem de quase mil homens nascidos na África e engajados como marinheiros de embarcações mercantes lusas, entre a segunda metade do século XVIII e a primeira metade do século XIX, temos uma distribuição desigual entre as diferentes regiões do continente, conforme vários documentos disponíveis no Arquivo Nacional de Lisboa.

Os dados nos documentos do Arquivo Nacional de Lisboa demonstram proporções desiguais de indivíduos de três grandes regiões africanas. Os dados não refletem a idade cronológica dos contatos entre portugueses e povos originários da África. Eles também não servem como indicadores seguros da relevância comercial das regiões Ocidental-Atlântica, Central-Atlântica e Oriental-Índica durante o período assinalado. A amostragem encontrada nos arquivos indicou claramente a persistência da tradição em contratar homens da África Ocidental Atlântica como marinheiros nos navios portugueses. Decerto, o menor número de homens da costa índica não demonstra o aumento da importância comercial da região no contexto dos domínios coloniais, sobretudo no início do século XIX, nem indica por quanto tempo as pessoas nascidas nessa área tiveram envolvidas no comércio do Oceano Índico ou a duração de suas escalas na África Oriental, onde as tripulações vindas de Portugal ou de Goa inevitavelmente repunham tripulantes, na medida em que a longa viagem deixava homens pelo caminho, abatidos pela morte, por doenças e pelas adversidades de toda ordem na travessia do Cabo da Boa Esperança. Os relatos contidos na "História trágico-marítima", referentes aos séculos XVI e XVII, são convincentes nesse sentido (Peres, 1942-1943, vol. 1, pp. 20, 146; vol. 2, p. 69; vol. 3, pp. 48-49, 89-; vol. 4, p. 38; vol. 5, pp. 34-48, 133-134).

Os tripulantes africanos não eram apenas marinheiros ou jovens na condição de escravos, embora eles fossem a maioria. Dezenas dos que compõem a amostragem eram livres ou libertos, e trabalhavam como barbeiros, calafates, capelães[2], carpinteiros, capitão[3], contramestres e cozinheiros.

Em todos os casos, a experiência prévia no mar era um atributo valorizado pelos capitães de navios europeus, e as habilidades marítimas dos africanos tornavam esses homens alvo da cobiça dos europeus nas rotas que tinham aquele continente como escala ou destino final. O testemunho de um capitão de artilharia português baseado em Luanda é exemplar: ele "tomou um preto

2 Por exemplo, Manuel Coelho Rodrigues e Simião Antônio das Mercês, homens negros e nascidos na Ilha do Príncipe.

3 Por exemplo, Manuel de Amaral, branco nascido em Cabo Verde.

prático daquela costa" para guiá-lo em uma expedição de reconhecimento em Quitungo, Ambriz, foz do Rio Congo, Cabinda, Molembo e Reino de Loango[4], lugares por onde não poderia circular sem o apoio de conhecedores da costa.

Todavia, o engajamento compulsório ou voluntário de africanos na navegação de longo curso não foi uma regra sem exceções. Mesmo tendo alguma experiência marítima, os bubis de Fernando Pó não se empregavam como marinheiros nem auxiliavam traficantes europeus enquanto a ilha esteve sob domínio português, até o terceiro quartel do século XVIII (Brilhante, 2009, p. 71). Após a transmissão da soberania para os espanhóis, em 1777, o contato desses com os nativos foi limitado e pouco amistoso, graças à recusa dos bubis em fazer comércio com os novos invasores (Sundiata, 1973, pp. 794-804; Vansina, 2010). Por fim, embora sem a pretensão de inventariar todos os casos, devem ser citados ainda os cabo-verdianos – os *lançados* ou *tangomaus*, como os chamavam os portugueses – que, desde o século XVI, circulavam pelas costas do Golfo da Guiné. Empregados como pioneiros no ensino das línguas locais, esses homens também atuavam na criação de oportunidades de comunicação e comércio na África Ocidental, tanto para os portugueses quanto para os povos da costa africana (Nafafé, 2007, p. 133). Em Cabo Verde e na foz do Rio Gâmbia, entre os lançados, os europeus também recrutavam capitães para manobrar seus navios do comércio africano (Law; Mann, 1999, p. 334).

Para criar e manter em funcionamento as redes comerciais, era necessário contar com homens habilidosos no manejo de embarcações, pois no cumprimento de suas funções, eles tinham de conhecer a profundidade das águas, os sistemas de ventos, as marés, as chuvas e outros fatores climáticos que interferiam na navegação de cabotagem – ainda que lhes escapassem as adversidades das travessias de longa distância. As lidas marítimas, mesmo que não fossem de longo curso ou em grandes navios, faziam parte da experiência de diferentes povos do continente africano, em meio a um processo que sofreu transformações ao longo do tempo.

## Sentidos do engajamento na diáspora

Na diáspora, essa experiência teria continuidade. Inúmeros africanos engajaram-se no trabalho marítimo e, entre eles, muitos dos que foram escravizados valeram-se do mar para fugir. Trânsito e coexistência marcaram a experiência dos povos que viviam às margens do Atlântico e dos marinheiros negros, africanos ou nascidos na diáspora,

4 Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Angola, caixa 62 (1779), doc. 72 (junho de 1779); caixa 62, doc. 73 e livro 6º de Angola, fls. 26 e ss.

quer fossem escravizados ou libertos, que se fizeram presentes no mundo do trabalho marítimo no Atlântico, servindo em diversas frotas mercantes e militares da Europa e da América (Rediker, 1989, pp. 156). Eles podiam ser encontrados em diferentes situações: na navegação de cabotagem em diferentes partes do mundo colonial (Scott, 2018, pp. 105-106; Silva Jr., 2011, pp. 85-87; Bezerra, 2010, pp. 124-133); na marinha mercante de longo curso (Thornton, 2010, p. 181-182; Lapa, 1968, pp. 112-115; Linebaugh; Rediker, 2008); nas marinhas de guerra durante as lutas de independência política na América portuguesa e espanhola; nos conflitos entre os Estados nacionais europeus e americanos, operando navios e armamentos em conflitos como os ocorridos no Prata ou na Guerra dos Sete Anos (Jeha, 2011, p. 165; Aladrén, 2009, p. 442); nas escolas de aprendizes e nas Armadas republicanas até o tempo presente (Nalty, 1986, p. 189; Nascimento, 2008; Silva, 2002; Aguiar, 2017).

A dispersão atlântica dos povos africanos pela própria África e pelos Estados Unidos da América teve repercussões não apenas na língua e na operacionalidade da navegação, mas também na musicalidade e na criação de uma cultura de resistência no Caribe. De acordo com Scott, os marinheiros europeus e os africanos de diferentes origens linguísticas teriam formado um "segmento visível no submundo caribenho" de fins do século XVIII, cuja conduta era difícil de regulamentar e motivava queixas constantes dos administradores coloniais (Scott, 1986, pp. 60-63; Burns, 2009; Pizarro, 2010). Muitos deles e seus descendentes continuaram a se engajar nas marinhas mercantes de países ocidentais e desempenharam um papel relevante na difusão de informações sobre o mundo negro, por exemplo, sobre a Revolução Haitiana, em Cuba e nos Estados Unidos (Harris, 2003, pp. 333-356).

Uma vez inseridos nas redes mercantis do tráfico, nem todos os africanos tiveram como destino a escravidão em lavouras, minas e serviços domésticos de outras margens atlânticas. Muitos acabaram se tornando marinheiros de embarcações mercantes, inclusive do tráfico negreiro.

Candido estimou que, entre 1767 e 1832, menos de 3% dos tripulantes da marinha mercante luso-brasileira eram escravizados, número reduzido que se devia ao pequeno número de escravizados e libertos em Portugal nesse período. A autora ressalta o percentual diminuto quando comparado aos dados apresentados e por Herbert Klein e eu a respeito de navios negreiros entre 1795 e a primeira metade do século XIX (de 14% a 24%) (Candido, 2010, p. 399). Ao revisitar as mesmas fontes – ou seja, os registros de tripulantes feitos pela Junta do Comércio lisboeta –, cheguei a uma contabilidade diferente: os escravizados representavam cerca de 4% do total de matriculados nas embarcações mercantes portuguesas do período assinalado. Somados aos libertos, que provinham da experiência da

escravidão, o percentual chegou a 6% (Rodrigues, 2015, p. 131). Diversamente, nos navios negreiros que partiam do Brasil escravista e em período mais alongado, 17% dos tripulantes eram escravizados (Rodrigues, 2005, pp. 186-187).

Indivíduos escravizados ou libertos que detinham habilidades navegadoras podem ser nomeados e algo pode ser dito sobre eles, no esforço de incorporar os homens comuns à tarefa de construção dos impérios, na qual frequentemente os historiadores nomearam apenas capitães, militares e autoridades governamentais. Um desses homens, cujo nome ficou registrado, é Antônio Franco Gervense, um "preto escravizado" muito jovem quando fez sua primeira travessia marítima. Nascido em Moçambique, ele fora escravizado ainda criança e, aos 9 anos, já trabalhava em embarcações de longa distância. Quando ele zarpou na galera conhecida como *São Pedro*, em 1768, ele tinha uns 15 anos de idade e já era um experiente homem do mar, acumulando mais de seis anos de atividades em navios, empregando-se como servente nos navios sob as ordens de seu senhor, o capitão Bernardo Franco. Em fins de 1772, ainda escravo do mesmo senhor, Gervense estava a serviço do navio *Santa Ana e São Francisco Xavier*, viajando de Lisboa a Belém, no Grão Pará (Brasil). Não se sabe se sua vida e seu engajamento marítimo foram longos, mas as poucas informações sobre Gervense permitem afirmar que se tratava de um homem cosmopolita, que viajou para a África Ocidental, Portugal, Cabo Verde, Bissau, São Luís e Belém, e era fluente em ao menos duas línguas – sua língua materna e o português, sendo que esta última ele não conhecia na forma escrita, pois assinava em cruz suas matrículas como tripulante.

Mahommah Gardo Baquaqua e Oloudah Equiano são exemplos entre aqueles africanos da diáspora que deixaram escritos importantes relatos autobiográficos, tendo a navegação marítima como uma experiência relevante na construção da liberdade. Equiano, por exemplo, começou a se familiarizar com os equipamentos de navegação no tumbeiro que o levou a Barbados, mesmo em meio ao terror que aquela viagem lhe incutia. Ele observou um marinheiro do navio utilizando um quadrante e satisfez sua curiosidade acerca da função daquele instrumento que parecia possuir poderes mágicos. Depois de trabalhar no Caribe e no estado de Virginia, Equiano foi levado à Grã-Bretanha, onde, a partir de então e ainda escravizado, navegou por mares ao Norte da Europa e pelo Mediterrâneo, apropriando-se das técnicas náuticas e de artilharia (Silva, 2002, p. 88, 95). Velejar em alto mar continuou por longo do tempo uma tendência onipresente entre os africanos e os afrodescendentes, fossem eles escravizados ou libertos, e em diferentes regiões de passado escravista. Isso exibia vestígios de tradições africanas de pesca, comércio, divisão sexual de tarefas e mobilidade geográfica. Como forjadores e integrantes das práticas de navegação marítima,

os africanos e seus descendentes vivenciavam as transformações implementadas nessas mesmas práticas. A experiência de homens como os mencionados acima teve muitos elementos em comum com aquela de outros milhares de marinheiros africanos da diáspora (Bolster, 1990, 1997).

Essa experiência pode ser acompanhada de forma mais precisa a partir dos registros de matrículas dos tripulantes, iniciados de forma sistemática em Portugal na segunda metade do século XVIII. Como foi apontado acima, os navios mercantes também eram tripulados por libertos (ou forros) e escravizados especializados, e as fontes portuguesas podem nos informar em quais ocupações esses homens foram empregados com mais frequência. Isso porque, reconhecidamente, as frotas mercantes portuguesas contavam com um número maior de marinheiros africanos, se comparadas às inglesas ou francesas (Knight; Talib; Curtin, 2010, p. 887)

Uma dessas profissões não aparece nos registros de matrículas, mas sabemos que era desempenhada por africanos: a da *língua*, função exclusiva de pessoas conhecedoras dos diferentes idiomas falados nas costas africanas. Nesta e em outras ocupações, africanos e afrodescendentes escravizados ou libertos não encontrariam um meio de ascensão social ou profissional. Porém, projetar a intenção de alcançar ascensão social talvez seja anacrônico, na medida em que as sociedades nas quais esses homens viveram caracterizavam-se por formas de ascensão social muito limitadas. Por outro lado, a autonomia, a mobilidade e a circulação espacial, que deu origem a possibilidades para fugir ou para viver longe das vistas de seus senhores (no caso dos escravizados) ou das pessoas com quem haviam interagido no tempo da escravidão (no caso dos libertos) eram os ganhos que conseguiam alcançar por meio de seus envolvimentos marítimos. Tal como assinalou Schwartz ao estudar a mobilidade através das fronteiras imperiais e coloniais como forma de escapar da perseguição religiosa em tempos inquisitoriais (Schwartz, 2009), o engajamento no trabalho marítimo trazia fortes possibilidades de exercício da autonomia ou da liberdade, no caso dos escravizados e dos libertos de origem africana.

Algumas ocupações eram com mais frequência desempenhadas por escravizados, enquanto alguns cargos, como o de um general, eram normalmente reservados aos homens livres e raramente seriam ocupados por escravizados. A imensa maioria deles desempenhava as funções braçais inferiores na hierarquia do trabalho marítimo: eles eram grumetes, mancebos aprendizes e serventes (ou marinheiros, essa função passou a ser mais conhecida a partir do início do século XIX). Uns poucos eram calafates e cozinheiros, esta última profissão continuou comum entre os homens negros a bordo até o século XX (Nalty, 1986,

p. 84). Um grande número de escravizados ou libertos trabalhavam em navios mercantes sem menção às funções que exerciam, como se a cor da pele, a origem étnica e a condição social fossem suficientes para determinar o trabalho que eles desempenhavam a bordo. Mesmo quando eram libertos e tinham acumulado experiências marítimas duradouras, nenhum desses homens se tornou capitães ou oficiais. Evidentemente, isso se devia à opinião dos seus senhores de que era perigoso permitir o acesso de negros ao conhecimento técnico da navegação. Os escravizados tinham percepção similar, assim como Equiano deixou claro: as ocupações marítimas e a mobilidade decorrentes delas permitiam uma relação de maior igualdade com seus senhores (Equiano, 1837; Scott, 2018, p. 59).

José Gonçalves Rosa, por exemplo, era um homem ex-escravizado natural da Costa da Mina que sabia assinar seu nome. Ele atuou como cozinheiro a serviço exclusivo do capitão do navio *São José Rei de Portugal*, que circulou entre Lisboa e o Recife na década de 1760. Os registros sobre sua idade e experiência são inexatos: em 1767, foi inscrito em sua matrícula que Rosa tinha mais de 40 anos e mais de 25 anos de trabalho marítimo; em 1768, porém, o mesmo tipo de registro informou que ele teria cerca de 30 anos e mais de 15 de profissão.[5] Sobre Alexandre Ferreira, servente no *Santa Ana e São Francisco Xavier*, sabemos que era nascido em Moçambique, "preto escravo" do cirurgião Antonio de Souza Ferreira, tinha cerca de 30 anos, e vivia embarcado havia dois anos.[6] Na mesma viagem também trabalhou o cozinheiro Pedro Pereira, "homem preto" e liberto, natural de Cabo Verde. Sua condição de forro era comprovada pela carta de alforria portada por ele, assinada dois anos antes, quando ele devia ter por volta de 50 anos de idade.

## A idade do recrutamento

A experiência profissional dos marinheiros escravizados e libertos era variável. Muitos eram de primeira viagem e não necessariamente permaneciam longos anos nas profissões do mar. Duarte José, por exemplo, era um cozinheiro cabo-verdiano, escravo do capitão do navio *N. S. do Monte do Carmo e Senhor da Cana Verde* em uma viagem de Lisboa ao Rio de Janeiro, em 1768. Sabemos que ele "embarcava

5 Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Junta do Comércio (doravante ANTT/JC), Livro 1 – *Matrículas de Equipagens de Navios* (1767-1768), fl. 31; *Livro 5 das Matrículas das Equipagens dos Navios* (1767-1769).

6 ANTT/JC, *Relações de equipagens de navios e passageiros*, Maço 1, Caixa 3, "Relação dos oficiais e mais pessoas da equipagem do navio *Santa Ana e São Francisco Xavier* que faz viagem para Lisboa" (Pará, 1 mar.1771).

desde pequeno", tinha 36 anos e não sabia assinar o próprio nome.[7] O caso de Duarte talvez seja excepcional, na medida em que a tabulação dos dados de todos os homens na condição dele indica que a maior parte dos escravizados suportava o estafante trabalho marítimo entre dois e oito anos consecutivos.

Ao que tudo indica, ambos escravizados e libertos haviam ingressado no mundo do trabalho marítimo muito jovens. O maior número engajava-se cedo, entre os 10 e os 14 anos de idade, e muitos ingressavam nesse segmento profissional até os 30 anos de idade. Não se deve esquecer que muitos libertos se iniciavam nas lidas marítimas enquanto ainda eram escravizados, e conquistavam suas alforrias compradas com os pecúlios acumulados a partir de seus soldos e aluguéis ou por meio de negociações com seus senhores.

Os jovens de até 25 anos eram os preferidos dos recrutadores nos navios de longo curso. A partir dessa idade, começava a declinar sensivelmente o número de homens libertos ou escravizados recrutados pela primeira vez, decerto porque diminuía também a força muscular necessária para o exercício das funções a bordo.

Muito cedo, entre os 7 e os 10 anos de idade, Francisco Ferreira começou a trabalhar em navios, em 1768. Seu senhor, José Ferreira de Azevedo, provavelmente também era o dono de seus pais, Manoel Ferreira e Tereza de Oliveira, a julgar pelo sobrenome do pai. Nascido em Cabo Verde, Ferreira era um homem de "estatura alta, de cabeleira, testa alta, feições miúdas e sobrancelhas pretas". Ele sabia assinar seu nome e ocupava as funções de servente e despenseiro.[8]

Começar a trabalhar cedo era comum para libertos e escravizados, mas começar idoso não era impossível, se entendermos que homens forros desejassem iniciar uma vida nova longe do cativeiro, em uma atividade profissional que os levassem para lugares distantes de onde haviam sido escravizados. Há relatos sobre homens de idade avançada para os padrões de longevidade na época, particularmente aqueles que viveram sob cativeiro. O servente paraibano, Francisco Pedro, por exemplo, passara 60 de seus 81 anos como servente de navios.[9] Outros homens idosos exerciam funções de jovens: Felix Rodrigues da Costa, era um liberto de Mina que, em 1767, "parecia ter" 60 anos de idade e fazia sua segunda viagem

7 ANTT/JC, Livro 4 – *Matrícula de equipagens de navios* (1767-1769).

8 ANTT/JC, Livro 4 – *Matrícula de equipagens de navios* (1767-1769), *N. S. do Cabo*, Lisboa-Grão Pará, 1 de junho de 1768 e *N. S. da Glória, Santa Clara e Santo Antônio*, Lisboa-Pernambuco, 8 de agosto de 1768; Maço 1, Caixa 3 – *Relações de equipagens de navios e passageiros*, "Relação dos oficiais e mais pessoas da equipagem do navio *Santa Ana e São Francisco Xavier* que faz viagem para Lisboa". Pará-Lisboa, 1 de março de 1771.

9 ANTT/JC, *Relações de equipagens de navios e passageiros*, Maço 1, Caixa 8, "Relação dos oficiais, e mais equipagem da nau *Princesa do Brasil,* que segue viagem para a cidade de Lisboa" (Rio de Janeiro, 29 de novembro de 1776).

entre Lisboa e a Bahia; Antônio de Sá, um liberto do Golfo de Benim, tinha aproximadamente da mesma idade e tinha mais de sete anos de experiência.[10]

O engajamento dos escravizados no mundo da navegação desde a idade precoce não era uma decisão que cabia aos próprios indivíduos, mas sim aos seus senhores. Já para os libertos, se tivesse ocorrido depois de terem sido libertados, esta entrada poderia ter resultado de um desejo de deixar para trás o local da sua escravização e de escapar ao olhar dos seus antigos senhores.

## Considerações finais

Marinheiros dos tempos modernos compartilhavam muitas experiências, exerciam trabalhos diversos e construíam uma cultura profissional própria. Via de regra, a maioria desses homens era branca e livre, sendo pequeno o número de escravizados e de libertos. Mesmo reconhecendo isso, é necessário compreender as especificidades do engajamento desses trabalhadores conforme suas cores da pele, suas condições sociais e suas etnias, produzidas em terra e levadas para o mar. A presença de africanos e seus descendentes, escravizados e libertos, desempenhou um papel relevante na construção da cultura marítima desde o início da modernidade, sobretudo em relação aos aspectos linguísticos e ao desenvolvimento, entre os escravizados, de anseios e estratégias para alcançar a liberdade.

## Referência

Aladrén, G 2009. Experiências de liberdade em tempos de guerra: escravos e libertos nas Guerras Cisplatinas (1811-1828). *Estudos Históricos*, Vol. 22, No. 44, pp. 439-458.

Aymemí, A 1942. *Los Bubis en Fernando Po*. Madri, Galo Saez.

Bezerra, N. R. 2010. *Mosaicos da escravidão: identidades africanas e conexões atlânticas do Recôncavo da Guanabara (1780-1840)*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói.

Bolster, W. J. 1990, To feel like a man': Black seamen in the Northern States, 1800-1860. *The Journal of American History,* Vol.76, No. 4, pp. 1173-1199.

Bolster, W. J. 1997. *Black Jacks: African American seamen in the age of sail*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

10 ANTT/JC, Livro 1 – *Matrículas de Equipagens de Navios* (1767-1768), fls. 132 e 219.

Breitborde, L. B. 1991. City, countryside and Kru ethnicity. *Africa,* Vol. 61, No. 2.

Brilhante, N. 2009. Nas franjas do império ultramarino português: a experiência insular de São Tomé e Príncipe no despertar dos oitocentos. *História*, São Paulo, Vol. 28, No. 1, pp. 71-97.

Burns, J. 2009. The West is cold: experiences of Ghanaian performers in England and the United States. In: Okpewho, I.; Nzagwu, N. (eds.). *The new African diaspora*. Bloomington, Ind., Indiana University Press.

Candido, M. P. Different slave journeys: enslaved African seamen on board of Portuguese ships, c. 1760-1820s. *Slavery & Abolition*, London, Vol. 31, No. 3, pp. 395-409.

Da Silva Jr., C. F. 2011. Identidades afro-atlânticas: Salvador, século XVIII (1700-1750). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador.

Davisse, J.; Labib, S. 2010. A África nas relações intercontinentais. In: Niane, D. T. (ed.). *História geral da África, v. 4:* África do século XII ao XVI. Brasília, UNESCO, pp. 721-762.

De Oliveira Aguiar, T. 2017. *Companhia de aprendizes marinheiro de Santa Catarina: um sobrevoo sobre as coalizações de poder em torno da instituição no século XIX*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Diarra, S. 2010. Geografia histórica: aspectos físicos. In: Ki-Zerbo, J. (ed.). *História geral da África, v. 1: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília, UNESCO pp. 345-366.

Equiano, O. 1837. *The life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa the African, written by himself*. London, I. Knapp.

Ferrer, A. 2003. La société esclavagiste cubaine et la révolution haïtienne'. *Annales : Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 58, No. 2.

Harris, J. E. 2010. A diáspora africana no Antigo e no Novo Mundo. In Ogot, B. A. (ed.). *História Geral da África, v. 5: África do século XVI ao XVIII*. Brasília, UNESCO, p. 135-164.

Jeha, S. C. 2011. *A galera heterogênea: naturalidade, trajetória e cultura dos recrutas e marinheiros da Armada Nacional e Imperial do Brasil, c. 1822-c. 1854*. Rio de Janeiro, PUC-RJ.

Knight, F. W.; Talib, Y.; Curtin, P. D. 2010. A diáspora africana. In Ajayi, *História Geral da África, v. 6:* África do século XIX à década de 1880. Brasília, UNESCO, pp. 749-772.

Lapa, J. R. do A. 1968. *A Bahia e a carreira da Índia*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional.

Law, R.; Mann, K. M. 1999. West Africa in the Atlantic community: the case of the slave coast. *The William and Mary Quarterly*, Williamsburg, Vol. 56, No. 2, pp. 307-334.

Linebaugh, P.; Rediker, M. 2008. *A hidra de muitas cabeças: marinheiros, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário*. São Paulo, Cia. das Letras.

Martin, J. 1985. Krumen 'Down the Coast': Liberian migrants on the West African Coast in the 19th and Early 20th centuries. *The International Journal of African Studies*, Boston, Vol. 18, No. 3, pp. 401-423.

McGowan, W. 1990. African resistance to the Atlantic slave trade in West Africa. *Slavery & Abolition*, London, Vol. 11, No. 1, pp. 5-29.

Montes Pizarro, E. L. 2010. Influencias musicales alrededor de la diáspora africana: más allá de la metáfora de raíz. *Cuadernos de Investigación del Instituto de Investigaciones Interdisciplinarias de la Universidad de Puerto Rico en Cayey*, No. 14.

Nafafé, J. L. 2007. *Colonial encounters: issues of culture, hybridity and creolisation. Portuguese mercantile settlers en West Africa*. Frankfurt, Peter Lang.

Nalty, B. C. 1986. *Strength for the fight: a history of Black Americans in the military*. New York, The Free Press.

Oliveira da Silva, R. D. 2016. *Escrita de si, escrita de liberdade: autobiografias e memórias da escravidão negra na diáspora Atlântica (1772-1897).* Dissertação (Mestrado em História) –EFLCH, Unifesp, Guarulhos, Brasil.

Pereira do Nascimento, A. 2008. *Cidadania, cor e disciplina na Revolta dos Marinheiros de 1910*. Rio de Janeiro, Mauad.

Peres, D. (ed.). 1943. *História trágico-marítima, vols. 1 a 5*. Porto, Portugal, Portucalense.

Person, Y. 2010. Estados e povos da Senegâmbia e da Alta Guiné. In Ajayi, J. F. A. (ed.). *História Geral da África, v. 6: África do século XIX à década de 1880*. Brasília, UNESCO, pp. 741-770.

Priore, M. del; Venâncio, R. P. 2004. *Ancestrais: uma introdução à história da África atlântica*. 8. ed. Rio de Janeiro, Elsevier.

Rediker, M. 1989. *Between the devil and the deep blue sea: merchant seamen, pirates, and the Anglo-American maritime world (1700-1750)*. New York, Cambridge University Press.

Rediker, M. 2011. *O navio negreiro: uma história humana*. São Paulo, Cia. das Letras.

Rodrigues, J. 2005. *De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)*. São Paulo, Companhia das Letras.

Rodrigues, J. 2007. Cruzar oceanos em busca da liberdade: escravos e marinheiros-escravos no Atlântico. In Chaves, C. M. das G.; Silveira, M. A. (orgs.). *Território, conflito e identidade*. Belo Horizonte; Brasília, Argumentum, Capes.

Rodrigues, J. 2015. Circulação atlântica: idade, tempo de trabalho e funções de escravos e libertos na marinha mercante luso-brasileira, séculos XVIII e XIX. *História*, São Paulo, Vol. 34, No. 2.

Schmidt, C. E. 2002. Kru mariners and migrants of the West African Coast. In Stone, R. M. (ed.). *Garland encyclopedia of world music, v. 10: world's music: general perspectives and reference tools*. New York, London, Routledge, p. 370-382.

Schwartz, S. B. 2009. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Bauru, Edusc; São Paulo, Cia. das Letras.

Scott, J. S. 2018. *The common wind: Afro-American currents in the age of the Haitian Revolution*. London; New York, Verso.

Silva Jr., C. F. da. 2011. *Identidades afro-atlânticas: Salvador, século XVIII (1700-1750)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, p. 85-87.

Silva, L. G. 2001. *A faina, a festa e o rito: uma etnografia histórica sobre as gentes do mar (sécs. XVII ao XIX)*. Campinas, Papirus, pp. 61-65.

Sundiata, I. K. 1973. A note on an abortive slave trade: Fernando Po, 1778-1781. *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, Vol. 35, No. 4, pp. 794, 803-804.

Thornton, J. 2004. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro, Campus.

Thornton, J. 2010. Os Portugueses em África. In Bethencourt, F.; Curto, D. R. (Dir.). *A expansão marítima portuguesa, 1400-1800*. Lisboa, Ed. 70.

Vansina, J. 2010. A África equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros Estados. In Niane, D. T. (ed.). *História geral da África, v. 4: África do século XII ao XVI*. 2. ed. Brasília, UNESCO, pp. 623-654.

CAPÍTULO 32

# AFRICANOS REPATRIADOS DO OCEANO ÍNDICO:

## os africanos de Bombaim

*Clifford J. Pereira*

## Introdução

Este capítulo descreve a história de um grupo de pessoas conhecidas como "bombasees" (Burton, 1855, pp. 644-646) "bombayans" ou mais comumente "africanos de Bombaim" (Harris, 1977, p. 52). No século XIX, essa comunidade vivenciou uma história única de captura e escravidão na África, de libertação no mar pela Marinha Real Britânica, de reunião como uma comunidade africana na Índia britânica e, posteriormente, de retorno livre à África, onde seus membros lideraram inúmeras reformas sociais e políticas. Esses eventos distinguem os africanos de Bombaim das comunidades afro-asiáticas muito mais antigas e mais firmemente estabelecidas, "Sidi", "Sheedi" ou "Seedi", que permaneceram no subcontinente indiano (Burton, 2006, pp. 253-257).

## Formação das comunidades diaspóricas conhecidas como os "africanos de Bombaim"

As origens étnicas do povo que ficou conhecido como os africanos de Bombaim cobriam uma ampla área da África Oriental do Sul da Etiópia, ao sul do Zimbábue, Malawi e Moçambique. A maior contribuição parece ser de falantes de línguas bantu (ou banto), com origens registradas entre os grupos

© Clifford J. Pereira

FIGURA 1. *A história dos africanos de Bombaim*

étnicos Banyoro, Wazaramo, Wamakua, Wanyanja e principalmente a etnia Wayao. Muitas mulheres eram do povo Oromo de língua cuchítica do Chifre da África (Harris, 1977, p. 52), conhecido na Índia como "Ḥabshī" em homenagem ao país da Abissínia (Burton, 1855, p. 644).

Já na década de 1830, os africanos escravizados libertados pela Marinha Real Britânica dos *dhows* de comércio de escravos no Oceano Índico eram levados para a Índia britânica (Figura 1). Em 1835, 200 crianças africanas libertas foram levadas para Carachi, que pertencia à Presidência de Bombaim da Índia britânica. Essas crianças foram encaminhadas ao comissário de polícia de Bombaim (Mumbai) e colocadas aos cuidados de famílias, empresas e instituições de caridade locais (Harris, 1977, p. 18). Há outras referências a "abissínios" que chegaram a Bombaim na década de 1840 após sua libertação por um navio francês ao largo das Ilhas Maurício (Pereira, 2006, p. 235). Na segunda metade do século XIX, metade dos africanos libertos no Oceano Índico recebeu um santuário temporário no convés dos navios britânicos e depois foram levados para Seychelles, Aden ou Bombaim (Colomb, 1968, p. 24). De acordo com as memórias do capitão G. L. Sullivan do *HMS Daphne*, um total de 322 africanos foram libertados de 15 *dhows* e desembarcados nas Seychelles, onde

foram colocados em quarentena devido a um surto de varíola. Posteriormente, esses africanos foram levados para Bombaim (Sullivan, 1967, p. 170).

Um grupo específico de africanos escravizados se tornou um importante constituinte dos africanos de Bombaim. Em 1860, um *dhow* deixou Kilwa com até 300 africanos escravizados, mas muitos dos jovens e crianças doentes foram jogados ao mar antes que o *dhow* chegasse a Zanzibar (Harris, 1977, p. 22-23). O *dhow* navegou para Mogadíscio, onde alguns escravizados da etnia Oromo foram levados a bordo. Quando o *HMS Thetis* interceptou o *dhow*, os 200 africanos escravizados sobreviventes foram libertados e levados para Bombaim.

Em 1853, as crianças africanas libertas foram levadas para um refúgio em Bombaim (Clifford, 2006, p. 238). Em 1848, o reverendo W. Price fundou uma aldeia para cristãos indianos perto de Nasik, cerca de 187 quilômetros a nordeste de Bombaim (Pereira, 2006, p. 235). Em 1853, as crianças africanas libertas foram alojadas em um asilo em Bombaim (Pereira, 2006, p. 238), mas o de Nasik logo se tornou o principal asilo para crianças e jovens africanos libertos. O financiamento para o projeto veio de multas impostas a traficantes de escravos condenados na Índia britânica (Harris, 1977, p. 19). A chegada dos 200 africanos libertados pelo *HMS Thetis,* em 1860, promoveu o asilo e levou à criação de uma comunidade de africanos de diversas origens étnicas. Entre 1860 e 1874, mais 200 jovens africanos foram recebidos em Nasik (Colomb, 1968, pp. 101-102). Todas essas pessoas foram ensinadas a ler e escrever em inglês e receberam treinamento em várias habilidades, incluindo para as ocupações de carpinteiro, ferreiro e embalsamador. Muitos também aprenderam a língua hindi e todos foram instruídos no catecismo e no ensino cristão básico. Após o batismo, alguns adotaram novos nomes; por exemplo, Chingwembe tornou-se Mathew Wellington (1847-1935) (Pereira, 2006, p. 233). Entre essas crianças estava o menino Yao que foi batizado como Jacob Wainright (Simpson, 1975, p. 198).

Entre os africanos libertos em Bombaim estavam dois meninos, James Chuma (*circa* 1850-1882) e Wekotani (nascido em *circa* 1852) (Harris, 1977, p. 17), e sete africanos adultos que fizeram parte da expedição Zambeze de David Livingstone (Livingstone; Livingstone, 2001, p. 458). Em 1863, os dois meninos foram colocados para receber educação na Missão Igreja Livre da Escócia em Bombaim (Jeal, 1974, p. 296). Outros refúgios para africanos libertos na Índia incluíam a Missão Católica Romana em Bandora (Bandra) e a missão americana em Poona (Pune) (Harris, 1977, p. 18). Havia a preocupação dos britânicos na Índia de que as crianças africanas libertas colocadas sob os cuidados de famílias indianas seriam influenciadas pelo hinduísmo e pelo islamismo (Sullivan, 1967, p. 264), e isso explica o aumento do número de

africanos libertos enviados às Seychelles depois de 1865 (Sulivan, 1967, p. 431). Em 1869, a maioria dos africanos libertos desembarcou nas Seychelles, e números menores foram enviados à Missão das Universidades para a África Central em Mbweni, Zanzibar (Al-Maamiry, 1985, p. 84). Assim, o período de transporte de crianças africanas libertas para a Presidência de Bombaim terminou por volta de 1870.

Sir Bartle Frere, 1º baronete, foi nomeado governador da Presidência de Bombaim em 1867. Ele propôs o uso dos africanos de Bombaim na exploração europeia da África, bem como na evangelização cristã na África Oriental. Após seu período de refúgio na Índia, os africanos livres que eventualmente retornaram à África podiam ser divididos em três grupos sobrepostos. Em primeiro lugar, havia um grupo composto por tripulantes africanos envolvidos na campanha antiescravagista britânica. Em segundo lugar, havia os africanos de Bombaim, de Rabai e Freretown que formavam a base do movimento evangélico e de emancipação cristão africano. Finalmente, havia um grupo composto por homens africanos de Bombaim e suas seguidoras que estiveram envolvidos nas expedições europeias na África.

A Marinha Real liderou a campanha pela abolição do tráfico de escravos no Oceano Índico a partir de sua base em Bombaim (Pereira, 2006, p. 236), onde jovens africanos libertos foram desembarcados. Como eram velhos demais para serem colocados em orfanatos, com famílias locais ou enviados para Nasik, esses jovens foram empregados como estivadores. Posteriormente, muitos foram levados a bordo de navios mercantes britânicos e da Marinha Real (Harris, 1977, p. 17). A Marinha Real recrutou tantos desses africanos libertados que na década de 1850 o governo observou que os africanos formavam a maioria dos marinheiros recrutados em Bombaim (Harris, 1977, p. 18). A Marinha Real se referia a esses africanos como "Seedies" ou "Sidis", seguindo o uso popular desses termos para descrever os africanos no Sul da Ásia. A memória de suas línguas africanas e o desejo de permanecerem livres tornaram esses tripulantes indispensáveis na campanha de abolição, onde havia falta de intérpretes britânicos em suaíli e outras línguas africanas para distinguir entre *dhows* que transportavam passageiros legítimos ou os que levavam africanos escravizados. Esses tripulantes estavam dispersos por toda a costa leste da África e talvez ao redor do Oceano Índico. Pouco se sabe sobre suas vidas, mas muitos acabaram se estabelecendo e se fundindo com as comunidades cosmopolitas das cidades portuárias da África Oriental, incluindo a Cidade do Cabo e Durban (Pereira, 2007, p. 5).

## O regresso à África

Os primeiros africanos de Bombaim a retornar à África parecem ser William Jones (falecido em 1904) e Ishmael Semler e suas esposas da etnia Oromo. Eles foram enviados pelo orfanato Nasik da *Church Missionary Society* (CMS) na Índia para a missão de Rabai, estabelecida em 1846 por Johann Krapf e Johannes Rebmann, na rota comercial a cerca de 25 quilômetros do interior de Mombaça (Harris, 1977, p. 20). Esses dois casais foram acompanhados por outro africano de Nasik, David George, que trabalhou como catequista para a CMS e foi o líder do assentamento depois que Rebmann retornou à Alemanha. Jacob Wainright trabalhou como professor em Rabai, em 1875 (Simpson, 1975, p. 137). Jones trabalhou na Kisulitini e na *Universities' Mission*, em Zanzibar; e, em 1871, ele retornou a Nasik para recrutar mais colonos (Harris, 1977, p. 21).

Em 1872, Sir Bartle Frere, 1º baronete, governador da Presidência de Bombaim, visitou Rabai e ficou muito impressionado com o trabalho dos africanos de Bombaim. Ao retornar à Índia, decidiu que a evangelização da África deveria ser feita por africanos. Ele instou a CMS a estabelecer uma missão perto de Mombaça como refúgio para africanos libertos, bem como Freretown, na África Ocidental. Em 1874, o reverendo Price chegou de Nasik para fundar o assentamento de Freretown no continente, ao norte da ilha de Mombaça. Os africanos de Bombaim de Rabai tornaram-se inestimáveis nesse esquema e Mathew Wellington, de Nasik, juntou-se a eles. Em 1875, quando o orfanato em Nasik foi desfeito, mais de 150 ex-internos navegaram para Mombaça no *HMS Thetis* e foram estabelecidos em Freretown. Supostamente, William Jones teria feito várias outras viagens de recrutamento para a Índia entre 1878 e 1881, e uma última em 1893 (Harris, 1977, p. 21). Em 1887, James Jones, filho do reverendo William Jones, estabeleceu uma prensa tipográfica em Freretown, que foi a primeira prensa independente africana na África Oriental (link RGS).

Como ex-escravizados, os africanos de Bombaim queriam libertar tantos africanos escravizados quanto pudessem. Inicialmente, Rabai e Freretown receberam escravos fugitivos ao longo da costa, incluindo a ilha de Mombaça. Em 1880, isso criou tensão entre Freretown e os proprietários de escravos de Mombaça, levando à construção de defesas de sacos de areia e foguetes em Freretown. O cônsul britânico foi chamado para intervir. Uma comissão descobriu que 1.421 africanos escravizados haviam recebido asilo nas missões, dos quais 933 estavam em Rabai. Para apaziguar os proprietários de escravos, o cônsul britânico concordou em pagar uma compensação de 25 dólares por cabeça aos

proprietários de escravos locais. Cada africano escravizado em Rabai recebeu um certificado de liberdade no dia de Ano Novo de 1889. Para grande preocupação das autoridades britânicas, William Jones foi a figura principal nesses eventos e o principal abolicionista na zona costeira ao longo dos anos de 1880. Sua visão era que cristianismo e emancipação deviam ser sinônimos, e ele agiu além dos limites da lei no domínio do sultão de Zanzibar, a subsequente Companhia Imperial Britânica da África Oriental (*Imperial British East Africa Company* –Ibeac) e, de fato, a hierarquia da Igreja Anglicana (Harris, 1977, pp. 36-40). Essas ações abriram caminho para a abolição da escravidão na África Oriental britânica, em 1907. A primeira escola missionária no Quênia foi estabelecida por Johann Krapf, em Rabai, em 1846. Os africanos libertados pelos africanos de Bombaim no Quênia somaram-se à comunidade, e os africanos de Bombaim se casaram com esses ex-escravizados de diversas origens étnicas, mas da região entre o atual Quênia e o Malawi. As comunidades africanas de Bombaim, apesar de terem se tornado o foco das noções de liberdade, não parecem ter se considerado um grupo de elite, isso talvez tenha ocorrido devido às suas próprias experiências e à sua liderança empoderadora. Na verdade, eles encorajavam novos recrutas e se casavam com eles, desde que tivessem sido batizados. Liderada pelos africanos originais de Bombaim, a comunidade resultante concentrou-se na educação em suaíli e no cristianismo. Como resultado, o cristianismo foi levado a novas áreas por pessoas como Abi Sidi, um ex-escravizado de Giriama que foi batizado em Rabai e estabeleceu uma missão em Fulladoyo que abrigava entre 300 e 400 africanos (Harris, 1977, p. 37). Antes da conclusão da ferrovia de Uganda, não havia nenhuma instituição de educação ocidental no interior da África Oriental.

Em paralelo ao emprego de marinheiros africanos na Índia e ao desenvolvimento dos assentamentos africanos de Bombaim, houve uma série de expedições europeias do século XIX na África Central e Oriental. Uma das primeiras referências a um africano de Bombaim vem na forma de Sidi Mubarak Bombay (*circa* 1820 a 1885), que era conhecido como "Seedi Bombay". Ele era originário de Wayao e foi escolhido para acompanhar, como portador de armas, John H. Speke e Sir Richard F. Burton em sua busca pela nascente do rio Nilo, entre 1856 e 1860 (Burton, 1855, p. 103). Seedi Bombay provou ser mais do que apenas um portador de armas, serviu de tradutor, guia, diplomata e líder. Ele estava com Speke quando o explorador avistou o Lago Victoria Nyanza, no Golfo de Speke, e acompanhou Speke e James A. Grant até Uganda. Todas essas qualidades lhe renderam uma medalha de prata da Real Sociedade Geográfica (Simpson, 1975, p. 38). Este homem notável foi o líder da expedição para encontrar Livingstone, em 1871. Durante sua vida, Seedi Bombaim percorreu

toda a extensão do Nilo, de Uganda até o Cairo (de 1860 a 1863); atravessou a África de Zanzibar até Benguela (de 1873 a 1875); e viajou por mar por toda a costa leste, de Suez à Cidade do Cabo. Se forem incluídas suas viagens à Índia e de volta à África, Seedi Bombay se destaca como um dos africanos mais viajados de seu tempo; as distâncias que ele percorreu facilmente superam as de qualquer explorador europeu dentro da África.

Os dois meninos, Wekotani e James Chuma; os adultos, Abdullah Susi[1] e Amoda[2], que trabalhavam nas docas de Bombaim (Jeal, 1974, p. 296), e vários outros africanos de Bombaim acompanharam Livingstone em sua expedição de 1866 a 1869. James Chuma juntou-se a Joseph Thomson em sua expedição aos Lagos Centrais de 1879 a 1880, e Abdulla Susi juntou-se a Henry M. Stanley em sua expedição ao Congo de 1881. Abdulla Susi era o líder de um grupo que reconhecia a região de Kintamo, no baixo rio Congo, para encontrar um local adequado para um acampamento. O local escolhido tornou-se a "Estação Quatro" no dia 1º de dezembro de 1881. Susi ficou encarregado de supervisionar a construção do assentamento. No abril seguinte, Stanley nomeou o assentamento de Leopoldville, que hoje é conhecido como Kinshasa (República Democrática do Congo) (Simpson, 1975, p. 158). Os africanos de Bombaim foram responsáveis por coletar, agrupar e finalmente entregar grande parte dos dados geográficos coletados por Livingstone em sua expedição final. Dois deles, James Chuma e Abdulla Susi, também foram responsáveis por ajudar a Real Sociedade Geográfica a completar a biografia do explorador; e, ao lado de Seedi Bombay, foram reconhecidos no século XIX por seu papel no avanço da geografia africana.

Alguns africanos de Bombaim, como Wekotani, que acompanharam Livingstone de 1866 a 1869, na verdade retornaram à sua terra natal (Harris, 1977, p. 19). Em 1875, Wekotani auxiliou E.D. Young como intérprete e guia para o país ao redor do Lago Malawi, ajudando até mesmo a garantir suprimentos. Em outubro de 1875, Wekotani também estava na fundação de um assentamento em Chembe, na margem do lago, que era a Missão Livingstonia original (Simpson, 1975, p. 136). A missão foi transferida para Bandawe (Malawi) em 1882 e tornou-se uma das instituições educacionais mais influentes da África Austral.

Em fevereiro de 1872, Jacob Wainright[3] deixou Nasik com quatro outros africanos de Bombaim. Eles retornaram à África e foram enviados para procurar David Livingstone, que encontraram em agosto de 1872 em Unyanyembe, na

1 Falecido em 1891.

2 Falecido em 1876.

3 Falecido em 1892.

Tanzânia. Wainright esteva presente na morte de Livingstone em Ilala, Zâmbia, e em 1874, acompanhou seu corpo à costa e a Londres (Jeal, 1974, pp. 354-369). Wainright retornou à África e chegou ao Reino de Buganda (Uganda) em março de 1880 com a CMS, onde foi rapidamente reconhecido por suas habilidades em diplomacia e interpretação do inglês para o suaíli, o que o levou a ser empregado como escriba da corte por Kabaka Mutesa, em 1881 (Simpson, 1975, p. 140). Uma década depois, Wainright estava na missão da Sociedade Missionária de Londres em Urambo, Tanzânia, onde permaneceu até sua morte, em 1892. Na África Oriental, William Jones e Ishmael Semler se tornaram os primeiros africanos a serem ordenados na igreja anglicana, em 1885. A ligação entre escola e igreja foi fortalecida e os termos "cristão" e "educado" tornaram-se intercambiáveis (Raju, 1973, p. 2).

## A influência dos africanos de Bombaim e seus descendentes na África Oriental

Rapidamente, o assentamento de Freretown desenvolveu pequenas indústrias, como a fabricação de tijolos e telhas, manufatura de produtos feitos com folha de palmeira (tais como tapetes, telas, escovas e vassouras) e a marcenaria. Um hospital também foi estabelecido em Freretown com um médico europeu, mas com enfermeiras e parteiras africanas de Bombaim. Na África, inicialmente, muitos dos filhos dos africanos de Bombaim foram enviados à Índia para sua educação. Os assentamentos de Rabai e Freretown desenvolveram seus próprios sistemas de governo local que incorporaram elementos africanos, como um conselho de anciãos, que, por sua vez, formou um conselho executivo com estatutos escritos. Todos os anciãos falavam inglês. O policiamento estava sob a autoridade do conselho executivo, embora a polícia núbia e indiana fosse contratada por empréstimo da Ibeac, à qual os assentamentos reconheciam sua autoridade geral (Harris, 1977, pp. 44-45). Os ideais promovidos pelos africanos de Bombaim foram transferidos para outros africanos em Rabai e Freretown. Muitos deles eram filhos de ex-escravizados que foram criados dentro de uma filosofia africana de Bombaim de unidade, igualdade, cristianismo e uma forte consciência de uma identidade pan-africana.

As rotas comerciais procuradas e percorridas pelos africanos de Bombaim como exploradores formaram o modelo para as principais redes de transporte modernas na África Oriental, incluindo a vital "Ferrovia de Uganda". Em 1896, com a substituição da Ibeac pelo domínio colonial, a conclusão da Ferrovia de

Uganda, em 1901, e a mudança da capital colonial de Mombaça para Nairobi, em 1907, os descendentes dos africanos de Bombaim e os africanos sob sua tutela foram dispersos por toda a África Oriental, para trabalhar como engenheiros, professores, clérigos, escriturários e médicos (Simspson, 1975, p. 198). Com efeito, eles se tornaram a primeira classe média africana e os primeiros funcionários públicos. Uma relação de trabalho com os asiáticos fomentou o envolvimento desses africanos instruídos no desenvolvimento de movimentos sindicais. Ao mesmo tempo, outros africanos que se beneficiaram das escolas missionárias estabelecidas e dirigidas pelos povos de Freretown e Rabai entraram para a política e se envolveram com grupos como a Associação da Costa da África e a União Africana Democrática de Mombaça (*Mombasa African Democratic Union* – MADU), fundada por Francis Khamisi de Rabai. A MADU era a principal força política para os africanos na costa do Quênia e lançou as bases para outros partidos políticos quenianos (Harris, 1977, pp. 52-53).

Rapidamente, Freretown se tornou o centro para o estudo de suaíli na escrita latina; e em 1928, 16 estudantes de suaíli chegaram da recém-formada Diocese de Elgon da CMS e seis chegaram do Departamento de Educação do Makerere College, que mais tarde se tornou parte da Universidade da África Oriental. Freretown, portanto, encorajou a disseminação do suaíli padronizado para toda a África Oriental (Harris, 1977, p. 49).

William "Willie" Jones, filho do reverendo William Jones, foi um pioneiro na educação na costa leste africana (Harris, 1977, pp. 32-37). E James "Jimmy" Jones, outro filho do reverendo William Jones, tornou-se o primeiro impressor do Quênia que produziu a maior parte do material religioso e educacional, em inglês e suaíli, para missões em toda a África Oriental (Harris, 1977, p. 42). Os povos de Rabai e Freretown forneceram editores para as primeiras publicações em inglês e suaíli, incluindo "The coast express", "Sauti ya Madu", "Hodi", "Sauti ya Pwani", "Baraza" e "Mwalimu" (Harris, 1977, p. 53). Jimmy Jones e outros africanos de Bombaim de Freretown se conectaram com Jomo Kenyatta e Mbiyu Koinange (Harris, 1977, p. 66), que foram campeões da independência do Quênia. Em 1944, o governo colonial formou a União de Estudo Africana do Quênia (*Kenya African Study Union* – KASU), uma organização para representar os africanos escolarizados em desenvolvimento. Entre seus membros fundadores estavam Harry Thuku (1895-1970), como presidente; e como secretário, Francis Khamisi, nascido em Freretown que foi editor de Mwalimu (Khamisi 2014, pp. 29-30). A KASU rapidamente mudou seu nome para União Africana do Quênia (*Kenya African Union* – KAU) (Okoth, 2006, p. 74). Harry Thuku também era amigo próximo dos naturais de Freretown, Jimmy Jones (Thuku, 1970, p. 23) e Tom Mbotela.

Este último foi originalmente editor assistente do jornal *Sauti ya Mwafrika,* de 1946 a 1947. O jornal serviu de voz para a KAU, e Mbotela tornou-se seu administrador, em 1948, e foi nomeado, em 1949, vice-presidente do principal porta-voz jurídico da independência do Quênia (Corfield, 1960, p. 55). Tom Mbotela foi considerado pelos colonos e pelos africanos como uma influência moderadora no difícil período da ascensão dos Mau Mau. Incapaz de conter a direção do Mau Mau, ele renunciou à KAU e foi nomeado para o Conselho da Cidade de Nairobi. Ele foi assassinado em setembro de 1952, em Nairobi (Elkins, 2005, p. 38), onde uma propriedade recebeu seu nome.

Em setembro de 1958, um grupo de nacionalistas africanos sob a liderança de Julius Nyerere (1922-1999) da União Nacional Africana de Tanganica (*Tanganyika African National Union* – Tanu) reuniu-se em Mwanza (Tanzânia) e formou o Movimento Pan-Africano de Liberdade para a África Oriental e Central (*Pan-African Freedom Movement of East and Central Africa* – Pafmeca). O movimento foi um esforço coletivo para acabar com o domínio imperial, a dominação dos colonos e o *apartheid* na região. Um comitê interino e um fundo foram estabelecidos sob a presidência de Francis Khamisi (Khamisi, 2014, pp. 29-30). O nacionalista tanzaniano John Mwakangele e Kanyame Chiume (1929-2007), do Malawi, também estiveram presentes e presume-se que seus sentimentos de pan-africanismo foram compartilhados com Khamisi, que, por sua vez, continuou envolvido com a Pafmeca; além disso, esteve envolvido no convite a Nelson Mandela para falar em sua conferência, em Adis Abeba, em 1962, estendendo assim as atividades da Pafmeca para cobrir a África Austral.

## Conclusão

As crianças africanas escravizadas de diversas etnias forjaram relações com seus pares em sua marcha para a costa, bem como a bordo dos *dhows* do tráfico de escravos. Essas relações foram fortalecidas após a libertação por outros tripulantes africanos libertos, que certamente forneceram modelos positivos. Porém, foi na Índia, ligados por uma origem africana e por experiências compartilhadas, que os jovens desenvolveram um senso de comunidade e uma visão de serem africanos livres, sem barreiras étnicas. O papel dos africanos de Bombaim como tripulantes e líderes de expedição é uma prova de sua auto-empoderamento, expressões de liderança e desejo de permanecerem livres. A maioria se tornou cristã, incluindo todos aqueles que passaram pelo Nasik e por outros orfanatos indianos. A história do retorno a Freretown de africanos alfabetizados, habilidosos e adultos da

Presidência de Bombaim, entre 1868 e 1885, é semelhante à dos crioulos de Serra Leoa (ou krios), de Freetown, entre 1787 e 1885. O período de vida relativamente curto passados na Índia, que totalizou cerca de duas décadas para os africanos originais de Bombaim, além de seu número relativamente pequeno, a adoção do suaíli, a ânsia de se casar com outros ex-escravizados sob sua tutela e a rápida dispersão na África, foram fatores que ajudaram sua assimilação na África Oriental colonial dominante. É isso que os diferencia dos crioulos de Serra Leoa ou dos americo-liberianos da Libéria, que permanecem política, econômica e culturalmente separados. Apesar de ser uma comunidade tão pequena, sua visão e sua influência pan-africana no desenvolvimento social e político do Quênia se estendeu além dos assentamentos de Freretown e Rabai no Quênia, ou além dos domínios da igreja e da educação para cobrir grande parte da África Oriental.

Há muito que os africanos de Bombaim como africanos retornados faleceram; seus descendentes se casaram com os escravizados que eles libertaram, ou com os africanos locais que iam se dispersando pela África. A memória dos africanos de Bombaim está muito viva entre as pessoas de Rabai e Freretown, que continuam a se orgulhar por se considerarem comunidades africanas quenianas com uma história exclusiva.

## Referências

Al-Maamiry, A. H. 1985. *Oman and East Africa*. New Delhi, Lancer Books.

Burton, R. 1855. *Memoirs of Sind*. London, Dawsons.

Burton, R. 2005. *Sindh and the races that inhabit the valley of the Indus: with notices of the topography and history of the province*. New Delhi, Asian Educational Services.

Colomb, P. H. 1968. *Slave catching in the Indian Ocean*. London, Dawsons of Pall Mall.

Corfield, F. 1960. *Historical Survey of the origins and growth of Mau Mau*. London, Her Majesty Stationery Office, Colonial Office.

Elkins, C. 2005. *Imperial reckoning: the untold story of Britain's Gulag in Kenya*. New York, Henry Holt and Company.

Harris, J. E. 1977. Abolition and repatriation in Kenya. *Historical Association of Kenya*, Pamphlet 1, pp. 1-54.

Harris, J. 1977. *Recollections of James Juma Mbotela*. Nairobi, East African Publishing House.

Jeal, T. 1974. *Livingstone*. London, Book Club Associates.

Khamisi, J. 2014. *Dash before dusk: a slave descandant's journey in freedom*. Nairobi, Kenway Publications.

Livingston, C.; Livingstone, D. 2001. *Narrative of an expedition to the Zambezi and its tributaries: and of the discovery of the lakes Shirwa and Nyassa, 1858-1864*.London, Duckworth.

Okoth, A. 2006, *A History of Africa: 1915-1995, vol. 2: African nationalism and de-colonisation process*. Nairobi, East African Publishers.

Pereira, C, 2006. Les Africains de Bombay et la colonie de Freretown. *Cahiers de Anneaux de la Mémoire,* No. 9, pp. 233-248.

Pereira, C. 2007. *Black liberators: the role of African and Arab sailors in the Royal Navy 1841-1941*. Paper presented at UNESCO International Symposium on Cultural Interactions Generated by the Slave Trade and Slavery in the Arab-Muslim World, Rabat, 18 May 2007.

Raju, B. M. 1973. *Education in Kenya: problems and perspectives in educational planning and administration*. Nairobi, Heinemann.

Simpson, D. H. 1975. Dark companions*: the African contribution to the European exploration of East Africa*. London, Paul Elek Limited.

Sullivan, G. L. 1967. *Dhow Chasing in Zanzibar Waters: narrative of five years' experiences in the suppression of the slave trade*. London, Frank Cass & Co.

Thuku, H. 1970. *Harry Thuku: an autobiography*. Nairobi, Oxford University Press.

CAPÍTULO 33

# DIÁSPORA AFRICANA, SERRA LEOA E CRISTIANISMO PROTESTANTE, *CIRCA* 1780-1860

*Suzanne Schwarz*

## Diáspora africana e Freetown, Serra Leoa

A colônia britânica de Serra Leoa emergiu como um local importante na diáspora global de africanos desenraizados e deslocados pelo tráfico atlântico de escravos no final dos séculos XVIII e XIX. Essa pequena área de território na península de Serra Leoa tornou-se o foco de fluxos internos de migrações coagidas, semivoluntárias e voluntárias de pessoas de origem e descendência africanas de toda a África Ocidental e do mundo atlântico (Lovejoy; Schwarz, 2015, pp. 4-9, 24). A intervenção abolicionista na península a partir de 1787 desencadeou sobrepostas fases de migração de povos com diferentes experiências de escravidão e de liberdade na América do Norte, na região do Caribe, na Europa e na África Ocidental. A formação da "Província da Liberdade" em 1787, por iniciativa conjunta dos "Black Poor" na Grã-Bretanha e do abolicionista Granville Sharp, pretendia estabelecer uma sociedade livre da escravidão na qual os afrodescendentes tratariam de seus próprios destinos. A Sierra Leone Company, uma empresa comercial fretada que assumiu a responsabilidade pelo assentamento, em 1791, após o colapso da "Província da Liberdade", rejeitou a ideia de uma comunidade negra autogovernada; e, ao invés disso, colocou ênfase em atacar o tráfico de escravos por meio de políticas que combinavam "comércio, civilização e cristianismo" (Braidwood, 1994, pp. 225-277; Fyfe, 1962, pp. 25-37; Peterson,

1969, pp. 17-32; Fyle, 2011, pp. 45-46; Schwarz, 2007; Schwarz, 2017). Após a transferência do assentamento para o controle da Coroa Britânica, em 1808, a sua composição multiétnica foi aumentada de maneira marcante pela realocação forçada para Serra Leoa de dezenas de milhares de africanos libertados de navios negreiros na costa da África Ocidental pelas patrulhas da Marinha Real Britânica (Schwarz, 2012; Da Silva *et al*., 2014; Schwarz, 2020). Durante este período, Serra Leoa desenvolveu-se como um local inicial e importante de experimentação em missões protestantes, e foi associada a algumas das primeiras intervenções europeias do reavivamento evangélico. Embora os escritos históricos anteriores tenham enfatizado os missionários europeus, uma característica marcante da atividade em Serra Leoa foi o papel amplo e independente das pessoas de origem e descendência africanas. Como Hair aponta, as "missões de Freetown […] eram em grande parte manejadas por africanos; na maioria dos casos, a iniciativa veio de fontes africanas; e a direção de muitos deles estava em grande parte em mãos africanas" (Hair, 1964, pp. 13-14).

O afluxo de migrantes para Serra Leoa, entre o final de 1780 e o início de 1860, introduziu novos povos, línguas, culturas e crenças religiosas africanas e afrodescendentes em uma área que até então demonstrava uma continuidade considerável no que diz respeito à composição da população. Como aponta Fyfe,

> *1787 trouxe uma descontinuidade dramática. Uma população totalmente diferente foi introduzida. Durante os 20 anos seguintes, três comunidades sucessivas de colonos de ascendência africana chegaram – os colonos de 1787 (os chamados 'Black Poor') da Inglaterra; em 1792, os colonos da Nova Scotia; e, em 1800, os quilombolas da Jamaica* (Fyfe, 1987, pp. 411-414; Fyfe, 1962, pp. 13-104).

A escala da migração aumentou rapidamente após a abolição britânica do tráfico de escravos, em 1807, e o deslocamento forçado de africanos libertados pelos navios negreiros levou a mudanças profundas na composição da população colonial. Entre 1808 e 1861, cerca de 100 mil homens, mulheres e crianças foram soltos em Freetown de diferentes regiões da África Ocidental, desde a Senegâmbia até a África Central Ocidental (*Liberated Africans Digital Humanities Project*). Os indivíduos desembarcados em Freetown também incluíam alguns da África Oriental (Fyfe, 1987, p. 412). No início da década de 1850, o linguista missionário Sigismund Wilhelm Koelle havia coletado testemunhos de 179 ex-escravizados em Serra Leoa. Como P.E.H. Hair aponta que as origens desses indivíduos apresentavam "um resumo em pequena escala do tráfico de escravos na África tropical ocidental no início do século XIX" (Hair, 1965, p. 201; Da Silva *et al*., 2014, pp. 365-366). Na aldeia colonial de Waterloo, na década de

1840, essa diversidade se reflete na forma como os principais grupos nacionais se formaram em uma organização para resolver seus debates internos que se chamava "Dezessete Nações". A partir da década de 1830, aumentou-se ainda mais a complexidade da migração por uma diáspora de africanos de Serra Leoa que retornou às suas terras natais, e esses "Saros"[1], ou retornados, contribuíram diretamente para a transmissão do cristianismo da colônia (Fyfe, 1962, pp. 227-228, 233-234; Ayandele, 1966, pp. 7-16).

De várias maneiras, as influências cristãs moldaram a identidade do principal assentamento da colônia em Freetown. Os diretores da Sierra Leone Company, com sede em Londres, consideraram que o cristianismo protestante era fundamental para os esforços de minar o comércio de escravos no Atlântico e para reformar sociedades, culturas e economias africanas. Como Freetown foi estabelecida em uma região mais ampla de suprimento de escravos na África Ocidental, os diretores da Companhia argumentaram que as políticas baseadas no comércio, na civilização e no cristianismo poderiam ser usadas para conter o fluxo de saída de africanos para as Américas. No período entre meados do século XVI e início do XIX, o comércio de escravos ao redor do rio Serra Leoa forneceu cerca de 148 mil africanos para exportação e a maioria desses indivíduos foi transportada entre 1750 e 1807 (Lovejoy; Schwarz, 2015, pp. 5, 13, 24). Os planos da Companhia para minar o tráfico atlântico de escravos, promovendo formas alternativas de comércio dos recursos naturais da África, eram excessivamente ambiciosos e foram elaborados com base em uma compreensão muito limitada sobre sociedades e economias africanas. Na falta de quaisquer recursos militares significativos, a Companhia tentou, sem sucesso, utilizar métodos de persuasão e exemplo para encorajar os comerciantes africanos a se afastarem da exportação de africanos escravizados. Além disso, o líder abolicionista, Thomas Clarkson, argumentou que a reforma dos sistemas de comércio também fornecia um mecanismo pelo qual o cristianismo poderia se espalhar por toda a África Ocidental. Em um relatório aos diretores da Companhia, em 1791, Clarkson expressou confiança de que, pelo comércio, "uma estrada seria aberta ao missionário cristão para apresentar às nações não iluminadas o evangelho da reconciliação e da paz" (Schwarz, 2007, pp. 265-266; Lei *et al.,* 2013, pp. 1-6).

1 Uma abreviação de Serra Leoa.

## Diversidade religiosa em Freetown

Uma grande influência no desenvolvimento do cristianismo em Freetown nesta fase inicial foi o reassentamento de migrantes de origem africana e descendentes do território britânico na Nova Scotia. Quando a bandeira britânica foi hasteada em Freetown, em 1º de janeiro de 1808, a população multiétnica da colônia incluía uma proporção significativa de migrantes que se consideravam cristãos. As formas evangélicas de protestantismo eram particularmente fortes entre mais de 1,1 mil "Black Loyalists" (Lealistas Negros) que migraram para Serra Leoa da Nova Scotia em 1792. Esses descendentes de africanos transportados para a América do Norte haviam garantido sua liberdade ao lutarem pelos britânicos na Guerra da Independência dos Estados Unidos, mas, após um período de reassentamento na Nova Scotia, seu representante, Thomas Peters, solicitou aos diretores da Sierra Leone Company permissão para reassentamento em Serra Leoa. Os "Nova Scotians" foram para a África Ocidental organizados em congregações batistas, metodistas wesleyanas e metodistas huntingdonianas, que foram moldadas no contexto do "Great Awakening" (Grande Despertar) na América do Norte. Suas capelas forneciam um foco de resistência política às decisões da Companhia em questões religiosas e seculares, o que os impedia de tornar "nossos filhos livres e felizes depois de nós" (Fyfe, 1991, pp. 1-19, 36-40; Walls, 1996, pp. 86-87).

A identidade de Freetown como uma cidade cristã na África Ocidental foi deliberadamente construída pelos diretores da Sierra Leone Company durante seus 17 anos de administração (1791-1807), e a governança do assentamento estava em grande parte sob o controle de protestantes ingleses e escoceses de mentalidade evangélica. As escolas de Freetown eram baseadas em sistemas de educação cristãos, e as escrituras eram usadas para ensinar leitura e escrita aos filhos de colonos, bem como às crianças africanas de áreas vizinhas (Schwarz, 2007; Keefer, 2019). No entanto, o assentamento não era apenas cristão, apesar da ênfase colocada em comércio, civilização e cristianismo pelos administradores da Companhia. Embora a disseminação do cristianismo protestante tivesse sido um fator importante na evolução cultural da colônia, isso teve o efeito de obscurecer uma considerável diversidade religiosa na composição da população de Freetown. Uma presença muçulmana significativa em Freetown e em sua redondeza pode ser rastreada nas primeiras fases do desenvolvimento do assentamento. Em 1794, a aldeia de Dalamodiya foi construída ao lado de Freetown e foi liderada por Alimaamy Dalu Mohammedu Dumbuya, um comerciante muçulmano que forneceu uma ligação direta entre Freetown e as rotas de abastecimento

muçulmanas do interior (Mouser, 2013, pp. 334-341). A chegada de 550 quilombolas jamaicanos, escravos fugitivos que estabeleceram comunidades independentes na Jamaica, em 1800, introduziu um novo grupo migrante que retinha fortes elementos da prática tradicional africana na religião. Enquanto as crianças quilombolas frequentavam escolas dirigidas por missionários cristãos, potencialmente pelos benefícios seculares que eram oferecidos a elas, os adultos se recusavam a concordar com a insistência da Companhia de que aceitassem a regulamentação cristã do casamento (Fyfe, 1962, pp. 85-88).

Alguns dos primeiros exemplos de missões às comunidades de Temne e Bullom podem ser atribuídos a homens e mulheres inseridos entre os Nova Scotians, no início da década de 1790. Boston King, um metodista, esperava que, ao se estabelecer na África, pudesse pregar o evangelho aos africanos da vizinhança. Embora King não pudesse reivindicar nenhum convertido africano, sua pregação e seu ensino na costa de Bullom parecem ter causado mais impacto do que os fracos esforços do reverendo Melville Horne, um missionário da Inglaterra que trabalhou baseado em Freetown entre 1792 e 1793 (Schwarz, 2003). O reconhecimento do papel que os africanos poderiam desempenhar nas missões foi fundamental para as tentativas de educar 20 ou mais filhos de colonos e de líderes africanos em uma escola em Clapham, perto de Londres, entre 1799 e 1806. Como demonstrou a análise de Bruce Mouser a respeito dessa escola, a intenção era que essas crianças retornassem à África e usassem sua educação recém-adquirida para espalhar o evangelho (King, 1798; Mouser, 2004).

A chegada de milhares de homens, mulheres e crianças libertos de navios negreiros levou a uma rápida expansão da diversidade étnica e cultural da população de Freetown. Uma análise das origens de 638 crianças nas escolas de Serra Leoa, no início da década de 1820, destaca a presença de um número significativo de pessoas de origem Ibo e Efique com uma proporção menor de crianças das etnias Accoo ou Iorubá. O número de iorubás que chegavam como "recapturados" ou como "africanos libertos" em Serra Leoa aumentou rapidamente a partir da década de 1820 como resultado da jihad e do colapso do Estado de Oió (Jones, 1990, pp. 50-52; Lovejoy, 2016, pp. 83-85, 136, 147; Lovejoy, 2012, pp. 140-143; Fyle, 2011, pp. 48-54). O número de muçulmanos escravizados foi significativo entre aqueles que foram realocados à força em Serra Leoa, incluindo Ali Eisami Gazirmabe, originário de Gazir, em Borno, o atual nordeste da Nigéria. Na narrativa ditada a Koelle, em Serra Leoa, Ali Eisami (que se tornou cristão e adotou o nome de William Harding) informou que seu pai era um *mallam,* ou seja, um clérigo islâmico. Embora a identidade cristã da colônia tenha recebido mais ênfase na literatura histórica, o trabalho de

Gibril Cole e David Skinner enfatiza a importância da influência muçulmana em Serra Leoa no final do século XVIII e XIX (Curtin, 1967, pp. 7, 193, 199-216; Cole, 2013, pp. 1-7; Skinner, 2009).

Fyfe argumentou que homens, mulheres e crianças desarraigados de suas áreas de origem foram atraídos por uma mensagem cristã que os encorajou a "lutar por prêmios tanto celestiais quanto terrenos" (Fyfe, 1961, pp. 77-78). No entanto, variava o tipo de influências cristãs que esses africanos encontravam, pois dependia de uma série de fatores, incluindo a data de sua chegada, sua idade e seu sexo. Indivíduos classificados como "recapturados" e "africanos libertos" em relatos da época, não recebiam sua liberdade na chegada, mas alguns entravam em longos períodos de aprendizagem com colonos e oficiais coloniais, enquanto outros eram alistados involuntariamente na Marinha Real e no Corpo Real Africano. Muitos daqueles alocados como "aprendizes" de colonos da Nova Scotia teriam desenvolvido uma familiaridade com as crenças cristãs. No entanto, essa transição para o cristianismo pode ser sobrestimada, pois nem todos os colonos da Nova Scotia eram cristãos, e muitos dos libertos foram alocados a *marrons* jamaicanos nas fases iniciais da política de supressão. Dos 14 homens, meninos e meninas libertos do navio *São Joaquim* e *São Domingos,* em 1809, nove foram "aprendizes" de *marrons* jamaicanos. Por exemplo, Macautaw, uma menina de oito anos com quatro pés de altura e inscrita como número 74 no Registro de Africanos Libertos, mantido nos Arquivos Públicos de Serra Leoa, foi "aprendiz" de "Catherine Jarrett", também uma *maroon* (Schwarz, 2012, pp. 191-192; Schwarz, 2020).

## A Sociedade Missionária da Igreja

A Sociedade Missionária da Igreja (*Church Missionary Society* – CMS) enviou missionários europeus para Serra Leoa a partir de 1804, cujos esforços se concentravam inicialmente na pregação fora da colônia (Fyfe, 1962, p.: 94-95: Peterson 1969, pp. 63-80; Keefer, 2019, pp. 45-70, 97-129). Entre 1816 e 1824, a CMS assumiu formalmente a responsabilidade pela gestão secular e eclesiástica das aldeias-colônia, onde muitos dos africanos desembarcados dos navios negreiros se encontravam. No plano de gestão do governador MacCarthy para os africanos libertos, a "Colônia foi dividida em paróquias, cada uma a ser administrada por um clérigo fornecido pela CMS e pago pelo governo. A CMS se comprometeu a fornecer e pagar professores e autoridades para construir igrejas, escolas e casas paroquiais" (Fyfe, 1962, pp. 127-131). Não surpreendentemente, a instrução cristã

sustentava todos os aspectos do currículo escolar. Nas aulas de bordado, como Silke Strickrodt demonstrou, as meninas africanas bordavam mensagens cristãs em panos de amostra (*samplers*). Um pano de amostra bordado por Charlotte Turner na vila de Bathurst, em 1831, incluía o verso

> *Lord teach a little child to pray, / My heart with love inflame, / That ev'ry night and ev'ry day, / I may adore thy name*. (Senhor, ensine uma criancinha a orar, Meu coração de amor se inflama, Que toda noite e todo dia, Eu possa adorar o teu nome).

Como o *design* do bordado estava sob a direção de um professor da CMS e pretendia ser uma forma de "propaganda missionária", não fica claro se o conteúdo refletia as próprias opiniões de Charlotte Turner (Strickrodt, 2010, pp. 214-218).

O exemplo mais conhecido de conversão cristã entre os africanos libertos em Freetown foi Samuel Ajayi Crowther, nascido por volta de 1806 em Osogun, no distrito de Ibarapa em Oió. Ele foi capturado em 1821, embarcado de Lagos como escravizado e posteriormente transportado para Freetown após a interceptação do navio por uma patrulha antiescravagista, em 1822. Em sua narrativa escrita em 1837, Crowther registrou que depois de seis meses passados "sob os cuidados da CMS" em Bathurst, ele foi "capaz de ler o Novo Testamento com algum grau de liberdade; e foi feito um monitor". Neste relato escrito quase 30 anos antes de sua consagração como o primeiro bispo anglicano africano, ele explicou como "o Senhor teve o prazer de abrir meu coração para ouvir as coisas que eram ditas por Seus servos; e estando convencido de que eu era um pecador, desejava obter o perdão por meio de Jesus Cristo, e fui batizado no dia 11 de dezembro de 1825, pelo reverendo J. Raban". Ele expressou sua esperança "de que chegasse o tempo em que os pagãos fossem totalmente entregues a Cristo por Sua herança […]", e sua subsequente pregação em Badagry e Abeokuta, em 1845 e 1846, além de sua formação, em 1857, da Missão Níger com "um grupo em que todos eram africanos" destacam seu compromisso em espalhar o evangelho (Curtin, 1967, pp. 8, 289-316; Ajayi, 1969, pp. 25-27; Hair, 1966, pp. 217-219). Joseph Wright, que trabalhou como missionário para a Sociedade Missionária Metodista Wesleyana (*Wesleyan Methodist Missionary Society*), registrou em sua obra "The life of Joseph Wright: a native of Ackoo", em 1839, que ele havia sido enviado para York e "colocado na escola" onde ele "veio a conhecer aquele Alto e Glorioso nome de Jesus Cristo, o Salvador". A sua participação na capela metodista levou-o mais tarde a sair "entre os meus amigos, dizendo-lhes que o Senhor é Bom, convidando-os a vir e a provar por si mesmos […]". Wright, que era de origem Egba Alake e nascido em Obá, registrou: "nasci pagão em

uma terra pagã, e fui treinado em minha juventude para a moda e os costumes daquele país pagão…". Isso refletia um padrão convencional de narrativa na qual a pessoa traçava seu caminho espiritual de ser "pagão" para sua aceitação de uma nova vida de cristianismo (Curtin, 1967, pp. 8, 193-194, 317-333).

Outra evidência da aceitação do cristianismo por alguns africanos é refletida em memoriais nas igrejas e cemitérios de Freetown. A adoção de práticas comemorativas cristãs por alguns indivíduos de alto *status* se reflete na sobrevivência das lápides do cemitério da Estrada Circular. Um memorial registra que foi criado "Em Memória de John Taylor (Nativo de Ilawo Abeokuta, no Território Egba), Comerciante deste Assentamento". "Partiu desta vida na segunda-feira, 2 de outubro de 1876, com a boa velhice de cerca de 107 anos. Bem-aventurados os mortos que morrem no Senhor. Rev[elações]. 14.13". Outras inscrições refletem memórias da terra natal dos indivíduos. Na Catedral de São Jorge, uma inscrição para William Henry Pratt, que morreu em 21 de fevereiro de 1865, aos 62 anos, registra que ele era "Nativo do rio Níger, vendedor e marechal do Vice-Almirantado Tribunal desta Colônia" e "Presidente da Associação Eboe de Auxílio a Missão do Níger". O memorial também incluía um extrato do Salmo 37 (versículo 37): "Marcai o homem perfeito, e eis o justo, porque o fim desse homem é a paz". Um memorial erguido na Catedral para homenagear Isaac Benjamin Pratt após sua morte, em julho de 1880, descreve como ele era um "nativo da seção Ifé da tribo Aku". A inscrição registra como ele "chegou à colônia em 1825 e, após anos, ocupou o importante posto de rei ou chefe entre seus conterrâneos na cidade". A linha final na inscrição memorial de Pratt foi tirada do Antigo Testamento (Provérbios, capítulo 10, versículo 7), que afirmava: "A memória do justo é abençoada".[2]

## Retorno migratório e missões

A expansão do cristianismo de Serra Leoa para Iorubalândia estava ligada ao retorno migratório de africanos para seus locais de origem a partir do final da década de 1830. Os prósperos comerciantes iorubás começaram a "retornar" a Badagry e Abeokuta depois de 1838 para buscar oportunidades econômicas ao longo da costa, e esses "Saros" fizeram os primeiros apelos à CMS para estabelecer estações missionárias em seus novos locais. Um dos primeiros retornados a Badagry foi James Fergusson, que se converteu ao metodismo wesleyano em Freetown. Nem todos os retornados eram cristãos, um grupo de 50 muçulmanos da etnia

2 *Remember Me: The Changing Face of Memorialisation digital project*. Disponível *online*: https://remembermeproject.wordpress.com/2016/01/07/surveying-memorialisation-in-freetown/

Aku, sob a liderança de Mohamadu Savage, estava entre os que deixaram a colônia (Fyfe, 1962, pp. 227-228; Ajayi, 1969, pp. 25-34; Hair, 1964, pp. 14-17). Walls enfatizou como a propagação do cristianismo na África Ocidental do século XIX foi muitas vezes por meio do contato informal com "um itinerante ou imigrante de Serra Leoa". A forma de cristianismo que os retornados exibiam era de natureza sincrética e não se conformava com o tipo de protestantismo que os funcionários europeus da CMS promoveram em Serra Leoa. Ayandele argumentou que os retornados tendiam a "conformar-se ao padrão autóctone em todos os aspectos essenciais" (Walls, 1996, p. 105: Ayandele, 1966, pp. 7, 15).

Central para os esforços da CMS em Serra Leoa e em outros lugares foi o papel do "clero nativo" formado no Fourah Bay College, em Freetown. Como Hair aponta, a importância da educação clerical em Freetown se reflete em como pouco menos da metade dos 112 "cleros nativos", que serviram à CMS na África Ocidental entre 1843 e 1899, foram formados no Fourah Bay College (Hair, 1962, pp. 71-72; Hair, 1964, p. 15). Os esforços dos missionários formados no Fourah Bay College também tiveram efeitos culturais e econômicos mais amplos por meio das atrações seculares de seu trabalho educacional, o que influenciou o surgimento de uma "classe de elite educada no Ocidente" na terra iorubá. Línguas africanas foram usadas na evangelização, e a tradução da Bíblia para o iorubá e outras línguas da África Ocidental promoveu novos padrões de trabalho linguístico. Ajayi aponta como Crowther, após sua ordenação em Londres, em 1843, retornou à Serra Leoa e começou a se preparar "para uma missão em Abeokuta, começando a realizar serviços na língua iorubá" (Ajayi, 1969, pp. xiv-xv, 30, 33- 34, 67-77, 223-224; Ayandele, 1966, p. 12; Peel, 2003, pp. 1-8, 10-11; Hair 1966, pp. 127-129).

A iniciativa africana foi central para a disseminação do cristianismo protestante na África Ocidental do século XIX. Quando Thomas Clarkson se referiu, em 1791, a como o comércio seria o meio pelo qual "uma estrada seria aberta ao missionário cristão", sem dúvida, ele estava pensando em termos de missionários e comerciantes europeus espalhando o evangelho do cristianismo protestante para africanos não familiarizados com o Bíblia. Em contraste, o padrão que surgiu no final do século XVIII e no século XIX em Serra Leoa foi caracterizado pelos amplos e influentes papéis desempenhados pelos africanos na transmissão do cristianismo fora dos limites da colônia. Como Martin Lynn enfatizou, o comportamento empreendedor dos africanos libertos e seus descendentes no desenvolvimento de novas oportunidades de comércio fora da colônia forneceu um importante meio pelo qual as influências cristãs se espalharam pelas rotas comerciais costeiras em meados do século XIX (Lynn, 1992, pp. 423-427; Ajayi, 1969, pp. 26-29).

## Referências

Ajayi, J. F. A. 1969. *Christian missions in Nigeria 1841-1891: the making of a New Élite.* Evanston, IL, Northwestern University Press.

Ayandele, E. A. 1966. *The missionary impact on modern Nigeria, 1842-1914: a political and social analysis*. London, Longmans.

Braidwood, S. J. 1994. *Black Poor and white philanthropists: London's Blacks and the foundation of the Sierra Leone settlement, 1786-1791*. Liverpool, UK, Liverpool University Press, 324 p.

Cole, G. R. 2013. The Krio of West Africa: Islam, culture, creolization and colonialism in the nineteenth century. Athens, OH, Ohio University Press.

Curtin, P. D. (ed.). 1967. *Africa remembered: narratives by West Africans from the era of the slave trade*. Madison, WI, University of Wisconsin Press.

Da Silva, D.; Eltis, D.; Misevich, P.; Olatunji, O. 2014. The diaspora of Africans liberated from slave ships in the nineteenth century. *Journal of African History*, Vol. 55, pp. 347-369.

Fyfe C. 1961. Four Sierra Leone recaptives. *Journal of African History*, Vol. 2, No. 5, pp. 77-85.

Fyfe C. 1962. *A History of Sierra Leone.* London, Oxford University Press.

Fyfe, C. 1987. 1787-1887-1987: reflections on a Sierra Leone bicentenary. *Africa*, Vol. 57, No. 4, pp. 411-421.

Fyfe, C. (ed.). 1991. *Our children free and happy: letters from Black settlers in Africa in the 1790s*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

Fyle, C. M. 2011. A nationalist history of Sierra Leone. Freetown, [s.n.].

Hair, P. E. H. 1962. C.M.S.: "native clergy" in West Africa to 1900. *Sierra Leone Bulletin of Religion*, Vol. 4, pp. 71-72.

Hair, P. E. H. 1964. Freetown Christianity and Africa. Sierra Leone Bulletin of Religion 6: 13-21.

Hair, P. E. H. 1965. The enslavement of Koelle's informants. *Journal of African History*, Vol. 6, pp. 193-203.

Hair, P. E. H. 1966. Niger languages and Sierra Leonean missionary linguists, 1840-1930. *Bulletin of the Society for African Church History*, Vol. 2, pp. 127-138.

Jones, A. 1990. Recaptive nations: evidence concerning the demographic impact of the Atlantic slave trade in the early nineteenth century. *Slavery and Abolition*, Vol. 11, No. 1, pp. 42-57.

Keefer, K. 2019. *Children, education and empire in early Sierra Leone: left in our hands*. Abingdon, UK, Routledge.

King, B. 1798. Memoirs of Boston King, a Black preacher: written by himself during his residence at Kingswood-School. *Methodist Magazine*, Vol. 21, pp. 261-265.

Law, R.; Schwarz, S.; Strickrodt, S. (eds.). 2013. *Commercial agriculture, the slave trade & slavery in Atlantic Africa*. Woodbridge, UK, James Currey.

Liberated Africans Digital Project. Disponível *online*: www.liberatedafricans.org.

Lovejoy, P. E. 2012. Transformations in slavery: a history of slavery in Africa, 3. ed. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Lovejoy, P. E.; Schwarz, S. (eds.). 2015. *Slavery, abolition and the transition to colonialism in Sierra Leone*. Trenton NJ, Africa World Press.

Lovejoy, P. E. 2016. *Jihād in West Africa during the age of revolutions*. Athens, Ohio University Press.

Lynn, M. 1992. Technology, trade and "a race of native capitalists": the Krio diaspora of West Africa and the steamship, 1852-1895. *Journal of African History,* Vol. 33, No. 3, pp. 421-440.

Mouser, B. L. 2004. African Academy: Clapham 1799-1806. *History of Education*, Vol. 33, No. 1, pp. 87-103.

Mouser, B. L. 2013. The expulsion of Dalu Modu: a Muslim trader in anti-slavery Freetown. Bellagamba, A.; Green, S. E.; Klein, M. A. (eds.). *African voices on slavery and the slave trade*. Cambridge, UK, Cambridge University Press, pp. 334-341.

Peel, J. D. Y. 2003. *Religious encounter and the making of the Yoruba*. Bloomington IN, Indiana University Press.

Peterson, J. 1969. *Province of freedom: a history of Sierra Leone, 1787-1870*. London, Faber and Faber.

Remember Me. The Changing Face of Memorialisation. Digital Project. Disponível *online*: https://remembermeproject.wordpress.com/2016/01/07/surveying-memorialisation-in-freetown/

Schwarz, S. 2003. "*Apostolick* warfare": the Reverend Melvill Horne and the development of missions in the late eighteenth and early nineteenth centuries. *Bulletin of the John Rylands Library*, Vol. 85, No. 1, pp. 65-93.

Schwarz, S. 2007. Commerce, civilization and Christianity: the development of the Sierra Leone Company. In Tibbles, A.; Richardson, D.; Schwarz, S. (eds.). *Liverpool and Transatlantic slavery*. Liverpool, UK, Liverpool University Press, pp. 252-276.

Schwarz, S. 2012. Reconstructing the life histories of liberated Africans: Sierra Leone in the early nineteenth century. *History in Africa*, Vol. 39, pp. 175-207.

Schwarz, S. 2017. "A just and honourable commerce": abolitionist experimentation in Sierra Leone in the late eighteenth and early nineteenth centuries. *African Economic History*, Vol. 45, No. 1, pp. 1-45.

Schwarz, S. 2020. The impact of liberated African "disposal" policies in early nineteenth-century Sierra Leone. In Anderson, R.; Lovejoy, H. B. (eds.). *Liberated Africans and the abolition of the slave trade, 1807-1896*. Rochester, NY, University of Rochester Press, pp. 45-65.

Skinner, D. 2009. The incorporation of Muslim Elites into the colonial administrative systems of Sierra Leone, the Gambia and the Gold Coast. *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 29, pp. 91-108.

Strickrodt, S. 2010. African girls' samplers from mission schools in Sierra Leone (1820s to 1840s). *History in Africa*, Vol. 37, pp. 189-245.

Walls, A. F. 1996. *The missionary movement in Christian history: studies in the transmission of faith*. Maryknoll, NY, Orbis Books.

CAPÍTULO 34

# OS KRIOS DE SERRA LEOA:

raízes errantes

*Sylvie Kandé*

## Introdução

O conceito de *diáspora africana* (ou negra), parcialmente emprestada da história judaica, é com frequência entendida como a dispersão de parte de uma população homogênea da África para outros continentes, principalmente para as Américas e para a Europa, mas também para a Ásia. Esses caminhos que tomaram seriam confundidos com rotas do tráfico de escravos, ou mesmo, quando em direção oposta, com aquelas da conquista colonial. Este diagrama nos convida a pensar no movimento de africanos e afrodescendentes para a África como um "retorno", como restaurador da unidade perdida – ou até mesmo libertador – para as regiões e para os atores envolvidos.

A partir da década de 1990, Paul Gilroy, um crítico da noção de centro geográfico –- e, portanto, de afrocentrismo – enfatizou em seu trabalho os fluxos multidirecionais de pessoas e ideias dentro de uma região (o Atlântico Negro), caracterizada pelo concomitante surgimento do capitalismo, do tráfico de escravos e da modernidade. A ênfase era em rotas, rupturas, hibridismo e crioulização em vez de retorno ou preservação. As comunidades diaspóricas não seriam mais definidas por uma dupla identidade, mas por tensão, pois as viagens migratórias de um ou mais "outros lugares" formavam parte de sua identidade, e pela suposta diferença pelo fato de ocuparem um novo espaço geopolítico.

Pesquisas recentes sobre a mobilidade africana com foco nas "genealogias profundas" dos circuitos humanos e tecnológicos no continente, e nas destinações

finais transatlânticas. A historiografia sobre Serra Leoa e sua população crioula, krio, é o tema dos debates teóricos e dos eventos locais e atlânticos.

## Serra Leoa – os diversos ângulos de retorno

O projeto dos "retornados" à África[1] foi inédito.[2] A fundação da Província da Liberdade, em 1787, impôs um riso para o abolicionismo britânico, e mais ainda para os viajantes. Seu criador, Granville Sharp (1735-1813), contou com o apoio de filantropos, quacres, instituições de caridade, parlamentares, banqueiros e pessoas instruídas – incluindo William Wilberforce, Olaudah Equiano e Hannah More – todos que apostaram no trabalho não forçado e na colonização (Ojukutu-Macauley; Rashid, 2013, p. 80).[3] A Província da Liberdade, a primeira colônia moderna na África, estabelecida na costa oestes da península dos estuários dos Rios Rokel e Bankasoka, teve de provar a viabilidade de uma alternativa agrícola à escravidão. Em termos de retorno da escravidão, seria também para representar uma "terra prometida" para aqueles que, dispersos pelo tráfico de escravos, ficassem nos portos ingleses ou nas (antigas) colônias britânicas norte-americanas (Land, 2013). Deve-se notar que o processo de proteção dos "colonos negros" (ou os "retornados") do tráfico de escravos tinha as suas deficiências em termos da sua reintegração nos grupos locais Timené, Mende ou Sherbro e da deportação de "indesejáveis" (Shyllon, 1977; Kandé, 1998).

Inicialmente, essa colônia era financiada pelo governo britânico e pelos fundos privados; depois, ela foi gerenciada pela Sierra Leone Company de 1791 a 1808; e, finalmente, controlada pela Coroa. Ela destinava-se aos "Black Poors" (Negros Pobres) da Inglaterra e aos "Black Legalists" (Negros Legalistas) de os Estados Unidos da América, que, ao serem embarcados pela primeira vez, foram deixados para trás na Inglaterra ou em Nova Scotia após a Guerra da Independência dos Estados Unidos, tornando-se os "Black Poors" ou os "Nova Scotians" . Os "maroons" da Jamaica também foram libertados via Nova Scotia, além dos "recaptives", ou "africanos libertos", que haviam sido apreendidos em navios negreiros em 1807.

A historiografia de Serra Leoa cobre, em grandes detalhes, a fusão de todas essas diásporas. Diz-se que tal fusão aconteceu em torno da capital, Freetown,

1 O termo "retornados" pode de fato ser entendido em seu sentido ativo ou passivo.

2 Os afro-americanos deixaram os Estados Unidos para a Libéria a partir de 1820; Afro-brasileiros se estabelecem no Togo-Benim após as revoltas masculinas de 1835. Veja também a história de Libreville no Gabão e Freretown no Quênia.

3 Capítulo de M'bayo.

por volta de 1870[4], enquanto a Grã-Bretanha estava considerando autogovernar para a colônia e formar uma elite afro-vitoriana, os crioulos. A hegemonia política, comercial e cultural dos crioulos sobre a região durou até a declaração do protetorado, em 1896, que separou os súditos britânicos da península e do sertão, de acordo com o *indigénat*[5], até a descoberta dos primeiros diamantes no final da década de 1920.

## Tornar-se nativo?

Essa comunidade crioula – letrada, cristã, mercantil e legalista – não foi chamada para liderar o processo de independência de Serra Leoa? De fato, a colônia fundou a primeira universidade não islâmica da África, a Fourah Bay College, afiliada à Universidade de Durham, em 1876. Publicava jornais de qualidade, metade de propriedade de africanos e lidos em toda a costa (Alie, 1990, p. 82, Wyse, 1990, pp. 23-25). Os Nova Scotians, já batistas ou metodistas logo quando chegaram, competiam com a Church Missionary Society (CMS), principalmente nas aldeias dos liberados. Antes da colonização libanesa, os crioulos, especialmente as mulheres (White, 1987, p. 3), controlavam o comércio regional. Junto com Samuel Lewis, primeiro prefeito de Freetown e membro do Conselho Legislativo do país, eles eram a favor da ferrovia (que, aliás, iria gerar novas categorias de identidade)[6] para melhor acesso aos produtos do protetorado, dendê, cacau e borracha. Além disso, eles criaram organizações para defesa de seus direitos cívicos e políticos – entre outras, a Associação Mercantil de Serra Leoa, a Ordem dos Advogados de Serra Leoa e a filial de Serra Leoa do National Congress of British West Africa (NCBWA), que, liderada por H. C. Bankole-Bright, garantiu a retransmissão de petições e delegações a Londres em nove dos primeiros colonos.

O "Creoledom", o contra-modelo das chefias locais (Spitzer, 1974, p. 12) e um aliado crítico da administração colonial, teria visto as suas aspirações políticas não realizadas. O destruição de Granville Town, em 1790, bem como o comércio barato de colonos parecia inaugurar uma série de hostilidades "nativos" em relação aos "retornados" e seus descendentes, vítimas da rebelião de 1898 contra o imposto habitacional e a regra indireta. Os proprietários e comerciantes crioulos foram

4 Consultar a obra de Fyfe, Peterson, Porter e Spitzer. Às vezes, esta interpretação ainda é válida: ver o capítulo escrito por N. Blyden em Ojukutu-Macauley; Rashid, 2013, p. 62.

5 NT: Em sentido literal, *indigénat* significa "o direito pelo local de nascimento". O *indigénat* foi um regime jurídico administrativo aplicável aos nativos de determinadas colônias dos séculos XIX e XX.

6 Por exemplo, "up-line/city", no capítulo de Sengova em Dixon-Fyle; Cole, 2006, p. 173.

expulsos do protetorado, um centro agrícola e reservatório de minério, ao qual os britânicos concederam representação política cada vez maior (Ojukutu-Macauley; Rashid, 2013, pp. 136-137).[7] As duas guerras mundiais confirmaram o declínio dos crioulos. A constituição de 1947 até estabeleceu o domínio "nativo" sobre o conselho legislativo de uma colônia povoada por súditos britânicos. Uma polarização "étnica" se opôs ao Conselho Nacional da Serra Leoa, com sua ideologia separatista e sua oposição ao exílio (Ojukutu-Macauley; Rashid, 2013, p. 128)[8], e ao Partido do Povo da Serra Leoa, cujo líder, Milton Margai, um primeiro-ministro nacionalista, impôs impostos aos crioulos e se referiu a eles como "um punhado de estrangeiros a quem nossos ancestrais deram refúgio" (Ojukutu-Macauley; Rashid, 2013, p. 146).[9]

Embora a questão do retorno ao centro do evangelismo inglês e da Nova Scotia (Sidbury, 2007, pp. 67-129) tenha rapidamente desaparecido, a narrativa sobre os crioulos, e sobre aqueles que se identificam como tal, permaneceu assombrada pela não *indigénat*, pelo direito à terra e ao poder. A Independência, em 1961, tornou inválida a identidade política da colônia/protetorado, embora se tenha mantido um sistema fundiário segregativo nas "províncias" (Ojukutu-Macauley; Rashid, 2013, p. 68).[10]

## Mobilidade krio

Seja como projeto político ou categoria historiográfica, a estabilidade da unidade crioula em Serra Leoa não poderia durar. Os primeiros colonos foram "africanos" dignos de Wilberforce; eles assinam suas petições como "súditos britânicos livres", como "americanos" ou como "negros da Nova Scotia". Foi o Parlamento Britânico que, em 1853, ao conceder o estatuto de súditos britânicos aos liberados, encorajou todos os residentes da península que se identificavam como sendo de ascendência africana não local a se reagrupar. O nome crioulo se espalhou, com conotações positivas (Africanus Horton) ou negativas (Edward Wilmot Blyden) e com pessoas rotuladas pela imprensa com "os (reais) serra-leoneses", "nativos nascidos na colônia (península)", e depois como "não nativos" a partir de 1898. Essa categoria do Censo apareceu pela última vez em 1921, e foi substituída pela categoria "africanos da colônia" em 1931.[11]

A independência, no entanto, trouxe a necessidade de uma nova política para a representação das populações que compunham a nação (Ojukutu-Macauley;

7 Capítulo de Cole.

8 Idem.

9 Ibid.

10 Capítulo de Blyden.

11 Para uma discussão sobre essa terminologia, ver Kandé, 1993; Goerg, 1995; Coleman, 2008.

Rashid, 2013, p. 205).[12] Foi o historiador Akin-tola Wyse foi o primeiro a trabalhar pela reafricanização dos krios, destacando suas contribuições e seus direitos na região. O neologismo *krio*, de fato, substituiu o "crioulo" (Wyse, 1989, pp. 6-7) e a nociva ocidentalização do grupo foi minimizada (Alie, 1990, pp. 78) ou apresentada como emblemática da condição pós-colonial. Para o "Kriodom", 1870 continua sendo uma data fundamental com o fim das chegadas em massa dos iorubás – cuja língua, sociedades secretas, como a Oje, e até mesmo o planejamento urbano teriam transformado a cultura de Serra Leoa. Como muitos desses liberados iorubás eram muçulmanos[13] (os aku), a identidade cristã associada aos crioulos foi desafiada (Dixon-Fyle; Cole, 2006, p. 224).[14]

Assim, o foco mudou para as relações comerciais, religiosas, familiares e políticas entre o krio rural e o interior do qual a península dependia para a sua sobrevivência. Além disso, e se os krios não tivessem apoiado a rebelião do protetorado, em 1898, as manifestações antissírias, em 1919, e a greve dos ferroviários, em 1926, à custa da dissolução do Freetown City Council (Alie, 1990, pp. 175-176)? As iniciativas pan-africanas e transétnicas dos políticos krio – a Sierra Leone Aborigines' Society of A. E. Tobuku-Metzger, a West African Youth League of I. T. A. Wallace-Johnson e a Sierra Leone Women's Movement of Constance Cummings-Johnr – também foram reavaliadas de forma positiva.

A historiografia da etnia Krio parecia, à época, estar à frente das pesquisas existentes sobre a mobilidade africana, com suas figuras emblemáticas e suas histórias. "Provincializing Europe", traçou as "genealogias profundas" de movimentos individuais ou transferências de objetos e tecnologia no continente (Bruijn *et al.*, 2001, *Transfers*, 2006, Wyse, 1989, pp. 19-32). Essa epistemologia baseava-se nas redes de mulheres comerciantes de Freetown especializadas em nozes de cola, que eram pioneiras e corretoras culturais (White, 1987, p. 47), e na revenda pelos liberados de artigos apreendidos em navios negreiros, bem como em circuitos de diásporas. Um desses circuitos era o Saro, que, junto com o bispo Samuel Ajayi Crowther (1809-1891) e o evangelista CMS, James Johnson (1839-1917), se estabeleceu na Nigéria (Dixon-Fyle; Cole, 2006, pp. 107-131; Boahen, 1996, pp. 82-83).[15]

Por outro lado, o estudo da mobilidade dos krios tendeu a ignorar as diásporas distantes, além da história de britânicos, americanos ou caribenhos pertencentes a certos habitantes da península. Embora os krios fossem agora reenraizados em

12 Capítulo de Abdullah.

13 Eles estavam bem integrados em Foulah Town e Fourah Bay (Peterson em Fyfe; Jones, 1968, p.102, Fyfe, 1979, p. 48, nota 1).

14 Capítulo de Spencer-Walters.

15 Capítulo de Dixon-Fyle.

Serra Leoa, a "invenção" de seu grupo étnico, ou sua reconversão em uma classe social, permanece sem análise suficiente (Amselle; M'Bokolo, 1985; Kandé, 1993, Knörr, 2010, p. 217).

## Raízes e rotas: as diásporas de Serra Leoa

O uso de "nós" na imprensa afro-britânica indicava que a referida imprensa se auto classificava, junto com os ingleses como "nativos" (Zachernuk, 2000, p. 43)[16] ou mesmo como uma comunidade do "intermediário". A complexidade dessa identidade foi mais bem compreendida pelo conceito de hibridismo, que também subverteu a narrativa teleológica do advento da nação. Ao enfatizar as múltiplas travessias de afrodescendentes que constituíam o Atlântico negro e das quais suas próprias diásporas eram constituídas, Paul Gilroy delineou que origem e retorno continuam sendo propostas negociáveis.

A Província da Liberdade foi fundada em uma região já híbrida, penetrada pelo Islã com os Mandingas e os Fulas no século XVII, e onde a presença portuguesa remonta ao século XV. Os franceses e os ingleses possuíam armazéns no local. A linguagem, a vestimenta (Sidbury, 2007, p. 100) e as ambições dos governantes locais confirmavam sua familiaridade com essas culturas. Naimbana, por exemplo, casou sua filha com um colono, mandou um filho para a França, outro para a Inglaterra, e fez um terceiro muçulmano (Fyfe, 1962, pp. 23, 30).

Quanto aos chamados "Black Poor", eles eram guardas, marinheiros da Companhia das Índias Orientais, mulheres inglesas e soldados desmobilizados do regimento etíope cujo êxodo havia começado nas *plantations* do Sul dos Estados Unidos. Está documentado que os "exílios intermediários" dos colonizadores (na Nova Scotia, por exemplo) não necessariamente os unificaram: embora os batistas e os metodistas afro-americanos tenham considerado a África como o lugar de ressurreição (Brooks, 2003, pp. 87-113), seu projeto etíope (Boahen, 1996, pp. 78-83) foi violentamente esmagado em 1800 devido ao acomodacionismo *maroon*.[17] É também com base em uma suposta origem "tribal" que a administração colonial dividiu os "libertados" em aldeias e depois em "Dezessete Nações" .

Nesse caos identitário que foi a colônia, as classificações foram transitórias e as lealdades constantemente reinventadas. Os Nova Scotians permaneceram leais

16 Erechuo *apud* Zachernuk.

17 Ao chegarem, os *maroons* decidiram combater a rebelião dos Nova Scotians contra os abusos da Sierra Leone Company, e essa decisão permanece sem explicação suficiente até o presente. Land e Schocket (2008) chamam isso de "surprising twist" (reviravolta surpreendente).

aos seus líderes profetas afro-americanos (White, 1987, p. 8). Um deles, David George, no entanto, reivindicou Londres como uma pátria comum. Outros colonos, como Frank Peters, reintegraram-se às sociedades locais, às vezes apenas para serem escravizados novamente; outros foram contratados nas fábricas (Sidbury, 2007, pp. 95, 124). O acúmulo de efeitos dessas múltiplas filiações moldaram a chamada cultura crioula, ligada ao mundo atlântico por seus portos e suas rebeliões (Coleman, 2008. Misevitch, 2008); para a África e para o Caribe, mais especificamente por meio de sua arquitetura (Kandé, 1998); para a Inglaterra, por laços então vistos como essenciais, mas hoje, como tênues (Land; Schocket, 2008).

Além disso, uma parcela dos "retornados" (ou repatriados) se identificava como Temne, Baga ou Bullom (Dixon-Fyle; Cole, 2006, pp. 39-40)[18]; outros obtiveram terras fora da colônia de proprietários locais.[19] Os nascimentos de "nativos" na colônia, casamentos entre krios e sherbros (Knörr, 2010, p. 215) e concubinas também militaram contra a dicotomia nativos/colonos ou nativos/krios. Embora essa dicotomia tivesse se enfraquecido (Ojukutu-Macauley; Rashid, 2013, p. 127)[20], ressurge na atualidade na forma de mutilação genital feminina, praticada em 94% das jovens, exceto entre as krios cristãs[21], além de traumas relacionados à guerra civil (1991-2002), a violência se espalhou do interior para a capital.

Por sua vez, Serra Leoa gerou novas diásporas. Nos séculos XVIII e XIX, isso impactou toda a costa da Guiné e partes da Nigéria, e foram permanentes na Gâmbia (Ashcroft, 2015, p. 103). Trajetórias individuais contribuíram para as esferas política, científica e artística da época: Thomas Peters (1738-1792), nascido na Nigéria, foi legalista transferido para Halifax, que ao longo da sua vida residiu em Inglaterra, Alemanha, Costa do Ouro e Estados Unidos da América. Ele levou a Londres uma petição que permitia o retorno de mil Nova Scotians à Serra Leoa (Shama, 2005, p. 468); Adelaïde Casely-Hayford (1868-1960) era membro da Universal Negro Improvement Association (Unia) e fundadora de uma escola para meninas em Freetown. Uma fração da elite de Serra Leoa (incluindo alguns krios) preparou-se para a independência ao se formarem na Europa[22] ou nos Estados Unidos; os refugiados da guerra civil fizeram o mesmo.

18 Capítulo de Cole.

19 Notavelmente após o saque de Freetown em 1794 e em resposta ao projeto de quit-aluguel em 1800. Sidbury, 2007:107 & 127.

20 Capítulo de Cole.

21 http://www.who.int/bulletin/volumes/90/2/11-090886/en/ 2007 numerals. Ver White 1987, pp. 49-51, no qual o autor menciona a admissão de comerciantes krios em Bundu, mas sem a abordagem sobre mutilação genital feminina (*female genital mutilation* – FGM).

22 http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1375/2870

No entanto, esses expatriados e seus descendentes adquiriram uma identidade transnacional sem rejeitar o conceito de nação ou de retorno (Mitchell, 1997, pp. 533-540), ao contrário dos pressupostos anti-hegemônicos associados ao hibridismo. Associações, congregações (Ashcroft, 2015) e redes sociais de comunidades diaspóricas de Serra Leoa em exílio estavam ansiosas por participar na reconstrução nacional: assim, o fórum de Leonenet serviu como uma nação virtual durante a guerra (Tynes, 2007, p. 498; Ojukutu-Macauley; Rashid, 2013, p. 71).[23] Além das transferências de fundos, que têm aumentado desde a epidemia de ebola, de 2014 a 2016[24], houve transferências de habilidades, incluindo visitas anuais de equipes médicas de Serra Leoa baseadas na Inglaterra, além de escolas e hospitais[25] de seu país de origem.

Em Serra Leoa, pensamos agora sobre o mundo e a nação simultaneamente. Apesar do seu conservadorismo, a União dos Descendentes Krio (*Krio Descendants Union* – KDU/KDY), fundada em 1950, é atualmente definida por uma dupla adesão da diáspora e da Serra Leoa.[26] As viagens de intercâmbio entre Freetown e as Sea Islands, além dos testes de DNA. ganharam dimensão nacional quando, em 1988, o presidente Joseph Saidu Momoh declarou em South Carolina: "Somos um só povo, apesar da distância que nos separa" (Ojukutu-Macauley; Rashid, 2013, pp. 65-67).[27]

As características distintas dos krios já se espalharam por toda a sociedade de Serra Leoa: o krio tornou-se a língua nacional, a educação está se espalhando, assim como o modelo de pidginização de Freetown.[28] Os residentes da península enfrentam o desafio de desempenhar um papel central na promoção de uma cultuar de paz regional, com base em seu não envolvimento em crimes de guerra (Dixon-Fyle; Cole, 2006, pp. 19-20; Knörr, 2010, pp. 222-226). É provável que o futuro dos crioulos/krios não seja tema de pesquisa histórica, mas as histórias das raízes errantes, ainda no cerne da história de Serra Leoa, convidam-nos a repensar as ambivalências de uma construção identitária africana comum.

23 Capítulo de Blyden.

24 http://data.worldbank.org/indicator/BX.TRF.PWKR.DT.GD.ZS?end=2015&locations=SL&start=1980&view=chart

25 https://www.theguardian.com/global-development-professionals-network/2016/may/11/remittances-three-times-greater-aid-sdgs

26 http://www.kduglobal.org/

27 Capítulo de Blyden.

28 A noção de crioulização é problemática, uma vez que o termo "crioulo" foi repudiado no contexto de Serra Leoa (Spencer-Walters, in M. Dixon-Fylet; Cole, 2006, pp. 223-230).

## Referências

Alie, J. A. D. 1990. *A new history of Sierra Leone*. New York, St. Martin's Press.

Amselle, J.-L.; M'Bokolo, E. (eds.). 1985. *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris, Éditions La Découverte.

Ashcroft, S. 2015. Roots and routes: Krio identity in postcolonial London. *Black Theology*, Vol. 13, No. 2, pp. 102-125.

Boahen, A. A. 1996. Tendances et processus nouveaux dans l'Afrique du XIX$^{e}$ siècle. In Ajayi, J. F. A. (Ed.). *Histoire générale de l'Afrique,* vol. VI : *l'Afrique du XIX$^{e}$ siècle jusque vers les années 1880*. Paris, UNESCO, pp. 65-90.

Brooks, J. 2003. *American Lazarus: religion and the rise of African-American and native American literatures*. New York, Oxford University Press.

Chakrabarty, D. 2000. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. 2 ed. Princeton, NJ, Princeton University Press.

Coleman, D. 2008. Afterword: rough crossings to new beginnings. *Journal of Colonialism & Colonial History*, Vol. 9, No. 3.

Daramy, A. 2016. Remittances are three times greater than aid – how can they go even further? *The Guardian*. https://www.theguardian.com/global-development-professionals-network/2016/may/11/remittances-three-times-greater-aid-sdgs

Dixon-Fyle, M.; Cole, G. (eds.). 2006. *New perspectives on the Sierra Leone Krio*. New York, Peter Lang.

Fyfe, C. 1962. *A history of Sierra Leone*. New York, Oxford University Press.

Fyfe, C. 1979. *A short history of Sierra Leone*. London, Longman.

Fyfe, C.; Jones, E. (eds.). 1968. *Freetown: a symposium*. Freetown, Sierra Leone University Press.

Gilroy, P. 1993. *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Goerg, O. 1995. Sierra Leonais, Créoles, Krio: la dialectique de l'identité. *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 65, No. 1, pp. 114-132.

Journal of colonialism & colonial history, 2008. Vol. 9, No. 3.

Kandé, S. 1993. Les coulisses d'une terminologie : l'ethnie créole de Sierra Leone. In Coquery-Vidrovitch\, C. (ed.). *Histoire Africaine du XXème siècle : sociétés – villes – cultures*. Paris, L'Harmattan, pp. 127-149.

Kandé, S. 1998. *Terres, urbanisme et architecture "créoles" en Sierra Leone, XVIIIe-XIXe siècles*. Paris, L'Harmattan.

Knörr, J. 2010. Out of hiding? Strategies of empowering the past in the reconstruction of Krio identity. In Knörr, J.; Trajano Filho, W. (eds.). *The powerful presence of the past: integration and conflict along the Upper Guinea Coast*. Leiden, The Netherlands, Brill, pp. 205-228.

Land, I. 2013. On the foundings of Sierra Leone, 1787-1808. *BRANCH: Britain, Representation, and Nineteenth-Century History*. https://branchcollective.org/?ps_articles=isaac-land-on-the-foundings-of-sierra-leone-1787-1808

Land, I.; Schocket, A. M. 2008. New approaches to the founding of the Sierra Leone colony, 1786-1808. *Journal of Colonialism & Colonial History*, Vol. 9, No. 3.

Misevitch, P. 2008. The Sierra Leone hinterland and the provisioning of early Freetown, 1792-1803. *Journal of Colonialism & Colonial History*, Vol. 9, No. 3.

Mitchell, K. 1997. Different diasporas and the hype of hybridity. *Environment and Planning D: Society and Space*, Vol. 15, No. 5, pp. 533-553.

Ojukutu-Macauley, S.; Rashid, I. (eds.). 2013. *Paradoxes of history and memory in post-colonial Sierra Leone*. Lanham, Md., Lexington Books.

Porter, A. T. 1963. *Creoledom: a study of the development of freetown society*. New York, Oxford University Press.

Shama, S. 2005. *Rough crossings: the slaves, the British, and the American Revolution*. Toronto, Ont., Viking.

Shyllon, F. 1977. *Black people in Britain, 1555-1833*. New York, Oxford University Press.

Sidbury, J. 2007. *Becoming African in America: race and nation in the early Black Atlantic*. New York, Oxford University Press.

Spitzer, L. 1974. *The Creoles of Sierra Leone: responses to colonialism, 1870-1945*. Madison, Wisc., University of Wisconsin Press.

Transfers. 2016, Vol. 6, No. 2, Special section on African mobilities.

Tynes, R. 2007. Nation-building and the diaspora on Leonenet: a case of Sierra Leone in cyberspace. *New Media & Society*, Vol. 9, No. 3, pp. 497-518.

White, E. F. 1987. *Sierra Leone's settler women traders: women on the Afro-European Frontier*. Ann Arbor, Mich., University of Michigan Press.

Wyse, A. J. G. 1989. *The Krio of Sierra Leone: an interpretive history*. London, Hurst & Co.

Wyse, A. J. G. 1990. *H. C. Bankole-bright and politics in colonial Sierra Leone, 1919-1958*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Zachernuk, P. S. 2000. *Colonial subjects: an African intelligentsia and Atlantic Ideas*. Charlottesville, Va., University Press of Virginia.

CAPÍTULO 35

# AGUDÁS, OS "BRASILEIROS" DO BENIM

*Milton Guran*

*Que assim seja. Que assim seja.*
*Eu não sou de nenhuma nacionalidade reconhecida pelas chancelarias*
(Césaire, 1983, p. 39).

## Introdução

"Você é brasileiro? Então você não é estrangeiro no Benim, você é como um parente de Uidá!"

Assim fui recebido em todos os lugares no Benim, fato que mostra a força da presença da cultura "brasileira" no país. De fato, nesta região da África Ocidental, onde o português era a língua franca quando foi implantada a administração colonial francesa, no final do século XIX, atualmente ainda há quem se cumprimente com um sonoro "como passou?" e almoce feijoada ou cozido, com cocada de sobremesa – todos pratos tradicionais da culinária brasileira. A feijoada é um dos pratos típicos do Brasil, preparado com feijão preto e carne de porco; o cozido, de origem portuguesa, é composto de legumes, verduras e carne cozida; e a cocada é um doce feito com coco ralado e açúcar.

No mês de janeiro, exatamente como na Bahia, celebra-se a Festa do Nosso Senhor do Bonfim. Em Porto Novo, uma das cidades beninenses onde é

© Milton Guran

FIGURA 1. *Celebração da Festa do Nosso Senhor do Bonfim em Porto Novo, 2010*

mais forte a presença "brasileira", a festa começa na véspera da missa com um verdadeiro desfile de carnaval, com todos os participantes fantasiados e grandes bandeiras brasileiras de abre-alas. Canta-se em um português aproximado – mas também em iorubá, fom ou gun – canções que reafirmam a origem brasileira da festa. Completa a celebração do Bonfim uma apresentação de *bourian*, um espetáculo popular que nada mais é do que uma versão africana da burrinha, folguedo muito apreciado no Brasil no século XIX, mas praticamente desaparecido nos dias atuais.

A presença de brasileiros e de africanos ex-escravizados retornados do Brasil nessa região da África se estende da atual cidade de Lagos, na Nigéria, até Acra, em Gana. Este artigo tem como foco o caso do Benim[1], onde essa presença é até hoje mais significativa em termos históricos, culturais, econômicos e políticos. Foi principalmente por intermédio dos brasileiros (traficantes de escravos e

1 O processo de construção de uma identidade social que foi exacerbado no Benim é analisado por mim, de forma mais detalhada, em: Guran (1996, 2000, 2007, 2010, 2014).

ex-escravizados retornados) que a região teve acesso, de forma sistemática, aos códigos sociais da cultura ocidental, a bens manufaturados e a uma língua de expressão universal, para citarmos apenas alguns exemplos. Foram os agudás[2] que conduziram a região até a era das construções duráveis, feitas com tijolos segundo a técnica e o estilo de arquitetura adotados no Brasil do século XIX (Costa e Silva, 1989*a*; Cunha, 1985*b*; Sinou; Oloudé, 1988; Sinou, 1995).

Os "brasileiros" tiveram sua importância para a economia local bem destacada por Verger (1968, p. 611), que mostra um trecho da edição de 1º de março de 1882 do *Journal Officiel des Établissements Français du Golfe du Bénin* que diz: "sete dos 25 negociantes (atacadistas) estabelecidos no país eram 'brasileiros', assim como 78 dos 154 comerciantes (varejistas); ou seja, um terço dos negociantes e a metade dos comerciantes". Muito antes disso, em 1845-1846, o viajante inglês John Duncan (1847) já havia se impressionado vivamente pelo nível de organização da comunidade "brasileira", apresentada por ele como o principal motor da atividade econômica local.

A importância política da presença brasileira na região desde o início do século XIX também pode ser ilustrada pelo papel desempenhado por Francisco Félix de Souza. Este poderoso traficante de escravos baiano se tornou vice-rei do Daomé com o título de Chachá, e contribuiu para a queda de Andadozan, rei do Daomé, que em 1818 foi destituído por seu irmão Guêzo, o futuro rei (Costa e Silva, 2004). Nessa época, a maioria dos brancos residentes no país era constituída de brasileiros ou portugueses que se dedicavam ao comércio, principalmente o tráfico de escravos. Contudo, a paisagem humana da região modificou-se profundamente com o retorno dos antigos escravos do Brasil, estimulado em grande parte pela deportação de centenas de participantes da Revolta dos Malês, que ocorreu em 1835 na Bahia (Reis, 1987).

## O retorno

Esse movimento de retorno ao Golfo do Benim teve várias motivações. Quase sempre eram viagens voluntárias, realizadas de forma individual ou coletiva. Além disso, pagas pelos próprios interessados, muitas vezes com a ajuda de irmandades católicas de africanos libertos (De Almeida Prado, 1954; Costa e

2 Sobre os agudás, consultar também: De Almeida Prado (1954); Braga (1968, 1970); Castillo (2011*a*, 2011*b*, 2016); Castro (1965); Costa e Silva (1989, 1994); Da Cunha (1985*a*); Freyre (1990); Krasnowolski (1987); Law (2004); Lewicki (1967); Lima e Souza (2008, 2013); Rodrigues (1962); Ross (1965); Soumoni (2001); Turner (1975); Verger (1953, 1968, 1992); e Yai (1997).

Silva, 1989*a*, 1989*b*, 1989*c*, 1994; Da Cunha, 1985*a*, 1985*b*; Freyre, 1990; Lima e Souza, 2008, 2013; Pantoja, 1998; Sarracino, 1998; Turner, 1975; Verger, 1968). Essa proximidade com suas origens também motivou vários líderes religiosos a voltarem aos locais onde nasceram os cultos jeje-nagôs que foram disseminados na Bahia (Castillo, 2011*a*, 2011*b*).

Não possível definir com precisão o número de africanos e mestiços – estes últimos quase sempre crianças que acompanhavam os pais (Turner, 1975, p. 69) – que participaram desse movimento de retorno. Verger (1968, p. 633) fala em 3 mil, quantidade que Turner (1975, p. 85) aumentou para 4 mil. Da Cunha (1985*a*, p. 17) estima que entre 7 e 8 mil africanos e mestiços deixaram o Brasil para se fixar na região que vai de Lagos à Lomé ao longo do século XIX.

Os descendentes dos brasileiros lá estabelecidos para realizar o tráfico de escravos, bem como os descendentes de africanos escravizados que retornaram à sua terra natal são conhecidos até os nossos dias como os "brasileiros" – assim mesmo, entre aspas – ou como agudás – como são designados em iorubá, fom e mina os parentes "de Uidá", ou seja, os beninenses que pertencem a famílias com sobrenomes de origem portuguesa. Entretanto, vale lembrar que, na Nigéria do século XIX, todos os católicos eram chamados de agudás (Cunha, 1985*a*, p. 189) e que, no atual Togo, também são assim chamados os membros das colônias libanesa, sírias e indianas. A palavra *agudá* provavelmente vem da transformação da palavra *ajuda*, muito conhecida na região por causa do forte português de Uidá, chamado Forte São João Baptista de Ajuda. Hazoumé (1937, p. 35), por sua vez, apresenta a palavra *agouda* como uma derivação da palavra da língua fom ou hueda (a língua original da cidade de Uidá) *agouram*, que, segundo ele, era utilizada para se referir aos europeus "vaidosos e indolentes". Essa versão, no entanto, não me parece compatível com outros dados históricos disponíveis e não é discutida por nenhum outro autor. Por isso, preferi considerar outras explicações correntes até os nossos dias (Braga, 1968).

De certa maneira, ser agudá no Benim de hoje é ser portador de uma identidade social particular entre as tantas outras que formam o país. Os africanos que voltaram à África após serem escravizados no Brasil não eram mais os mesmos indivíduos que haviam partido, naturais de determinada aldeia e súditos de certo rei. Na verdade, todos os seus laços familiares e sociais foram cortados pela escravidão. Além disso, muitas vezes eles voltavam ao porto de onde foram embarcados para o Brasil e acabavam ficando lá mesmo, uma vez que seus contextos sociais ou aldeias de origem haviam mudado completamente ou desaparecido de todo.

O fato de que vários indivíduos foram vendidos por suas próprias famílias ou por facções políticas rivais é, por si só, uma explicação provável para que esses africanos repatriados não desejassem ou não pudessem ser reintegrados às suas aldeias de origem.

O exemplo mais conhecido desta prática é o da mãe do rei Guêzo, que fora vendida por Adandozan (Verger, 1953; Hazoumé, 1937, p. 31). Sua história é semelhante à narrada em 1996 por Hilário Bandeira, morador de Lomé, a seu sobrinho Augusto Bandeira, sobre seus ancestrais:

> *O fato é que o nosso avô, que veio do Brasil com o sobrenome Bandeira, não era brasileiro. Você ouviu bem. Ele não era brasileiro. Nós viemos de Savalu. Nós somos Mahis. A aldeia dele era Mokpa. Você sabe muito bem que* às *vezes há disputas nas famílias. Se alguém tenta ver as coisas com mais clareza, isso pode fazer com que essa pessoa seja afastada. Por quê? Por causa da herança. Se ela é esclarecida, ela pode tomar tudo daqueles que não entendem nada ou muito pouco. Essas pessoas são então eliminadas. Foi isso que aconteceu com o nosso ancestral.*

Tendo sido vendidos ou simplesmente entregues aos traficantes – portanto, já excluídos da sociedade à qual estão retornando –, ao voltar, esses indivíduos que partiram como escravizados se encontram totalmente alienados da estrutura social de seus locais de origem. Eles eram diferentes dos outros: vestiam-se como os brancos, comiam com talheres e se diziam muçulmanos ou, na maioria dos casos, católicos. Eles eram pedreiros, marceneiros, carpinteiros, alfaiates, capatazes e gerentes de casa comerciais, entre outras profissões e, embora muitas vezes fossem analfabetos, eles se consideravam do lado certo do progresso e da modernidade, em comparação com uma sociedade que percebiam antes de tudo como primitiva e selvagem. Essa sociedade, por sua vez, continuava a vê-los como pessoas escravizadas, apesar de seus "modos de branco".

A identidade étnica é construída a partir das diferenças (Poutignat; Streiff-Fenart, 1995, p. 41) – ou seja, em relação ao "outro". Como enfatiza Da Cunha (1985*a*, p. 206), "o que se ganhou com os estudos sobre a etnicidade foi a noção exata de que a identidade é construída de maneira situacional e por contraposição, ou seja, ela constitui uma resposta política a uma determinada conjuntura, uma resposta articulada com as outras identidades envolvidas, com as quais forma um sistema". A construção da identidade baseia-se, portanto, em uma estratégia de valorização das diferenças. A esse respeito, a situação é muito clara: os antigos escravos retornam à sua terra natal consideram os autóctones como selvagens e continuam a ser vistos por estes como escravos que imitam os "modos dos brancos". De modo geral, a única coisa que os ex-escravizados – fossem eles de

origem Iorubá, Fom, Mina ou outra – tinham em comum entre si era o fato de terem sido escravizados no Brasil: falavam português, tinham "modos de branco" e, em sua maioria, diziam ser católicos. Assim, eles se identificaram com os brasileiros que há muito estavam estabelecidos na costa, firmaram alianças com eles e passaram a ser considerados como "brasileiros".

## A bricolagem da memória como estratégia de inserção social

A experiência de vida adquirida no Brasil, comum a todos eles, permitiu que esses repatriados fossem assimilados à comunidade brasileira estabelecida na região e, assim, compartilhassem o lugar que ocupavam na sociedade local. Essa experiência permitiu que eles, acima de tudo, passassem a fazer parte da economia como patrões, não apenas como força de trabalho. No momento em que o choque entre a cultura tradicional e o capitalismo em expansão se tornou mais visível na região, eles estavam na posição de conduzir a economia ao lado dos comerciantes e traficantes brasileiros. O encontro desses dois grupos – os comerciantes e traficantes de escravos de origem brasileira ou portuguesa, por um lado, e os africanos anteriormente escravizados, por outro – moldou o perfil da comunidade agudá que podemos ver atualmente na África Ocidental.

Um dos aspectos mais importantes a serem destacados no exame desse grupo social é, sem dúvida, a maneira exemplar como esses indivíduos anteriormente escravizados foram capazes de se integrar à sociedade que os havia excluído. Eles certamente foram libertados no Brasil, mas não na África, onde eram considerados pela maioria da população como escravos. Foi esse tratamento – o mesmo que tiveram no Brasil – que constituiu um fator catalisador para a construção de uma nova identidade coletiva. Essa identidade permitiu que eles adquirissem e mantivessem uma função social e econômica, bem como a condição de cidadania plena na mesma sociedade que os havia rejeitado.

A origem, a religião e a língua geralmente são considerados os principais elementos que atuam na criação de um grupo étnico. De fato, para conseguir se integrar à sociedade local, os repatriados se valeram de sua "estadia" no Brasil, que era a única coisa que todos eles tinham em comum, dada a diversidade de suas origens étnicas. É quase como se a escravidão fosse considerada o ponto de partida para uma nova vida, como se estivesse predestinada a se tornar a nova origem comum. Portanto, foi a cultura adquirida no Brasil que controlou o processo. Assim, a língua portuguesa e a religião católica foram usadas para

formar a nova identidade coletiva, que na realidade correspondia à identidade dos brasileiros já estabelecidos na região.

Portanto, a inserção dos ex-escravizados na sociedade em geral, como cidadãos, ocorreu por meio de sua identificação com os membros da colônia brasileira, um fato que é reconhecido por todos os integrantes desse grupo, que indistintamente chamavam uns aos outros de agudás. Pode-se dizer, com isso, que os ex-traficantes e aqueles que foram vendidos como escravos foram capazes de superar socialmente a contradição ao que parece intransponível entre seu *status* inicial para juntos, formarem um grupo forte o suficiente para consolidar as vantagens econômicas e sociais já adquiridas pelos primeiros brasileiros que haviam se estabelecido na região.

Ser agudá no Benim atual significa compartilhar uma memória comum relativa a um conjunto de realizações e a uma maneira de ser "à brasileira". Para melhor compreender esta situação, podemos dividir o processo de construção desta identidade social em três períodos sucessivos (Guran, 1996, 2000, 2010).

O primeiro começa na época em que se tornou mais forte a presença dos traficantes brasileiros naquela costa, a partir do começo do século XIX. O tráfico de escravos já era então proibido ao norte do Equador, e os traficantes baianos fizeram de tudo para assegurá-lo por mais alguns anos. Esses traficantes e comerciantes brasileiros estabelecidos na região viviam à sua maneira e se casaram com mulheres nativas. Eles mantinham relações comerciais e políticas com a população local, na qual até certo ponto eram assimilados por meio do casamento. Eles não eram muito numerosos, apesar de sua importância econômica e política; da mesma forma, fizeram fortuna e viviam segunda a sua própria cultura. Com seus filhos mestiços, eles se autointitulavam e eram por todos chamados de agudás.

O segundo período é o da chegada maciça dos africanos escravizados no Brasil, a partir de meados do século XIX. Estes eram negros, mas tinham "modos de branco". Eles discriminavam os nativos, que consideravam como "selvagens", assim como eram rejeitados por estes, por quem continuavam a ser vistos como "escravos", ou seja, excluídos.

A questão da escravidão, praticamente ausente dos livros didáticos e, com muita frequência, minimizada nas obras acadêmicas sobre o antigo Reino do Daomé, entretanto, está sempre presente nas relações sociais e pessoais. De fato, como sublinha Meillassoux (1986, p. 107), "a captura (ou a compra, que pressupunha a captura) marcava os escravos de um estigma indelével". O tráfico na região foi o motor da economia durante séculos, e todos os povos envolvidos sempre viram a escravidão como uma instituição. Não é de estranhar, portanto, que a discriminação

social derivada da condição de a pessoa ter sido escravizado continue muito presente nas relações dos agudás, seja entre si ou com os outros grupos sociais.

Todos os "brasileiros" que entrevistei em minha pesquisa afirmaram ter sido chamados de "escravos" em várias situações da vida cotidiana. Essa é a regra, nas escolas e nos mercados. Na vida privada, pelo contrário, como explica o historiador François de Medeiros, em entrevista dada em junho de 1996 em Paris, "*il y a un accord tacite pour ne jamais parler d'ascendance esclave*" [há um acordo tácito para não se falar jamais de ascendência escrava].

Esses indivíduos tinham origens étnicas diferentes e apenas algumas semelhanças os uniam. Eles compartilhavam a memória comum de uma experiência social, manifestada por meio de práticas de vida, um modo de ser e – o mais importante – todos tinham uma qualificação profissional segundo os novos parâmetros culturais e econômicos europeus que cada vez ganhavam mais força no país. Eles usavam sobrenomes de brancos, que haviam herdado de seus senhores, assim como o modelo de cultura branca que adquiriram no Brasil. Essa cultura foi o trunfo que lhes permitiu unir-se aos traficantes da Bahia nas principais atividades econômicas da região, que se baseavam no comércio de escravos. Com o fim do tráfico, as atividades evoluíram e tomaram formas mais variadas de comércio local e internacional, incluindo a exploração de recursos locais, como o óleo de palma.

Sua quantidade, aumentada pelos escravos locais que estavam a seu serviço, crescia; como resultado disso, eles formavam uma proporção cada vez maior da população da região. Na segunda metade do século XIX, eles constituíram sua própria sociedade distinta e praticamente endogâmica. Sua identidade também era reproduzida por meio da religião – em sua maioria, eles eram católicos, apesar de se misturarem com cultos vodu – e da escolarização. Em seu estudo de 1887, Élisée Reclus observa que "nas famílias [agudás] de cor, os casamentos consanguíneos, mesmo entre irmãos e irmãs de mães diferentes, são muito comuns e não são malvistos" (*apud* Verger 1953, p. 12). Das 20 filhas de Souza, conforme listagem de Souza (1992), 11 eram casadas com agudás, em primeiras ou segundas bodas, e havia vários casos de consanguinidade: quatro filhas casaram-se com tios ou primos, três com seus sobrinhos, sete com seus irmãos e ocorreu uma união entre pai e filha. No texto "Relation sur l'établissement des missions dans le vicariat apostolique du Dahomey", encontrado nos *Annales de la Propagation de la Foi* (v. 36, Lyon, 1864, p. 439, *apud* Verger 1968, p. 601), o padre Francesco Borghero, superior do Vicariato Apostólico do Daomé, observou meninos e meninas agudás que frequentavam a escola da Missão Católica de

Lyon, onde aprendiam a ler e escrever em português. Os súditos de Abomei, no entanto, eram proibidos de frequentar as salas de aula dessa escola.

Os agudás – que eram constituídos por descendentes de traficantes de escravos, africanos anteriormente escravizados que haviam voltado do Brasil, seus descendentes e as pessoas escravizadas em âmbito local – não apenas estavam na vanguarda da cultura ocidental que penetrou na região, mas também na origem de praticamente todas as atividades econômicas relacionadas. De fato, nesta época, eles representavam o futuro, uma vez que a cultura europeia acabaria por se impor a todos. Se analisarmos mais detidamente a cultura agudá deste segundo período, veremos que ela é diferente daquela dos primeiros brasileiros; ela passou a servir a um propósito social. Os traficantes baianos eram brancos e, dessa forma, eram naturalmente diferentes dos nativos. Como tal, eles tinham seu próprio lugar na sociedade local. Esse lugar era garantido por suas alianças econômicas com o rei do Daomé e expresso de maneira simbólica pelo papel do Chachá e de outras "cabeceiras" brasileiras na estrutura de poder existente. Esse neologismo, criado a partir da palavra *cabeça*, referia-se a alguém que estava à frente de um empreendimento comercial. Na corte de Abomei, esse título implicava o direito a certas prerrogativas, como o uso de um guarda-sol e outros símbolos de poder. O mais proeminente desses indivíduos era Domingos José Martins, filho de um dos heróis da independência brasileira (Rossi, 1965).

Como vimos, os africanos repatriados foram forçados a criar um lugar para si mesmos em uma sociedade que não os aceitava. Eles eram vistos como pessoas que já haviam sido expulsas – vendidas para serem escravizadas – e, ao mesmo tempo, como estrangeiros, em especial porque eles haviam retornado totalmente diferentes e com "modos de brancos". A construção de uma nova identidade social fundamentada na memória do período em que viveram no Brasil lhes proporcionou um meio de se firmarem nessa sociedade, no mesmo lugar que já havia sido criado para os brancos. Como explica Meillassoux (1986, p. 105):

> *A noção de "estrangeiro" é comum a todas as populações africanas. Normalmente, ela se opõe à noção de "homem", ou seja, de "cidadão", "patrício", uma pessoa que possui todas as prerrogativas sociais no ambiente em questão. [...] O estrangeiro deve se aliar a um protetor, seu avalista e sua "testemunha" na sociedade que está adentrando, um pré-requisito que permitirá que todos os outros laços sejam forjados.*

Na situação em questão, é justamente essa identidade "brasileira" que atua como fiadora dos africanos escravizados em seu retorno à própria terra natal, dessa forma tornando eficaz a sua estratégia de reintegração social.

De fato, eles se tornaram agudás, mas não exatamente como os outros, pois também haviam levado para a África uma cultura própria, desenvolvida entre as classes trabalhadoras do Brasil. Assim, além da arquitetura e da representação do eu, os indicadores mais visíveis da identidade "brasileira" podiam ser rastreados até as práticas dos próprios escravizados do que as de seus senhores no Brasil. Isso se aplica à feijoada[3], à Festa do Nosso Senhor do Bonfim[4] e às festividades da *burrinha*.[5] Portanto, a cultura agudá, primordialmente de estilo europeu, era enriquecida com aspectos da cultura mestiça brasileira, assim como estava sendo construída no próprio Brasil.

Assim, chegamos ao terceiro período essencial para entender a identidade agudá no Benim, após a redemocratização do país, ocorrida em 1989; desde então, a memória da experiência de viver no Brasil cedeu lugar à memória das realizações obtidas no Benim. Da mesma forma que a primeira memória teve a função de permitir que os repatriados se integrassem à sociedade local, a segunda também teve uma função social específica. É a memória de suas conquistas – as contribuições que realizaram para o desenvolvimento da cultura ocidental no país – que os agudás utilizam para defender a legitimidade de seu lugar na sociedade beninense atual.

A análise desses três estágios da construção da identidade étnica agudá no Benim nos permite entender como os agudás se estabeleceram como atores-chave na transição das sociedades tradicionais para a formação de um Estado "moderno". Na realidade, a integração dos africanos que retornaram da escravidão no Brasil, juntamente com a de seus descendentes, como cidadãos com plenos direitos, inicialmente foi possível porque a sociedade beninense como um todo passava então por um processo de desenvolvimento que se encaminhava na mesma direção da cultura que eles trouxeram consigo. Além disso, a aceitação desses indivíduos anteriormente excluídos era necessária para tornar este processo de desenvolvimento não apenas possível, mas também mais efetivo. Inicialmente atuando como mediadores entre sociedades tradicionais e a cultura ocidental, eles logo se tornaram os intérpretes de tais sociedades *e* do poder colonial. Dessa forma, misturados e entrelaçados com as sociedades tradicionais por meio de casamentos e ainda vivendo em diferentes grupos culturais, os agudás se apresentam como um dos principais atores do processo de construção do Benim moderno.

3 Antes de se tornar o prato nacional brasileiro, a feijoada teve origem como um prato típico dos bairros de escravos.

4 Antes de se tornar uma fonte de devoção para todo um povo, a Festa do Nosso Senhor do Bonfim era originalmente uma celebração africana e mestiça realizada na Bahia.

5 A *burrinha* é uma festa folclórica popular que nunca foi realmente praticada pelas elites brasileiras.

## Referências

Braga, J. S. 1968. Notas sobre o 'Quartier Brésil' no Daomé. *Afro-Ásia*, No. 6-7, pp. 55-62.

Braga, J. S. 1970. Anciens esclaves brésiliens au Dahomey : contribution à l'étude de la langue portugaise au Dahomey. *Études Dahoméennes*, Vol. 17, pp. 91-103.

Castillo, L. E. 2011*a*. The exodus of 1835 : Aguda life stories and social networks. In T. Babawale, T.; Alao, A.; Onwumah, T. (eds.). *Pan-Africanism, and the integration of continental Africa and diaspora Africa, vol. 2*. Lagos, Centre for Black and African Arts and Civilization, pp. 27-51.

Castillo, L. E. 2011*b*. Between memory, myth, and history: transatlantic voyagers of the Casa Branca temple. In Araujo, A. L. (ed.). *Paths of the Atlantic slave trade. interactions, identities, and images*. New York, Cambria Press.

Castillo, L. E. 2016. Mapping the nineteenth-century Brazilian returnee movement: demographics, life stories and the question of slavery. *Atlantics Studies,* Vol. 13, No. 1, pp. 25-52.

Césaire, A. 1983 (orig. pub. 1939). Cahier d'un retour au pays natal. Paris, Présence Africaine. [1983. Notebook of a return to the native land. C. Eshleman and A. Smith (trans.), *Aimé Césaire: The Collected Poetry*. Berkeley and Los Angeles, Calif./London, University of California Press, pp. 32-85.]

Costa e Silva, A. 1989*a*. Os sobrados brasileiros de Lagos. *O Vício da África e outros Vícios*. Lisbon, Edições João Sá da Costa, pp. 9-13.

Costa e Silva, A.1989*b*. Os brasileiros de Lagos. *O Vício da África e outros Vícios*. Lisbon, Edições João Sá da Costa, pp. 13-19.

Costa e Silva, A. 1989*c*. As relações entre o Brasil e a África Negra, de 1922 à primeira guerra mundial. *O Vício da África e outros Vícios*. Lisbon, Edições João Sá da Costa, pp. 25-65.

Costa e Silva, A. 1994. O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX. *Studia*, No. 52, pp. 195-220.

Costa e Silva, A. 2003. *Um rio chamado Atlântico. A África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro, Brazil, Nova Fronteira.

Costa e Silva, A. 2004. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. Rio de Janeiro, Brazil, Nova Fronteira/UERJ.

Da Cunha, M. C. 1985*a*. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África.* São Paulo, Brazil, Editora Brasiliense.

Da Cunha, M. C. 1985*b*. *Da Senzala ao Sobrado*. São Paulo, Brazil, Nobel/Edusp.

De Almeida Prado, J. F. 1954. Les relations de Bahia (Brésil) avec le Dahomey. *Revue d'histoire des colonies,* Tome 41, No. 143, pp. 167-226.

De Queirós Mattoso, K. M. 1982. *Ser escravo no Brasil:* séculos XVI-XIX. Rio de Janeiro, Editora Brasiliense.

De Souza, S. 1992. *La famille de Souza du Bénin-Togo.* Cotonou, Les Éditions du Bénin.

Duncan, J. 1847. *Travels in Western Africa, in 1845 & 1846*. London, Richard Bentley. 2v.

Freyre, G. 1990 (orig. pub. 1962). Acontece que são baianos. In Freyre, G. (ed.). *Bahia e baianos*. Salvador, Brazil, Fundação das Artes/Empresa gráfica da Bahia.

Guran, M. 1996. *Agouda. Les "Brésiliens" du Bénin : enquête anthropologique et photographique.* Thesis (Doctorate in Ethnology and Anthropology) – École des hautes études en sciences sociales, Paris, France.

Guran, M. 2000. *Agudás. Os "brasileiros" do Benim.* Rio de Janeiro, Brazil, Nova Fronteira/ Gama Filho.

Guran, M. 2002. Da bricolagem da memória à construção da própria imagem entre os agudás do Benim. *Afro-Ásia*, No. 28, pp. 45-76.

Guran, M. 2007. Du bricolage de la mémoire à la construction de l'identité sociale. *Revue Rue Descartes, Réflexion sur la postcolonie*, No. 58, 2007/4, pp. 67-81.

Guran, M. 2010. *Agoudas : les "Brésiliens" du Bénin*. Paris, La Dispute.

Guran, M. 2014. Identidade agudá espelhada no tempo: fotografia como instrumento de pesquisa – um relato de experiência. *Boletim do Museu Paranaense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Vol. 9, No. 2, pp. 557-65.

Guran, M.; Reis, J. J. 2002. Urbain-Karim Elisio da Silva, um agudá descendente de negro Malê. *Afro-Ásia*, No. 28, pp. 77-96.

Hazoumé, P. 1937. *Le Pacte de sang au Dahomey*. Paris, Institut d'ethnologie.

Krasnowolski, A. 1987. *Les Afro-Brésiliens dans le processus de changement de la Côte des esclaves.* Varsóvia, Académie polonaise des sciences, Centre de recherches sur les pays hors d'Europe.

Law, R. 2004. *Ouidah: the social history of a West African slaving "Port", 1727-1892*. Oxford, UK/Athens, OH, James Currey/Ohio University Press.

Lewicki, T. 1967. Um afro-brasileiro introdutor da cultura de cana-de-açúcar e da indústria açucareira na Nigéria do Norte. *Afro-Ásia*, No. 4-5, pp. 53-57.

Lima e Souza, M. 2008. Entre margens: o retorno à África de libertos no Brasil, 1830-1870. Thesis (Doctorate) – Universidade Federal Fluminense, Brazil, pp. 87-116.

Lima e Souza, M.2013. Histórias entre margens: retornos de libertos para a África partindo do Rio de Janeiro no século XIX. *Revista de História Comparada*, Vol. 7, No. 1, pp. 67-114.

Meillassoux, C. 1986. *Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent*. Paris, Presses Universitaires de France.

Poutignat, P.; Streiff-Fenart, J. 1995. *Théories de l'ethnicité*. Paris, Presses Universitaires de France.

Reis, J. J. 1987. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo, Editora Brasiliense.

Rodrigues, J. H. 1962. The Influence of Africa on Brazil and of Brazil on Africa. *The Journal of African History*, Vol. 3, No. 1, pp. 49-67.

Ross, D. A. 1965. The career of Domingo Martinez in the Bight of Benin, 1833-1864. *The Journal of African History,* Vol. 6, No. 1, pp. 79-90.

Sanvi, A. M. 1977. *Les métis et les Brésiliens dans la colonie du Dahomey 1880-1920 : mémoire de maîtrise (histoire)*. Cotonou, Université nationale du Bénin.

Sarracino, R. 1988. *Los que volviéron a África.* Havana, Editorial de Ciencias Sociales.

Sinou, A. 1995. *Le comptoir de Ouidah : une ville africaine singulière*. Paris, Karthala.

Sinou, A.; Oloudé, B. 1988. *Porto-Novo: ville d'Afrique noire*. Paris, Éditions Parenthèses, Orstom.

Soumoni, E. 2001. Some reflections on the Brazilian legacy in Dahomey. *Slavery & Abolition*, Vol. 22, Np. 1, pp. 42-60.

Turner, J. M. 1975. *Les Brésiliens: the impact of former Brazilian slaves upon Dahomey*. Thesis (Doctorate in History) – Boston University, Mass., USA. [não publicada].

Verger, P. 1953. L'influence du Brésil au Golfe du Bénin : les Afro-Américains. *Mémoires de l'Institut français d'Afrique Noire*, Dakar, No. 27, pp. 11-101.

Verger, P. 1968. *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVII^e^ au XIX^e^ siècle*. Paris; La Haye, Mouton & Co.

Verger, P. 1992. *Os libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. São Paulo, Corrupio.

CAPÍTULO 36

# DE VOLTA PARA A ÁFRICA:

## retornos de libertos no Brasil

*Mônica Lima e Souza*

*"Rogo às águas que levem minhas saudades até a minha terra querida".* (Bremoy, 1833)

## Introdução

A frase acima foi registrada em 1830 pelo viajante francês H. Furcy de Bremoy. Um africano liberto observava os navios no porto do Rio de Janeiro à distância, em uma das montanhas ao redor do centro da cidade. De Bremoy perguntou a ele o que estava fazendo, e a resposta foi a frase em epígrafe. O viajante escreve que esse homem, chamado José, era um carpinteiro experiente e estava poupando todas as suas economias para voltar a Angola, de onde havia sido levado para ser escravizado. Ele obteve sua liberdade após dez anos de escravidão no Rio de Janeiro e construiu uma cabana na mesma montanha, de onde observava os barcos, o que aumentava seu desejo de retornar. A história de José é contada com muito mais detalhes na obra do viajante publicada em 1833 e, embora possa ter sido até certo ponto romantizada pelos olhos do estrangeiro, pode muito bem ter tido o final desejado (De Bremoy, 1833).

No século XIX, muitos africanos libertos e seus descendentes deixaram várias regiões das Américas – especialmente o Brasil – e foram para a África. Tais

movimentos migratórios já ocorriam mesmo antes do século XVIII, embora fossem menos frequentes, e a maioria das viagens fosse feita por indivíduos. No século XIX, no entanto, as viagens de volta a partir do Brasil muitas vezes eram realizadas de forma coletiva, em navios carregados com grupos de africanos, muitos deles acompanhados de amigos e familiares na mesma situação.

Grupos de libertos e seus descendentes passaram a deixar o Caribe inglês desde o final do século XVIII, e os Estados Unidos, desde as primeiras décadas do século XIX. Incentivados e apoiados por sociedades religiosas e por autoridades governamentais da Grã-Bretanha e dos Estados Unidos, esses grupos foram para Serra Leoa e para a Libéria (Prah, 2012). Havia políticas que patrocinavam a fundação de colônias na costa da África Ocidental para receber os repatriados, políticas que eram justificadas não apenas pelo interesse de evitar uma eventual ameaça representada por uma população negra livre – com o caso do Haiti servindo como a principal referência na mente das pessoas –, mas também pelo discurso humanitário ou religioso fundamentado na redenção. Outro argumento era a importância política de se estabelecer uma área livre no continente africano com o objetivo de combater o tráfico de escravos; isso também poderia ser visto como um ponto de partida para o aumento da presença europeia na região. À medida que o século XIX avançava, alguns líderes negros, especialmente na América de língua inglesa, começaram a falar e escrever sobre o assunto, exortando os afrodescendentes a voltarem para a África (Blyden, 1978). Entretanto, esse posicionamento não era unânime entre a população negra dos Estados Unidos naquela época; alguns afirmavam que, como conquistaram a liberdade ou nasceram livres, preferiam ficar e lutar por seus direitos.[1]

Além dos que retornavam à costa da África Ocidental por vontade própria, havia também os africanos recapturados pela Marinha Real Britânica nas expedições realizadas para coibir o comércio atlântico de escravos na primeira metade do século XIX. As pessoas recapturadas eram enviadas para Freetown, Serra Leoa, onde alguns estudavam nas escolas religiosas da cidade antes de voltar à sua região de origem, principalmente na Nigéria, e se tornarem lideranças locais.[2] Assim como os repatriados brasileiros, os libertos e seus descendentes diretos cubanos também voltaram para a costa da África Ocidental,

1 Em 1817, na Filadélfia, nos Estados Unidos, cerca de 3 mil pessoas realizaram uma manifestação contra as campanhas de retorno à África, que elas interpretavam como uma forma de expulsão.

2 Um dos exemplos mais conhecidos é o do reverendo Samuel Ajayi Crowther, de origem Iorubá. Ele seguiu esse caminho e acabou voltando à Nigéria, onde trabalhou como tradutor e missionário em expedições e missões cristãs inglesas. No século XIX, Crowther também publicou estudos sobre as línguas nativas da Nigéria, os quais atualmente são referência para o conhecimento da língua local.

em ondas migratórias voluntárias cujas características se alteraram com o tempo. Na Iorubalândia do século XIX, os repatriados que vinham por Serra Leoa muitas vezes eram chamados de Saros, enquanto os que retornavam do Brasil e de Cuba eram chamados de Amaros (Ajayi, 1965; Sarracino, 1988, p. 218). Alguns repatriados cubanos se misturaram com os libertos mais numerosos que chegavam do Brasil nas comunidades costeiras da África Ocidental, assumindo novas identidades e até mesmo aproximando do português e do espanhol os sobrenomes que haviam adotado (Sarracino, 1988; Da Cunha, 2012).

Essas viagens de volta à África envolviam diferentes fases, motivos e circunstâncias, e eram comumente chamadas de "retornos", embora para alguns tenha sido sua primeira viagem ao continente africano. Levando em conta a representação simbólica dos destinos africanos, poderíamos considerar essa viagem como um retorno, mesmo para os descendentes nascidos nas Américas – um retorno à terra natal de seus ancestrais. No caso do Brasil, a maioria das pessoas que faziam a viagem haviam nascido na África e quase sempre vinham de regiões próximas aos seus destinos. A historiadora Mariza de Carvalho Soares utiliza a expressão "grupo de origem" para se referir às especificidades das formas de organização das comunidades africanas no Brasil (De Carvalho Soares, 2000; 2004, pp. 303-331).

A história desses retornos, bem como a dos grupos envolvidos, está documentada em vários registros daquele período, incluindo registros portuários, passaportes, relatórios de missionários e viajantes e avisos de jornais que publicavam as partidas de indivíduos libertos. Atualmente, estão surgindo evidências sobre as comunidades que se formaram no continente africano – comunidades que construíram um sentido de identidade por meio de suas experiências no Atlântico e na diáspora no Novo Mundo. Os libertos que retornaram do Brasil para a África no século XIX desenvolveram identidades com base em elementos da cultura brasileira: línguas, nomes e sobrenomes, costumes, religiões e até mesmo comemorações.

Foram realizados vários estudos sobre as pessoas libertadas que retornaram à África. A maioria desses estudos se inicia apresentando a existência de grupos de repatriados na costa da África Ocidental – cuja formação tem atraído atenção –, juntamente com seu *status* em relação às comunidades locais (Amos, 2007; Castillo, 2016, pp. 25-52; Da Cunha, 2012; Guran, 1999; Law, 2004; Prah, 2009; Sarracino, 1988; Silva, 2016; Soumonni, 2001; Lima e Souza, 2008; De Souza, 1992; Strickrodt, 2004, pp. 313-344; Turner, 1975; Verger, 1987). Expressões como "os Agudás do Benim", "os Tabons de Gana e do Togo" e "os brasileiros da Nigéria" surgiram como resultado dos modos pelos quais essas comunidades se constituíram, e todas se referem a seus principais participantes.

## Primeiras histórias

Os primeiros escritos acadêmicos sobre o tema podem ser encontrados em obras que remontam ao século XIX, na época da formação de comunidades de repatriados do Brasil em certas cidades africanas. Um dos primeiros a abordar esse assunto foi Élisée Reclus, geógrafo e anarquista francês que publicou uma obra intitulada *Nouvelle géographie universelle: la terre et les hommes (1876-1894)*. Ele dedicou algumas páginas à ideia de que as trajetórias das comunidades brasileiras do Golfo do Benim funcionaram como catalisadores do progresso dessa região, no contexto do fim do tráfico atlântico de escravos e da implementação do que ele considerava como um comércio legítimo. Em 1874, o brasileiro Antônio Joaquim de Macedo Soares publicou um estudo sobre a presença da língua portuguesa falada no Brasil, no qual indicava as especificidades do uso dessa língua entre os repatriados do país na costa africana (De Macedo Soares, 1942).

No século XX, trabalhos de autores como Gilberto Freyre (1943), João Fernando de Almeida Prado (1956) e Pierre Verger (1953, 1957 e 1968) analisaram a presença de grupos que se identificavam como descendentes de repatriados do Brasil e suas práticas culturais em cidades nas proximidades da antiga Costa dos Escravos.[3] Entre tais autores, podemos destacar o trabalho de Verger, que ampliou sua pesquisa histórica para abranger os dois lados do Atlântico. Ele examinou as formas pelas quais os escravizados se expressavam e buscavam a liberdade e, acima de tudo, as maneiras pelas quais, uma vez livres, eles possibilitavam essa viagem de volta. Para essas pessoas, a preparação da viagem às vezes incluía o envolvimento em atividades relacionadas ao próprio comércio de escravos. O sociólogo brasileiro Gilberto Freyre tinha interesse nos traços essenciais da brasilidade – e, além disso, nas características específicas da população negra no estado da Bahia, que podem ser vistas nas práticas e nos costumes das comunidades de repatriados na costa africana –, o que fundamenta a sua já conhecida teoria sobre as semelhanças culturais entre o Brasil e a África (Freyre, 1973, pp. 263-313). Almeida Prado destacou as relações do Brasil com a região anteriormente conhecida como Daomé e os métodos utilizados por esses grupos para modernizar as sociedades locais, referindo-se aos relatos de viajantes que também enfocaram esse aspecto (De Almeida Prado 1956, pp. 377-439).

3 Região localizada na costa da África Ocidental, abrangendo uma área que se estende da costa de Gana até a cidade de Lagos – incluindo, portanto, o Golfo do Benim. Nos documentos brasileiros dos séculos XVIII e XIX, também era chamada de Costa da Mina ou Costa da África.

Atribuir aspectos civilizatórios aos libertos que retornaram do Brasil para a África e entender os repatriados como detentores de ideais progressistas eram ideias muito comuns na literatura de viagens do século XIX. Essa perspectiva influenciou aqueles que usaram essas fontes e pode ser encontrada nos registros das palavras dos descendentes dos repatriados. A imagem formada das comunidades de repatriados as diferenciava de seus ancestrais e dos africanos que vivenciaram a diáspora, e foi refletida no apoio político aos grupos que surgiram do processo de volta à África.

Entre os primeiros trabalhos sobre o tema, destaca-se também o texto de Antônio Olinto, que difere dos exemplos anteriores por assumir a forma de uma pesquisa fundamentada na experiência pessoal no campo, com o caráter de um estudo acadêmico formal (Olinto, 1964). Além de ser o autor de tal obra, Olinto foi representante do governo brasileiro na Nigéria. Os contatos que ele mantinha permitiram que uma brasileira repatriada, que havia viajado para Lagos com sua família africana em uma das últimas grandes ondas de retorno, realizasse uma viagem de volta para visitar o Brasil. A chegada de dona Romana da Conceição à cidade do Rio de Janeiro em 1963 foi marcada por festas e cerimônias, e suas atividades no país ocasionaram uma tentativa de estreitar os laços entre o Brasil e a África – um desejo que marcou as relações entre as duas regiões no final da década de 1950 e no início da década de 1960.[4]

No mesmo contexto, foram criados centros de estudos africanos nas principais universidades brasileiras, como resultado do aumento do interesse de pesquisadores do país por vários aspectos das sociedades do continente africano; esses estudiosos se concentraram principalmente na busca de vínculos entre os dois lados do Atlântico. A "Primavera Africana" da década de 1960 despertou sentimentos de identificação entre os membros da diáspora negra no Brasil, como também foi o caso da luta antirracista em diferentes partes das Américas. Análises mais recentes identificaram a necessidade de um projeto para disseminar a noção de uma democracia racial, provocada pelos novos interesses econômicos do governo brasileiro em relação aos mercados africanos (Alberto, 2011, pp. 97-150).

4 A história verídica de dona Romana da Conceição inspirou Antônio Olinto a escrever um belo romance intitulado "A casa da água", publicado em 1969 e que teve sucessivas reedições. A obra foi traduzida para várias línguas e se tornou objeto de estudos acadêmicos no Brasil.

## Agentes de transformação

No mesmo período, e tomando várias questões como ponto de partida, os estudos de historiadores africanos, incluindo J. F. Ade Ajayi e Isaac A. Akinjogbin, destacaram como os libertos brasileiros no Golfo do Benim contribuíram para as relações comerciais do século XIX e para a esfera política local, além de enfatizarem o papel dessa comunidade na luta pela independência na segunda metade do século XX (Ajayi, 1965; Akinjogbin, 1967; Morton-Williams, 1964). Entre os tópicos abordados por esses trabalhos – em especial o de Ajayi sobre a história dos brasileiros na Nigéria no século XIX –, está a relação entre esses indivíduos e os libertos que retornaram de outras regiões do Caribe, juntamente com aqueles que foram recapturados, enviados para Serra Leoa e se integraram ao grupo dos "brasileiros". Também se destacou a contribuição desses repatriados para a difusão do cristianismo, do trabalho agrícola e dos costumes europeus. Na mesma linha, a pesquisadora brasileira Alcione M. Amos conduziu um estudo sobre as comunidades de repatriados do Togo e de Gana, fornecendo várias fontes locais e concentrando-se nas histórias familiares. Ela destacou o papel desempenhado pelas comunidades que cresceram na costa oeste da África e enfatizou sua relação com o Brasil e suas contribuições para a civilização no século XIX – período em que se estabeleceram nessas sociedades.

## A questão da identidade

No início da década de 1970, um pesquisador universitário publicou o primeiro estudo acadêmico mais extenso sobre a história dos libertos que retornaram do Brasil. Esse trabalho foi realizado por Michael J. Turner, um jovem historiador afro-americano que contou com uma bolsa de estudos da Fundação Ford, e foi o resultado do seu trabalho de pesquisa, a partir do final da década de 1960, sobre o "retorno dos afro-brasileiros à África Ocidental" (Turner, 1970, p. 23, 1975). A pesquisa de Turner incluiu uma bibliografia produzida em português e em inglês, entrevistas realizadas em seu trabalho de campo, novos dados e novas ideias. Nessa publicação, ele argumentou que a identidade forjada pelas comunidades de repatriados foi criada sob pressão dos grupos autóctones que os rejeitavam. Ele sugere que a experiência desses africanos, que eram vistos como estrangeiros em seu continente de origem, era comparável à de outros repatriados negros (libertos, livres e recapturados) que chegaram a Serra Leoa ou à Libéria e tiveram sérios problemas com as sociedades africanas nas regiões para as quais migraram.

No início da década de 1980, a antropóloga brasileira Manuela Carneiro da Cunha publicou uma obra considerada um divisor de águas em termos de conhecimento sobre os libertos que retornaram do Brasil (Da Cunha, 1985, 2012). Esse foi o primeiro livro escrito exclusivamente sobre o assunto e publicado em português, pois, na época, o trabalho de Verger ainda não havia sido traduzido, e os textos publicados anteriormente eram artigos de periódicos de circulação limitada. O livro tratava da questão da construção da identidade na comunidade brasileira em Lagos, na Nigéria. O estudo consiste em uma discussão teórica fundamentada em uma pesquisa histórica aprofundada e em um trabalho de campo realizado em Lagos.[5] Além disso, apresenta uma abordagem da experiência dos libertos na sociedade escravocrata do Brasil, considerando aspectos da subordinação pessoal enfrentada por muitos africanos, mesmo após terem assegurado sua liberdade, e o fato de que esses libertos eram vistos como "indesejáveis" pelas autoridades e pela sociedade. Essa obra passou a servir de referência não apenas para o estudo mais aprofundado sobre os libertos que retornaram do Brasil, mas também para outros trabalhos que examinam aspectos da revolta negra no Brasil do século XIX.

Na sequência do rico debate sobre a formação das identidades nas comunidades de repatriados que se estabeleceram na costa da África Ocidental (na Nigéria, no Benim, no Togo e em Gana) no século XIX, outros trabalhos importantes foram desenvolvidos. Entre eles, destaca-se o estudo de Milton Guran sobre os Agudás do Benim, que utilizou a fotografia como ferramenta de pesquisa, juntamente com a investigação em arquivos e um intenso trabalho de campo, para lançar luz sobre as trajetórias individuais e as estratégias sociais de afirmação dos africanos libertos que voltaram do Brasil para o Benim (Guran, 1999). São analisados aspectos paradoxais da história dos repatriados, como a forte presença de uma memória positiva da experiência brasileira destes – vivida em um contexto de escravidão –, considerando também os mecanismos de construção de uma autoimagem que lhes permitiram se colocar em uma posição valorizada nas sociedades locais.

5 Manuela Carneiro da Cunha realizou o trabalho de campo ao acompanhar seu marido, Marianno Carneiro da Cunha, que estava desenvolvendo uma pesquisa pioneira na década de 1970 sobre a presença brasileira nas cidades em que foram estabelecidas comunidades de repatriados do Brasil, com foco especial em Lagos, na Nigéria (Da Cunha, 1985).

## Contextos atlânticos

Outra maneira de observar a constituição das comunidades de repatriados se dá por meio de sua dimensão atlântica, que influenciou tanto a formação dos grupos organizados para as viagens de retorno quanto a construção de uma identidade na África. Como parte de sua pesquisa sobre os Iorubás, Robin Law – um historiador britânico que há muito tempo se dedica ao estudo da costa da África Ocidental – considerou a presença de repatriados do Brasil e de Serra Leoa que atuavam como intermediários entre grupos nativos e europeus. Ele entendeu isso como um fator que contribuiu de forma direta para a redefinição das identidades locais. Essa perspectiva atlântica pode ser considerada um elemento-chave da história dos retornos das Américas e da formação de comunidades de repatriados na África Ocidental. Isso é válido levando-se em conta tanto a forma como esses libertos organizavam suas viagens de retorno quanto a sua integração nos locais onde se estabeleceram no continente africano. Law publicou vários artigos sobre o tema. Os estudos do historiador beninense Elisée Soumonni seguem na mesma linha de análise, incorporando uma sólida historiografia africana e certos avanços nos debates sobre a antiga região do Daomé.

Essa perspectiva assumiu outras dimensões em trabalhos acadêmicos mais recentes, trazendo para a discussão elementos do contexto mais amplo do movimento de volta à África a partir de outras regiões das Américas negras. Isso inclui o discurso político e as ações – especialmente dos britânicos – que impulsionaram esses movimentos, os quais tiveram influência sobre as populações negras das cidades brasileiras (Lima e Souza, 2008). Além disso, o conceito de "circularidade atlântica" abrange a análise das práticas culturais presentes nos dois lados do oceano. Mais do que apenas uma recriação ou transposição por parte dos repatriados, essas práticas demonstram as influências mútuas que passam por um processo permanente de contatos e transformações (Silva, 2014).

Esses e outros debates sobre os contextos mundial e atlântico dos retornos ganharam um espaço especial de intercâmbio de ideias durante um simpósio realizado na Cidade do Cabo em 2008, cujo único tema foi a história dos repatriados do Brasil e suas comunidades. Esse encontro ocasionou a publicação de um livro, que reuniu artigos de vários acadêmicos africanos e brasileiros e que foi publicado no ano seguinte, com várias contribuições, pelo Centro de Estudos Avançados da Sociedade Africana (*Centre for Advanced Studies of African Society* – Casas) (Prah, 2009).

## Retornos

Os estudos sobre o assunto, em todo o seu âmbito historiográfico, têm se preocupado mais com as comunidades que se formaram na costa da África Ocidental do que com o processo de retorno em si. Embora estejam presentes, a dimensão demográfica desses retornos, a constituição dos grupos que realizaram as viagens, suas motivações ao longo do tempo e as condições em que as viagens ocorreram receberam relativamente pouca atenção. A identificação desses aspectos requer uma pesquisa aprofundada com a utilização de vários tipos de fontes, em arquivos de ambos os lados do oceano, com o objetivo de obter informações e identificar as relações entre as diferentes fontes.[6] Pesquisas dessa natureza podem revelar aspectos que, até o momento, têm tido pouca visibilidade na abordagem do tema. Um desses aspectos é a existência de redes sociais de parentesco, laços religiosos e de interdependência dos grupos de repatriados com base na descoberta de conexões entre eles. Esses dados somente podem ser obtidos por meio do cruzamento de informações de diferentes fontes, que incluem desde listas de embarque até dados pessoais dos viajantes, os quais podem ser encontrados em registros de casamentos e batismos, bem como em inventários e outros documentos mantidos pela polícia local (Castillo, 2016). Os contratos de viagem que grupos maiores de repatriados assinavam com os capitães dos navios que os levavam de volta à África, juntamente com os termos escritos que declaravam os motivos pelos quais pediam apoio para essas empreitadas, podem revelar as condições de viagem e a justificativa dada ao buscarem solidariedade e apoio (Lima e Souza, 2008).

Durante algum tempo, o retorno de libertos do Brasil para a África Ocidental foi considerado pela historiografia como um processo de caráter geral e semelhante durante todo o período em que ocorreu. Porém, alguns estudos mais recentes indicam a existência de fases nesses movimentos migratórios. Do século XVIII até por volta da década de 1820, as conexões operavam em toda a área abrangida pelo comércio atlântico de escravos e eram caracterizadas por viagens realizadas principalmente por indivíduos ou pequenos grupos. A partir de 1830, e especialmente após 1835, os grupos se tornaram maiores e as viagens passaram a ser motivadas por perseguições e pelas condições mais restritivas enfrentadas pelos libertos no Brasil. Após o fim do tráfico de escravos para

6 Os estudos avançaram nessa direção, apresentando dados quantitativos e qualitativos, por exemplo, no trabalho pioneiro de Verger, na tese de Mônica Lima e Souza e no artigo de Lisa Earl Castillo (Verger, 1987; Lima e Souza, 2008; Castillo, 2016).

o país, as viagens eram realizadas em grupos grandes e pequenos. As razões por trás delas revelam tanto a intenção de se estabelecer na costa africana em posições privilegiadas, como parceiros que trabalhavam com os novos interesses europeus, quanto o desejo de retornar por questões pessoais e religiosas – no último caso, com a possibilidade de partir para voltar depois (Castillo, 2016; Lima e Souza, 2009, pp. 59-74).

O enfoque dado principalmente às comunidades de repatriados do Brasil no Golfo do Benim, em detrimento da pesquisa sobre as viagens de retorno em si, também provocou uma redução na identificação de seus pontos de partida e destinos finais. O porto de Salvador foi, sem dúvida, o local de onde partiu a maioria dos navios durante todo o período de viagens iniciadas no Brasil. No entanto, no século XIX, vários navios que levavam grupos de africanos e seus descendentes também deixaram o Rio de Janeiro em direção à África. Seus destinos não se restringiam à costa da África Ocidental, e incluíam a costa do Congo e de Angola, em relação à qual a história desses retornos ainda não foi estudada de maneira suficiente. Em relatos de viajantes citados por alguns estudos, há menções que comprovam a existência de comunidades de repatriados perto da Baía de Cabinda (Karash, 2000, p. 424; Lima e Souza, 2013), o que certamente merece investigações mais aprofundadas.

Ainda há muito a ser pesquisado em termos das trajetórias desses homens e mulheres extraordinários que conseguiram se libertar das correntes que os prendiam à escravidão e ir contra a corrente dos navios negreiros. Suas histórias revelam tanto sobre a diáspora africana nas Américas quanto sobre os contextos dinâmicos da costa africana atlântica no século XIX; os modos como elas foram narradas na historiografia trazem à tona as semelhanças marcantes entre os interesses e as disputas que existiam em cada um dos vários locais habitados por africanos e afrodescendentes no litoral da África.

## Referências

Ajayi, J. F. A. 1965. *Christian missions in Nigeria, 1841-1891: the making of a new* élite. London, Longman.

Akinjogbin, I. A. 1967. *Dahomey and its neighbors, 1708-1818*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Alberto, P. L. 2011. Para africano ver: intercâmbios africano-baianos na reinvenção da democracia racial, 1961-1963. *Afro-Ásia*, No. 44, pp. 97-150.

Amos, A. M. 2007. *Os que voltaram: a história dos retornados afro-brasileiros na África Ocidental no século XIX*. Belo Horizonte, Tradição Planalto.

Blyden, E. W. 1978. *Selected letters of Edward Wilmot Blyden*. Millwood; New York, KTO Press.

Castillo, L. E. 2016. Mapping the nineteenth century Brazilian returnee movement: demographics, life stories and the question of slavery. *Atlantic Studies, Global Currents*, Vol. 13, No. 1, pp. 25-52.

Da Cunha, M. C. 1985. *Da senzala ao sobrado: arquitetura brasileira na Nigéria e na República Popular do Benim*. São Paulo, Nobel, Edusp.

Da Cunha, M. C. 2012 (orig. pub. 1985). *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo, Companhia das Letras.

De Almeida Prado, J. F. 1956 (orig. pub. 1949). *A Bahia e as suas relações com o Daomé: o Brasil e o colonialismo europeu*. Rio de Janeiro, Companhia Editora Nacional, pp. 115-234.

De Bremoy, H. F. 1833. *Le voyageur poète, ou souvenir d'un français dans un coin des deux mondes*. Paris, Bibliothèque nationale de France, Hachette.

De Carvalho Soares, M. 2000. *Devotos da cor: identidade* étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

De Carvalho Soares, M. 2004. A 'nação' que se tem e a 'terra' de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII. *Estudos Afro-Asiáticos*, Vol. 26, No. 2, pp. 303-330.

De Macedo Soares, A. J. 1942 (orig. pub. 1874). Estudos lexicográficos do dialeto brasileiro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB)*, Vol. 177, pp. 3-269.

De Souza, S. 1992. *La famille de Souza du Bénin-Togo*. Cotonou, Les Éditions du Benin.

Freyre, G. 1973. Acontece que são baianos. In Freyre, G. (ed.). *Problemas brasileiros de antropologia*. 4 ed. Rio de Janeiro, José Olympio; Brasília, Instituto Nacional do Livro, pp. 263-313.

Guran, M. 1999. *Agudás: os "brasileiros" do Benim*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

Karash, M. C. 2000. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo, Companhia das Letras.

Law, R. 2004. Yoruba liberated slaves who returned to West Africa. In Falola, T.; Childs, M. D. (eds.). *The Yoruba diaspora in the Atlantic World*. Bloomington, Ind., Indiana University Press, pp. 349-365.

Lima e Souza, M. 2008. *Entre margens: o retorno à África de libertos no Brasil, 1830-1870*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói.

Lima e Souza, M. 2009. Between shores: Brazil and the return of former slaves to Africa, 1830-1870. In Prah, K. K. (ed.). *Back to Africa, vol. I: Afro-Brazilian returnees and their communities*. Cape Town, CASAS, pp. 59-74.

Lima e Souza, M. 2013. Histórias entre margens: retornos de libertos para a África partindo do Rio de Janeiro. *Revista de História Comparada*, Vol. 7, No. 1, pp. 67-114.

Morton-Williams, P. 1964. The Oyo Yoruba and the Atlantic trade, 1670-1830. *Journal of the Historical Society of Nigeria*, Vol. 3, No. 1, pp. 25-45.

Olinto, A. 1964. *Brasileiros na África*. Rio de Janeiro, GRD.

Olinto, A. 1969. *A casa da água*. Rio de Janeiro, Edições Bloch.

Prah, K. K. (ed.). 2009. *Back to Africa, vol. I: Afro-Brazilian returnees and their communities*. Cape Town, Casas.

Prah, K. K. (ed.). 2012. *Back to Africa, vol. II: the ideology and practice of the African returnee phenomenon from the Caribbean and North America to Africa*. Cape Town, Casas.

Réclus, E. 1876-1894. *Nouvelle géographie universelle : la terre et les hommes*. Paris, Librairie Hachette, 19 v.

Sarracino, R. 1988. *Los que volvieron a África*. Habana, Editoria de Ciencias Sociales.

Silva, A. F. 2014. *'Amanhã é dia santo': circularidades atlânticas e a comunidade brasileira na Costa da Mina.* São Paulo, Alameda.

Silva, A. F. 2016. *Vozes de Lagos: brasileiros em tempos do Império Britânico; Costa da Mina, 1840-1900*. Tese (Mestrado) – Universidade de São Paulo.

Soumonni, E. 2001. *Daomé e o mundo atlântico*. Amsterdam, Sephis; Rio de Janeiro, CEAA-UCAM.

Strickrodt, S. 2004. 'Afro-Brazilians' of the western slave coast in the nineteenth century. In Curto, J. C.; Lovejoy, P. E. (eds.). *Enslaving connections: changing cultures of Africa and Brazil during the era of slavery*. Amherst, NY, Humanity Books, pp. 213-244.

Turner, J. M. 1970. Escravos brasileiros no Daomé. *Afro-Ásia*, No. 10-11, pp. 5-24.

Turner, J. M. 1975. Les Brésiliens: the impact of former Brazilian slaves upon Dahomey. Thesis (Doctorate in History) – Boston University, Massachusetts. (não publicada)

Verger, P. 1987. *Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo do Benim e a Bahia de Todos-os-Santos, do século XVII ao XIX*. Salvador, Corrupio.

SEÇÃO III

# HISTÓRIAS DE VIDA E NARRATIVAS DE LIBERDADE DA ÁFRICA GLOBAL

# HISTÓRIAS DE VIDA E NARRATIVAS DE LIBERDADE DA ÁFRICA GLOBAL

*Paul E. Lovejoy*

## Introdução

Na África, as pessoas se deslocaram, migraram e se misturaram ao longo da história. Sabemos disso pela arqueologia, pela linguística e pela documentação histórica, que permitem certa reconstrução do modo pelo qual as sociedades evoluíram, as estruturas sociais se desenvolveram e as mudanças econômicas ocorreram. O *História Geral da África* fornece uma visão abrangente dessa longa história. A análise histórica é capaz de revelar forças sociais e políticas que são importantes para examinar o processo de mudança e o impacto resultante do clima, de parâmetros ecológicos e ambientais, de guerras e do desenvolvimento econômico. Às vezes, no entanto, o quadro que é pintado pode nos fazer esquecer de que a história envolve indivíduos, seja em grupos de parentesco, aldeias, vilas ou cidades.

Certamente, uma das migrações maciças e duradouras mais importantes que afetaram a África e que formaram os contornos da África Global surgiu da escravização, do tráfico de escravos e da escravidão. Nos últimos 500 anos, muitos milhões de pessoas foram deslocadas pela escravidão, pelo menos 12,8 milhões através do Atlântico e vários milhões mais através do Saara, do Mar Vermelho e do Oceano Índico, embora nem todos esses migrantes tenham sobrevivido à jornada. Além disso, outros milhões foram realocados dentro do próprio continente africano e, como a escravização era geralmente violenta e o transporte de pessoas por terra e

por mar era perigoso, a mortalidade que os acompanhava afetou a vida e os meios de subsistência de uma população ainda maior. Sob um ponto de vista, a tragédia do que isso significou foi reconhecida como um crime contra a humanidade que merece uma investigação completa sobre o que, quando e onde aconteceu. Só então o sofrimento, a degradação e a exploração que ocorreram podem ser estabelecidos, e a natureza e a extensão das reparações, determinadas. Sob outro ponto de vista, para se entender a escravidão como migração forçada, separação das pessoas de suas comunidades de origem e assimilação imposta em novas relações, é preciso realizar uma análise e uma reconstrução histórica cuidadosas. A forma como os eventos do passado são interpretados é sempre controversa e sujeita à revisão e a novas ideias. Nenhum outro fenômeno histórico merece mais atenção do que a escravidão, devido à influência que ela teve na história ao longo dos últimos 500 anos.

O foco desta seção está nos indivíduos e em suas histórias de vida, da melhor forma que puderem ser reconstruídas. A razão de enfocar os indivíduos consiste em desvendar o crime contra a humanidade em que as pessoas são lembradas como "escravas", reduzidas à condição de propriedade, em que indivíduos foram transformados em mercadorias e coisas que poderiam ser compradas e vendidas, punidos de maneiras às vezes bárbaras, e em geral tratados como objetos, não como seres humanos. O objetivo aqui é mostrar a dignidade humana, a engenhosidade e a personalidade que podem envolver atos abertos de resistência, expressões de cultura e ações que revelam indivíduos, não escravos. As histórias de vida seguem pessoas em diferentes partes do mundo durante a época da escravidão. Suas experiências oferecem uma visão da África Global que ajuda a entender o tráfico de escravos através do Atlântico, dentro da África, até o mundo islâmico e pelo Oceano Índico. Muitas vezes a escravidão é abordada como se fosse uma instituição uniforme, inflexível em sua opressão e vitimização, sem uma apreciação do fato de que as pessoas que foram envolvidas nesta trágica história tiveram vidas cheias de dor e sofrimento, por um lado, mas também de alegria e dignidade, por outro. Um tema claro de muitas das histórias é a busca pela liberdade e por meio da fuga das condições da escravidão. Destacam-se os relatos de indivíduos que nasceram livres em suas sociedades originárias e que, apesar de suas experiências de vida na escravidão, conseguiram reestabelecer sua liberdade e, assim, superaram os traumas e as atribulações da grave subjugação e humilhação.

Existem vários tipos de histórias de vida que estão ligados à história da escravidão e à busca pela liberdade do cativeiro. Às vezes, essas histórias de escravidão são descritas como "narrativas escravas", mas em muitos casos seria melhor se referir a elas como "narrativas de liberdade", "narrativas de conversão"

ou alguma outra expressão (Lovejoy, 2011). Muitos relatos foram escritos por indivíduos que alcançaram sua liberdade; outros foram ditados a pessoas que narraram as jornadas individuais em busca de liberdade. Portanto, as histórias de vida apresentadas nesta seção relatam com maior precisão como várias pessoas conseguiram escapar da escravidão. As histórias narram a resistência pessoal, a luta incessante pela sobrevivência e as ações bem-sucedidas, que demonstram que a escravidão não destruiu a humanidade e a dignidade daqueles que foram expostos a essa opressão, a qual passou a ser reconhecida como crime. Este é o caso específico de indivíduos que um dia foram livres na África e cujos relatos pessoais nos ajudam a entender melhor o que a escravidão significou para aqueles que suportaram a Passagem Média através do Atlântico, ou as tortuosas jornadas dentro da África, através do Saara e do Oceano Índico. Suas histórias se concentram na busca pela emancipação por meio de fuga, autocompra ou outros meios, mas sempre resultam em liberdade (Gates, 1987). O trauma da Passagem Média tem sido objeto de considerável reflexão nas discussões sobre o impacto da escravidão transatlântica nas culturas e nas sociedades das Américas. São essas narrativas que atestam a "maldição da lembrança constante", como Laura Murphy (2008) descreve esses efeitos de longo prazo do trauma resultante das cicatrizes psicológicas da Passagem Média, que marca "o infeliz legado do tráfico de escravos" na literatura moderna. Como demonstra sua análise nesta compilação, existem milhares de testemunhos de pessoas que viveram a escravidão nos Estados Unidos, os quais nos permitem ouvir as vozes de indivíduos que lutaram para sobreviver.

O impacto do trauma da Passagem Média levanta questões sobre os modos como as pessoas se identificaram e como foram identificadas, relacionando-se a questões sobre a consciência de eventos históricos e falsas consciências decorrentes do peso da sobrevivência entre a população escravizada. Como entendemos a capacidade dos indivíduos de modificar e, por outro lado, traçar um percurso que atravessa a opressão cultural da escravização e a inevitável subjugação que sofreram sob regimes de trabalho exploratórios e o discurso social de inferioridade forçada, racializado e desumanizante que lhe era associado? Como desconstruímos as complexas e debilitantes experiências dessas pessoas? O que isso nos diz sobre a África? É importante reconhecer o impacto do trauma, pois queremos entender como os indivíduos conseguiram passar por essa experiência.

As estatísticas da escravidão baseiam nossa compreensão da odisseia, fornecendo detalhes relativos a mortalidade, desnutrição, exposição a doenças, incidência de estupro, maus-tratos, suicídio e os consequentes graus de degradação. Contudo, as vozes individuais muitas vezes se perdem nessa análise.

Além disso, o que a experiência da Passagem Média nos diz sobre a África? Por muito tempo, tendemos a olhar para a Passagem Média a partir da perspectiva das Américas, como algo que aconteceu além das costas da África, onde a história africana teria terminado. O estudo da escravidão no contexto africano muitas vezes tem sido negligenciado. Além disso, essa passagem às vezes ocorria de forma invertida, como demonstram Kristin Mann e Lisa Castillo em seu estudo sobre pessoas que voltaram do Brasil para Lagos e mantiveram relações com parentes nos dois lados do Atlântico.

Do outro lado do Atlântico negro, vozes individuais testemunham a busca por salvação, *status* social e autonomia econômica. Os relatos de colonos de Serra Leoa vindos de Londres, do Canadá e da Jamaica registram reações variadas e ajustes positivos ao deslocamento e à sobrevivência cultural. As narrativas de liberdade e conversão de "recativos" – aqueles retirados de navios negreiros em Serra Leoa, Cuba, Brasil e outros lugares – também comprovam essa clara resistência e declaração de identidade pessoal. Devem esses relatos ser considerados no contexto dos temas recorrentes das "narrativas escravas", ou eles representam algo muito mais amplo que permite uma reconstrução da África Global por meio de fontes que fornecem uma voz?

As formas como a escravidão e o tráfico de escravos têm sido lembradas devem muito às narrativas pessoais dos africanos escravizados e de seus descendentes crioulos. Em um sentido real, essas narrativas são "sobrevivências" da escravidão e, portanto, sugerem que revisitemos a abordagem de Melville Herskovits que identificou essas características culturais de origem africana, mas não se concentrou nas memórias registradas de indivíduos como uma dessas "sobrevivências". Da mesma forma, as narrativas revelam padrões de resistência à escravidão entre aqueles que foram escravizados na África e fornecem evidências de transferência cultural associada à sua migração através do Atlântico. Os indivíduos serem capazes de se identificar com uma comunidade reconstituída importava tanto quanto a comunidade em que a população crioula nasceu. Pessoas vindas da África nem sempre foram capazes de encontrar companheiros com antecedentes semelhantes e tiveram que formar novas associações, mas os argumentos que sugerem que a resposta da população escravizada foi relativamente semelhante não avaliam as maneiras complexas pelas quais os indivíduos tiveram que responder e as formas pelas quais escolheram resistir como uma estratégia de sobrevivência. Um estudo dos indivíduos levanta questões sobre as diferentes maneiras pelas quais os africanos viveram a escravidão no mundo atlântico enquanto tentavam conservar ou recriar suas origens culturais e/ou sociais. As histórias de vida ilustram a complexidade de noções como

"Passagem Média" e "diáspora", bem como o que significava ter nascido na África. Assim, as narrativas dos nascidos na África são relatos da África, da escravidão e da forma como a história africana foi transferida para as Américas.

É claro que os indivíduos tiveram experiências diferentes, que revelam a variedade de condições que existiam sob a escravidão. Nenhum dos homens aqui considerados era "típico" ou se encaixava no estereótipo do escravo. Esses eram indivíduos, pessoas, e eles vivenciavam o tráfico de escravos e sua escravidão virtualmente isolados. Eles tinham sua própria "cultura" e suas próprias "origens", mas não podiam conectá-las com mais ninguém. Assim, existiam conexões, mas era difícil manter laços com uma comunidade. Considere os casos de Gustavus Vassa, Muhammad Kaba Saghanughu e Mahommah Gardo Baquaqua. Possivelmente, Vassa foi uma exceção, pois menciona ter conhecido outros igbos em Londres e ter enganado seus "compatriotas" na Costa dos Mosquitos, onde trabalhou para o dr. Charles Irving e para o cap. Alexander Blair para estabelecer uma *plantation* em Rio Grande de Matagalpa. Vassa se associou à comunidade de pensadores e ativistas radicais em Londres entre o final dos anos 1780 e início de 1790. Ele já havia tentado retornar à África como missionário e estava oficialmente vinculado à primeira expedição de Serra Leoa, até sua demissão. Kaba foi capaz de interagir e, de fato, liderar uma comunidade nas fazendas de café e currais na Paróquia de Manchester, Jamaica, mas não se sabe se algum de seus próprios "compatriotas" estava lá. Ele foi associado a John Lewis, a quem ajudou a comprar a própria liberdade. É bem possível que Lewis tenha vindo da costa da Alta Guiné e que também fosse originalmente muçulmano. Mais tarde, os filhos de Kaba foram acusados e até executados por um suposto envolvimento na Revolta de Natal (Guerra Batista) de 1831-32. Havia conexões, mas as dificuldades de manter laços com uma comunidade eram difíceis. Baquaqua estava envolvido na agenda abolicionista radical dos Batistas do Livre Arbítrio, que incluía planos para uma Missão Africana e palestras nos meios abolicionistas. Sua história é contada a seguir por Bruno Véras. Para poder acompanhar a vida de indivíduos que experimentaram a escravidão com os detalhes que esses relatos possibilitam, é necessária uma cuidadosa reflexão. Precisamos testar a veracidade dos relatos, analisar o contexto e criticar a forma de transliteração e composição. De qualquer forma, essas são as vozes de sobreviventes. Aqui eu incluo Kaba Saghanughu; embora ele não tenha deixado uma autobiografia, sobreviveram muitas informações sobre sua vida memorável.[1]

1 Para uma discussão sobre a vida de Kabā, veja Daddi Addoun e Lovejoy (2004) e Warner-Lewis (2009).

É significativo que esses indivíduos fossem do sexo masculino. A população escravizada do interior da África Ocidental enviada para as Américas era majoritariamente masculina, o que se conformava ao padrão do comércio: indivíduos provenientes do interior tinham maiores probabilidades de serem homens. Praticamente todas as mulheres que deixaram a África Ocidental como escravas vieram de perto da costa, não do interior; da mesma forma, a ausência de mulheres muçulmanas quase certamente foi um fator para o eventual declínio do Islã nas Américas. O colapso das identidades sociais ocorreu por razões relacionadas ao isolamento imposto às redes islâmicas na África e no Oriente Médio – não por a Passagem Média ter apagado a memória, como propõe Stanley Elkins (1959), nem pelo fato de a travessia constituir uma forma de morte social, como argumentou Orlando Patterson (1982), mas por razões relativas à história interna da África Ocidental. A noção de "Passagem Média", como é frequentemente utilizada, não costuma considerar as complexidades reveladas nos perfis biográficos aqui examinados. Como foi demonstrado em muitos estudos, a Passagem Média era uma experiência complexa que variava muito dependendo do local para onde as pessoas iam e do que acontecia com elas. Relatos generalizados da "travessia" geralmente não levam em conta essas diferenças.

Muitas vezes esquecemos que a escravidão envolvia indivíduos, e que isso, inevitavelmente, significa que cada experiência foi única. Esses relatos revelam como as pessoas conseguiram sobreviver sob a escravidão, embora seja preciso notar que esses exemplos e, também inevitavelmente, a maioria das narrativas sobreviventes da escravidão dizem respeito a indivíduos que se tornaram livres. Venture Smith comprou sua própria liberdade em 1765; Muhammad Kaba Saghanughu sobreviveu à escravidão na Jamaica, morrendo em 1845, 12 anos depois de seus filhos terem sido executados por seu suposto envolvimento na Revolta de Natal de 1831-32, e sete anos após o fim do sistema de aprendizes na Jamaica, em 1838. Gustavus Vassa comprou sua liberdade em 1766, 23 anos antes de publicar sua autobiografia como Olaudah Equiano, o Africano; e Mahommah Gardo Baquaqua escapou da escravidão na cidade de Nova York em 1847, depois que seu dono o levou para lá quando estava entregando um carregamento de café brasileiro.[2] A real quantidade de tempo sob condições de escravidão nesses casos relatados variou consideravelmente: para Baquaqua foram apenas dois anos, 1845-47; para Smith, foram 26 anos, de 1739 a 1765, após os quais viveu mais 40 anos em liberdade; para Kaba, foi de 1777 até o

2 Para uma discussão sobre as memórias do tráfico de escravos a partir de uma perspectiva africana, veja Bailey (2007).

fim da escravidão britânica, em 1834, ou seja, 57 anos, depois do que voltou a viver em liberdade até sua morte, em 1845; Vassa sofreu na escravidão de 1753 até 1766, cerca de 13 anos, antes de obter sua liberdade aos 20 e poucos anos e viver mais 31 anos, morrendo em relativa riqueza, assim como aconteceu com Smith. Os relatos dos sobreviventes revelam níveis relativos de sucesso em sobreviver à escravidão e em alcançar algum nível de prosperidade, apesar dos obstáculos que surgiram após a compra da liberdade, incluindo limitações à acumulação, que equivaliam a um imposto não declarado, de determinação racial. As narrativas revelam luta e sofrimento, às vezes amargura, mas sempre convicção. Alcançar a liberdade era uma questão necessariamente pessoal e individual, e essa singularidade limita qualquer propósito que as narrativas tenham no debate sobre a escravidão. Esses relatos se destacam das histórias de "escravos", porque esses indivíduos obtiveram a liberdade, enquanto a maioria não a alcançou. É essa característica, sejam os indivíduos nascidos na África ou nas Américas, que distingue esse *corpus* como gênero e nos diz algo sobre escravidão e liberdade na África. Na América do Norte, há menos narrativas de indivíduos que nasceram na África do que em outros lugares, porque o gênero "narrativa escrava" era quase inteiramente um fenômeno do século XIX na região e envolvia principalmente pessoas nascidas na escravidão. Assim, o gênero norte-americano é em grande parte um fenômeno "crioulo".

Essas "narrativas de liberdade" representam indivíduos que conheceram a liberdade, e eles não são os únicos. Como fica claro a partir de um banco de dados biográfico emergente resultado de inúmeras fontes,[3] temos relatos de pessoas libertadas de navios negreiros e que, posteriormente, vivenciaram tanto a conversão quanto a emancipação. De uma perspectiva africanista, os perfis sobreviventes de indivíduos que foram escravizados, mas que alcançaram a emancipação, foram o destino de apenas uma minoria entre todos os que cruzaram o Atlântico. Entre os que conseguiram, alguns retornaram à África, e nós conhecemos alguns detalhes de suas vidas. Muitos outros que foram libertados no século XIX e se estabeleceram em Serra Leoa, ou libertos em Cuba, Rio de Janeiro, Trinidad, Santa Helena e outros lugares, deixaram rastros biográficos. Portanto, o *corpus* de narrativas que envolveram a perda, bem como a reconquista da liberdade, é mais amplo do que é reconhecido. Ao mesmo tempo que esse gênero nos mostra que os conceitos de liberdade e escravidão são opostos, ele também demonstra que não se pode ter um sem o outro. O melhor estudo sobre os vínculos criados em

3 Disponível em: www.freedomnarratives.org

navios é realizado a partir das histórias de Serra Leoa, mas nesse caso os vínculos ocorreram na condição de liberdade, não na escravidão. Nesse importante sentido, essas histórias diferem dos relatos de pessoas que, após a Passagem Média, foram submetidas à escravidão, ao invés de alcançar a liberdade, ou pelo menos passaram pelo sistema de aprendizagem. Esses "vínculos em trânsito" têm paralelos com trilhas de caravanas e com o tráfego fluvial.

Ao identificar os relatos daqueles que nasceram na África como "narrativas de liberdade", estou colocando em questão as principais diferenças dos relatos aqui identificados dessa forma a partir das narrativas compostas ou recebidas de indivíduos que nasceram na escravidão, tornando-se assim distanciados do ato físico da escravização e, em vez disso, expostos à escravidão pelo nascimento e crescendo em uma situação de trauma perpétuo. A Passagem Média refletiu as experiências de vida das pessoas que atravessaram o Atlântico. Dúvidas foram desnecessariamente levantadas sobre a afirmação de Vassa de ter nascido na África e, portanto, se ele realmente experienciou a Passagem Média. Se a centralidade da experiência a bordo do navio é negada, então não estamos realmente falando de Vassa como um "fundador" de uma tradição narrativa, mas como uma fraude que mentiu. É difícil imaginar que a falsificação de uma história pessoal possa ser vista como uma contribuição para a tradição narrativa escrava, como sugere Vincent Carretta (2005), ao caracterizar Vassa como um "*self-made man*" que estava mais interessado em vender seu livro e, assim, ganhar dinheiro em vez de fazer avançar a luta contra a escravidão (ver Lovejoy, 2012). Vassa foi um herói politicamente ativo do Iluminismo, um dos principais defensores da abolição, não um vilão oportunista e interesseiro de um mundo bruto e materialista, visão que é mais representativa da academia do século XXI do que da dedicação religiosamente inspirada na luta contra o crime da escravidão.

Entre os indivíduos que são analisados nos ensaios desta seção estão incluídos sujeitos anteriormente escravizados que ascenderam a altas posições na sociedade após a emancipação, como demonstrado por María Elisa Velázquez no caso de Juan Correa, pessoas livres descendentes de escravizados, como na discussão de Crosby-Arnold sobre Joseph Bologne de Saint-Georges, ou ainda sujeitos que seguiram as carreiras docente e missionária, como Catherine Mulgrave-Zimmermann, examinada por Maureen Warner-Lewis. Também Mahommah Gardo Baquaqua, que conseguiu escapar da escravidão e se tornar um dos primeiros africanos formados em uma faculdade nos Estados Unidos, como mostra Bruno Véras. Os casos que se seguem retratam indivíduos que possuíam e traficavam pessoas escravizadas, como revela Vanessa Oliveira sobre

a vida de dona Ana Joaquina dos Santos Silva, de Luanda. Edward Alpers concentra-se especificamente em crianças que foram capturadas pelo tráfico de escravos na África Oriental e no Oceano Índico. Os ensaios também analisam fugitivos (Jean-Pierre Le Glaunec e Mary Mitchell) e eunucos no Império Otomano (Özgül Özdemir). A luta pela autonomia e pela emancipação é um tema comum, como nos casos brasileiros examinados por Daniela Cavalheiro e Nielson Bezerra, bem como no caso de Fuseng-be, de Serra Leoa, apresentado por Suzanne Schwarz.

Os estudos biográficos apresentados nesta seção pretendem cobrir uma ampla área geográfica da África em seu contexto global, embora inevitavelmente seja impossível revelar toda a extensão da dispersão dos africanos durante a era da escravidão. Alpers analisa o movimento de crianças em situação de escravidão e penhor na África Oriental, assim como as conexões com o Oceano Índico. Bezerra e Cavalheiro acompanham a vida dos africanos no Brasil, concentrando-se no Rio de Janeiro. Crosby-Arnold conta a história de uma mulher em Guadalupe que se tornou a concubina de um rico fazendeiro e como esse seu relacionamento íntimo resultou na impressionante carreira do filho do casal na França, antes e durante a Revolução Francesa. Imbua descreve indivíduos que foram retirados de Calabar como escravos, mas que foram emancipados em Serra Leoa após seu navio ter sido interceptado pela Marinha Real Britânica. Esses africanos "libertos" então retornaram para Calabar, onde se envolveram no comércio de óleo de palma, desafiando a elite ali estabelecida, que havia sido a responsável por sua deportação como escravos, e posteriormente desenvolvendo carreiras de sucesso como comerciantes. Le Glaunec desvenda as atividades de escravos fugitivos por meio de um exame de anúncios de jornais colocados por seus proprietários. Mitchell analisa as narrativas daqueles que sobreviveram à escravidão nos Estados Unidos e de que forma seus testemunhos escritos e registrados foram fundamentais para a afirmação da identidade e para o estabelecimento de reivindicações por uma sobrevivência digna. A história de Osifekunde é particularmente pungente, conforme revelado por Ojo. Levado do Rio de Janeiro para a França por um dono francês, Osifekunde tornou-se objeto de pesquisa antropológica. Leis contra a imigração de africanos e afrodescendentes na França, bem como o desejo de Osifekunde de se reunir com seu filho em Recife, resultaram no seu retorno ao Brasil e na exposição à brutalidade de linchamentos que levaram à sua morte prematura, em 1842. Mohammed Bachir Salau relata a vida extraordinária de Nicholas Said, de Bornu, viajante escravizado e veterano da Guerra de Secessão Americana, que publicou sua autobiografia em 1873 nos Estados Unidos. Oliveira expõe a

cumplicidade das mulheres da elite de Luanda na exploração e na manutenção da escravidão na colônia portuguesa de Angola. Seu relato contrasta fortemente com a visão sensível de Unigwe sobre a vida e a época do abolicionista Gustavus Vassa, que nasceu em uma família livre na Ibolândia como Olaudah Equiano, mas que comprou com sucesso sua própria liberdade após servir na Marinha Real Britânica durante a Guerra dos Sete Anos, o que lhe deu a oportunidade de ser instruído a bordo dos navios. Suzanne Schwarz baseou-se nos documentos do processo judicial de 1809, ocorrido em Serra Leoa, para apresentar a luta vitoriosa de Fuseng-be, uma jovem escravizada que recuperou a liberdade. Velázquez relata o sucesso surpreendente de Juan Correa como pintor barroco no final do século XVII e início do século XVIII na Nova Espanha (México). Véras nos conta sobre Baquaqua, seu passado, seu período como escravo no Brasil e sua subsequente fuga para a liberdade em Nova York. Warner-Lewis descreve a viagem de Catherine Mulgrave-Zimmerman. Raptada na adolescência em uma praia perto de Luanda, naufragada no litoral da Jamaica e adotada pelo então governador jamaicano, subsequentemente ela seguiu a carreira docente na Missão Morávia na Jamaica e em Osu, atual Acra, na Costa do Ouro Britânica. Ibrahima Seck aborda uma *plantation* no Mississippi de propriedade de um imigrante alemão e as histórias de vida da população ali escravizada – agora, a *plantation* é um museu perto de New Orleans. Özdemir nos apresenta a um eunuco da corte otomana que veio da Etiópia, aparentemente de origem oroma (*galla*). A distribuição geográfica desses relatos permite certa compreensão sobre os parâmetros da África Global e da gama de experiências a que a população escravizada foi exposta, incluindo a capacidade de obter sucesso inesperado e a tragédia de enfrentar a morte injustificada.

O que aprendemos com essas vozes da liberdade são os fatos da diversidade e da coragem diante da opressão. Nenhuma narrativa é típica ou representativa de algo além da experiência pessoal. Existem padrões nos relatos sobre escravidão e liberdade? Existem com referência à perseverança e à resistência. Os desafios enfrentados por cada pessoa eram únicos e exigiam força individual, laços sociais e uma boa dose de sorte. Uma questão em aberto diz respeito a quantas pessoas não conseguiram obter os resultados daquelas cujas narrativas sobreviveram. As doenças, a morte, a imposição arbitrária de castigos insuportáveis, a má sorte e até mesmo o destino prejudicaram a maioria dos indivíduos presos na estrutura da escravidão. Suas vozes foram silenciadas. Portanto, uma das características comuns das próprias narrativas é a sobrevivência. De alguma forma, elas foram registradas ou podem ser reconstruídas, ainda que de forma incompleta e ainda que repletas de imprecisões e, muitas vezes, baseadas em conjecturas.

No século XXI, as Nações Unidas declararam o tráfico de escravos e a escravidão como crimes contra a humanidade, mas é importante reconhecer que as formas como os indivíduos sobreviveram a tal atividade criminosa no passado fazem parte da história da África Global. Um exame das histórias daqueles que sofreram com a escravidão permite apreciar as conquistas dos povos da África no desenvolvimento do mundo moderno.

## Referências

Bailey, A. C. 2007. *African voices of the atlantic slave trade: beyond the silence and the shame.* Kingston, Ian Randle.

Carretta, V. 2005. *Equiano, the African: biography of a self-made man.* Athens, University of Georgia Press.

Daddi Addoun, Y.; Lovejoy, P. E. 2004. Muhammad Kābā Saghanughu and the Muslim Community of Jamaica. In Lovejoy, P. E. *Slavery on the frontiers of Islam.* Princeton, NJ, Markus Wiener, pp. 201-220.

Elkins, S. 1959. *Slavery: a problem in American institutional and intellectual life*. Chicago, University of Chicago Press.

Gates, H. L. Jr. (ed.). 1987. *The classic slave narratives.* New York, Signet Classic.

Lovejoy, P. E. 2011. Freedom narratives of Transatlantic slavery. *Slavery and Abolition,* Vol. 32, No. 1, pp. 91-107.

Lovejoy, P. E. 2012. Olaudah Equiano or Gustavus Vassa – What's in a Name? *Atlantic Studies*, Vol. 9, No. 2, pp. 165-184.

Murphy, L. 2008. The curse of constant remembrance: the belated trauma of the slave trade in Ayi Kwei Armah's fragments. *Studies in the Novel,* Vol. 40, No. 1-2, pp. 52-71.

Patterson, O. 1982. *Slavery and social death: a comparative study.* Cambridge, MA, Harvard University Press.

Warner Lewis, M. 2009. Religious constancy and compromise among nineteenth century Caribbean-based African Muslims. In Mirzai, B. A.; Montana, I. M.; Lovejoy, P. E. (eds.). *Slavery, Islam, and diaspora.* Trenton, NJ, Africa World Press, pp. 237-268.

CAPÍTULO 1

# CRIANÇAS NO OCEANO ÍNDICO

*Edward A. Alpers*

É reconhecido pelos historiadores que, em todo o mundo, mulheres e crianças eram especialmente vulneráveis à escravidão. Não existe exemplo mais vívido do que a famosa autobiografia de Gustavus Vassa/Olaudah Equiano (ver o Capítulo 13 da Seção III deste volume). A mesma triste história se aplica ao comércio de escravos no Oceano Índico, que constantemente vitimava crianças nas últimas décadas do século XIX (Morton, 2009; Alpers, 2009; Allen, 2009). As crianças eram regularmente sequestradas por vorazes caçadores de escravos, vendidas como escravas por parentes gananciosos, ou penhoradas durante períodos de fome e depois vendidas como escravas. Mesmo quando já escravizadas em Unguja (a Ilha de Zanzibar), elas eram apreendidas por traficantes de escravos sem escrúpulos para serem levadas para a Arábia, Pérsia e oeste da Ásia Meridional. Descrições da escravização de crianças na costa africana do Oceano Índico são abundantes em relatos oficiais britânicos antiescravidão, tanto consulares quanto navais, bem como em narrativas missionárias e – em poucas – narrativas coloniais. O contexto dessas evidências é fortemente abolicionista, altamente condescendente e muitas vezes racista. No entanto, em meio a tudo isso, emerge um corpo de evidências fragmentárias que refletem as vozes dessas crianças: são essas vozes que enfatizo neste breve capítulo.

Embora a extensão total do tráfico de escravos na África Oriental seja incerta, não há dúvida de que atingiu seu auge durante o século XIX. Os centros de demanda da África Oriental eram parte da economia de *plantation*

em rápida expansão baseada em cravo e coco, primeiro em Unguja e depois, após o devastador furacão de 1872, na Ilha de Pemba. Nas últimas décadas daquele século, as plantações de açúcar e grãos criaram raízes no próprio litoral, criando uma demanda maior de mão de obra (Cooper, 1977; Glassman, 1995). Na Arábia, o crescente mercado europeu e norte-americano de pérolas estimulou a demanda por mão de obra nos leitos de pérolas do Golfo (Hopper, 2015). Enquanto isso, um mercado estável de mão de obra doméstica, tanto masculina quanto feminina, continuou a existir em Omã, mesmo após esse Estado ser separado de Zanzibar após a morte de Saíde ibne Sultão, em 1856. No sudoeste insular do Oceano Índico, a abolição da escravatura pela Grã-Bretanha, em 1834, e pela França, em 1848, tornou mais difícil atender à demanda de mão de obra nas plantações de açúcar em rápida expansão em Maurício, Reunião, Nosy Be e Maiote. Os britânicos resolveram esse problema instituindo um sistema de servidão por contrato oriundo da Índia, enquanto os franceses recorreram a um sistema de chamada "emigração de mão de obra livre" oriundo da África Oriental, que equivalia a uma forma mal disfarçada de comércio de escravos. Houve também um aumento da demanda por trabalho escravo agrícola no oeste de Madagascar no século XIX, que não cessou até a abolição, em 1896 (Campbell, 2005).

No auge do tráfico de escravos, a demanda maior era por mão de obra jovem adulta, tanto masculina quanto feminina, mas as crianças – aqui definidas como jovens com menos de 14 anos de idade – também sempre eram procuradas. Incapazes de se defender de adultos armados, as crianças eram presas fáceis de caçadores e autoridades de alto escalão dentro de suas próprias famílias. As crianças também eram valorizadas porque ainda não haviam adquirido os hábitos da vida adulta nem os costumes de suas origens étnicas e, portanto, eram mais maleáveis uma vez escravizadas. Sua capacidade de aprender as línguas de seus "mestres" era igualmente aprimorada por suas mentes jovens. Para citar apenas um exemplo, em 1835 um oficial britânico alocado na Índia relatou: "A demanda por meninos africanos em Cutch [oeste de Gujarat] é considerada muito grande. Lá, eles são aprendem todas as artes mecânicas e se tornam membros dos mais úteis na comunidade".[1] Com a imposição gradual de tratados antitráfico de escravos em Zanzibar e o lento avanço rumo à abolição realizado pelos portugueses em Moçambique, foi reforçada a atração, por parte dos escravizadores, de apreender crianças durante o período "ilegal" do tráfico

1 British Library, India Office Records. 1 December 1835. MSS Eur E 293/125 (Willoughby Papers), *Memorandum: On the Slave Trade to Cutch and Katthywar*, para. 7.

de escravos. De acordo com um relatório de 1867, de autoria de um membro da patrulha britânica anticomércio de escravos: "No segundo dia após sairmos de Zanzibar, abordamos um *dhow* [espécie de veleiro] com 150 escravos, quase todos crianças ou meninos com menos de 14 anos; e como estavam apenas no início da viagem, eles estavam bem de saúde, todos menos alguns, significativamente chamados de 'lanternas' pelos marinheiros, porque, eu suponho, é quase possível ver através deles".[2] Subterfúgios eram frequentemente utilizados por traficantes de escravos do Oceano Índico para disfarçar carregamentos de passageiros supostamente "livres" que na verdade incluíam crianças cativas. Em um caso notório ocorrido em 1893, um navio britânico interceptou um *dhow* árabe que navegava com a bandeira francesa e se dirigia para Mascate. Embora sua lista de passageiros indicasse apenas adultos entre 16 e 40 anos, quando foram parados pelos marinheiros britânicos, descobriu-se que a maioria dos 77 passageiros eram crianças em vários estados de sofrimento.[3] Além disso, crianças também parecem ter sido incluídas em carregamentos de africanos cativos que tinham o intuito de suprir a demanda francesa por mão de obra nas plantações em suas ilhas do Oceano Índico.

Um exemplo dessa última situação data de 1880, quando 11 meninos foram incluídos de forma indevida em um carregamento de *engagés* de Ngazidja (Grande Comore) a Maiote para várias plantações de açúcar nesta ilha-colônia francesa. Essas crianças foram temporariamente destinadas pelas autoridades francesas aos missionários em Dzaoudzi, devido à "irregularidade do recrutamento"[4], o que significa que eram muito jovens para aceitar livremente trabalhar como trabalhadores contratados. Com exceção de um que era de Ngazidja, os garotos – cujas idades variavam entre 8 e 14 anos – eram todos originários de Moçambique. O recrutador atribuiu a cada um deles um nome comum muçulmano de "escravo", embora nas breves entrevistas conduzidas pelas autoridades francesas vários tenham sido capazes de lembrar seus nomes originais (Prestholdt, 2008, p. 122).[5] O formato de perguntas e respostas das entrevistas francesas não deixa muito espaço para vozes individuais, mas revela os meios pelos quais cada menino veio a ser escravizado. De acordo com um

2 *Anti-Slavery Reporter*, Vol. 15, No. 99 (16 September 1867), in Beachey, 1976, p. 92.

3 A.B. Grenfell, 11 April 1893, Foreign Office: Confidential Print, in Beachey, 1976, pp. 99-100.

4 Centre des Archives d'Outre-Mer (CAOM), Aix-en-Provence, Madagascar 269, d.602, [Edouard] Sasias, Acting Commandant, Mayotte, 13 January 1880. Estou em dívida com Klara Boyer-Rossol, por compartilhar comigo esta documentação inestimável.

5 *Idem*, anexo.

deles, Ktéa, seus pais o venderam para um traficante de escravos africano. Moanner, que recebera o nome de Cazambo #1, foi sequestrado da casa de seus pais. Cazambo #2 não conseguia se lembrar do nome de sua família e afirmou que seus pais o venderam. Cazambo #3 afirmou que seu nome verdadeiro era Jamloukou e indicou que fora capturado "durante a guerra". Monyono, chamado de Ouledi pelo recrutador, disse que também havia sido capturado "na guerra", assim como Michijaoué (renomeado Canabois) e Mipazona (renomeado Mabrouck #2); logo, talvez esses quatro meninos tenham sido vítimas do mesmo conflito em Moçambique. De acordo com Kouara, que foi apelidado de Mabrouck #1, seu irmão o vendera como escravo, enquanto Miki fora vendido pelo pai. Moériha, renomeado no recrutamento como Moukoupahy, afirmou que sua mãe o vendera. O único menino de Ngazidja, de nome M'dahonna, mas chamado Moudoihoma por seu captor, culpou "o sultão" – sem indicar a qual dos vários sultões daquela ilha se referia – de tê-lo levado contra a vontade de seus pais para vendê-lo ao recrutador.[6]

Existem muitas outras histórias tristes de como crianças, tanto meninas quanto meninos, foram retiradas à força de suas casas e aldeias na África Oriental do final do século XIX. A história de uma menina Yao de 10 anos chamada Swema, originária do norte de Moçambique, é um relato especialmente comovente. Por volta de 1865, Swema acompanhava sua mãe, forçada a ser ela própria o pagamento de suas dívidas, em uma angustiante jornada a pé até Kilwa Kivinje, o mais notório porto de escravos da África Oriental. Depois que sua mãe morreu nessa longa marcha para a costa, a própria Swema se tornou objeto de escravização. Quando ela chegou a Kilwa e depois de mal ter sobrevivido à viagem de *dhow* para a cidade de Zanzibar, estava tão debilitada que o homem que havia financiado essa caravana de escravos determinou que ela não valia a pena ser salva e ordenou que fosse abandonada em uma cova rasa (Alpers, 1983). Uma coletânea de 13 histórias de vida escritas na década de 1880 por meninos da escola da Missão das Universidades na África Central (*Universities' Mission to Central Africa* – UMCA) em Kiungani, Zanzibar, revela a ampla gama de circunstâncias que levavam crianças ao cativeiro. Todos esses meninos foram "libertados" da escravidão pela marinha britânica e depois "dados" aos missionários anglicanos em Zanzibar; portanto, embora não fossem

6 CAOM, Madagascar 269, d.601, "Immigration africaine. Recrutement des travailleurs à Mozambique à destination de Mayotte et Nossi-Be (1874-1880), Interrogatoire des enfants faisant partie du convoie d'engagés introduits dans la colonie par le boutre français le Machassy […]", Sasias and interpreter Amadie, 13 January 1880. Minha gratidão novamente a Klara Boyer-Rossol.

escravizados, eles não eram exatamente livres. Alguns dos meninos de Kiungani foram capturados em ataques a escravos por bandos de jovens oportunistas vindos do interior; alguns por escravistas costeiros que operavam perto da costa; alguns foram sequestrados; alguns inicialmente foram penhorados para saldar dívidas e depois vendidos como escravos. Quase todos sofreram a ignomínia de se tornar propriedade de mais de um dono antes de serem libertados pelos britânicos. Além disso, por mais violenta e traumática que fosse sua odisseia, como observou o editor dessa notável coleção de histórias: "Até suas omissões por vezes são significativas – por exemplo, quando uma criança não encontra nada para registrar todos os horrores da marcha de uma caravana de escravos, do interior profundo até a costa, exceto o número de dias que pareceu levar. Afinal, que diferença fazia um pouco mais ou um pouco menos de fome ou tortura, a não ser um tom mais escuro ou algo assim no tecido comum da vida humana?" (Madan, 1887, p. 3-4).

Um paralelismo fascinante entre duas histórias distintas expõe a especial vulnerabilidade dos irmãos mais novos ao serem oferecidos como escravos. Nas palavras de um menino Makua que vivia em Kiungani, seu irmão mais velho, que era casado e alcoólatra, foi parar na casa de outra mulher e propôs casamento a ela. No dia seguinte, quando ela informou o ocorrido a seus parentes, eles se opuseram e exigiram uma compensação. A princípio, o irmão foi detido e confinado pela família da mulher. Mas como esse menino era o mais novo de sua família, "por fim, minha família me pegou e me deu em pagamento aos seus captores" (Madan, 1887, p. 39). Apesar dos protestos de sua mãe, ele foi levado e vendido, chegando por fim a Kiungani. No final do século XIX, em Madagascar, um missionário norueguês registrou, e em 1919 publicou, a história de vida de um homem nascido em Moçambique por volta de 1853, chamado Kalamba Mahihitse Josefa. Kalamba era um de quatro filhos, três meninos e uma menina. Contrariando as advertências de seus pais, seu irmão mais velho viajou para uma celebração local de circuncisão que estava sendo realizada a certa distância da casa de sua família, mas no caminho foi capturado por bandidos. Porém, como os pais de Kalamba valorizavam seu filho mais velho, pois era ele quem cuidaria do enterro adequado quando morressem, decidiram trocar Kalamba pelo irmão. Assim, Kalamba tornou-se escravizado; ele nos conta que na época tinha apenas 7 ou 8 anos de idade (Boyer-Rossol, 2015, pp. 864-865).

Que tipo de existência essas crianças levavam no cativeiro ou em liberdade? Aquelas que se tornaram cristãs ficaram fora do meio social dominante nas sociedades do Oceano Índico ocidental, em sua maioria muçulmanas, nas quais foram lançadas. Como consequência disso, muitas permaneceram como membros

das comunidades missionárias para as quais foram designadas, fossem anglicanas, católicas romanas ou protestantes. Para a grande maioria, a escravidão significava adaptar-se ao Islã e, eventualmente, tornar-se muçulmano. Seja na costa, em suas ilhas ao largo, na Arábia, no Irã, no Baluchistão ou em Gujarat, isso implicava uma vida que começava no serviço doméstico. As mulheres, a menos que se casassem com homens livres, muitas vezes continuavam no trabalho doméstico, embora algumas entrassem na força de trabalho mais ampla, em cidades como Zanzibar e Mascate (McMahon, 2013). Para os meninos, atingir a idade adulta trazia consigo as exigências laborais dos homens, como o mergulho em busca de pérolas no Golfo (Hopper, 2015). Alguns tornavam-se marinheiros, artesãos qualificados ou trabalhadores diaristas. Na África Oriental sob o domínio colonial, todos conquistaram a emancipação, embora o estigma da escravidão persistisse. Na Arábia, a alforria era relativamente comum; contudo, em Omã, a escravidão não terminou até 1970, de modo que as crianças escravizadas que sobreviveram e tiveram filhos viram-nos nascidos como escravos.

Apesar do trauma de serem violentamente separadas de seus amigos e parentes pela captura, ou do enfraquecimento dos valores familiares precipitado pelas oportunidades de ganho pessoal ocasionadas pelo comércio de escravos, muitas crianças da África Oriental sobreviveram ao cativeiro e obtiveram um novo tipo de liberdade. Alguns dos meninos que se viram comprometidos com a UMCA tornaram-se homens do clero, entre eles Yohanna Abdullah, o primeiro sacerdote anglicano na África Oriental, um orgulhoso Yao e autor de "Chiikala cha Wayao" (1919), e Petro Kilekwa, um Bisa da Zâmbia que, em 1937, publicou sua autobiografia, "Slave Boy to Priest". Capturado em uma incursão dos Ngoni, Kibuli bin Mchubiri, também um Bisa, recebeu o nome de Rashid quando foi escravizado em Zanzibar. Mais tarde, ele adotou o patronímico bin Hasani, do marido de uma mulher a quem foi designado por sua senhora, irmã de Bargaxe ibne Saíde Abuçaíde, sultão de Zanzibar (r. 1870-1888), e foi alforriado após a morte dela, no final do século. Rashid bin Hasani trabalhou em vários empregos na Tanganica colonial, terminando sua carreira como guarda florestal perto de Moshi, aos pés do Monte Kilimanjaro. Refletindo sobre sua vida na escravidão e em liberdade, ele relembrou: "Quando eu era criança, meu pai foi à *shamba* com seu arco e flechas e nos levou com ele; ele não se atreveu a nos deixar por um dia sequer, por temer que fôssemos capturados e vendidos como escravos [...] É verdade que você podia viver onde quisesse e ir para onde quisesse, mas era muito mais uma questão de viver onde você pudesse e ir aonde ousasse" (Perham, 1936, p. 118).

Ser criança durante o auge do tráfico de escravos no Oceano Índico do século XIX significava uma existência muitas vezes precária, repleta de perigos

em potencial. No entanto, a força das crianças é sua resiliência inefável, suas esperanças de um futuro melhor e sua capacidade de esquecer o passado e continuar vivendo. Aqueles que sobreviveram à violência do tráfico de escravos encarnaram essas características como homens e mulheres livres.

## Referências

Abdallah, Y. B. 1973 (orig. pub. 1919). *The Yaos/Chiikala cha Wayao*. 2nd ed. and trans. M. Sanderson (ed. and trans.). Alpers, E. A. (pref.). London, Frank Cass.

Allen, R. 2009. Children and European slave trading in the Indian Ocean during the eighteenth and nineteenth centuries. In Campbell, G.; Miers, S.; Miller, J. (eds.). *Children in slavery through the ages*. Athens, Ohio University Press, pp. 35-54.

Alpers, E. A. 1983. The story of Swema: female vulnerability in nineteenth-century East Africa. In Robertson, C. G.; Klein, M. A. (eds.). *Women and slavery in Africa*. Madison, Wisc., University of Wisconsin Press, pp. 185-219.

Alpers, E. A. 2009. Representations of children in the East African slave trade. *Slavery and Abolition,* Vol. 30, No. 1, pp. 27-40.

Beachey, R. W. 1976. *A collection of documents on the slave trade of Eastern Africa*. London, Rex Collings.

Boyer-Rossol, K. 2015. *Entre les deux rives du Canal du Mozambique: histoiore et memoires des Makoa de l'Ouest de Madagascar, XIX$^{e}$-XX$^{e}$ siècles*. Thesis (Ph,D.) – University of Paris Diderot, France.

British Library, India Office Records. 1835. MSS Eur E 293/125 (Willoughby Papers), *Memorandum: On the Slave Trade to Cutch and Katthywar*.

Campbell, G. 2005. *An economic history of imperial Madagascar, 1750-1895: the rise and fall of an Island Empire*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Cooper, F. 1977. *Plantation slavery on the East Coast of Africa*. New Haven, Conn.; London, Yale University Press.

Glassman, J. 1995. *Feasts and riot: revelry, rebellion, and popular consciousness on the Swahili Coast, 1856-1888*. Heinemann/James Currey/E.A.E.P./Mkuki na Nyota.

Hopper, M. S. 2015. *Slaves of one master: globallization and slavery in Arabia in the Age of Empire*. New Haven, Conn.; London, Yale University Press.

Kilekwa, P. 1937. *Slave boy to priest: the autobiography of Padre Petro Kilekwa*. K. H. Nixon Smith (trans. from Chinayania). London, Universities' Mission to Central Africa.

Madan, A. C. (trans. and ed.). 1887. *Kiungani; or, story and history from Central Africa*: *written by boys in the schools of the universities' mission to Central Africa*. London, George Bell and Sons

McMahon, E. 2013. *Slavery and emancipation in Islamic East Africa: from honor to respectability*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Morton, F. 2009. Children in the nineteenth-century East African slave trade. In Campbell, G.; Miers, S.; Miller, J. (eds.). *Children in slavery through the ages*. Athens, Ohio, Ohio University Press, pp. 55-70.

Perham, M. (ed.). 1936. *Ten Africans*. London, Faber and Faber.

Prestholdt, J. 2008. Domesticating the world: African consumerism and the genealogies of globalization. Berkeley; Los Angeles, University of California Press.

CAPÍTULO 2

# JUAN CORREA, PINTOR BARROCO DE ORIGEM AFRICANA DA NOVA ESPANHA (MÉXICO)

*María Elisa Velázquez*

Os primeiros africanos chegaram à Cidade do México, que na época se chamava Tenochtitlán. A título de exemplo, alguns deles, possivelmente Juan Cortés e Juan Garrido[1], vieram com Hernán Cortés, de acordo com os relatos de várias crônicas e imagens da época. Alguns dos africanos que chegaram com os conquistadores receberam recompensas na forma de propriedades ou *encomiendas*, por sua participação na conquista de vilas e cidades indígenas (Restall, 2005).

Poucos anos após a conquista, milhares de homens, mulheres e crianças começaram a chegar à Nova Espanha para atender às necessidades dos negócios coloniais, como mineração, agricultura e pecuária, profissões artesanais e trabalhos domésticos, bem como trabalhos em conventos, colégios e propriedades privadas. A catástrofe demográfica sofrida pela população indígena, ocorrida a partir da época da conquista e relacionada a surtos de epidemias de novas doenças, combinada com os maus-tratos e o mal-estar cultural, bem como a proibição de escravizar os povos indígenas, foram causas que predominaram e "justificaram" a demanda por escravos de diferentes partes da África para migrar rumo à Nova Espanha. Estudos sobre a escravidão estimaram que cerca de 250 mil pessoas escravizadas da África chegaram ao México (Velázquez; Iturralde, 2012).

1 Hernán Cortés foi o principal conquistador mexicano; ele chegou à região em 1519 e, em 1521, tomou a cidade de Tenochtitlán.

Os portos que tinham autorização para o comércio de escravos eram Veracruz e, mais tarde, Campeche, embora se saiba que escravos chegavam a Acapulco com a Nao de China, provenientes de regiões da África Oriental e da Nova Guiné. De diferentes portos do Pacífico ou do Atlântico, eles eram levados para a Cidade do México para serem distribuídos entre diversos locais no centro, no norte e no sul do país: Guanajuato, San Luis Potosí, Zacatecas, Puebla, Morelos, Colima, Hidalgo, Monterrey, Sinaloa, Chiapas, Tabasco, Yucatán e praticamente todos os estados do México contemporâneo receberam homens e mulheres africanos durante o período do vice-reinado, especialmente entre os anos de 1580 e 1650. Por volta de meados do século XVIII, o comércio de escravos perdeu a importância que tivera nos séculos anteriores, uma vez que as populações indígenas e mestiças haviam aumentado e, portanto, a escravidão não era mais tão lucrativa quanto em períodos anteriores na Nova Espanha (Gonzalbo, 1998).

Com o tempo, muitas pessoas de ascendência africana conseguiram obter a liberdade e, com isso, um padrão de vida melhor. A liberdade era alcançada de várias maneiras: podia ser concedida por seus senhores, por meio de testamentos ou cartas de alforria, e as próprias pessoas escravizadas também compravam sua liberdade caso conseguissem economizar dinheiro realizando trabalhos extras ou com a ajuda financeira de familiares e amigos.

É importante dizer que os casamentos inter-raciais não eram proibidos pela Igreja, e que muitas uniões civis ocorriam fora do casamento, o que promovia a miscigenação entre os povos indígenas e os africanos. No século XVIII, havia uma significativa população afrodescendente em todo o território mexicano; algumas dessas pessoas foram capazes de adquirir recursos econômicos por meio do serviço militar, do comércio ou exercendo cargos de chefia, enquanto outros continuaram em situação de pobreza e marginalização, como muitos outros grupos sociais, especialmente os indígenas (Gonzalbo, 1998; Velázquez, 2006).

O trabalho do estúdio de Juan Correa era bem conhecido pelos historiadores da nova arte hispânica; no entanto, pensava-se que, pelo menos até a década de 1980, e apesar das indicações de Carrera Estampa[2], apenas alguns poucos "negros" e "mulatos" haviam conseguido alcançar o *status* de mestre da guilda, e uma quantidade ainda menor havia alcançado reconhecimento e prestígio de maneira ampla.

Na década de 1980, um grupo de historiadores da arte realizou uma investigação sobre a vida e as obras de Juan Correa e catalogou sua produção,

2 Nota do tradutor: a Carrera Estampa é uma guilda mexicana que trata da regulamentação do artesanato e das artes com antecedentes espanhóis.

tanto no México quanto em outros países da América Latina.[3] Com base em fontes documentais, confirmou-se que Juan Correa era mulato, que sua mãe provavelmente era uma *oriunda* ("negra nativa") da África e que seu pai era um mestiço também de "pele escura", um conhecido barbeiro-cirurgião da Inquisição. Com base nessas informações, e graças a uma série de documentos em posse da equipe de estudos da Universidade Nacional Autônoma do México, a vida e a obra de Juan Correa foram localizadas e divulgadas, tornando-se um divisor de águas na avaliação da situação e das qualidades dos povos afrodescendentes na sociedade neo-hispânica, das possibilidades de mobilidade social e econômica existentes, assim como das complexas e diversificadas redes familiares e relações de sangue que foram estabelecidas nesse período.

Juan Correa nasceu em 1646, na Cidade do México, Nova Espanha. Seu pai, também conhecido como Juan Correa, era um famoso barbeiro-cirurgião da Inquisição Espanhola, nascido também na Cidade do México, filho de um espanhol cuja mãe era natural de Cádiz, na Espanha, provavelmente uma mulata ou uma moura cristianizada, embora atualmente não exista nenhum documento que confirme essa informação. Sua mãe era uma mulher negra livre, Pascuala de Santoyo, que já havia dado à luz dois filhos de uma união ilegítima quando se casou com o médico, com quem teve dois filhos, José, um mestre dourador, e o próprio Juan Correa.

A produção artística de Correa geralmente tomava como base temas religiosos e, em muitos casos, eram cópias de obras europeias, como era comum naquele momento histórico. Reconhecido e apreciado pela sociedade neo-hispânica da época, Correa produziu obras pictóricas importantes, heterogêneas e em grande número no último quarto do século XVII e nas primeiras décadas do século XVIII, sob encomenda de indivíduos e autoridades civis e eclesiásticas. Sua produção aborda toda a iconografia do período: temas de arcanjos, devoções marianas, temas cristológicos, alegorias, santos e santas, almas do purgatório e até mesmo telas divididas com temas humanísticos. Atendendo aos interesses locais da Nova Espanha, e fazendo questão de destacar certos temas relacionados ao trabalho missionário evangélico, às passagens didáticas e às orações americanas – entre elas, presumivelmente, a da Virgem de Guadalupe –, é a Correa que devemos a primeira cópia da imagem da Virgem de Guadalupe, de quem o pintor mulato era devoto e promotor de seu culto. Ao longo de sua vida como

3 Os resultados deste estudo foram publicados em vários volumes; um deles mostrou todos os documentos arquivados encontrados, nos quais se baseou a maioria dos dados utilizados neste texto. (Vargas Lugo, Elisa; Curiel, Gustavo. 1991).

mestre, Juan Correa levou vários aprendizes mulatos para trabalhar em seu estúdio e treinou importantes futuros pintores da Nova Espanha, incluindo José de Ibarra (Velázquez, 1998).

Contemporâneo de pensadores como a poetisa Sóror Juana Inés de la Cruz, o escritor e cientista Carlos de Sigüenza y Góngora e o também famoso pintor Cristóbal de Villalpando, Juan Correa nasceu em uma época fundacional da história do vice-reino do México, na qual a presença de africanos e sua miscigenação com outros grupos aumentaram de maneira notável; uma época, em suma, na qual as dinâmicas sociais e econômicas eram complexas.

A vida de Juan Correa é um testemunho da complexa diversidade social que se encontrava no Vice-Reino da Nova Espanha. Por um lado, os pais de Juan Correa alcançaram um padrão de vida bastante confortável na Calle Águila – atualmente, uma seção da República Cubana no antigo centro histórico da Cidade do México –, o que lhes permitiu emprestar ao filho os 300 pesos necessários para comprar a liberdade de sua escrava Tomasa Gutiérrez, e mais 50 pesos para a liberdade de seu neto também escravizado; por outro lado, Juan Correa tinha a seu serviço uma escrava negra de 50 anos de idade, que ele vendeu no final do século XVII. Não se sabe muito sobre a infância e a adolescência do artista. Suas primeiras obras datam da década de 1660. Com base em evidências estilísticas, alguns estudiosos acreditam que ele era membro do estúdio de Antonio Rodríguez e, embora se desconheça a data exata da entrada de Juan Correa na guilda de pintores e douradores, há relatos de que ele prestou o exame de mestre junto com outros pintores contemporâneos da classe de 1687 – ou seja, quando já tinha 41 anos de idade. Os estúdios das guildas, assim como os pintores e os douradores, eram os únicos locais qualificados para o exercício de diferentes artes e ofícios. Cada uma das guildas contava com uma irmandade (uma congregação com objetivos religiosos e de assistência social), e seus santos padroeiros estabeleciam as ordenanças que regulamentavam os critérios técnicos e religiosos que deveriam ser aplicados à criação das obras de arte, as condições das vendas e o conhecimento e as características que deveriam obter aqueles que almejavam ser mestres. Apesar das restrições impostas e emitidas por certas guildas em relação aos povos indígenas, aos africanos e a pessoas de classes que ocupavam cargos, sua entrada nessas corporações como aprendizes, oficiais e, em alguns casos, mestres, era inevitável.

Os temas típicos da época representada por Correa eram os da Comunhão e da Eucaristia, bem como aqueles relacionados ao triunfo da Igreja. Esses temas incluíam representações de santos e santas, a iconografia do Cristo, a Virgem, os arcanjos e outros temas bíblicos. Na variada produção do pintor, devem ser

consideradas duas interessantes telas dobráveis tradicionais no Oriente, criadas por Correa para fins históricos e humanísticos. Elas chamam atenção por seus aspectos pictóricos, que imprimem uma marca única na obra, as imagens de anjos, querubins e crianças de "cor quebrada" – um adjetivo entre muitos outros usados para descrever os mulatos no período colonial). A representação desses seres celestiais, dinâmicos e quase exclusivamente loiros, exibindo características típicas do barroco, já havia sido desenvolvida por outros pintores neo-hispânicos, mas na obra de Correa essas figuras adquiriram uma nova fisionomia. À luz das pesquisas realizadas por Elisa Vargas Lugo, em sua obra "Menino Jesus com anjos tocando instrumentos musicais", a intenção do pintor era refletir artística e espiritualmente a diversidade étnica de sua época, e provavelmente também a presença de afrodescendentes na Nova Espanha, ao atribuir a dois dos anjos que acompanham a cena um tom de pele mais escuro do que os demais que compõem a obra. Aparentemente, Correa tomou como base a obra do artista tcheco Wenceslaus Hollar, intitulada "Concerto de querubins na Terra", e deu a dois dos anjos músicos – em especial a um deles, posicionado imediatamente atrás do Menino Jesus – um tom de pele visivelmente mais escuro, que contrasta com a cor clara da pele do protagonista da cena; o outro, posicionado na extrema esquerda da imagem, curiosamente tocando dois tamborins, também difere dos outros anjos por ter uma cor de pele mais parecida com a dos mulatos (Rodríguez, 2011).

Em 1706, algum tempo após realizar seu exame de mestre e dez anos antes de sua morte, Juan Correa foi eleito superintendente da guilda, uma importante função na hierarquia dessa instituição. Para ser eleito superintendente, um mestre deveria ser uma pessoa de renome e com experiência no ofício, uma vez que executava as ordens dos prefeitos e das prefeituras, assim como assegurava o cumprimento das ordenanças, das normas e dos acordos da diretoria, ou o conselho dos anciãos em suas respectivas guildas. Juan Correa também estava associado às funções de avaliador de ativos patrimoniais e executor de inventários.

Juan Correa se casou duas vezes; as datas dos casamentos não são conhecidas, nem o *status* das esposas. Não teve filhos em seu primeiro casamento, pois sua esposa María de Páez morreu de forma prematura, mas teve quatro filhos em seu segundo casamento, com Úrsula de Montoya: Miguel, Francisco, Diego e Felipa. Dois deles adotaram a pintura como profissão: o primogênito, Miguel, que mais tarde se tornou oficial, e Diego, que chegou ao nível de mestre, mas morreu muito jovem. Até o momento, foram catalogadas cerca de 400 obras de Juan Correa, com outras 40 expostas em museus e edifícios coloniais mexicanos sendo atribuídas a ele, bem como aquelas que fazem parte de coleções particulares, no país e no exterior. A vida e as obras de Juan Correa refletem a história

vital, dinâmica e chei de contrastes do México vice-real do século XVII, que, longe de ser um período sombrio e estático, foi na verdade uma era de intensa mobilidade, profundas transformações e importantes vínculos culturais, na qual os afrodescendentes desempenharam um papel fundamental na construção econômica, social e cultural do México. Juan Correa morreu na Cidade do México em 1716.

## Referências

Gonzalbo Aizpuru, P. 1998. *Familia y orden colonial*. México, El Colegio de México.

Restall, M. 2005. Conquistadores negros: africanos armados en la temprana Hispanoamérica. In De la Serna, J. M. (ed.). *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial (Indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 19-72.

Rodríguez Nobrega, J. 2011. El Niño Jesús con ángeles músicos de Juan Correa (1646-1716/17). *Arte colonial en Venezuela.* http://artecolonialvenezuela.blogspot.com/2011/04/el-nino-jesus-con-angeles-musicos-de.html.

Vargas Lugo, E.; Curiel, G. 1991. *Juan Correa, su vida y su obra: cuerpo de documentos*, *tomo III*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Velázquez Gutiérrez, M. E. 1998. *Juan Correa, "mulato libre, maestro de pintor"*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Velázquez Gutiérrez, M. E. 2006. *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. México. Universidad Nacional Autónoma de México and Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Velázquez Gutiérrez, M. E.; Iturralde Nieto, G. 2012. *Afrodescendientes en México: una historia de silencio y discriminación*. México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

CAPÍTULO 3

# BIOGRAFIAS DE AFRICANOS NA DIÁSPORA:

## trajetórias individuais e identidades coletivas

*Nielson Rosa Bezerra*

A história da diáspora africana, como campo de estudos, ainda tem um grande desafio a ser enfrentado. Mesmo considerando os contínuos avanços obtidos nos últimos tempos, ainda é necessário ouvir as vozes dos africanos na narrativa de suas próprias histórias. Como método historiográfico, a biografia tem sido uma valiosa ferramenta para que esse desafio possa ser superado. Graças a essa perspectiva, mais de 12 milhões de africanos, que saíram de diferentes lugares da África rumo às Américas durante o período do tráfico atlântico de escravos, deixam de ser vistas apenas como dados estatísticos, em termos de números e percentagens, para serem vistos como seres humanos, com personalidades, interesses e, sobretudo, agentes de suas próprias histórias.[1] Além disso, considerar a biografia como uma metodologia dos estudos sobre a diáspora africana oferece uma poderosa alternativa à ideia da escravidão como a principal marca da história dos africanos nas Américas.[2] Contudo, os desafios que os historiadores enfrentam se iniciam muito antes, na seleção das fontes históricas capazes de oferecer informações sobre a vida e a trajetória dos

1 Para se obter a quantidade de africanos que foram levados do continente pelo tráfico transatlântico de escravos, ver: http://www.slavevoyages.org/ . Esse projeto também apoia a pesquisa sobre as origens dos africanos na diáspora. Ver: http://www.slavevoyages.org/about/origins.

2 Para se obter uma referência sobre as biografias de africanos na diáspora, ver: http://www.freedomnarratives.org e https://www.yorku.ca/research/tubman/.

africanos que foram retirados de suas pátrias para viver em outros lugares, muitas vezes em condições de escravidão. Não apenas a metodologia de tratamento das fontes, mas também os critérios usados para a seleção dos documentos e das informações sobre os indivíduos devem ser revistos. Assim, documentos que até então foram utilizados apenas para produzir números e estatísticas, também podem ser utilizados para reconstruir as trajetórias daquelas pessoas.

Este ensaio é uma contribuição para o debate sobre as trajetórias individuais e as identidades coletivas dos africanos na diáspora com o uso do método biográfico. Utilizando testamentos anexados em registros de óbitos, é possível elaborar uma parte da trajetória de vida, por exemplo, de Gracia Maria da Conceição Magalhães, outrora conhecida apenas como Gracia Guiné, uma africana escravizada no Rio de Janeiro. Com trabalho, engenhosidade pessoal e empenho, ela conseguiu obter sua alforria, casou-se com um homem de origem africana e europeia, tornou-se membro de uma irmandade religiosa, senhora de escravos e proprietária de um engenho de farinha de mandioca. Sua trajetória é uma demonstração das reelaborações sociais pelas quais os africanos, especialmente as mulheres, passavam na diáspora. Essas pessoas eram responsáveis pelas transformações que ocorriam em suas vidas ao longo do tempo, construindo relações que permitiam a mobilidade ou perpetuavam a estagnação social que vivenciavam. Além disso, este ensaio lança luz sobre a importância do método biográfico em oferecer uma perspectiva sobre a diáspora, revelando áreas de interesse particular dentro da historiografia brasileira que são distintas das engendradas pelos historiadores anglófonos.

## Gracia Maria da Conceição Magalhães: uma africana no Recôncavo do Rio de Janeiro

Mesmo depois de ter obtido a liberdade, as lembranças da viagem da África para o Rio de Janeiro nunca desapareceram. Gracia Maria Conceição de Magalhães teve tempo de lembrar de tudo antes de sua morte. Em sua mente repousava o alento de saber que, ao longo de sua vida, ela havia acumulado dinheiro suficiente para garantir todos os sacramentos católicos. Ela seria amortalhada com o hábito de Santo Antônio, um item especialmente encomendado, e seu sepultamento seria realizado no cemitério da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, situado na Freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Iguaçu, onde havia passado os últimos anos de sua vida. A julgar pelo nome pomposo que carregava desde sua alforria e pelos bens que ostentava, poucos imaginavam que Gracia Maria era africana,

natural da Guiné. Sua morte ocorreu pouco antes do Natal, no dia 18 de dezembro de 1789. Embora fosse membro de Nossa Senhora do Rosário, ela guardava especial devoção por Nossa Senhora da Conceição. Enganavam-se aqueles que pensavam que ela devia seu sobrenome apenas de Luiz de Magalhães, seu antigo senhor que havia lhe concedido alforria. Sempre precavida, ela mantinha em dia suas contribuições para sua irmandade. Assim, tinha a certeza de que tudo seria cumprido de acordo com sua vontade, pois assim como fizera em vida, tinha a convicção de que a irmandade cumpriria os compromissos que regiam aquela instituição religiosa. Quando morreu, Gracia Maria era viúva, pois seu marido, Manoel Gomes Torres, havia morrido alguns anos antes.

Em vida, ela às vezes se lamentava pelo fato de não ter filhos. A dureza do trabalho escravo pode ter sido uma das principais causas para isso. O fato é que, na condição de viúva e sem filhos ou herdeiros, ela deveria deixar seus bens em boas mãos. Quando seu executor leu o testamento, não houve surpresas. Ela não era rica, mas tinha dois escravos angolanos, Lucrécia e Antônio. Por certo ela os tinha comprado barato, já que desde 1750 o fluxo do comércio entre Angola e o Rio de Janeiro vinha crescendo de forma gradual, o que ocasionou a redução do valor médio dos escravos e facilitou o acesso à mão de obra escrava por parte de pequenos lavradores. Gracia Maria também possuía um engenho de farinha todo equipado. A construção já era bem antiga, mas ainda servia a seu propósito. Entre seus bens também havia caixas de armazenar farinha e ferramentas (machados, enxadas e facões etc.). Ela possuía uma espingarda, normalmente usada por Antônio para espantar algum predador que vinha da Floresta do Tinguá, mas somente sob suas orientações. Os relatos e observações conciliadores presentes em seu testamento deixam claro que Gracia Maria não gostava de ter seus escravos envolvidos em problemas com as autoridades.

Sua propriedade era pequena, mesmo para os padrões daquela freguesia – ela não tinha mais do que 30 hectares. Contudo, isso era suficiente para cultivar boas roças de mandioca, que, antes de comercializada, era processada como farinha. Não foi por medo de não ter paz após a morte – s uma vez que havia recebido todos os sacramentos católicos possíveis para sua alma, que ela favoreceu seus escravos. Gracia Maria tinha certo apreço por Antônio e Lucrécia, especialmente pela escrava. Como forma de demonstrar esse apreço, em seu testamento ordenou que ambos teriam um ano, a contar do dia de sua morte, para que gozassem dos serviços da roça de mandioca e do engenho de farinha. Gracia Maria esperava que, em um ano, Antônio e – principalmente – Lucrécia acumulassem dinheiro suficiente para pagar por suas cartas de alforria. Entretanto, no caso de Antônio não conseguir comprar sua alforria até o final

desse período, o testamenteiro deveria vendê-lo pelo preço de mercado. Gracia Maria deixou expresso que, nesse caso, o escravo só poderia ser vendido para alguma pessoa de sua preferência. Porém, seu apreço por Lucrécia era bem maior. A falecida senhora liberta, da Freguesia de Nossa Senhora da Piedade do Iguaçu, no Recôncavo do Rio de Janeiro, estabeleceu em seu testamento que se no final de um ano Lucrécia Angola não fosse capaz de comprar sua alforria, o executor deveria estender-lhe o prazo por mais um ano e meio, de forma que a escrava não precisasse mais viver sob o jugo do cativeiro. Gracia Maria também estipulou um preço para Lucrécia: 38.400 réis, ao que parece, um valor abaixo da média do mercado. Sobre Lucrécia, a falecida ainda deixou a ordem expressa de que, assim que a escrava entregasse esse valor ao testamenteiro, sua carta de alforria deveria ser emitida imediatamente.

É evidente que Gracia Maria Conceição Magalhães não era rica ou poderosa. Por exemplo, ela devia ao escravo chamado Damião, que pertencia a Francisco Barbosa, 24 mil réis. Essa era uma dívida antiga ainda do tempo em que o seu marido, Manoel Gomes Torres, ainda estava vivo. Naquela época, Damião estava guardando dinheiro para comprar sua alforria. Para se assegurar de que o dinheiro não sofreria nenhum desvio, Damião o entregou a Manoel, homem de sua confiança. Contudo, a situação se complicou para Gracia Maria quando Manoel adoeceu, e o dinheiro de Damião foi utilizado para pagar remédios e serviços médicos; e, por ocasião do falecimento, o que sobrou foi usado para pagar as custas do enterro. Gracia Maria era uma mulher muito decente. Em seu testamento, estabeleceu que Damião recebesse todo o seu dinheiro de volta, sem nenhuma contenda na Justiça. Outro escravo de Francisco Barbosa também era credor da falecida senhora, pela quantia de 14.080 réis. Ao que parece, Manoel Gomes Torres mantinha boas relações com os escravos de Francisco Barbosa, caso contrário, eles não teriam confiado dinheiro a ele.

Manoel Gomes Torres era um mestiço também alforriado, devoto de Nossa Senhora da Conceição, a santa preferida das pessoas com essa origem social. Em seu testamento, Gracia Maria da Conceição afirmou que o seu falecido marido era membro daquela irmandade. Entretanto, assim como devia dinheiro aos escravos de Francisco Barbosa, Manoel Torres também devia à sua própria confraria religiosa. Assim, antes de sua morte, Gracia Maria determinou que parte dos valores arrecadados com a venda de seus bens fosse utilizada para quitar essa dívida de seu falecido marido. Como pessoa justa que era, ainda em vida já havia entregado 16 mil réis para a irmandade. Assim, restava ao testamenteiro pagar 26.430 réis de uma dívida total de 42.430 réis.

Gracia Maria também tinha as suas próprias dívidas. Assim como fizera com as de seu falecido marido, ela também ordenara que todas as suas obrigações deveriam ser devidamente pagas. Ela já havia recebido o valor de 4 mil réis de Lucrécia Angola. Como o acordo pela alforria de Lucrécia já havia sido sacramentado entre elas, periodicamente Lucrécia lhe entregava três moedas como parte do pagamento. Entretanto, ela não era a única pessoa com quem Gracia Maria manteve esse tipo de relação. Esta também devia 11 patacas a uma liberta chamada Izabel de Almeida, dinheiro que havia tomado emprestado em um momento de necessidade. Além de estipular o pagamento de suas dívidas, Gracia Maria também declarou que poderia dever dinheiro a outra pessoa da qual não mais se lembrava. Assim, após sua morte, caso algum credor reclamasse uma "quantia baixa", o testamenteiro deveria pagá-lo sem questionar.

Gracia Maria não era apenas devedora, mas também credora de dinheiro, pois havia lucrado com a compra e venda de escravos no competitivo mercado de alforrias criado pelos africanos libertos. Ela registrou em seu testamento que o africano liberto José Rodrigues lhe devia 38.400 réis, quantia que ela havia concedido a ele para pagar a segunda parcela do valor necessário para libertar a escrava Izabel Crioula, sua filha biológica. Em plena posse de suas faculdades mentais quando escreveu seu testamento, ela declarou que o dinheiro deveria ser pago para que Izabel pudesse receber sua carta de alforria. Se a data de vencimento chegasse sem o devido pagamento, o testamenteiro deveria tomar Izabel Crioula de volta e vendê-la como escrava a qualquer interessado, conforme estabelecido no acordo com seu pai biológico.

Cautelosa nos negócios e nos assuntos religiosos, Gracia Maria da Conceição Magalhães desejava que fossem realizadas quatro missas fúnebres por sua alma. Para cada missa, ela ofereceu a quantia de 640 réis. Além disso, ela estabeleceu que outras duas missas fossem realizadas em qualquer lugar conveniente a ser escolhido pelo testamenteiro e ofereceu 320 réis por cada uma delas. Tendo em mente suas dívidas antigas e novas, ela considerou que o dinheiro de que dispunha poderia não ser suficiente. Se fosse necessário, seus brincos de ouro deveriam ser vendidos para garantir o dinheiro para as missas. O dinheiro que sobrasse deveria ser doado ao altar de Nossa Senhora da Conceição.

Seus pertences incluíam uma pequena caixa que ela queria dar a Izabel Crioula, cuja alforria havia sido acertada. Sua saia opulenta deveria ser herdada pela africana liberta Escolástica de Magalhães, que também morava no Rio de Janeiro, uma amiga de seus tempos de escravidão. Ambas pertenceram ao mesmo senhor, de quem receberam o sobrenome Magalhães. Gracia Maria gostava muito de sua imagem pintada de Nossa Senhora da Conceição e de

seu colar de ouro, que deveriam ser dados à africana liberta Custódia, esposa de Domingos Francisco Ramos. Em agradecimento ao seu antigo dono, Gracia Maria também queria que fossem realizadas 13 missas pela alma do falecido Luiz Magalhães. Tudo deveria ser realizado em um período de quatro anos. Gracia Maria era uma mulher experiente e sabia muito bem que as coisas não sairiam conforme planejado se fossem feitas de forma apressada.

Assim, após a venda de seus escravos, de seus bens e da colheita de mandioca, Rosa e Ana, filhas de José de Azevedo, receberiam cada uma 2 mil réis. O restante do dinheiro ficaria com o testamenteiro, Manoel Rodrigues, um velho e inseparável amigo, por todo o trabalho que teve com a execução do testamento e por estar ao lado dela após a doença e a morte de seu marido. Era justo que ele recebesse uma recompensa adequada pelo esforço despendido.

Entretanto, seu último desejo em relação ao engenho de mandioca não poderia esperar quatro anos para ser realizado. Gracia Maria esperava que Antônio e Lucrécia, seus escravos angolanos, ganhassem dinheiro suficiente com o engenho para pagar por suas alforrias. Assim, ao final do prazo estipulado, o engenho de mandioca, seus objetos e suas terras deveriam ser doados a um africano liberto chamado João Gomes da Conceição, que também morava na cidade do Rio de Janeiro.[3]

Há muito a ser aprendido sobre a trajetória da africana liberta Gracia Maria da Conceição Magalhães. Ela veio da Guiné, chegou ao Rio de Janeiro como escrava, foi libertada, tornou-se membro da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, era devota de Nossa Senhora da Conceição, possuía um engenho de mandioca e alguns escravos, e tinha influência sobre muitas pessoas que, do ponto de vista da legalidade da escravidão, não estavam sob seu domínio. No entanto, essa trajetória é apenas uma pequena amostra da importância da biografia como um método que oferece a possibilidade de se "ouvir" as vozes dos africanos na diáspora. Neste caso, o testemunho é especialmente rico, pois foi Gracia Maria da Conceição Magalhães quem revelou todas as informações sobre sua vida. Com dados semelhantes, é possível analisar pessoas e instituições mencionadas que ela mencionou, bem como ampliar as informações relativas a seu próprio contexto, sua comunidade e as interações sociais que ela construiu, desde quando era escrava até sua morte, como uma africana liberta e com posses, como está relatado em seu testamento.

3 Livro de Assentos de Óbitos e Testamentos de Livres – Freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Iguaçu, 1777-1798, Arquivo da Cúria Diocesana de Nova Iguaçu.

## Biografias de africanos na diáspora: contribuições metodológicas

No Brasil, as biografias são utilizadas na historiografia. São recorrentes estudos biográficos sobre africanos ou pessoas que tiveram experiências no tráfico atlântico de escravos. Enquanto os estudos biográficos no mundo anglófono fazem parte da tradição de utilizar narrativas autobiográficas seguidas de uma longa contextualização, a historiografia brasileira se dedica a escrever sobre indivíduos que aparecem de maneira contínua nos documentos. Alguns deles estão tão presentes que é possível estabelecer detalhes a seu respeito. Assim, é possível identificar duas tradições historiográficas quanto às biografias de africanos: uma é a tradição interessada nas autobiografias, com foco em narrativas escritas pela própria pessoa e com sua participação direta. A outra é mais consistente com o estabelecimento de uma "imaginação histórica" com base em documentos que contêm informações, testemunhos ou evidências da trajetória da pessoa. Entretanto, nos dois casos, a metodologia envolvida na utilização da biografia deve estar fundamentada em quatro parâmetros: primeiramente, é essencial o foco no sujeito da biografia, buscando-se o máximo de informações sobre suas características físicas, atividades, ocupações, crenças e perspectivas culturais. Quando não é possível encontrar uma autobiografia na qual a pessoa é descrita com certo grau de precisão, as informações relativas à autodescrição podem ser encontradas em documentos como relatórios de fuga, anúncios de aluguel ou compra e venda, registros policiais e testamentos. Em segundo lugar, o contexto pode auxiliar quando se considera uma trajetória individual. Mesmo que não seja possível preencher todas as lacunas, é possível inserir o sujeito em seu contexto, buscando relações próximas, tomando como exemplo outras pessoas que ocupavam posições sociais semelhantes e usando registros de batismo, casamento e óbito em livros eclesiásticos que podem fornecer essas informações. Terceiro, é fundamental estabelecer experiências coletivas, pois geralmente as pessoas vivem em um meio coletivo, e é essa vida social que caracteriza as pessoas. Portanto, pensar sobre uma pessoa e sobre sua trajetória também envolve considerar pelo menos alguns parâmetros coletivos de relações sociais, independentemente de sua condição na esfera social. Muitos documentos – compromissos com irmandades, testamentos de libertos e cartas de alforria – estão disponíveis para a realização de pesquisas biográficas sobre a vida dos africanos na diáspora. Por fim, é importante que não se esperem respostas definitivas, pois a diversidade das experiências humanas não pode ser resumida em algumas poucas linhas descritivas de um arquivo policial, de um registro de batismo ou mesmo de um ato de compromisso para com uma

irmandade. As pessoas geralmente estão envolvidas em múltiplos contextos, o que pode causar confusão se o pesquisador não for capaz de discernir o sujeito africano, independentemente de seu *status* social.

Paul Lovejoy e Robin Law pesquisaram sobre a vida de Mohammah Gardo Baquaqua, usando documentos de diferentes locais por onde passou em sua trajetória atlântica e considerando as pistas presentes em sua autobiografia. As mais significativas dessas pistas estavam contidas no nome (Baquaqua) que ele escolheu usar após conquistar a liberdade na cidade de Nova York, em 1847. Em sua autobiografia, Baquaqua conta que, quando era escravo no Brasil, seu nome cristianizado era José da Costa, um nome bastante comum no universo cristão. O sobrenome era derivado do nome de seu dono, o capitão Clemente José da Costa. Quando encontrou abrigo com ativistas do movimento abolicionista norte-americano, juntamente com outro fugitivo – este último, um escravo chamado João da Rocha –, escolheu um nome tipicamente norte-americano: David. Com a possibilidade de escolher seu próprio nome, José da Costa optou por Mahommah Gardo Baquaqua, um nome que fazia referência ao seu legado cultural, remontando seu passado na África, para onde Baquaqua desejava voltar ainda em vida. Law e Lovejoy argumentam que os nomes que os africanos adotaram após sua libertação possivelmente aludiam à superação da escravidão.

Considerando a metodologia aplicada na análise da autobiografia de Mohammah Gardo Baquaqua, seria possível pensar em utilizar os testamentos como documentos autobiográficos, que oferecem informações sobre as diferentes formas de viver dos africanos na diáspora, seus interesses e as circunstâncias e os contextos em que viviam. Penso que o mesmo método pode oferecer diferentes perspectivas quando é aplicado a documentos diferentes, mas sobretudo com o objetivo de descobrir a respeito da trajetória de vários indivíduos, de forma que suas identidades possam ser reveladas, mesmo com o longo decurso temporal entre o momento em que viveram e o presente, quando suas vidas estão sendo estudadas.

Além das notáveis declarações encontradas em seu testamento, Gracia Maria da Conceição Magalhães forneceu evidências de sua conversão ao catolicismo. No entanto, o fato é que não podemos afirmar que ela realmente adotou atitudes cristãs enquanto estava viva. Gostaria de ressaltar aqui a análise do nome de nossa protagonista. Ao longo de seu testamento, Gracia Maria enaltece o fato de ter o nome de Nossa Senhora, uma marca do cristianismo católico vista com frequência em sociedades moldadas pela colonização europeia. Curiosamente, ela era também confrade de Nossa Senhora do Rosário, em cujo cemitério deveria ser enterrada. As contribuições devidamente pagas foram a única coisa que ela fez pela irmandade.

A julgar por seu testamento, Gracia Maria era verdadeiramente devota de Nossa Senhora da Conceição. Ela já havia pagado 16 mil réis pelas dívidas de seu marido e instruiu o testamenteiro a pagar o valor restante. Além disso, ela insistiu para que o dinheiro que sobrasse da venda de seus brincos fosse oferecido ao altar de Nossa Senhora da Conceição. Gracia Maria tinha uma imagem de Nossa Senhora da Conceição. Além disso, ela havia incorporado sua devoção na forma de seu sobrenome. Pode ser coincidência, mas seu testamento expressa seu desejo de doar seu engenho de mandioca a um antigo escravo seu, um liberto chamado José Gomes da Conceição. Assim, presumo com alguma certeza de que Gracia Maria da Conceição foi enterrada no cemitério do Rosário apenas porque a presença de africanos entre os membros da irmandade da Conceição – seu marido havia sido um deles – era restrita ou, pelo menos, mal-vista.

A historiografia mostra que era comum o fato de os escravos adotarem os sobrenomes de seus antigos donos quando eram alforriados. Analisei o assunto em uma pesquisa sobre alforrias em Jacutinga no século XIX (Bezerra, 2008, capítulo 2). Para Gracia Maria, seu sobrenome havia garantido sua liberdade. O nome Magalhães fazia com que as pessoas pensassem em seu dono, de modo que sua condição de liberta não seria questionada. Talvez aquele pedido sobre as 13 missas pela alma de seu antigo dono não fosse assim tão inocente. A propósito, Gracia Maria deixou sua saia opulenta para Escolástica Magalhães, uma africana liberta. Elas podem não ter sido irmãs de sangue, mas certamente estiveram juntas no cativeiro quando eram propriedade de Luiz Magalhães. Gracia Maria respeitava o simbolismo católico. Muito antes de sua morte, ela já havia mandado confeccionar o hábito de Santo Antônio, uma das práticas de devoção mais populares no Recôncavo do Rio de Janeiro.

A julgar pela metodologia desenvolvida por Law e Lovejoy (2007), o nome Maria não aludia à África, mas a um processo avançado de ladinização (Reis, 2015). Normalmente, quando os africanos eram batizados, eles recebiam nomes cristãos. Suas origens completavam essa identificação. Não se tratava de uma conversão ao catolicismo, mas da imposição de rituais católicos aos africanos escravizados, a fim de justificar a instituição do trabalho forçado. Então, é possível que, durante o cativeiro, nossa protagonista africana fosse conhecida como Gracia da Guiné, ou simplesmente Gracia Guiné. No caso de Gracia Guiné, parece que o processo de ladinização teve como resultado sua conversão ao catolicismo, como ela mesma declarou em seu testamento. Não é difícil entender por que ela adotou Maria como seu segundo nome. As espécies de devoção a Maria eram muitas. Além disso, essas devoções eram distribuídas entre as irmandades, o que serviam para representar a hierarquia social durante o período colonial. A Irmandade do Rosário era mais adequada

aos africanos. A da Conceição era frequentada principalmente por homens e mulheres identificados como "mulatos". Gracia Maria, uma africana liberta, não se opôs a essa hierarquia social e entrou para a irmandade dos africanos. No entanto, quando teve a chance de escolher outra designação católica como nome, ela escolheu Conceição e, quando alforriou seu escravo, este passou a se chamar José Gomes da Conceição.

Como podemos ver, a análise dos nomes das pessoas permite revelar trajetórias individuais e identidades coletivas. Os nomes cristianizados adotados pelos africanos revelam muitas coisas aos pesquisadores que, com base em quantidades e porcentagens, determinaram o fluxo do comércio atlântico. Os nomes escolhidos pelos africanos após a alforria, mesmo aqueles adotados em relação a seus antigos donos, podem oferecer uma perspectiva sobre pessoas acerca das quais nós sabemos muito pouco.

## Considerações finais

O método de estudo de biografias não somente contribui para a compreensão das trajetórias individuais, mas também possibilita uma investigação detalhada sobre as identidades coletivas que as pessoas construíram ao longo de suas vidas. Porém, um historiador não pode pesquisar arquivos de forma aleatória, em busca de uma oportunidade de produzir a biografia de um africano. Essas oportunidades devem ser criadas. Portanto, é necessário revisar os critérios utilizados para a seleção de documentos. O método biográfico dos africanos na diáspora não deve ser escolhido após a seleção das fontes, uma vez que é possível selecionar documentos de acordo com as vozes que se deseja ouvir, as narrativas que se deseja criar e as pessoas que se deseja estudar como protagonistas da história. Nesse caso, a escolha dos documentos, as formas de análise e o estilo da narrativa são essenciais para que os africanos possam se tornar mais do que números, para que possam ser vistos como indivíduos capazes de administrar suas histórias.

Devem ser privilegiados os documentos que contêm narrativas sobre africanos na diáspora. Os testamentos são de interesse especial, pois as informações que apresentam geralmente são ditadas pelos próprios africanos. Além disso, eles o fizeram em um momento em que examinavam cuidadosamente suas próprias vidas, enfatizando interesses e declarando o que deveria ser feito com seus bens e seus corpos, bem como afirmando suas convicções sobre a vida após a morte. Nesse processo, evidências que eram ignoradas pelos métodos estatísticos acabam sendo fundamentais, ao auxiliar os historiadores na identificação e na análise das transformações pelas quais as pessoas passaram ao longo de suas vidas.

## Referências

Bezerra, N. R. 2008. *As chaves da liberdade: confluências da escravidão no Recôncavo do Rio de Janeiro (1833-1888).* Niterói, Rio de Janeiro, EdUFF.

Bezerra, N. R. 2010. *Mosaicos da escravidão: identidades africanas e conexões atlânticas do Recôncavo da Guanabara (1780-1840)*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Fluminense.

Bezerra, N. R. 2011. Escravidão, biografias e a memória dos excluídos. *Revista Espaço Acadêmico,* No. 126, pp. 136-144.

De Carvalho, M. J.; Dos Santos Gomes, F.; Reis, J. J. 2010. *O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (c.1822-c.1853).* São Paulo, Companhia das Letras.

De Carvalho Soares, M. (ed.). 2007. *Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro*. Niterói, Rio de Janeiro, EdUFF.

Fragoso, J. 1992. *Homens de grossa aventura: acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro (1790-1830).* Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

Karash, M. C. 1986. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850.* São Paulo, Companhia das Letras.

Ki-Zerbo, J. (ed.). 2010. *General history of Africa, I: methodology and African Prehistory.* Heinemann, Calif., UNESCO.

Law, R.; Lovejoy, P. E. 2007. *The biography of Mahommah Gardo Baquaqua: his passage from slavery to freedom in Africa and America*. Princeton, NJ, Markus Wiener Publishers.

Lovejoy, P. E. 1997. Biography as source material: towards a biographical archive of enslaved Africans. In Law, R. (ed.). *Source material for studying the slave trade and the African diaspora*. Stirling, Scotland, Centre of Commonwealth Studies, University of Stirling, pp. 119-140.

Lovejoy, P. E. 2002. Identidade e a miragem da etnicidade: a jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas. *Afro-Ásia*, No. 27, pp. 9-39.

Lovejoy, P. E. 2012. *Transformations in slavery: a history of slavery in Africa*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Reis, J. J. 2015. *Divining slavery and freedom: the story of Domingos Sodré, an African priest in nineteenth-century Brazil*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Rodrigues, J. 2005. *De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860).* São Paulo, Companhia das Letras.

CAPÍTULO 4

# JOSEPH BOLOGNE DE SAINT-GEORGES (1745-1799)

*Margaret Crosby-Arnold*

Elogiando seu amigo de longa data, o dramaturgo Jean-Guillaume-Antoine Cuvelier de Trie (1766-1824) conquistou a estima de seus contemporâneos por Joseph Bologne de Saint-Georges (1745-1799) quando o descreveu como "o Voltaire das artes musicais". Embora tenham sido publicados muitos esboços biográficos sobre Saint-Georges, muitos estudiosos certamente consideraram a raça como a principal categoria de análise e trataram-no como uma anomalia "mulata" em um mundo ocidental marcado pela escravização dos africanos. No entanto, o mundo atlântico do século XVIII era altamente cosmopolita, muito mais marcado pela migração e pela diversidade de cores do que os estudiosos descreveram anteriormente. Em especial a partir da segunda metade do século XVIII, quando as migrações humanas – forçadas, coagidas ou não – aceleraram em todos os lugares, quase todas as pessoas eram recém-chegadas ou não mais de uma ou duas gerações afastadas de alguém que era. O crescente processo de globalização e migração impulsionou o aumento da diversidade e, em tal ambiente de intercâmbio cultural, transferência e hibridização, era inevitável o extraordinário florescimento de novos modos de ser e conviver. Seja alemão ou africano ocidental, francês ou indiano oriental, escocês ou chinês, irlandês ou valão, urbano ou rural, católico, protestante, muçulmano, criptojudeu ou algum tipo de mistura, a grande colcha de retalhos das populações do século XVIII compartilhava histórias comuns de migração e experiências de pessoas recém-chegadas. É importante entender

que as circunstâncias terríveis da migração de africanos escravizados ocorreram ao lado não apenas da migração coagida de vários povos não africanos, mas também da migração voluntária de pessoas livres de ascendência africana. Assim, este era um mundo de identidades fluidas, de multiplicidade socioeconômica e de migrações constantes, bem como de transferências e florescimento cultural que moldaram Saint-Georges e tornaram possível sua ascensão à condição de celebridade internacional.

Famílias diversificadas, seja em termos étnicos ou pluriparentais, eram a norma tanto na Europa metropolitana quanto na América colonial e em outros lugares. Reis e nobres aristocratas de toda a Europa geravam filhos com várias mulheres, optavam por reconhecê-los ou não e/ou adotavam de crianças, incluindo algumas de ascendência africana. Quaisquer que fossem as condenações verbais que vinham do clero, entre a nobreza e outros extratos sociais as relações extraconjugais entre homens e mulheres eram a norma aceita. Na América colonial, isso se misturou com as culturas familiares poligínicas dos africanos ocidentais e dos nativos americanos e, com isso, vários tipos de uniões conjugais e relações familiares persistiram na região. Por essa razão, nem Saint-Georges nem sua família poligínica eram incomuns ou irregulares no mundo atlântico do século XVIII, incluindo a Europa metropolitana.

Saint-Georges nasceu no dia de Natal de 1745, na colônia francesa de Guadalupe, na *plantation* de açúcar chamada "Saint-Robert", de propriedade de seu pai, Georges de Bologne de Saint-Georges. Naquela época, a família de Bologne já era marcada há muito tempo pela diversidade familiar, tanto que contestava a restritiva identificação étnica ou nacional. Como muitas famílias migrantes de uma Europa dividida pela religião, eles haviam fugido várias vezes de perseguições e, apesar do sobrenome do século XVIII, não eram mais franceses natos do que seus africanos escravizados. Após o Cerco de La Rochelle (1628), que derrotou a resistência protestante no oeste da França, o patriarca protestante da linhagem de Guadalupe, Louis de Bologne (1605-1664), fugiu para a República Holandesa, onde o nome da família se tornou "van Bolongien". Com a União de Utrecht (1579), a República Holandesa adotou o multiconfessionalismo como um princípio básico de organização do Estado e, a partir de então, tornou-se um refúgio para uma ampla diversidade de refugiados religiosos de toda a Europa. Em Roterdã, Louis se casou com uma holandesa e teve dois filhos, Willem (1631-1670) e Pieter (1645-1721). A chegada de refugiados religiosos na República Holandesa, incluindo judeus sefarditas ricos, ajudou a financiar e estimular a expansão ultramarina. Em 1630, a República Holandesa controlava a maior parte do norte do Brasil e,

de maneira paradoxal, expandiu o comércio de escravos e a consciência relativa à tolerância e à liberdade em todo o Atlântico. Isso tornou a colônia atraente para os "outros" religiosos que fugiam da Europa, e os van Bolongien estavam entre os muitos que imigraram para a região de Pernambuco, no nordeste brasileiro, em meados da década de 1630. Lá, até mesmo as populações indígenas e os africanos escravizados permaneceram com suas próprias crenças religiosas.

Louis então estabeleceu sua família em Recife, no comércio atlântico de açúcar, e lá eles prosperaram até que a cidade caiu nas mãos das forças portuguesas no final de janeiro de 1654. Em março, Louis se tornara novamente um refugiado, mas desta vez junto com sua família e com um grupo diversificado em termos religiosos e étnicos de outros refugiados, incluindo pessoas escravizadas de ascendência africana. Liderado por Nicolas Jacob Classen, tenente-coronel da infantaria de Recife, um grande navio com refugiados primeiramente foi para a Martinica, onde, a pedido de padres jesuítas fanáticos, negou-se a entrada do grupo de "judeus e outros hereges". O governador da nova colônia francesa de Guadalupe, Charles Houël, no entanto, estava ansioso para expandir o negócio do açúcar e os recebeu.

A imigração dessa diversidade de refugiados de Pernambuco para Guadalupe desencadeou um avanço importante no comércio francês de açúcar, que estava prestes a dominar o mundo na época do nascimento de Saint-Georges, em 1745. Quatro outros navios com refugiados aportaram nos dias que se seguiram à chegada de Louis e sua família. O heterogêneo grupo de migrantes somava, aproximadamente, 900 pessoas, das quais 300 eram soldados. Os outros 600 civis incluíam 100 *habitants* (fazendeiros), 200 mulheres e 300 "brasileiros". Muitos desse último grupo eram descritos como livres e praticavam diversas religiões, mas também incluíam um número considerável de pessoas escravizadas de religiões judaico-cristãs não católicas e que eram especializadas no cultivo da cana-de-açúcar e na produção de açúcar. Em 1647, Houël escreveu ao rei, reclamando dos preços exorbitantes que os comerciantes holandeses cobravam pelos escravos e pedindo alguma forma de aumentar a força de trabalho escrava. Portanto, os refugiados, que possuíam muitos escravos, tiveram grande sorte. Nos primeiros relatos, fez-se especial menção a duas *nègres*, especialmente habilidosas na fabricação de moldes de açúcar, enquanto os outros foram trazidos especificamente para preparar a nova terra para o cultivo da cana-de-açúcar.

Esse grupo diversificado de refugiados, muitos dos quais haviam imigrado para o Brasil holandês de todos os lugares, trouxe para Guadalupe lembranças das perseguições, bem como culturas de aceitação da diversidade e liberdade de consciência. No entanto, na condição de não católicos nas Antilhas Francesas, sua

posição não era segura e, em 1664, eles enfrentaram novamente a perspectiva de expulsão. Muitos protestantes foram dispersados para a América do Norte e outros locais. Louis morreu em 1664 – não está claro se em Guadalupe ou em Roterdã.

Willem (agora Guillaume) e Pieter (agora Pierre) permaneceram em Guadalupe e acabaram sendo incluídos entre os *convertis*, convertidos religiosos por conveniência econômica. Willem foi naturalizado em 1667, e Pieter, em 1672. Em 1670, Willem foi condenado por praticar contrabando com a colônia holandesa de Sint Eustatius. Em 1678, Pieter fez fortuna à moda antiga, casando-se com uma holandesa duas vezes viúva, Catherine van Eybergen. Seu primeiro marido foi o já mencionado tenente Classen, com quem ela teve dois filhos e de quem herdou a *plantation* de açúcar em Montagne Bellevue, Basse-Terre, que Pierre rebatizou com seu nome quando ela morreu. Com seu segundo marido, Nicolas van Houten, ela teve uma filha e, com Pieter, um filho, Pierre de Bologne (1678-1744), avô de Saint-Georges. Em 1701, Pierre se casou com uma mulher de ascendência basca, Catherine d'Hirigoyen (nascida em 1680). Na realidade, Georges de Bologne de Saint-Georges (1707-1774), pai de Saint-Georges, foi o primeiro da família a se casar formalmente com uma francesa, Jeanne-François Méricane (1722-1801). Ela era da região de Grenade, ao norte de Toulouse, ao longo do vital corredor de navegação interior do Rio Garonne e do Canal Royal de Languedoc – atualmente chamado de Canal du Midi –, que ligava o comércio do Atlântico ao Mediterrâneo.

Este prelúdio de migração intraeuropeia e diversidade familiar é importante por vários motivos. Primeiro, como imigrantes criptoprotestantes que viviam nas Antilhas Francesas, os de Bolognes, independentemente de sua riqueza, tinham problemas de igualdade e inclusão. Segundo, assim como está longe de surpreender o fato de a história da dispersão e sua ameaça terem contribuído para a formação de laços familiares alternativos entre os povos escravizados de ascendência africana nas Américas, da mesma forma não é surpreendente que atitudes semelhantes tenham surgido entre os migrantes religiosos europeus coagidos e dispersos no mundo atlântico. Isso explica em grande parte não apenas o nascimento de Saint-Georges, mas também a normalização do aumento da diversidade africana na Europa e nas famílias europeias. A enorme crise de refugiados que se seguiu às guerras religiosas entre 1524 e 1648, bem como a consequente perseguição, já haviam embaralhado de tal forma a composição demográfica da Europa continental que predominavam as experiências dos imigrantes e a vida na diversidade. Assim, na época do nascimento de Saint-Georges, mais de um século de migração havia moldado diversas identidades familiares na Europa. Os fatores que ocasionaram esse

último processo incluíram as migrações intraeuropeias e o reassentamento nas Américas. Com frequência, famílias como a de Bolognes não eram súditos antigos e nativos das potências metropolitanas em cujas colônias habitavam. Considerando essa diversidade, o reassentamento nas Américas e/ou a vida cotidiana com muitos outros recém-chegados – fossem eles fulas, mandingas, uolofes ou de outras etnias – talvez não exigisse tanta adaptação quanto os estudiosos pensavam. E então, no século XVIII, duas gerações depois, muitos dos refugiados que se tornaram fazendeiros voltaram à Europa com força sociopolítica total, com filhos africanos e tudo. Essa diversidade significava que o ambiente socioeconômico, especialmente na região de Basse-Terre, em Guadalupe, era muito mais complexo do que permitiria qualquer entendimento de categorias de análise como "raça", ou até mesmo "etnia".

Saint-Georges nasceu em uma colônia onde identidade e lugar eram conceitos fluidos e contestados. Os recenseadores de Guadalupe somente criaram a categoria *blanc* (branco) em 1729. As autoridades da colônia lamentaram a prosperidade dos *presque libres*, um legado não oficial de pessoas quase livres que se envolveram de forma lucrativa com o comércio e com diversas profissões. Como ele viveu por 22 anos antes da criação de tal categoria, simplesmente não sabemos se Georges de Bologne se tornou "branco", assim como não sabemos se ele se tornou um *catholic français* praticante. Também parece provável que a mãe de Saint-Georges, Anne (1722-1795), chamada Nanon, pode ter sido incluída entre os *presque libres*, e há indicações de que a diversidade cultural e a consciência cosmopolita também tiveram influência em seu caso. A mãe de Anne era uma mulher escravizada chamada Marguerite, e Anne nasceu em Grand-Cul-de-Sac, em uma *plantation* pertencente ao avô de Saint-Georges, Pierre. A partir do visto que autorizou sua viagem de Guadalupe a Bordéus em 1748, temos a descrição de Nanon como uma *négresse*, de pequena estatura e com um *visage rougeâtre* (rosto avermelhado). Vários viajantes da África Ocidental descreveram as mulheres fulas, mandingas, uolofes como bonitas, como Anne fora reconhecida por seus contemporâneos, mas apenas a etnia Fula foi descrita de forma consistente como tendo a pele marrom-avermelhada. Após suas viagens pela África Ocidental entre 1785 e 1787, o geógrafo francês Sylvain de Golbéry (1742-1822) descreveu as mulheres Fulas como "espirituosas e bonitas", com uma cor de pele "negra avermelhada". Isso é consistente com as observações registadas por seu contemporâneo Moreau de Saint-Méry, sobre os Fulas escravizados na colônia francesa de Saint-Domingue: *leur couleur est rougeâtre* (a cor de sua pele é avermelhada). Portanto, como alguns sugeriram, é provável que Ana fosse descendente da etnia Fula. Isso também não surpreende, considerando o domínio francês sobre o comércio de escravos da região do

Rio Sénégal: africanos escravizados destinados às colônias francesas no Caribe desembarcaram inicialmente na Martinica, e o tio de Georges de Bologne, Samuel de Bologne, e seu primo, Joseph de Bologne, possuíam o navio *La Félicité*, de 12 toneladas, que, entre outras atividades comerciais, estava fortemente envolvido no tráfico de escravos entre as ilhas.

Em última análise, a linhagem de Saint-Georges por parte de mãe necessita de mais pesquisa, mas Nanon, o nome de sua mãe, não era comum – não apenas na cultura francesa, mas também no caso de uma mulher escravizada no Atlântico francês do século XVIII. "Nanon" corresponde a "Anne" em hebraico. Assim, o nome que ela usou sugere que a história de escravização de sua família pode ter incluído o vínculo com uma família criptojudia ou com proprietários judeus, antes da expulsão destes das colônias francesas no Caribe, em 1685. Parece também que, algum tempo após ter sido alforriada, ela atribuiu um sobrenome a si mesma e assinou seu testamento como Anne Danneveau, deixando todos os seus bens a Saint-Georges. Essa escolha do sobrenome pode sugerir uma identificação consciente com o contexto diversificado e marítimo do mundo atlântico francês do século XVIII, que possibilitou a mobilidade social não apenas de seu filho, mas também de muitos outros recém-chegados. Na verdade, os membros da família van Bolongien também prestaram o serviço militar para consolidar o seu *status* de naturalização como de Bologne(s), e quase todos os antepassados de Saint-Georges por parte de pai serviram como mosqueteiros. Danneveau, o cavalheiro da região da Picardia, aparece como um dos mosqueteiros originais de Gatien de Courtilz de Sandras, na representação fictícia e popular de Charles de Batz de Castelmore (1611-1673), chamado Monsieur d'Artagnan em "Les mémoires de M. d'Artagnan" (1700). D'Artagnan foi um personagem militar famoso do século XVII, cujo início de carreira, como a do filho de Ana, José, incluiu o serviço na guarda do rei. Mais tarde, o romance de De Sandras inspirou "Os três mosqueteiros" (1844), de Alexandre Dumas.

Não sabemos quando começou a relação entre Georges e Anne, mas foi um caso de amor que atravessou o Atlântico e continuou até a morte de Georges, em 1774. É preciso ter em mente que ser "branco" era um conceito que tinha menos de duas décadas quando Saint-Georges nasceu, em 1745, e é provável que a aceitação pública do conceito tenha levado ainda algumas décadas. Como fazendeiros prósperos, mas naturalizados e criptoprotestantes, nas Antilhas Francesas católicas, a atenção "administrativa" indesejada teria ido junto com o território para os de Bolognes.

Era inequívoca a correlação entre os momentos de perturbação econômica e os ataques dirigidos aos "outros" no mundo Atlântico francês. Por ter causado problemas à atividade comercial, a Guerra da Sucessão Austríaca (1740-1748)

foi um desses períodos. Além disso, o imigrante alemão protestante e filho ilegítimo do príncipe-eleitor da Saxônia, Maurice de Saxe (Moritz von Sachsen), foi elevado ao mais alto comando militar na França e, entre as mudanças mais marcantes que introduziu no exército francês foram os regimentos formados por uma ampla diversidade de soldados de ascendência africana e árabe. Vozes raivosas de oposição por parte dos fazendeiros franceses chegaram ao Ministério da Marinha e às colônias no mesmo ano em que Georges e Anne saudaram o nascimento de seu filho. Processado sob acusações forjadas de homicídio em dezembro de 1747, Georges foi condenado à morte por enforcamento, e seus bens foram confiscados em maio de 1748. Ele então fugiu de Guadalupe para a França metropolitana antes que a sentença fosse proferida, mas, em sua ausência, ele foi enforcado em efígie.

Com todos viajando juntos, a família poligínica de Georges logo o seguiu. Em 4 de janeiro de 1749, sua esposa legítima, Elisabeth Méricane, a filha do casal e irmã de Saint-Georges, Elisabeth-Bénédictine, a concubina de Georges, Anne, seu filho Saint-Georges, e um pajem "mulato" de 14 ou 15 anos, François, chegaram a Bordéus a bordo do La Paix. Localizado em uma posição central entre os portos atlânticos de Bordéus e La Rochelle, Angoumois foi um reduto protestante e forneceu ao mundo atlântico muitos refugiados dessa religião. Sua capital, Angoulême, fica às margens da hidrovia navegável de Charente. Em meados do século XVIII, a diáspora criptoprotestante de Angoumois, formada por descendentes transatlânticos de refugiados religiosos, não apenas era diversificada como enriquecera com o comércio de mercadorias essenciais (açúcar, café, anil e escravos) na era colonial. Essa diáspora estava unida por laços comerciais mundiais, não raramente consolidados por casamentos entre pessoas de diferentes grupos e laços familiares. Após sua chegada à França, a família poligínica ficou com o irmão mais velho de Georges e tio do pequeno Saint-Georges, Pierre de Bologne (nascido na Martinica, 1706-1792) em sua casa na paróquia de St. Jean, em Angoulême. Depois de servir nas campanhas europeias, como mosqueteiro no diversificado exército comandado por Maurice de Saxe na Guerra da Sucessão Austríaca, Pierre casou-se com Bénédictine Husson em 1738. Na época dos problemas legais de Georges, ele estava bem estabelecido nos círculos do *ancient régime* parlamentar e, por meio de suas conexões na corte, foi capaz de garantir o perdão do rei e a devolução das propriedades de seu irmão Georges. Elisabeth-Bénédictine permaneceu na França para iniciar sua instrução. Jeanne-François Méricane foi deixada para viajar com o sobrinho de Georges, François Cazaux, no navio *Chaste Catherine*, de volta a Guadalupe, via Martinica. Eles partiram de Bordéus em 1º de agosto

de 1749. Contudo, Georges viajou junto com Anne, Saint-Georges, então com 4 anos, François e o gerente da *plantation*, François Beraud (nascido em Angoulême). Eles deixaram Bordéus a bordo do Achille um dia depois, também com escala na Martinica.

Sem dúvida, ocorreram algumas tensões nesta família poligínica, o que é sugerido pelo fato de Méricane ter obtido um *arrêt*, com data de 27 de setembro de 1776, para garantir que ela e Elisabeth herdassem a propriedade após a morte de Georges, em 1774. Segundo todos os relatos, no entanto, Saint-Georges desfrutou os privilégios da infância de um filho único e estimado de um rico fazendeiro, tanto em Guadalupe quanto na França. No verão de 1753, Georges, acompanhado por um pajem "mulato", Jean Charles, acompanhou seu filho Joseph e duas sobrinhas de Méricane à França, aonde foram estudar. Chegaram a Bordéus no Le Bien Aimé em 12 de agosto de 1753 e seguiram para Angoulême. Lá, Joseph foi confiado aos cuidados de seu irmão, Pierre, e matriculado no Collège de Saint-Louis. Não é demais enfatizar que, em meados do século XVIII, não havia nada de incomum na presença de famílias poligínicas ou de seus filhos na França como um todo, e particularmente ao longo da costa atlântica. Não foi por acaso que o rico fazendeiro de anil, originário de Saint-Domingue e que seria tão influente nos anos da revolução, Julien Raimond, e sua esposa, se estabeleceram em Angoumois, perto de Angoulême, e que Raimond tenha viajado várias vezes de lá para Paris a fim de persuadir as autoridades de Versalhes quanto à injustiça dos novos e cada vez mais discriminatórios decretos coloniais. Nesta região atlântica, com suas grandes cidades portuárias e cosmopolitas, com consideráveis populações de imigrantes e que, por razões históricas, mal eram francesas e criptoprotestantes, não era incomum a presença de pessoas de cor. Joseph não foi o primeiro filho "mulato" de um rico fazendeiro a estudar na França metropolitana, e é mais do que provável que ele tenha encontrado uma grande diversidade de pessoas durante seus anos em Angoumois, incluindo pessoas de cor.

Presume-se que, juntamente com a conclusão dos estudos de Joseph, Georges e Anne viajaram juntos de Guadalupe e chegaram a Bordéus no L'Aimable Rose em 26 de agosto de 1755. Georges então se juntou ao grupo dos incontáveis fazendeiros ausentes que viviam na França e, em 1757, comprou um título de nobreza da Coroa Francesa. Anne, reunida com seu filho Joseph, estava na França para ficar, e tal título adquirido significava que Joseph se tornaria conhecido como Chevalier de Saint-Georges. Georges se estabeleceu com Anne e Joseph em uma casa de três andares na Rue Saint-André des Arts, 49, na margem esquerda do Rio Sena, no bairro parisiense de Université. Como o nome do

bairro sugere, este se localizava na região da Sorbonne, atualmente chamada de Quartier Latin. Em meados do século XVIII, essa área de Paris era o lar de uma população diversificada de recém-chegados, temporários e permanentes. Foi onde se estabeleceu o Collège des Lombards, fundado no século XIV para estudantes da Península Itálica; porém, quando os refugiados católicos irlandeses migraram para a França no final do século XVII, foi adquirido por clérigos irlandeses e então se tornou o Collège des Irlandais. Na primeira era da libertação, o bairro também abrigaria a problemática Institution Nationale des Colonies, uma escola que formava especificamente estudantes negros. Como moradores do bairro Université no final da década de 1750, Georges, Anne e Saint-Georges estavam cercados de diversidade naquela que estava entre as cidades mais cosmopolitas do início da Europa moderna.

Georges promoveu de forma ativa a igualdade, a mobilidade social e a inclusão de seu único filho na alta sociedade parisiense, em um momento em que os problemas econômicos, associados à Guerra dos Sete Anos (1756-1763), mais uma vez provocavam o aumento da xenofobia na França metropolitana e em suas áreas de influência. Isso era expresso em termos *anti-noir* (antinegros), antiprotestantes e outros, todos identificando uma febre anti-imigrantes mais generalizada. Saint-Georges já havia demonstrado talento para a esgrima e para a música enquanto estava sob os cuidados do tio, em Angoulême. Em Paris, ele foi um dos primeiros alunos matriculados no instituto de esgrima de Nicolas Benjamin Texier de la Boëssière (1723-1807), inaugurado em 1759 no ponto de maior movimento da Rue Saint-Honoré. Lá, ele se destacou imediatamente, tanto que, por despeito, Alexandre Picard de Brémond, diretor de uma escola rival recém-aberta em Ruão, menosprezou-o, chamando-o de "o mulato de Laboissièré". Georges ficou ofendido com isso e encorajou Saint-Georges a desafiar o mais experiente Picard, prometendo a seu filho um cavalo e um *cabriolet* se ele derrotasse Picard. Realizado em Ruão, o duelo foi uma *cause célèbre* que contou com a presença de centenas de espectadores de Paris, Ruão e outros lugares. Saint-Georges venceu seu rival de forma decisiva e com facilidade.

O século XVIII marcou a racionalização e a ascensão da esgrima moderna como esporte de elite, especialmente em França. Por meio de seu duelo-exibição e da vitória decisiva contra o intolerante Picard, Saint-Georges ajudou a abrir caminho para a mobilidade social e para a aceitação das pessoas de cor no campo dos esportes de alto nível na Europa metropolitana. Isso, por sua vez, abriu ainda mais portas, falando em termos metafóricos, na margem direita do Rio Sena. Reconhecendo sua vitória, Luís XV nomeou-o *Gendarme du Roi* (Guarda do Rei), e seu pai, Georges, comprou-lhe o prêmio como havia

prometido. A indicação do rei foi importante, na medida em que representou um repúdio público às falas preconceituosas do procurador do Ministério Naval e Colonial, Guillaume Poncet de la Grave (1725-1803) e de outros, que pediam o banimento de pessoas de cor na França metropolitana e, até certo ponto, ajudou a impedir a incorporação da ideologia racial no direito francês.

Georges então retornou a Guadalupe no final da Guerra dos Sete Anos, mas deixou para Anne e Saint-Georges uma renda anual considerável, entre 7 mil e 8 mil *livres*. E é evidente que ele atravessou o Atlântico e continuou envolvido nos progressos do filho.

Ao longo do século XVIII, em especial a partir de meados do século, as potências coloniais receberam um enorme influxo de recém-chegados intraeuropeus, principalmente de língua alemã, além daqueles provenientes de fora da Europa. Embora muitos tenham se mudado para as colônias, muitos outros permaneceram nos domínios metropolitanos de Inglaterra, França, Holanda e Espanha. As transformações ocorridas no mundo da música refletiram essa mudança demográfica mais ampla, com os recém-chegados clamando por reconhecimento e aceitação. Foi nesse ambiente que o rico burguês e grande patrono da música Alexandre Jean Joseph Le Riche de La Pouplinière (1693-1762) criou a mais importante das orquestras privadas. Seus músicos eram quase exclusivamente jovens estrangeiros e recém-chegados, vindos de todos os lugares, exceto da França, e que contestavam o domínio do estilo francês. Controvérsias acaloradas sobre os méritos da música francesa em oposição a outras formas, como a *Querelle des Bouffons* (1752), marcaram esse período. Na Ópera de Paris, os defensores do estilo francês se reuniam sob o camarote do rei, enquanto os críticos se reuniam sob o camarote da rainha, Marie Leszczyńska, de origem polonesa-lituana. Ela era filha do deposto rei da Polônia, Stanislaw Leszczyński, mais tarde denominado duque de Lorraine. Jean-Jacques Rousseau (nascido em Genebra), Friedrich Melchior, o barão von Grimm (nascido em Regensburg) e o barão d'Holbach (nascido Paul-Heinrich Dietrich, em Edesheim) estavam entre os mais importantes proponentes da inclusão de outros gêneros musicais, e todos eram recém-chegados. Este fato não pode ser subestimado: a crescente agitação pela igualdade e pela inclusão nos círculos civis, vinda desses recém-chegados, ocorreu depois de muitas décadas em que soldados africanos, escoceses, irlandeses, poloneses, alemães, turcos e de outras nacionalidades terem vestido o uniforme e lutado em muitos guerras da França.

Como resultado dessas tensões contínuas, uma comunidade de recém-chegados e forasteiros, de todos os extratos sociais e em toda sua diversidade, evoluiu na França metropolitana e em suas áreas de influência mais ampla. Saint-Georges

e as pessoas de cor em geral não foram os únicos a sentir a dor da intolerância, seja no mundo colonial ou no da metrópole. Reconhecido como um filho jovem, bonito e enobrecido de um rico fazendeiro, Saint-Georges era popular em Paris e raramente era visto sem um diversificado séquito de amigos. Um destes era François-Joseph Gossec (1734-1829), seu professor de composição e amigo de longa data. Tal como as Forças Armadas, o comércio e os esportes, a música foi outro caminho importante que oferecia oportunidades de mobilidade social. Nascido em Vergnies, Gossec era de origem valona e, como filho de um fazendeiro pobre, ascendeu na hierarquia dos meninos do coro. Aos 18 anos, obteve um cargo de violinista na orquestra privada de Pouplinière e, em 1755, sucedeu Johann Stamitz (nascido Jan Václav Antonín Stamic, em Maribor, Eslovênia), o proeminente compositor e violinista da escola de Mannheim, como diretor. Após a morte de Pouplinière em 1762 e após uma temporada com o Príncipe de Conti, Gossec fundou o *Concert des Amateurs* em 1769. Apresentando-se no Hôtel de Soubise, atual localização dos Arquivos Nacionais da França, esta foi uma das primeiras orquestras independentes. Embora não seja claro exatamente quando Gossec e Saint-Georges se conheceram, parece evidente que o último estava sob treinamento de Gossec e se tornando conhecido nos círculos musicais antes de Georges voltar a Guadalupe em 1764. Já no mesmo ano de 1764, o violinista e compositor Antonio Lolli dedicava concertos a Saint-Georges e, em 1766 e 1768, respectivamente, Gossec dedicou a ele um conjunto de trios e sonatas.

O *Concert des Amateurs* foi a maior orquestra do gênero. Imediatamente Gossec estendeu o convite a Saint-Georges e, em 1769, ele subiu ao palco parisiense na primeira seção de violinos. Os quartetos de cordas eram um gênero relativamente novo em meados da década de 1760, e foi nesse recém-criado gênero que Saint-Georges se destacou pela primeira vez. Ele fez sua estreia na temporada de 1772-1773. Avançou no campo dos concertos e, de acordo com Gabriel Banat, deu início à moderna escola francesa de violino, cujos aspectos técnicos influenciaram, entre outros, Ludwig van Beethoven. Como um recém-chegado em ascensão que, ao subir na hierarquia dos círculos musicais parisienses, foi ajudado por outros recém-chegados em ascensão que o precederam, não é de se surpreender que Gossec tenha sido o mentor de Saint-Georges. Em 1773, indicou Saint-Georges como seu sucessor. Como diretor do *Concert des Amateurs*, Saint-Georges transformou-o na principal orquestra da França, e possivelmente da Europa. Era formada por cerca de 80 músicos, e muitos dos principais artistas do período estrearam com Saint-Georges no Hôtel de Soubise. Na verdade, seria difícil exagerar sua influência no desenvolvimento da música clássica. Em

meados da década de 1770, sua orquestra foi reconhecida como a melhor da Europa, e ele era íntimo do grupo de músicos da rainha Maria Antonieta (1755-1793), junto com Christoph Willibald Ritter von Gluck (nascido em Erasbach, 1714-1787) e André Grétry (nascido em Liège, 1741-1813). Quando, em 1776, o cargo de diretor musical da Ópera de Paris foi aberto, Saint-Georges era visto por muitos como o melhor candidato para ocupar aquela que era a posição de maior prestígio na música europeia. Uma reação contra mulatos frustrou sua nomeação, mas permanece o fato de que a icônica inovação musical do período clássico (1750-1820), considerada o símbolo da alta cultura europeia, foi fortemente influenciada, tanto na técnica como no estilo, por um artista recém-chegado e ascendente socialmente, crioulo e meio Fula.

Também é preciso enfatizar que, no mundo dos círculos íntimos e dos salões que caracterizavam a sociedade parisiense, era provável que quase ninguém fosse aceito em todos eles. Por várias razões, muitas pessoas que pertenciam aos círculos de elite experimentaram alguma forma de rejeição social. Uma dessas pessoas foi outra importante amiga e patrona de Saint-Georges, Charlotte Béraud de la Haie de Riou (1738-1806), conhecida como Madame de Montesson. Viúva aos 30 e poucos anos, casou-se pela segunda vez com o quarto duque de Orléans, príncipe de sangue e primo do rei, Louis-Philippe-Joseph, também viúvo. Ela era marquesa por casamento, mas, por ser cidadã comum de nascimento, as segundas núpcias exigiam o consentimento de Luís XVI. Ele o concedeu, mas com relutância, recusando o reconhecimento por parte da Coroa. Além disso, os cônjuges foram obrigados a se casar clandestinamente, apenas com a bênção da Igreja. Eles o fizeram à meia-noite do dia 23 de agosto de 1773. Em termos práticos, Madame de Montesson se tornou esposa de um príncipe de sangue sem título. O Palais-Royal, originalmente Palais-Cardinal, era a residência principal da Casa de Orléans desde meados do século XVI, mas, a fim de evitar um escândalo, o casal se mudou, deixando-o para o filho do duque, Louis-Philippe II (1747-1793). O duque construiu uma nova moradia palaciana na Chaussée d'Antin, com um teatro que ganhou o nome de sua nova esposa. Talvez por despeito por ter sido rejeitada, Madame de Montesson procurou ter o melhor entretenimento privado de Paris e logo começou a fazer propostas a Saint-Georges. Ele manteve sua posição no *Concert des Amateurs*, mas agora também desempenhava a função de diretor do Théâtre Montesson. Para incrementar o acordo, o duque também nomeou Saint-Georges como tenente da caça para sua propriedade rural, o Château du Raincy, e deu a ele um apartamento luxuoso em sua residência parisiense. A parceria foi um sucesso para Saint-Georges, uma vez que um convite de Madame de Montesson estava entre os mais cobiçados de Paris.

Louis-Philippe II, ou "Philippe-Égalité" como passou a ser chamado após a Revolução Francesa, emergiu como um dos críticos mais ferrenhos ao Antigo Regime. Em outubro de 1773, ele foi eleito o primeiro grão-mestre da talvez mais importante ordem maçônica da Europa continental, o Grande Oriente de França. Como era a residência de um príncipe de sangue, o Palais-Royal estava convenientemente isento de censura e intrusão por parte do governo. Não demorou muito para que Luís Filipe II fizesse o tornasse um refúgio para grupos e indivíduos que, como ele, criticavam Luís XVI e a Casa de Bourbon. Não está claro quando Saint-Georges se tornou maçom, mas ele era irmão das lendárias *Neuf Sœurs* (Nove Irmãs), uma afiliada do Grande Oriente de França e uma ordem repleta de importantes revolucionários nos dois lados do Atlântico. O *Concert des Amateurs* foi duramente atingido pela crise financeira que se seguiu à Guerra de Independência dos Estados Unidos (1775-1783) e foi obrigado a fechar as portas em 1781. Mesmo nessas circunstâncias, Saint-Georges estava bem relacionado e tinha recursos suficientes para que seu substituto, *Le Concert de la Loge Olympique* ou *Concert Olympique*, uma orquestra com 65 músicos, fosse fundada sob a égide da loja maçônica Société Olympique.

Infelizmente, os problemas de Saint-Georges não acabaram aí. Em 1785, o duque de Orléans faleceu e, depois de o rei não ter permitido que ela lamentasse pública e cerimonialmente a morte do marido, Madame de Montesson fechou sua casa e seu teatro e se mudou para um convento. Para Saint-Georges, isso significou a perda não apenas de uma importante plataforma de exibição, mas também de renda e de sua casa. Ao mesmo tempo, o rei, que não estava satisfeito com as diversas atividades políticas de Louis-Philippe II, não renovou a autorização do *Concert Olympique* para se apresentar na Salle des Cents Suisses, no Palácio das Tulherias. A orquestra foi então forçada a se mudar para o *grand salon* do Palais-Royal, mas Saint-Georges deve ter mantido algum nível de amizade com a rainha. Ela assistia a seus concertos com bastante regularidade ao longo dos anos e esteve presente no *Concert Olympique* na estreia das "Sinfonias de Paris", de Hadyn, que ocorreu em 1786.

Apesar dos infortúnios enfrentados, Saint-Georges se mostrou resiliente. No entanto, a metade da década de 1780 foi um período de crise política e financeira no mundo atlântico. Após a Guerra de Independência dos Estados Unidos, a monarquia francesa se encontrava em uma situação de ruína financeira e, em 1787, muitos viam como provável a queda do Antigo Regime. Do outro lado do Canal da Mancha, na Inglaterra, a perda das colônias norte-americanas foi uma humilhação mundial que também mergulhou a economia inglesa em uma depressão. Além disso, esta foi a época em que o Parlamento questionou

seriamente a estabilidade mental de George III e debateu a necessidade de um governo regencial. Ao mesmo tempo, muitos aristocratas reformistas europeus passaram a temer a perspectiva de uma revolução vinda de baixo e, assim, eram a favor de uma reforma política controlada. Na França, muitos reformadores defendiam o formação de um governo emergencial comandado por um tenente-general escolhido entre os príncipes, até que uma monarquia constitucional pudesse ser estabelecida.

Como o novo duque d'Orléans após a morte de seu pai, Louis-Philippe II e membros de sua comitiva, notadamente o abolicionista Jacques-Pierre Brissot de Warville (1754-1793), conspiraram para, se as circunstâncias permitissem, colocar Louis-Philippe em uma posição favorável para ocupar o cargo. Obter a neutralidade do governo britânico – que enfrentava seus próprios desafios – era fundamental. Em particular, era essencial obter o consentimento tácito do provável regente, George IV, no caso da abdicação de George III por insanidade.

Agora, mais dependente do que nunca da patronagem de Louis-Philippe, Saint-Georges logo se tornou um peça da intriga política através do Canal da Mancha. Embora Louis-Philippe estivesse interessado em se posicionar, Brissot também queria renovar suas relações com eminentes abolicionistas ingleses e, dessa forma, promover a causa na França. George IV há muito expressava o desejo de conhecer Saint-Georges e realizar uma partida de esgrima na Inglaterra, e tal fato forneceu a Louis-Philippe e Brissot a oportunidade de realizar propostas. Louis-Philippe pediu que Saint-Georges visitasse Londres como um favor pessoal para ele e, no dia 10 de janeiro de 1787, o *Morning Herald* anunciou a iminente viagem de Saint-Georges à capital inglesa. Ele ficou hospedado com Henry Angelo, diretor de outra renomada academia de esgrima, em sua casa na Carlisle Street. Para dizer o mínimo, a casa de Angelo atraía um eclético grupo de visitantes, incluindo o transgênero Chevalier d'Éon de Beaumont (1728-1810), comumente conhecido como Madame la Chevalière d'Éon. As partidas entre Saint-Georges e d'Éon, entre outros, aconteceram em 9 de abril de 1787 e, até certo ponto, foram um grande espetáculo.

Saint-Georges voltou à França no dia seguinte às partidas, mas fora influenciado pelo abolicionismo inglês e, em 1788, foi um dos membros fundadores da *Société des Amis des Noirs* (Sociedade dos Amigos dos Negros). Ele continuou a escrever óperas, mas, após a crise financeira e a Revolução Francesa em 1789, seus melhores anos na música haviam ficado para trás. Em agosto de 1789, foi novamente a Londres, mas desta vez hospedou-se no Grenier's Hotel, um dos melhores da cidade, às custas de Louis-Philippe II, até ser afastado. Ele voltou a fazer parte do círculo de lazer de George IV até ter se tornado

incapaz de honrar suas dívidas e ter de aceitar uma partida de esgrima para cobrir os custos do período restante de sua estadia no Grenier's. Saint-Georges regressou à França em julho de 1790, mas parece ter parado em Lille, onde, na falta de outras fontes de renda, realizou várias exibições de esgrima. Logo após essas partidas, Saint-Georges ficou doente durante várias semanas, com pneumonia ou meningite. Ele recuperou a saúde e passou a ser adorado em Lille, onde conseguiu reavivar sua música, estreando a ópera "Guillaume tout Coeur". No entanto, não devemos nos surpreender, com a recepção calorosa de Saint-Georges em Lille. Há muito tempo a cidade hospedava os soldados de ascendência africana do exército de Saxe, que foram transferidos para lá após a morte de Saxe, em 1750. Como era adorado em Lille, em setembro de 1790, Saint-Georges foi um dos primeiros cidadãos a ingressar na Guarda Nacional. Em setembro de 1792, ele foi nomeado coronel da nova unidade de soldados negros, a *Légion des Américans et du Midi* (Legião dos Americanos e do Sul). Homens de cor de toda a França saíram das sombras para se juntar a esse regimento, e foi aqui que o famoso General Revolucionário francês de cor, Alexandre Dumas, iniciou sua carreira como oficial do exército. Muitos dos soldados participaram dos notórios combates na Vendeia, incluindo Dumas, mas as teorias conspiratórias e a suspeita sobre intenções "contrarrevolucionárias" obscureceram os anos revolucionários do início da década de 1790. Em 25 de setembro de 1793, apenas uma semana após a promulgação da Lei dos Suspeitos, que dava amplos poderes aos Comitês de Segurança Pública, Saint-Georges e dez outros oficiais de seu regimento foram presos. Não se fez nenhuma acusação formal contra eles. Foram simplesmente presos, mas é provável que tenham sido apanhados nas reações à Revolução Haitiana e nos debates sobre o *status* das pessoas de cor no novo sistema político e sobre a abolição da escravatura. Na única justificativa oferecida posteriormente para a prisão de Saint-Georges, ele foi acusado de disseminar princípios "liberticidas" (Banat, 2006, p. 405). Ele permaneceu encarcerado na prisão militar de Houdainville por mais de um ano, antes de ser inocentado de todas as acusações e libertado em 23 de outubro de 1794. No início deste ano, no dia 4 de fevereiro, a Convenção Nacional aprovou um decreto que abolia a escravidão na França e em seus territórios, mas, de forma paradoxal, talvez o mais famoso e celebrado crioulo passou os primeiros oito meses de plena liberdade na França revolucionária preso por motivos questionáveis. Depois disso, ele não foi reintegrado ao exército e recebeu apenas uma breve ordem em setembro de 1795, antes de ser finalmente dispensado em outubro do mesmo ano. Ele voltou para Paris, doente e empobrecido. Embora ele ainda realizasse apresentações, este era agora um mundo musical muito

apequenado, uma relíquia do Antigo Regime do passado. Sua querida mãe, Anne, faleceu em 16 de dezembro de 1795, quase 50 anos após o nascimento de seu filho, e apenas três anos e meio depois, em 12 de junho de 1799, Saint-Georges morreu em Paris, aos 53 anos, de uma úlcera na bexiga.

Em conclusão, o Atlântico do início da era moderna foi um eixo importante de um dinâmico mundo globalizado, no qual identidades e categorias não podiam ser fixadas e estavam em constante estado de alteração e transformação. O ritmo acelerado das migrações mundiais significou que as realidades sociais nunca foram tão simples como sugerem as dicotomias convenientes em termos acadêmicos de negro/branco, escravo/livre, afrodescendente/eurodescendente/indígena, ou mesmo *nègre/mulâtre* e francês/inglês. Como homem de cor, Saint-Georges estava simultaneamente fora e dentro do círculo do mundo da música clássica. Por um lado, ele era um recém-chegado e/ou "outro" entre muitos outros como ele, e o consequente efeito de nivelamento tornou sua mobilidade social concebível e possível. Por outro lado, nem sua educação formal, nem seus enormes talentos esportivos e musicais apagaram a linha da cor. Em várias ocasiões ele foi menosprezado como "mulato". Aqui, é importante lembrar que havia muita tensão xenófoba no período final do Antigo Regime francês, e uma ampla variedade de populações eram seus alvos. A *Police des Noirs* de 1777, por exemplo, foi implementada em uma época de desarranjo econômico provocado pela Guerra de Independência dos Estados Unidos e, ao mesmo tempo, a caça aos protestantes renasceu de forma generalizada. Ao mesmo tempo em que a polícia local procurava protestantes em Bordéus, ela também procurava *noirs* (negros).

Assim, embora a história da diáspora africana seja claramente um prisma importante através do qual se pode ver a vida de Saint-Georges, a contribuição mais forte da sua biografia está no desenvolvimento da história da imigração e da diversidade, nos dias atuais lamentavelmente ausente da história metropolitana da Europa. Saint-Georges não se identificava em termos raciais, como "negro", como "afro-francês" ou como "afro-europeu". Em 1796, quando da definição dos bens de sua mãe Anne, ele se identificou apenas como um *citoyen français* (cidadão francês). De fato, a última década de sua vida abrangeu os anos em que a igualdade, a diversidade e a inclusão da era moderna atingiram o auge na França revolucionária, que não apenas aboliu a escravatura, mas também rejeitou especificamente a chamada "aristocracia da pele". Saint-Georges, tal como os generais contemporâneos Alexandre Dumas e Toussaint Louverture, buscou identificação, reconhecimento e aceitação como cidadão francês pleno, sem hifenização, uma luta que continua até a presente para as pessoas de cor em todo o mundo atlântico. Experimentar a intolerância antinegra foi, no entanto,

um tormento inevitável na vida dele e de seus pares. Eles não competiram entre si, mas foram racializados e tornados negros, *post-mortem*, no caso de Saint-Georges, como resultado das inovações constitucionais e legais criadas por Napoleão Bonaparte. Portanto, os estudiosos devem ter cuidado para não reificar essa racialização, que foi imposta e concebida para diminuir a própria humanidade de Saint-Georges e de todas as pessoas de cor, uma racialização do Primeiro Império Francês que foi engendrada pelo regime napoleônico por meio do genocídio.

## Referências

Arbell, M. 2001. Jewish settlements in the French colonies in the Caribbean (Martinique, Guadeloupe, Haiti, Cayenne) and the "black code". In Bernardini, P.; Fiering, N. (eds.). *The Jews and the expansion of Europe to the West, 1450-1800*. New York, Berghahn Books, pp. 287-313.

Archives Nationales d'Outre-Mer. 1776. *Arrêt de surséance en faveur d'Élisabeth Mérican, veuve de Georges de Bologne-Saint-Georges, et d'Élisabeth de Bologne-Saint-Georges, sa fille, épouse d'Étienne Le Velu de Clairefontaine, pour le règlement de la succession de Georges de Bologne-Saint-Georges mort à la Guadeloupe, héritage consistant en une habitation nommée Saint-Robert (n° 47) (27 septembre 1776)*. COL A/15/F 362.

Banat, G. 2006. *The Chevalier de Saint-Georges: virtuoso of the sword and the bow.* Hillsdale, NY, Pendragon Press.

Bardin, P. 2015. Anne Nanon: la mère du Chevalier de Saint Georges enfin retrouvée ! *Généalogie et histoire de la Caraïbe*. http://www.ghcaraibe.org/articles/2015-art01.pdf.

Brana-Shute, R.; Sparks, R. J. (eds.). 2009. *Paths to freedom: manumission in the Atlantic World*. Columbia, SC, The University of South Carolina Press.

Garrigus, J. D. 2006. *Before Haiti: race and citizenship in French Saint-Domingue*. New York, Palgrave Macmillan.

Golbéry, S. M. X. de. 1802. *Fragmens d'un voyage en Afrique*. Paris, Treuttel et Würtz.

Lamotte, M. 2015. Colour prejudice in the French Atlantic World. In Coffman, D. M.; Leonard, A.; O'Reilly, W. (eds.). *The Atlantic World*. New York, Routledge, pp. 151-171.

Loiselle, K. 2014. *Brotherly love: freemasonry and brotherly love in enlightenment France*. Ithaca, NY, Cornell University Press.

Moreau de Saint-Méry, M. L. E. 1797-1798. *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint-Domingue*, Tome premier. Philadelphia. Penn., [impresso pelo autor].

Saugers, E. 2002. *Bordeaux, port négrier: chronologie, économie, idéologie. XVII^e^-XIX^e^ siècles*. Paris, Karthala.

Schnakenbourg, C. 1968. Note sur les origines de l'industrie sucrière en Guadeloupe au XVII^e^ siècle (1640-1670). *Revue Français D'histoire d'Outre-mer*, Vol. 55, No. 200, pp. 267-315.

Schwarz, S. B. 2011. *Tropical Babylons: sugar and the making of the Atlantic World, 1450-1680*. Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press.

Spitzer, J.; Zaslaw, N. 2004. *The birth of the orchestra: history of an institution, 1650-1815*. Oxford, UK; New York, Oxford University Press.

Stein, R. L. 1988. *The French sugar business in the eighteenth century*. Baton Rouge, La.; London, Louisiana State University Press.

CAPÍTULO 5

# ANÚNCIOS DE ESCRAVOS FUGITIVOS NO MUNDO ATLÂNTICO:

## histórias de vida e "pouco(s) ritmo(s) de história"[1]

*Jean-Pierre Le Glaunec*

Anúncios de escravos fugitivos fascinam historiadores (especialmente norte-americanos) desde pelo menos a década de 1960. Existem artigos, livros, teses de doutorado, antologias de anúncios e, agora, bancos de dados *online*: enquanto algumas fontes deixam de interessar aos especialistas, os anúncios de escravos fugitivos continuam despertando a curiosidade. A razão é simples. Ao contrário das outras fontes à disposição dos historiadores da escravidão, as notícias de escravos fugitivos são fontes fáceis de serem localizadas – podem ser encontradas em todos os jornais de todas as sociedades escravistas, do Brasil ao Canadá, passando por Cuba e Barbados, sem esquecer Londres ou Bristol – e interpretadas – os anúncios são curtos e não requerem formação extensiva em paleologia. Eles oferecem inúmeras fontes que adaptam todas as mudanças historiográficas, seja, recentemente, a tendência de combinar a história atlântica e a história biográfica, ou mesmo a virada digital, que leva muitos historiadores a explorar as possibilidades de interpretação oferecidas pela programação de computadores em âmbito mundial.

Os anúncios de escravos fugitivos fascinam, mas permanecem – esta é a opinião que gostaria de apresentar neste capítulo –, provavelmente, em grande parte incompreendidos. Será que sua função principal era mesmo fornecer aos leitores informações objetivas que levassem à captura destes mulheres e homens

1 "*Petite(s) allure(s) de récit*" (Farge, 2003, p. 15).

em fuga? A resposta a essa pergunta é óbvia (poderia acrescentar "é claro") se tomarmos como base a historiografia. Além disso, as implicações de tal resposta são as seguintes: anúncios de escravos fugitivos seriam fontes previsíveis e sem surpresas. Todos seriam escritos da mesma forma de uma sociedade escravista para outra, porque sua função, do ponto de vista de seu narrador, seria levar à captura de um escravo procurado. Logo, é inútil compará-los no tempo ou no espaço atlântico. Bastaria reuni-los, compilá-los, transcrevê-los e analisá-los, como ocorre com tantas evidências incriminadoras. Evidência de que os escravos queriam ser livres, de que a escravidão era uma instituição violenta e baseada no terror. Evidência.

Porém, e se a função primordial dos anúncios não fosse levar a uma captura? E se essas fontes conhecidas fossem mais do que apenas evidências transparentes? E se agora fosse o momento de lê-los novamente e se deixar surpreender? Essas são as três perguntas às quais este capítulo se propõe a responder. Os anúncios a seguir foram obtidos de três regiões: Louisiana, South Carolina e Jamaica nos primeiros 15 anos do século XIX. As análises apresentadas se baseiam em hipóteses que deverão ser verificadas por meio da amostragem de conjuntos de evidências de outras regiões.

Enquanto isso, vamos abrir a gazeta de Spanish Town, Jamaica:

*Trafalgar, 12 de novembro de 1808. FUGITIVOS.*

*JUDDY, uma crioula de meia-idade, grande mascate, com a letra S marcada em um ombro, tez amarelada e com manchas de varíola, uma mulher astuta que, se for capturada, pode tentar se fazer passar por livre, sob o pretexto de que – "a Patroa deixou livre para colher e comer". PHILIP, ou CAPITÃO YM, seu filho, um crioulo, ou um tipo de idiota, mas mais patife do que tolo. NED, seu irmão, de tez amarelada, crioulo, com um S marcado em um ombro, um malandro astuto, um grande trapaceiro e fugitivo: Os três negros acima estão parcialmente abrigados em Red Hills, pertencente à Srta. Fleming (agora Srta. Good), entre seus amigos na cidade ou em King's Land, St. John. HARRIET, que se autodenomina KITTY, com a letra S marcada, pele negra, baixa e robusta, finge ser cega, mas tem plena capacidade de enxergar; ela está abrigada em Port-Royal, em Bonville, em St. Ann, ou próximo à residência do Sr. Evanson, ou da montanha do Sr. Robert James, onde seu marido, chamado Duke Thomas, tem um irmão chamado Phaeton. Quem capturar qualquer um dos escravos acima receberá uma pistole por cada um deles, ao entregá-los ao subscritor, ou alojá-los em qualquer casa de trabalho. Todas as pessoas que estiverem abrigando &c. são advertidas a não abrigar &c. e serão pagos quatro dobrões em caso de condenação &c. mediante solicitação ao proprietário. RD. POORE.*

(*Saint Jago de la Vega Gazette*, 21 de janeiro de 1809).

Portanto, Juddy não tinha liberdade para colher e vender a parte superior e a "palha" – nome dado às folhas – da cana-de-açúcar deixada no solo depois de cortada e levada ao engenho (Blachette, 1826, p. 28-29; Dureau, 1852; Roughley, 1823), atividade sugerida pelo verbo *colher* ("pick") em crioulo jamaicano (Cassidy; Le Page, 1967, p. 348; Cassidy, 1961).[2] A venda dessa forragem permitir-lhe-ia subsistir sozinha, como indica a palavra *comer* ("nyam") (Cassidy; Le Page, 1967, p. 325) – termo também utilizado em várias regiões da África Ocidental –, mas tal não era, segundo o narrador, Richard Poore, a vontade de sua dona. Philip, filho de Juddy, "um tipo de idiota, mas mais patife do que tolo", poderia, como sua mãe, tentar enganar seus interlocutores, tanto podemos imaginar sua fala desenfreada, seu crioulo incoerente, pelo menos do ponto de vista daqueles que iriam interrogá-lo ou prendê-lo. Porque se Philip se faz de idiota, palhaço ou louco, ele é acima de tudo um "patife" sem princípios e desonesto, assim como seu tio, Ned, outro patife, "um malandro astuto", e um bandido, "um grande trapaceiro"; ou como Harriet, que se chamava de Kitty, e cuja visão é muito melhor do que afirma, ela "tem plena capacidade de enxergar".

Uma rara e singular combinação de vidas fugitivas, todas ligadas por um jogo de cunho teatral. Claramente, Juddy, Philip, Ned e Harriet são mais do que apenas escravos "em fuga". Cada um desempenha um papel que escolheu livremente, e cada um dá uma aparência a ele. Nenhum parece ser realmente fugitivo, mas vive nos interstícios de uma grande comédia humana, a da escravidão jamaicana e suas contradições. É também um raro exemplo de anúncio no qual a arrogância e a exasperação do narrador se confunde tão bem com a descrição, em que ele se aproxima tanto dos escravos por meio do texto. Finalmente, esse anúncio é um dos raros exemplos em que a voz do fugitivo é mostrada em discurso direto, e uma das raras referências precisas ao crioulo jamaicano.

No entanto, do ponto de vista do conteúdo e da forma, o anúncio permanece comum na medida em que incorpora, talvez melhor do que qualquer outro, a ambiguidade característica dos anúncios de escravos fugitivos. A descrição de Richard Poore permite ao leitor imaginar Ned, Harriet, Philip e Juddy? Provavelmente não: sabemos apenas que três deles são marcados com a letra "S" – cujo tamanho não sabemos –, que Juddy tem cicatrizes de varíola e que tem uma tez "amarelada", assim como Philip. Estas são informações muito escassas, quando se sabe que a população escrava era então superior a 300 mil, que o mercado dominical de Kingston, onde Juddy provavelmente teve a oportunidade

2 Sobre o crioulo jamaicano, ver: D'Costa; Lalla, 1989, p. 142-151; D'Costa; Lalla, 1990.

de vender sua forragem, era frequentado por vários milhares de homens e mulheres (McDonald, 1993, p. 29), e que a varíola era uma doença comum entre os escravos, sem mencionar a variedade de aparências e cores de pele.

Eu gostaria de mostrar neste capítulo que os anúncios de fuga de escravos não têm apenas um objetivo mimético, o de *identificar* e *descrever* com a maior precisão possível os aspectos dos corpos ausentes, mas também, pura e simplesmente, *narrativo*: o de contar uma (breve) história na qual, paradoxalmente, as vozes se misturam, a voz principal do narrador, mas também, sob a superfície das palavras, a voz dos escravos, o "ele" ou "ela" dos anúncios. Estes destilam e revelam, como as autobiografias de escravos fugitivos analisadas por Frances Smith Foster no final da década de 1970, muito mais do que simples fatos inequívocos e supostamente objetivos:

> *Meu objetivo original era analisar esse conjunto de escritos autobiográficos de ex-escravos,* **não pela perspectiva de precisão histórica ou de dados, mas como escritos que, de alguma forma, tinham o poder de revelar, transformar e transcender**. *Não é que a mimese não fosse importante. Certamente, as narrativas ofereciam informações únicas e valiosas sobre a escravidão, tal como era vivenciada pelos próprios escravos.* (Smith Foster, 1994 [1979], p. xx; grifo do autor deste capítulo).

O narrador não é apenas a pessoa que compra um pedaço de espaço impresso em troca de um serviço desejado, a captura e devolução de seu fugitivo, "quem capturar qualquer um dos escravos acima", como escreve Richard Poore. Da mesma forma, o receptor, o leitor "ideal", não é apenas aquele indivíduo que pode deter o escravo anunciado e trazê-lo de volta ao seu senhor. Por meio do anúncio, o narrador se envolve em um duplo processo: ele fala de si mesmo por meio do escravo – uma forma de autorrepresentação descrita por Walter Johnson em seu estudo sobre os mercados de escravos de New Orleans: "Os senhores de escravos frequentemente se representavam uns aos outros por referência aos seus escravos" (Johnson, 1999, p. 13) – mas também faz com que o escravo fale indiretamente, talvez perceber. O encontro dessas duas vozes e o "círculo de sua referência mútua" (Genette, 1972, p. 10)[3] fazem do anúncio uma forma de narrativa biográfica – do protagonista fugitivo, do narrador e da sociedade escravista em geral –, polifônica por natureza. Essa história é dirigida tanto aos escravos quanto àqueles que compartilham o poder social com os narradores, bem como aos próprios narradores que, por meio da fuga, são confrontados com a recusa de um homem ou uma mulher em se submeter ao seu suposto poder legítimo.

3 O "*cercle de leur renvoi réciproque*": Genette fala aqui sobre a complexa relação entre a obra e seu autor.

O que exatamente queremos dizer com "narrativa"? Não corremos o risco, ao escolher essa palavra, de sobreinterpretar os anúncios, de torná-los diferentes do eram desde aproximadamente o início do século XVIII, um espaço textual de alguns centímetros quadrados sujeito a regras de uma troca monetária?

Várias definições são possíveis para responder a essas duas questões, começando pela proposta por Gérard Genette em sua obra "Figures III\", do início dos anos 1970, depois retomada em seu *Nouveau discours du récit*, no início dos anos 1980. Uma narrativa é, em primeiro lugar, um relato de eventos; segundo, a sucessão desses eventos considerados de forma independente ao "meio […] que […] dá conhecimento deles" (*médium […] qui […] en donne connaissance*) e, por fim, "o ato de narrar em si mesmo" (*l'acte de narrer pris en lui même*). Para evitar qualquer confusão terminológica, Genette diz ser o termo *narrativa* (*récit*) adequado para o relato de acontecimentos, chamando sua sucessão de *história* (*histoire*) e o ato de narrar, *narração* (*narration*) (Genette, 1972, p. 71-72; 1983, p. 10-15). Essa definição, embora pensada para ser utilizada em textos literários, também pode ser aplicada ao anúncio de fuga citado na introdução deste capítulo. O texto apresentado por Richard Poore ao editor da *Spanish Town Gazette* é a *narrativa* – mais exatamente a *micronarrativa* de uma *história* de fuga, ainda que muito incompleta. Baseia-se também em um ato de *narração*, ou seja, um conjunto de escolhas descritivas e narrativas, neste caso claramente visíveis. Essa *história* tem um começo – mesmo que não seja explicitamente contada no anúncio – e um desfecho esperado, a captura dos quatro fugitivos. Este é um resultado hipotético por natureza. Juddy e Harriet, por exemplo, dois anos depois, no mesmo jornal, são anunciadas como ainda em fuga. A *história* é baseada nas ações dos protagonistas e dos personagens secundários – os amigos de Juddy, Ned e Philip, "seus amigos na cidade ou em King's Land, St. John", ou mesmo o marido de Harriet ou o irmão deste último – e em alguns lugares conhecido pelo narrador e pelo leitor. O anúncio se dirige a um leitor específico: aquele que pode capturá-los ou indicar ao narrador os nomes das pessoas que ajudaram os escravos a se esconder; assim como diretamente a esses cúmplices: "Quem capturar qualquer um dos escravos acima, receberá uma *pistole* por cada um deles [...] Todas as pessoas que estiverem abrigando &c. são advertidas [...] e serão pagos quatro dobrões em caso de condenação". Embora nem todos os anúncios publicados nas sociedades escravistas do mundo atlântico sejam tão longos ou ricos quanto os de Richard Poore, essa definição ternária básica – *narrativa*, *história*, *narração* – se aplica muito bem para aos anúncios de escravos fugitivos em geral. Ela nos lembra de que não são apenas descrições, mas envolvem um ato subjetivo de escrita, certamente simples, mas escrita, apesar de tudo.

Porém, não podemos nos contentar com essa definição, em última análise, bastante formal, estática, e que no fundo não diz o que a narrativa diz, representa ou simboliza. Então, uma segunda abordagem possível consiste em ler os anúncios como narrativas na medida em que não são documentos, mas textos, e considerar todos os anúncios de fugitivos a partir de uma perspectiva intertextual, constituindo este um vasto Texto. Com isso, queremos dizer que os anúncios envolvem um conjunto de escolhas linguísticas que os tornam uma forma de "ficção da representação factual" (White, 1978, cap. 5, p. 121-134). A expressão é de Hayden White e foi aplicada originalmente à relação de semelhança narrativa entre o romance e a análise histórica. A questão aqui é bem diferente, mas a expressão de White parece especialmente apropriada à hipótese que gostaríamos de desenvolver. O anúncio da fuga é, ao mesmo tempo, seguindo a polissemia da palavra *ficção*, *ilusão* e *criação* factual.[4] Isso não significa que os anúncios não sejam agregados de fatos verdadeiros – milhares deles, na verdade –, mas como nos lembram Charles Davis e Henry Louis Gates: "Nenhum texto escrito é uma representação transparente da realidade histórica, seja aquele texto composto por mestres ou por escravos" (Davis; Gates, 1985, p. xi). O contexto dessa citação é a definição de um relato autobiográfico de um escravo norte-americano; parece igualmente relevante falar de anúncios, textos sob o controle dos senhores de escravos.

Narrativa, história e narração, texto e "ficção da representação factual", criação: basicamente, propomos aqui ler os anúncios de escravos fugitivos como um *relato (escrito) para o mundo*. Obviamente, não está claro se os criadores dos anúncios tinham essa ideia em mente ao escrever e ler os anúncios de fuga. No entanto, talvez seja justamente esse ponto que os tornou populares.

John Davis, um viajante, poeta, tradutor e romancista inglês do final do século XVIII e início do XIX, experimentou isso às suas próprias custas. Passando pelo estado de South Carolina em 1798 e 1799, ele se surpreendeu ao ver que suas imitações poéticas despertavam pouco interesse entre os fazendeiros das terras baixas:

> *Eu me entreguei à composição de poesia lírica e, quando produzi uma Ode, enviei-a a Freneau, em Charleston, que a publicou em sua Gazette. Mas os fazendeiros têm pouco interesse em poesia, e* **os olhos do leitor da Carolina foram desviados de minhas efusões pelos anúncios de escravos fugitivos, que são mais interessantes.**
>
> (Davis, 1803; grifo do autor deste capítulo).

4 Também devemos lembrar aqui o trabalho de Natalie Zemon Davis sobre as cartas de perdão analisadas pelo ângulo da ficção: "Quero deixar os aspectos 'ficcionais' desses documentos [as cartas de perdão] serem o centro da análise. Por 'ficcional', não quero dizer seus elementos falsificados, mas, sim, usando o outro e mais amplo sentido da palavra-raiz *fingere*, seus elementos formadores e modeladores: a elaboração de uma narrativa" (Zemon Davis, 1987, p. 3).

Seu julgamento é, claro, duplamente irônico. John Davis, como muitos viajantes da época, lamenta a falta de cultura dos fazendeiros, cujos interesses pareciam se resumir à gestão diária de sua mao de obra escrava, presente ou ausente. Porém, ele não se deu conta da ironia aqui: os anúncios de fugitivos, esses pequenos relatos e histórias do cotidiano, talvez fossem, de fato, "mais interessantes" do que suas imitações das odes de Horácio. E não só porque a principal preocupação dos senhores de engenho era seus escravos, mas porque esses anúncios eram muito mais do que simples anúncios: eram relatos de acontecimentos, representações de personagens que eram ou poderiam ser familiares, pequenos fragmentos da vida diária.

Para os narradores, fossem eles quem fossem, o anúncio de escravos fugitivos era, antes de tudo, uma oportunidade para reafirmar a inferioridade racial dos escravos e, assim, minimizar a importância e as implicações de seus atos de resistência. Longe de ser puramente mimético, o anúncio desempenhava um papel, direta e indiretamente, tanto na construção quanto na perpetuação cotidiana da ideia de inferioridade racial na qual se baseava a escravidão negra.[5] Os anúncios de escravos fugitivos dependiam de hábitos de leitura e de um mundo de relações familiares. A representação da fuga era tão comum quanto a venda de madeira, a chegada de um navio, o obituário de um dignitário ou o anúncio de uma peça de teatro. Era raro um jornal não publicar anúncios de escravos fugidos. Os anúncios eram inscrições tangíveis, mas também eram essencialmente inscrições raciais. Para citar um exemplo, vamos analisar a descrição deste novo escravo africano, publicada na *Charleston Gazette* de 18 de março de 1805:

> *Um Novo Negro.*
>
> *No último sábado à noite, na Ilha de Sullivan, foi pego um NEGRO NOVO, com cerca de 5 pés e 10 ou 11 polegadas de altura e cerca de 40 anos de idade; ele chegou lá em uma canoa,*

5 Ver Holt, 1995, p. 7): "É no [âmbito do cotidiano], argumentarei, que a raça é reproduzida por meio da marcação do Outro racial e que as ideias e práticas racistas são naturalizadas, evidenciadas. [...] É nesse âmbito que a raça é reproduzida muito depois de seu estímulo histórico original – o tráfico de escravos e a escravidão – ter desaparecido". Recentemente, o historiador Walter Johnson sugeriu, em "Soul by soul: life inside the Antebellum slave market" (p. 136), que essa escala cotidiana deveria ser aplicada aos rituais raciais específicos dos mercados de escravos de New Orleans no período anterior à guerra civil ("em nenhum outro lugar a raça adquiria uma forma cotidiana mais prontamente do que no mercado de escravos"), aos olhares trocados entre escravos, compradores e vendedores, aos rituais degradantes aos quais os escravos à venda eram submetidos e às suas estratégias de resistência.

*sem nenhum tipo de remo; vestia uma longa jaqueta de tecido branco, chapéu de palha e uma velha calça de veludo; brincos nas duas orelhas e* **olhos brancos notavelmente grandes.**

*Tratar com Spencer Morrison,*

*Na Ilha.*

*18 de março.*

(*Charleston Gazette,* 18 de março de 1805; grifo do autor deste capítulo).

Esse anúncio de captura pode ser lido de várias maneiras: por seu contexto demográfico – o escravo era um dos milhares de africanos importados para South Carolina entre 1803 e 1808 –, por seus detalhes geográficos, ou por sua descrição do vestuário. Outra possibilidade é lê-lo como o relato de um encontro ou um confronto, um olhar sobre o escravo, esse Outro. Ao descrever ao leitor esse escravo recém-importado da costa africana, Spencer Morrison mistura detalhes "objetivos" – o tamanho, a suposta idade, a descrição das roupas e dos brincos – e juízos de valor. Esse escravo encontrado nas proximidades de Charleston teria "olhos brancos notavelmente grandes". É difícil considerar que esse nivel detalhamento tenha algum valor descritivo para permitir que o leitor reconheça seu escravo. "Olhos brancos notavelmente grandes" – em um corpo muito preto: provavelmente, esta é a mensagem implícita nesse anúncio. Em certo sentido, o escravo capturado é tão ou mais uma curiosidade do que um fugitivo.

O corpo do fugitivo muitas vezes é descrito como deformado ou feio. Louis Lessant, por exemplo, um escravo da Louisiana na casa dos 30 anos, é descrito como "extremamente feio" (*extrêmement laid*) e "um pouco curvado" (*veja peu voute*) (*Le Moniteur de la Louisiane*, 3 de junho de 1807). Diz-se que Michel, um escrav" "inglês" que também vivia na Louisiana, tinha "pernas muito feias" (*les jambes fort vilaines*), "joelhos grandes, pés deformados, tornozelos muito grossos e dedos dos pés apertados" (*genoux gros & pieds difformes, la cheville très-grosse, & le bout fort-serré*) (*Le Moniteur de la Louisiane*, 9 de março de 1808). No caso de Bob, um escravo jamaicano que havia fugido da paróquia de Clarendon em 1809, sua "feiura" se devia a um coice de cavalo, pois era "um sujeito notavelmente feio, tem uma cicatriz do coice de um cavalo de um lado do rosto" (*The Saint Jago de lvejaga Gazette*, 25 de março de 1809). Outros apresentavam marcas na pele, provavelmente deixadas pela varíola. Quaco, por exemplo, um escravo da Carolina anunciado em fevereiro de 1802, era "notavelmente feio, cheio de marcas de varíola, lábios muito grossos, nariz grande e muito achatado" (*City Gazette*, 23 de fevereiro de 1802). Ao insistir na feiúra de Quaco – a mera menção das marcas de varíola bastaria para descrever

seu rosto – Charles Colcock, seu senhor, não estava apenas anunciando a fuga de seu escravo. Ele fornecia uma imagem quase monstruosa e verdadeiramente revoltante dele. Com isso, o proprietario enfatizava a distância que os separavam, relegando para segundo plano o alcance desestabilizador de seu ato de fuga.

Quando o fugitivo não é feio, muitas vezes é descrito, como Quaco, pelo campo lexical do tamanho, da desproporção. O anúncio era uma caricatura e partia de hipérboles, como é indicado de maneira inequivoca pela recorrência de advérbios de intensidade ou dos superlativos "muito", "extremamente", "incomum", "excessivamente" e "notavelmente" na descrição dos lábios, boca, olhos, nariz, seios e pés dos fugitivos. Tomemos o exemplo de Chloe, uma escrava da Carolina anunciada em junho de 1803 na *Charleston Gazette*. Quase nada se sabe dela, exceto que tem "seios notavelmente grandes e lábios muito grossos" (*City Gazette*, 14 de junho de 1803). A descrição de forma alguma nos permite traçar um retrato, mesmo que impreciso, da escrava em questão. O leitor teria dificuldade em reconhecê-la nas ruas e, provavelmente, também não seria muito ajudado pela descrição de seu tamanho: "[ela] tem cerca de 5 pés e 4 polegadas de altura". Contudo, a descrição não é totalmente inútil e é provavel que fosse familiar ao leitor. Como Winthrop Jordan mostra claramente em *White over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550-1812*, o tamanho do nariz, dos lábios e dos seios são um dos aspectos depreciativos do discurso sobre os negros a partir do século XVII (Jordan, 1968, p. 10). Os seios das mulheres, em particular, cristalizavam preconceitos; eram ao mesmo tempo um símbolo da maternidade, mas também da paixão sexual desenfreada. A natureza muitas vezes hiperbólica dos anúncios transformava o fugitivo em um espetáculo monstruoso e funcionava como um lembrete da superioridade racial do narrador e dos leitores. Como explica Shane White em seu estudo sobre anúncios de fuga de Nova York: "Mesmo descrições ostensivamente objetivas de 'lábios grossos' ou 'narizes achatados' são carregadas de significado cultural, referindo-se a todo um *corpus* de 'especulação científica' sobre as origens físicas e a capacidade intelectual dos negros" (White, 1991, p. 120).

Embora a voz do narrador nos anúncios possa parecer todo-poderosa e esmagadora, com frequência a voz dos escravos também é ouvida, embora geralmente seja relatada no discurso indireto e, portanto, de forma truncada. O escravo fugitivo "diz", "não diz", "faz um relato de si", "declara", "conta", "contou", ou "contará uma história" ou histórias. Nos anúncios, ele fala sobretudo da captura ou do cativeiro, muitas vezes com transcrições e adaptações de depoimentos, obtidos de maneira voluntária ou à força. Aqui, por exemplo, está a declaração de um jovem escravo africano, recentemente importado para South Carolina:

*Comprometidos com a Casa de Trabalho,*

*COMO FUGITIVOS:*

*[...]*

*Um Garoto africano, da nação Congo, levado pela guarda da cidade [...].* ***O Garoto conta (segundo um intérprete) que ele foi capturado do cais com outro da mesma idade, que eles chegaram aqui em um navio sob as ordens de certo capitão Clark, um cavalheiro francês; quando foi levado do cais, ele estava vestido com uma camisa de flanela vermelha, calças azuis e um boné azul.***

*[...]*

*Daniel Ward, M.W.H.*

*2 de agosto.*

(*Charleston Courier*, 2 de agosto de 1808; grifo do autor deste capítulo).

Infelizmente, não basta restaurar os pronomes pessoais [ele & eu] para ouvir as palavras realmente faladas pelo escravo. Nesse caso, seu discurso é duplamente indireto, primeiramente traduzido por um intérprete e depois resumido e relatado pelo guarda da prisão, Daniel Ward. É improvável que o escravo tenha dito as palavras "flanela" ou "cavalheiro", mas, por outro lado, é bem possível que ele se lembrasse do nome do capitão do navio negreiro em que havia cruzado o Atlântico, um francês chamado Clark, embora possamos supor que esse nome foi escutado ou escrito de maneira incorreta. O escravo fala, narra uma sequência de acontecimentos, assumindo o papel de narrador. E, como qualquer narrador, ele faz escolhas temporais: primeiro conta a própria captura, depois, em uma analepse, refere-se à sua travessia do Atlântico e à sua chegada a Charleston, antes de retornar ao tempo da captura para descrever suas roupas.

Em alguns anúncios, a voz do fugitivo sobe mais próximo à superfície das palavras, e a atitude censora do narrador se torna menos forte, ou menos visível. No anúncio a seguir, por exemplo, publicado no *Charleston Courier*, o narrador transmite o imediatismo da fala do escravo ao passar do pretérito para o presente da narração e antepor à fala relatada o travessão que indica o diálogo:

*Um africano.*

**CHEGOU** *neste dia à minha plantação em South Santee um HOMEM NEGRO Mandingo [...]: Ele* **fala** *a língua guiné com um de meus negros* – **diz** *que* **não sabe** *o nome de seu senhor, nem o caminho de volta à sua fazenda, da qual saiu há uma semana, e é comandado por um capataz chamado Prince, que o maltratou e o subjugou. Ele* **menciona**

*que seu nome africano é Muldy, seu nome atual é Galter; que seu dono* **mora** *principalmente na cidade e que* **tem** *um empregado chamado Dick.*

(*Charleston Courier*, 15 de março de 1805; grifo do autor deste capítulo).

Ainda mais audível é a fala de Plenty, um escravo da Carolina, e de Catharine e Charles, dois escravos jamaicanos, cujas palavras soam aos leitores com um mínimo de distorçõesão:

*Recompensa de 50 Dólares.*

*PLENTY, um negro fugitivo*

*Do Subscritor, e que anda por aí com um bilhete* **sob o pretexto de procurar um dono, tendo declarado sua intenção de não retornar até que seja baleado**, *e muito possivelmente não havendo outro método para curá-lo do ânimo hostil que visivelmente está aumentando nele, tendo ultimamente ameaçado a vida de várias pessoas, e tendo-se recebido a informação de que Plenty escapou duas vezes graças à indulgência de pessoas que, por consideração ao dono, não atiraram nele. [...]*

*J. Laval.*

*19 de julho.*

(*Charleston Courier*, 19 de julho de 1805; grifo do autor deste capítulo).

*St. Mary, 14 de abril de 1812*

*FUGITIVA, em 27 de maio de 1811, uma escrava negra, pertencente ao Subscritor, chamada CATHARINE com seu Filho Mulato: eles foram anunciados há muito tempo e, na segunda-feira, dia 13, foram levados e alojados (como um lugar de maior segurança) na Casa da Guarda de Ford Haldane, de onde ela escapou na mesma noite. [...] Ela é alta e robusta, tem 32 anos de idade, tez amarelada, é muito astuta, insolente e presunçosa,* **"ela está determinada a ser livre e não pertencer a nenhum buckra [crioulo jamaicano para pessoas brancas] que seja"**.

(*Saint Jago de la Vega Gazette*, 25 de abril de 1812; grifo do autor deste capitulo).

*Spanish Town, 24 de julho de 1812.*

*FUGITIVOS os seguintes escravos, na última segunda-feira: [...] PATTY, [...] uma mulher robusta e capaz, de aparência mal-humorada e nariz empinado. [...] Patty [...] está abrigada na colina vermelha da Sra. Adolphus por um negro chamado* **Charles, que, pelo que se entende, está determinado a perder a cabeça antes que Patty lhe seja tirada**, *motivo pelo qual construiu uma casa no meio do bosque do referido monte, onde estão abrigados outros fugitivos.*

(*Saint Jago de la Vega Gazette*, 18 de julho de 1812; grifo do autor deste capítulo).

Quanto mais ameaçadora e determinada é a voz do escravo, "tendo declarado sua intenção", "ela está determinada a ser livre", "está determinado a perder a cabeça", mais provável que ela seja reproduzida sem alterações. O anúncio é então um aviso público de que o simples ato cotidiano de fuga se transformou em um ato de revolta. A partir do momento em que o escravo sai da esfera da negociação para afirmar sua liberdade e sua liberdade de expressão, o narrador tem o dever de alertar seus vizinhos e a comunidade de proprietários de escravos em geral. O texto do anúncio deve conter de alguma forma essa desordem e termos transgressores – "insolente" e "presunçosa", no caso de Catharine. Isso é particularmente verdadeiro no caso dela: o leitor tem a ilusão de ouvir a voz de Catharine, que se situa entre o discurso indireto (mudança de pronomes), o discurso indireto livre (ausência da subordinação e do verbo declarativo) e o discurso direto (presente da narração, aspas). A ilusão narrativa é reforçada pelo uso do crioulo jamaicano; na prática, é improvável que a escolha da palavra *buckra* seja do narrador.

Por mais ameaçadoras que às vezes sejam, o problema real das palavras dos fugitivos, do ponto de vista do narrador, é que dificilmente elas são confiáveis. Isso porque o escravo fugitivo, como um verdadeiro malandro, narra, distorce, inventa, manipula, prega peças, gosta de contar histórias e enganar as pessoas. A liberdade, seja temporária ou permanente, não está tanto nas aparências físicas ou nas roupas, mas nas palavras de uso cotidiano que os fugitivos conseguem manipular a seu favor. O malandro (*trickster*) é uma das figuras centrais da cultura vernácula afro-americana e africana – assim como indígena-americana. Nas fábulas, um personagem animal – macaco, coelho ou cobra em especial –, é uma figura fraca de natureza ambivalente – que diverte e perturba pelo seu gosto por artimanhas – que, graças às palavras, consegue se libertar do mais forte. "Em seu mais elementar, então, o conto do malandro consiste em um confronto no qual os fracos usam sua inteligência para escapar dos fortes", explica o historiador Lawrence Levine em "Black culture and black consciousness: Afro-American folk thought from slavery to freedom" (Levine, 1977, p. 106, 102-132, 370-385)[6]. A comparação entre o fugitivo e o malandro não serve aqui para estabelecer uma analogia entre os anúncios de fugas e as fábulas. Estas são, naturalmente, duas formas muito diferentes. Entretanto, por outro lado, vemos a partir dos anúncios, até que ponto o poder do fugitivo reside antes de tudo em suas palavras, assim como o poder do senhor de escravos está antes de tudo em seu seu domínio da escrita. O anúncio existe, então, para acabar com esse discurso falado, restaurar a verdade e interromper a ilusão verbal.

6 Sobre o *trickster* como um *tropo* da literatura afro-americana, ver Gates Jr. (1988).

Pierre, um escravo da Carolina anunciado como fugitivo no dia 4 de abril de 1807 no *Charleston Courier*, foi um desses *tricksters* ou manipuladores de palavras e situações. Sua história é tecida com mentiras e enganos. Seu senhor, que no entanto confiava nele, o encumbiu da tarefa de encontrar uma escrava fugitiva de sua propriedade, chamada Diana. Mas Pierre não voltou: pelo contrário, ele teria supostamente se juntado a Diana e teria ainda vários truques na manga para não ser preso. Além da autorização que lhe permitia se movimentar livremente, dizia-se que seu principal trunfo era sua fala, que era muito inteligente:

> *No último dia 1º, à noite, meu companheiro negro PIERRE foi enviado em busca de [DIANA] [...] Ele tem cerca de 27 anos de idade e é bem conhecido na cidade [Charleston] como carroceiro. Ele pode tentar se passar por homem livre e pode mostrar sua autorização, que o subscritor pede que seja retida. Ele [...] é um sujeito* **astuto, sutil e ardiloso***, de fala* **mansa***, e* **enganou** *algumas pessoas com suas palavras* **justas** *e fugiu delas há algum tempo".*
>
> (*Charleston Courier*, 4 de abril de 1807; grifo do autor deste capítulo).

O acúmulo de adjetivos que sugerem malandragem e artimanhas mostra claramente, mais uma vez, que o intuito do anúncio não é apenas descritivo. O narrador foi enganado; no entanto, não sendo capaz de chicotear o escravo ausente, ele despeja seu ressentimento na forma de palavras.

Pierre não é uma exceção, longe disso. Joe, por exemplo, outro escravo da Carolina, já havia se passado por outro escravo, conseguindo assim dissipar a desconfiança das pessoas que encontrou nas estradas e nas balsas que deveria tomar para atravessar os rios em sua viagem entre Waccamaw, no norte, e Cooper, no sul:

> *Recompensa de 100 Dólares.*
>
> *FUGIU [...]*
>
> *No dia 5 último, JOE, um Sujeito muito robusto, forte e bem constituído, com cerca de 35 anos de idade [...] ele tem pele escura, é provável, astuto e tão sensato quanto a maioria das pessoas de sua cor [...] Esse sujeito deixou minha fazenda há cerca de 12 anos e se fez passar nas balsas e ao longo da estrada por um escravo que pertencia ao Sr. Weston, indo de sua fazenda em Waccamaw para Charleston, com uma mensagem para ele.*
>
> *[...]*
>
> *Allard Belin.*
>
> *16 de maio.*
>
> (*City Gazette*, 16 de maio de 1803).

Ele não era capaz, como Pierre, de inventar histórias, de fazer passar o plausível pelo verdadeiro? "Ele é capaz de inventar as histórias mais plausíveis".

Cerca de um em cada dez fugitivos – no *corpus* de anúncios jamaicanos e carolinianos analisados neste capítulo – é considerado "astuto", e um em cada 20 é "confiável", sem mencionar todos aqueles qualificados como inteligentes, habilidosos, sensatos ou bajuladores. Charles, por exemplo, um escravo jamaicano anunciado na *Gazette Royale* no final de dezembro de 1800, é descrito por seu mestre como "muito habilidoso" e suficientemente "confiável" para enganar a tripulação de um navio: "ele pode se impor e tentar se fazer passar como homem livre, ou pode obter uma passagem falsificada e embarcar em algum navio em Kingston" (*The Royal Gazette*, 27 de dezembro de 1800). Davy, um escravo de origem africana que vivia em South Carolina, não tentou deixar o estado pelo mar, mas parece tão astuto quanto Charles, "um sujeito habilidoso de fala mansa" (*City Gazette*, 6 de maio de 1805). Os escravos da Louisiana não parecem menos adeptos da invenção e da encenação do que seus pares jamaicanos e carolinianos. A história do mulato Charles, publicada em 12 de março de 1808 no *Le Moniteur de la Louisiane*, ilustra bem isso. Charles joga com a ambivalência da realidade e diz, a quem lhe questiona, que foi enviado para "negócios importantes" relacionados com a morte (real) de seu dono. Carlos, não satisfeito em desempenhar um papel que atribuiu a si mesmo, assim declarou em uma taberna, um local público por excelência, na falta de um teatro:

> *Recompensa de 60 Psts.*
>
> *Um Mulato chamado Charles, pertencente ao falecido John W. Gurley, escapou na noite do dia 3 deste mês. Ele tem cerca de 25 anos de idade, cerca de 5 pés e 10 polegadas, é bem proporcionado, fala francês & inglês; é atento & inteligente, & inventa todos os tipos de histórias para encorajar a fuga. Não nos lembramos bem do que ele estava vestindo. O referido mulato levou consigo um dos cavalos da carruagem [chevaux de la voiture] de seu senhor, um baio, com cerca de 15 palmos de altura, com algumas marcas de arreios. Ele foi visto no dia 4 deste mês na taberna em Marselha; lá, ele noticiou a morte de seu mestre & disse que havia sido enviado da costa às montanhas por amigos do falecido, para realizar negócios importantes.*
>
> (*Le Moniteur de la Louisiane*, 12 de março de 1808).

Muitos escravos fugitivos, como Charles, não apenas criavam histórias, mas as encenavam representavam. Os anúncios, desde que lidos com atenção e cautela, têm um aspecto real do teatro da vida cotidiana. É assim que Cuffee, um escravo jamaicano, teria encenado a própria morte com grande realismo, e Charles, um escravo da Carolina, teria tentado se passar pelo que não era, um escravo anunciado como fugitivo:

*Kingston, 23 de maio de 1812.*

*RECOMPENSA DE 3 DOBRÕES.*

*FUGITIVO, há cerca de dois anos, um Homem Negro, chamado CUFFEE,* **que conseguiu fazer acreditar que havia se afogado devido ao naufrágio de uma Canoa, perto da prisão de Bath**, *mas que desde então tem pescado em Hunt's Bay e Newland, e supõe-se que tenha ido na direção barlavento, na epoca do último Natal, com o mesmo propósito.*

(*The Royal Gazette*, 9 de maio de 1812; grifo do autor deste capítulo).

*Recompensa de 15 Dólares.*

*FUGIU há algum tempo um Homem Negro chamado CHARLES. Ele tem mais de 40 anos de idade, cerca de 5 pés e 10 polegadas de altura, não é de cor preta clara, mas sim de tez marrom; [...] recentemente pertenceu ao Sr. Negrin e, anteriormente, por um longo tempo, havia sido propriedade e servo particular do Sr. Dupont, mas originalmente pertencia ao Sr. Lenox. Ele [...] sabe ler e escrever razoavelmente bem, e é possível que esteja tentando se fazer passar por uma pessoa de outro nome, especialmente porque* **é extremamente habilidoso em contar histórias verdadeiras sobre si mesmo, e é conhecido por fazer perguntas sobre um certo Charles, que foi anunciado como fugitivo, para que não se suspeitasse que eles eram a mesma pessoa.**

*[...]*

*John H. Sargent*.

(*Charleston Courier*, 11 de maio de 1808; grifo do autor deste capítulo).

Este último anúncio é fascinante e levanta algumas questões. Parece que Charles já havia sido objeto de um anúncio e que ele sabia disso, direta ou indiretamente, pois sabia ler e escrever. A clara ironia deste novo anúncio é que Charles provavelmente o lerá e, dessa forma, encontrará ali a confirmação de seu talento como ator e da importância da troca de papéis. O anúncio é uma faca de dois gumes: permite ao narrador dialogar com qualquer pessoa que seja capaz de deter seu escravo, mas também pode servir às intenções do fugitivo anunciado.

O que emerge deste capítulo, de todas essas vozes misturadas e trajetórias de vida como as de Charles, é uma observação cujos contornos são claros. Os anúncios de fuga são muito mais do que simples descrições, fontes documentais inequívocas que o historiador poderia explorar com segurança, sem medo de distorcer a realidade perdida. Os anúncios analisados neste capítulo podem ser vistos como uma série de performances, palcos montados para encenações, expressões e identidades carnavalescas e, acima de tudo, narrativas polifônicas de histórias multifacetadas, povoadas de personagens plausíveis, mas nem sempre

verdadeiros. Como histórias de vida ou fragmentos de narrativas (*petites allures de récit*), os anúncios de escravos fugitivos provavelmente não deixarão de ser populares tão cedo. Esperemos que, no futuro, eles sejam lidos em toda a sua riqueza e complexidade.

## Referências

*Charleston Courier*
*City Gazette*
*Le Moniteur de la Louisiane*
*Saint Jago de la Vega Gazette*
*The Royal Gazette*

Blachette, L-J. 1826. *Manuel du fabricant de sucre et du raffineur ou Essai sur les différens moyens d'extraire et de la raffiner.* Paris, Roret.

Cassidy, F. 1961. *Jamaica talk. Three hundred years of the English language in Jamaica.* London, Macmillan & Co.

Cassidy, F. G.; Le Page, R. B. 1967. *Dictionary of Jamaica English.* Cambridge, Cambridge University Press.

D'Costa, J.; Lalla, B. (eds.). 1989. *Jamaican texts of the 18th and 19th centuries.* Tuscaloosa; London, The University of Alabama Press.

D'Costa, J.; Lalla, B. 1990. *Language in exile: three hundred years of Jamaica creole.* Tuscaloosa; London, The University of Alabama Press.

Davis, J. 1803. *Travels of four years and a half in the United States of America; during 1798, 1799, 1800, 1801, and 1802.* London, R. Edwards.

Davis, C. T.; Gates, H. L. (eds.). *The slave's narrative.* Oxford; New York, Oxford University Press.

Dureau, B. 1852. *Notice sur la culture de la canne à sucre et sur la fabrication du sucre en Louisiane.* Paris, Chez l'auteur et chez M. Mathias.

Farge, A. 2003. *Le bracelet de parchemin.* Paris, Bayard.

Gates, H. L. Jr. 1988. *The signifying monkey. a theory of African-American literary criticism.* New York; Oxford, Oxford University Press.

Genette, G. 1972. *Figures III.* Paris, Seuils.

Genette, G. 1983. *Nouveau discours du récit.* Paris, Seuils.

Holt, T. C. 1995. Marking race: race-making, and the writing of history. *American Historical Review,* Vol. 5.

Johnson, W. S. 1999. *Soul by soul: life inside the Antebellum slave market.* Harvard, Harvard University Press.

Jordan, W. D. *et al*. 1968. *White over black: American attitudes toward the negro, 1550-1812*. 2nd ed.University of North Carolina Press.

Lawrence, W. L. 1977. *Black culture and black consciousness: Afro-American folk thought from slavery to freedom.* New York, Oxford University Press.

McDonald. R. 1993. *The economy and material culture of slaves: goods and chattels on the sugar plantations of Jamaica and Louisiana.* Baton Rouge;t London, Louisiana State University Press.

Roughley, T. 1823. *The Jamaica planter's guide, or, A system for planting and managing a sugar estate, or other plantations in that island and throughout the British West Indies.* London, Longman, Hurst, Rees, Orme, et Brown.

Smith Foster, F. 1994 (orig. pub. 1979). *Witnessing slavery: the development of ante-bellum slave narratives.* Madison, The University of Wisconsin Press.

White, H. 1978. The fictions of factual representation. In White, H. *Tropics of discourse: essays in cultural criticism.* Baltimore; London, The John Hopkins University Press, chapter 5.

White, S. 1991. *Somewhat more independent. the end of slavery in New York City, 1770-1810.* Athens; London, University of Georgia Press.

Zemon Davis, N. 1987. *Fiction in the archives: pardon tales and their tellers in sixteenth-century France.* Stanford, Stanford University Press.

CAPÍTULO 6

# "EU NÃO SOU UMA ESCRAVA":

## africanos libertos e seu uso do sistema judiciário no Rio de Janeiro do século XIX

*Daniela Carvalho Cavalheiro*

## Introdução

"Quatorze anos de idade, rosto redondo, olhos grandes, nariz achatado, lábios grandes, orelhas pequenas, sem marcas no corpo".[1] Foi assim que Miquelina Conga foi descrita em 1835, logo após receber o *status* legal de "africana liberta", categoria de quase-liberdade que se seguiu aos esforços britânicos para reprimir o tráfico de escravos. Tal *status* representaria uma grande mudança em sua vida, talvez comparada apenas à que ela sofreu no momento de sua captura na África para ser vendida e levada como escrava para as Américas. Como uma pessoa nessa categoria, ela estaria sujeita a leis e condições específicas de trabalho e exploração. Além disso, era um desafio ser um africano liberto em um país no qual a escravidão ainda existia, pois não eram incomuns as tentativas de transformar em escravos aqueles assim designados (Mamigonian, 2002; Florence, 2002; Chalhoub, 2012).

No Brasil, muitas normas foram criadas para tratar dos africanos libertos. A primeira foi o Alvará de 1818, pelo qual todos os africanos apreendidos em navios negreiros ilegais deveriam ser considerados livres e devolvidos à África. Quando não fosse possível, deveriam cumprir 14 anos de serviço sob a responsabilidade do governo imperial e deveriam aprender a língua portuguesa,

1 Arquivo Nacional GIFI 6D 12.

os costumes e a religião do Brasil. No entanto, o retorno à África não era realizado com frequência, e a maioria dos africanos libertos permaneceu no Brasil (Mamigonian, 2002).

Até 1853, o Alvará de 1818 era o único documento que mencionava o período de serviço. Todas as leis e regulamentações posteriores declaravam que os africanos libertos deveriam servir e trabalhar sob tutela, mas estabeleciam por quanto tempo. Somente em 1853 foi novamente declarado que o prazo era de 14 anos. No entanto, o Alvará de 1818 era muito claro em um ponto: os africanos libertos deveriam ser tratados de tal forma que sua integridade física e seu direito à liberdade fossem respeitados.[2] Essa compreensão da lei é a chave para se entender o procedimento judicial que Miquelina e seu representante seguiram, ao solicitar ao Ministério da Justiça a garantia de sua liberdade.

Não se sabe quando Miquelina chegou ao Brasil, embora tenha sido registrada como "uma africana liberta dos que o são pelo inciso 1º do Alvará com força de Lei, de 26 de janeiro de 1818, e pela Lei de 7 de abril de 1831", e descrita como pertencente à nação Congo, o que estabelece que ela veio da África Central Ocidental. A falta de maiores detalhes, no entanto, não impede que se aprecie a forma como ela administrou sua busca pela libertação e como usou a experiência adquirida ao longo de seus anos de serviço para entender o sistema judiciário e usá-lo a seu favor.

Miquelina registrou sua petição de alforria em 1844. As petições feitas por africanos libertos e seus empregadores são as principais fontes para reconstruir suas histórias de vida. Tais solicitações abrangiam desde petições feitas por africanos libertos para alforria definitiva após completarem seu período de serviço, até pedidos de mudança de local de trabalho – seja para acompanhar o cônjuge, evitar castigos físicos indevidos ou por outros motivos. Quanto aos empregadores, é possível encontrar pedidos de alteração da concessão ou do local de trabalho, pedidos de dispensa do serviço, queixas de mau comportamento etc. (Mamigonian, 2002; Cavalheiro, 2015). Como se pode ver, qualquer tipo de disputa entre africanos libertos e empregadores que fosse além dos limites do domicílio poderia ser resolvida pelo Ministério da Justiça, muitas vezes representado pelo Juiz dos Órfãos. Por isso, quando Miquelina decidiu pedir sua libertação, ela se dirigiu ao Ministério da Justiça e, com a ajuda de um representante, apresentou uma petição.

2 "Coleção de Leis do Império do Brasil (1808-1889)", que inclui: o Alvará de 26 de janeiro de 1818, que estabeleceu penas para quem praticasse o tráfico ilegal de escravos; e o Decreto n. 1.303, de 28 de dezembro de 1853, a declaração de que os africanos libertos cujos serviços fossem realizados para empregadores privados seriam alforriados após 14 anos de serviço, quando assim o solicitassem, e as normas que estabeleciam o destino desses africanos.

## Para servir e ser alugado

Em 1835, quando se inicia a história de Miquelina, o tráfico atlântico de escravos já era proibido no Brasil. Além disso, os africanos libertos podiam ser contratados por pessoas físicas, que deviam fornecer o conhecimento e as habilidades necessárias em troca dos serviços e de um salário.[3] Esse salário deveria ser pago ao governo, não ao africano, a fim de criar um fundo que pudesse ser usado para proteger os africanos libertos após sua libertação definitiva. Entretanto, na realidade, esses salários raramente eram pagos, e esse fundo nunca existiu (Mamigonian, 2002).

Em 1835, o coronel Manoel Joze de Oliveira contratou Miquelina, e ela o serviu até o falecimento daquele, em 3 de julho de 1838. No período em que trabalhou para o coronel, Miquelina realizava tarefas domésticas como criada da casa. Após a morte do coronel, Emerenciana Roza de Oliveira, sua viúva, tornou-se a responsável por Miquelina. Finalmente, em 24 de janeiro de 1844, seus serviços foram concedidos a Maria Izabel de Oliveira. Miquelina passou todo o seu tempo de serviço com empregadores particulares, que, de acordo com os decretos de 1834 e 1835, deviam cuidar dela, alimentá-la e vesti-la, sendo também responsáveis por sua aprendizagem do português e das competências necessárias.

Muitos africanos libertos que cumpriram seu tempo de serviço sob a tutela de um empregador privado suportaram um período em que, somada às dificuldades do serviço, havia a questão de estarem sozinhos e isolados em um local de trabalho sem qualquer outra pessoa com quem pudessem ter relações. Esse parece ter sido o caso de Miquelina, pois aparentemente não havia outros africanos libertos concedidos ao coronel Manoel Joze de Oliveira, nem quaisquer escravizados sob sua responsabilidade. Ao analisar a experiência dos africanos libertos no Brasil, isso deve ser considerado. As formas de trabalho, as redes de socialização, o casamento e até a fuga diferiam consideravelmente para os africanos libertos que trabalhavam para pessoas físicas em grandes cidades, como o Rio de Janeiro, quando comparados com aqueles que trabalhavam no campo ou nas fronteiras, construindo estradas e postos de pedágio. Estes últimos tinham maiores possibilidades de estabelecer redes e criar estratégias envolvendo essas redes, pois estavam acostumados a trabalhar em grupo e, em muitos casos, ao lado de escravizados e de pessoas livres e libertas (Mamigonian, 2002; Moreira, 2005; Cavalheiro, 2015).

3 O Decreto de 13 de outubro de 1834, que determina que os serviços dos africanos deveriam ser tomados sob certas condições; e o Decreto de 19 de novembro de 1835, que alterava o Decreto de 1834 relativo aos serviços dos africanos libertos.

No entanto, isso não significava que Miquelina não tivesse ligações com outros africanos ou afrodescendentes, sendo eles escravizados, libertos ou livres. A historiografia já estabeleceu o fato de que os africanos libertos criaram vínculos com as pessoas que os cercavam, incluindo vizinhos e outros, e que formaram redes de apoio em momentos de necessidade, como quando iam solicitar a alforria, mesmo vivendo em contextos urbanos e em um pequeno local de trabalho (Moreira, 2005; Cavalheiro, 2015). A petição de Miquelina não mostra quem possa ter feito parte de sua rede de apoio, mas é importante destacar a participação de Jose Gomes da Silva, a pessoa que escreveu e assinou sua petição. Como o registro judicial não traz nenhuma informação sobre ele, não é possível saber se era um amigo, um vizinho ou apenas um conhecido, mas sua presença neste processo indica que os africanos libertos não estavam sozinhos em sua busca pela liberdade. Durante o século XIX, centros urbanos como o Rio de Janeiro e São Paulo testemunharam o crescimento progressivo de organizações abolicionistas que incluíam advogados e rábulas, que promoviam a causa da liberdade dos escravizados nos tribunais. A participação de tais figuras na libertação dos africanos pela via legal é clara.[4]

## Depósito, emancipação e o direito à liberdade

Embora o Alvará de 1818 declarasse que os africanos libertos deveriam servir 14 anos antes de adquirirem a libertação definitiva, Miquelina estava sob tutela há apenas nove anos quando apresentou seu pedido de emancipação, em 1844. Contudo, o mesmo Alvará afirmava que os africanos libertos não podiam ser tratados como escravos. Além disso, o artigo 10 da Carta de 1832 estabelecia que os africanos libertos que eventualmente tivessem sua integridade física ou direito à liberdade ameaçados por qualquer pessoa poderiam pedir para ser colocados "em depósito", o que significava que poderiam ser retirados de seu empregador e ser colocados sob a tutela de uma outra pessoa até a realização de uma análise jurídica, para comprovar ou não a alegação de que o africano libertado estava em situação de perigo real.[5] Essas são as duas normas que Jose Gomes da Silva utilizou na petição de Miquelina, para que ela fosse afastada do empregador e posteriormente libertada.

4 *Rábula* era o nome dado a uma pessoa que exercia a advocacia sem ter uma educação formal ou um diploma. Sobre o movimento abolicionista no Brasil, ver Azevedo (2010).

5 Decreto de 12 de abril de 1832, que regulava a execução da Lei de 7 de novembro de 1831, sobre o tráfico de escravos, artigo 10.

A reclamação tomava como base 15 recibos, dados a Emerenciana Roza de Oliveira, das quantias que ela recebeu pelo aluguel dos serviços prestados por Miquelina como ama de leite, de 19 de abril de 1842 a 7 de maio de 1844. Como Mamigonian observou, não havia regulamentação da prática de alugar os serviços de africanos libertos, mas a contratação destes pelos empregadores era generalizada e muito lucrativa para os últimos. O salário que deveria ser pago ao governo por um ano de trabalho de um africano liberto podia, dessa forma, ser arrecadado em menos de um mês. No caso de Miquelina, o valor devido ao governo era de 12 mil réis, enquanto seu aluguel mensal rendia a seu empregador de 16 mil réis a 20 mil réis.[6] Embora não fosse ilegal alugar serviços de africanos libertos, a questão levantada por Miquelina e seu representante dizia respeito ao fato de que nos recibos ela era descrita como escrava, com as palavras "minha escrava, minha preta" e "uma preta minha".[7] Em suma, ela estava sendo tratada como escrava, o que servia de base para seu argumento. O problema que Miquelina e Jose Gomes da Silva mencionaram não foi que seus serviços eram explorados por meio de aluguel, mas que esse arranjo na verdade havia sido realizado sob uma falsa alegação de escravização.

A petição de Miquelina, apresentada em maio de 1844, nove anos após ela ter começado a trabalhar sob a tutela de seu patrão, pedia seu depósito. Por estar sendo referida como escrava, a petição alegava que os termos da tutela sob a qual seus serviços eram concedidos ao empregador deveriam ser encerrados, por desrespeito às normas. Além disso, a petição pedia a alforria antes do cumprimento dos 14 anos de serviço. Essa reivindicação se baseava no fato de que o Alvará de 1818 estabelecia que os africanos libertos que já tivessem adquirido as habilidades e a independência necessárias para viver por conta própria, antes do término daquele período de 14 anos, deveriam ser alforriados se demonstrassem o que era chamado de "bom comportamento".[8] Miquelina e Jose Gomes da Silva utilizaram o argumento de que ela era uma boa empregada e que demonstrava bom comportamento.

Apesar de a mão de obra dos africanos libertos ser explorada de forma semelhante à dos escravizados, a lei estabelecia uma diferença entre as duas categorias de pessoas. E, como sugere E. P. Thompson, as leis e os regulamentos

6 Ver também Mamigonian (2002, p. 99); e Arquivo Nacional GIFI 6D 12, "Petição de emancipação de Miquelina Conga".

7 É importante lembrar que, nos anos de escravidão no Brasil, a referência a um homem ou uma mulher como "preto" ou "preta" significava que ela era uma propriedade. Ver Mattos (2013).

8 Alvará de 1818.

somente podem funcionar e ser respeitados se apresentarem a possibilidade de ser usados por qualquer pessoa em uma sociedade (Thompson, 1975). Assim, o que este caso enfatiza não é apenas a exploração da mão de obra, mas também as possibilidades de combater tais condições. As leis que determinavam os períodos de serviço e as formas de trabalho – e, portanto, de exploração – eram as mesmas que apresentavam a possibilidade de libertação.

No entanto, tanto o depósito quanto a alforria foram negados. Em resposta à petição, o juiz de órfãos rejeitou tudo o que foi solicitado, alegando que, apesar de tudo, um africano liberto deveria cumprir o período de 14 anos de serviço. Mesmo assim, Jose Gomes da Silva e Miquelina não desistiram. Eles decidiram utilizar o sistema legal de todas as formas possíveis, por meio de um processo jurídico no qual é possível vislumbrar as percepções que Miquelina tinha de liberdade e o que significava ser uma africana liberta, sobre como ela deveria ser tratada e como esse tratamento, quando não fosse adequado, permitir-lhe-ia exigir a libertação.

O texto da lei estava a seu favor, uma vez que os africanos libertos realmente não deveriam ser tratados como escravos. Porém, como aponta Sidney Chalhoub, a sociedade brasileira foi moldada de tal forma que a experiência de liberdade dos negros durante o século XIX era condicionada à força da escravidão (Chalhoub, 2012, p. 233). Miquelina estava sendo tratada como escrava, ainda que, como africana liberta, o sistema jurídico e a sociedade devessem confirmar seu *status*, como o de uma pessoa que não deveria permanecer em posição de exploração e servidão.

Diante disso, Miquelina e Jose Gomes apresentaram uma nova petição. De maneira mais enfática do que antes, eles argumentaram que ela precisava ser libertada "para que fique segura de sevícias ou extermínio que receia".[9] Embora ainda tivesse vários anos para servir, ela também exigia ser alforriada, uma vez que era tratada como escrava. O novo argumento se baseava no fato de que o último recibo de pagamento por seus serviços fora assinado por Jose Francisco Ribeiro a pedido da sua mãe, Rita Maria Joaquina, a quem nunca foram confiados os serviços de Miquelina. Portanto, uma vez que um novo senhor, que não deveria estar usufruindo de seus serviços, aparecia nos recibos, tornava-se claro que a condição de escravidão estava sendo imposta, o que reforçou o argumento a favor de sua libertação. Esse fato comprovava que Miquelina estava sendo tratada como escrava, pois seus patrões vendiam seus serviços a quem se dispusesse a pagar mais.

9 Arquivo Nacional GIFI 6D 12.

Durante quase dois anos, de abril de 1842 a janeiro de 1844, Miquelina fora contratada para prestar serviços como ama de leite. O que o processo judicial não mostra é que ser ama de leite significava que Miquelina deve ter tido um filho, uma vez que ela devia ser capaz de amamentar. Normalmente, as mulheres africanas libertas que tinham filhos também tentavam libertá-los ao apresentar petições de alforria.[10] O fato de Miquelina não ter mencionado uma criança durante o processo pode indicar que ela havia sido separada de seu bebê, ou que a criança havia morrido. As taxas de mortalidade infantil eram altas no Brasil do século XIX e aumentavam ainda mais devido às condições de exploração e trabalho árduo suportadas por suas mães (Chalhoub, 1996), o que parece ter sido o caso da maioria das mulheres africanas libertas.

Primeiramente, Miquelina fora alugada por 16 mil réis por mês, quantia que não diferia muito da que recebia a maioria dos africanos libertos. Maciel Silva apresenta o caso de Cândida, uma africana liberta que morava em Recife, no nordeste do Brasil, na década de 1840, que fora arrendada por 480 réis por dia, que somavam cerca de 14,4 mil réis por mês (Silva, 2007). O mesmo valor era pago por Dionízia, uma mulher que não era alugada, mas que trabalhava como lavadeira nas ruas do Rio de Janeiro e tinha que pagar os 480 réis diários ao patrão. Ela suportou essas condições por 16 anos, de 1839 a 1855. Esse regime, no qual Dionízia era responsável por encontrar trabalho e ser remunerada por isso, foi um forte argumento em seu pedido de alforria, uma vez que ela provou ser capaz de cuidar de si mesma (Cavalheiro, 2015, pp. 138-141).

De abril de 1842 até abril de 1844, Miquelina foi alugada a Jose Martins da Rocha como ama de leite. Até julho de 1843, os recibos eram assinados por Emerenciana Roza de Oliveira. Os recibos de agosto a outubro de 1843 não estão anexados ao processo. Então, em novembro de 1843, José Francisco Ribeiro passou a assinar os recibos, declarando que o fazia para sua irmã, Emerenciana Roza de Oliveira, que era a responsável legal por Miquelina. No entanto, em janeiro de 1844, José Martins da Rocha pagou o aluguel a outra pessoa. Esse recibo foi assinado por José Francisco Ribeiro, que representava sua mãe, Rita Maria Joaquina.

A transferência de um africano liberto de um empregador para outro não era impossível. Porém, era necessário protocolar um requerimento junto ao Ministério da Justiça, que deveria aprovar a transferência e torná-la pública. Não foi esse o caso de Miquelina. Como demonstra a mudança do nome da

10 Para uma discussão sobre mulheres africanas libertas que pediam a libertação, ver Cavalheiro, 2015, capítulo 4.

pessoa que recebia o aluguel por seus serviços, no entendimento de Miquelina e de seu representante, ficava claro que ela estava sendo tratada como escrava.

O último recibo data de 7 de maio de 1844. Pela quantia de 20 mil réis, Miquelina foi entregue a José Francisco Ribeiro pelo chefe da Polícia, sem qualquer aviso do Ministério da Justiça ou do Juiz dos Órfãos. E ela permaneceu com ele, morando no Rio de Janeiro, na Rua do Piolho, n. 32 – de onde apresentou sua petição em 24 de maio de 1844 –, poucos dias depois de ser transferida para a casa de Ribeiro. Esta petição também foi negada, em 19 de agosto de 1844. Depois disso, a petição não informa onde e com quem Miquelina viveu e trabalhou. No entanto, relatos de jornais preenchem algumas das lacunas.

No dia 30 de junho de 1848, um anúncio de fuga foi publicado no *Jornal do Commércio*, afirmando que Miquelina havia fugido de seu local de trabalho. O anúncio também informava que ela poderia ter fugido para Santa Ana de Niterói, cidade vizinha, localizada no outro lado da Baía de Guanabara.[11] Quatro anos depois de iniciar a tentativa de ser libertada pelo sistema judicial e fracassar no processo, Miquelina decidiu fugir para buscar sua liberdade. Deve-se salientar que, em 1848, Miquelina completava 13 anos sob tutela. O fim de seu tempo de serviço estava próximo, mas ainda assim ela decidiu fugir. Os motivos não são mencionados no pequeno espaço de um anúncio de jornal. Contudo, a historiografia aponta que a transferência de um empregador para outro pode ter sido uma estratégia usada para tentar manter os serviços dos africanos sob o controle do empregador. Como mostrado acima, Miquelina já temia essa possibilidade, pois era tratada como escrava. Talvez ela também tenha percebido que o fim do período de 14 anos poderia não significar a liberdade para ela.

## "Eu não sou uma escrava"

Miquelina e José Gomes da Silva, seu representante legal, tentaram todos os argumentos possíveis para obter sua alforria. Eles utilizaram comprovantes de pagamento nos quais ela era descrita como escrava para provar que sua condição de africana liberta não fora respeitada. Eles também provaram que ela havia sido entregue, como só uma escrava poderia ser, a um terceiro que não era seu responsável. As condições de Miquelina durante os nove anos em que esteve sob tutela no Brasil estavam longe do que era estabelecido pelas leis e pelos regulamentos sob os quais os africanos libertos deveriam ter permissão para viver.

11 "Annuncios", *Jornal do Commércio* (Rio de Janeiro), 30 de junho de 1848.

Ser tratado como escravo era algo que qualquer africano liberto tentava evitar. Embora o regime de trabalho e as condições de vida fossem muito semelhantes nessas duas categorias de pessoas, um africano liberto tinha a possibilidade de libertação após completar o período de 14 anos de serviço. Isso se tornou claro em 1853, quando um decreto estabeleceu que os africanos libertos sob tutela de um empregador privado que tivessem cumprido os 14 anos de serviço poderiam requerer a liberdade. Comprovado o tempo de serviço, eles deveriam receber uma carta de alforria.[12] Após esse decreto, é possível encontrar inúmeros pedidos de libertação nas décadas de 1850 e 1860 elaborados por africanos libertos.[13] O caso de Miquelina mostra um nível de interpretação do sistema judiciário que outros africanos libertos somente compreenderam após esse decreto.

Em 1844, fazendo uso de um Alvará de 1818, Miquelina e seu representante construíram um caso fundamentado nas noções de liberdade e escravidão. A trajetória de Miquelina nos permite perceber os diferentes significados que o trabalho podia ter para os patrões e para os africanos libertos, mas também nos permite observar que as lutas pela liberdade foram mais profundas do que já sabemos. Sua vida mostra que ainda há muito a se fazer para compreender as experiências dos africanos libertos no Brasil.

## Referências

Azevedo, E. 2010. *O direito dos escravos.* Campinas, Brasil, Editora da Unicamp.

Cavalheiro Carvalho, D. 2015. Africanos livres no Brasil: tráfico ilegal, vidas tuteladas e experiências coletivas no século XIX. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil.

Cavalheiro Carvalho, D. 2016. Carolina e Delfina: aprendizado e emancipação de africanas livres em Magé e no Rio de Janeiro. *Revista Recôncavo*, Vol. 6, No. 10.

Chalhoub, S. 1996. *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo, Brasil, Companhia das Letras.

Chalhoub, S. 2012. *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista.* São Paulo, Brasil, Companhia das Letras.

12 Decreto n 1.303 de 28 de dezembro de 1853: Declara que os Africanos livres, cujos serviços foram arrematados por particulares, ficam emancipados depois de quatorze anos, quando o requeiram, e providencia sobre o destino dos mesmos Africanos.

13 Para petições de alforria na década de 1850, ver Mamigonian (2002), Cavalheiro (2015, capítulo 4) e Cavalheiro (2016).

Florence, A. B. 2002. Entre o cativeiro e a emancipação: a liberdade dos africanos livres no Brasil (1818-1864). Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Brasil.

Mamigonian, B. G. 2002. To be a liberated African in Brazil: labour and citizenship in the nineteenth century. Thesis (Doctorate) – University of Waterloo, Canada.

Mattos, H. 2013. *Das cores do silêncio.* 3 ed. Campinas, Brasil, Editora da Unicamp.

Moreira, A. S. 2005. Liberdade tutelada: os africanos livres e as relações de trabalho na Fábrica de Pólvora da Estrela, Serra da Estrela/RJ (*c.* 1831-*c*. 1870). Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Brasil.

Silva, M. H. 2007. Uma africana 'livre' e a 'corrupção dos costumes': Pernambuco (1830-1844). *Estudos Afro-Asiáticos*, Vol. 29, pp. 123-160.

Thompson, E. P. 1975. *Whigs and hunters: the origin of the Black Act.* New York, Pantheon Books.

CAPÍTULO 7

# BIOGRAFIA, HISTÓRIA E DIÁSPORA

## o Golfo do Benim e a Bahia

*Kristin Mann e Lisa Earl Castillo*

Novas e empolgantes pesquisas estão demonstrando a possibilidade de recuperar informações biográficas sobre escravos africanos e reconstruir os contornos de suas vidas. Há muito limitados aos raros homens e ainda mais raras mulheres africanas que deixaram alguma forma de narrativa ou testemunho autobiográfico, os historiadores estão agora ampliando a pesquisa sobre africanos individualmente considerados, tanto escravizados quanto libertos, combinando fontes eclesiásticas, notariais e outras fontes seculares encontradas em arquivos no mundo atlântico com os fragmentos de informações que descobrem para narrar e interpretar suas vidas. As tradições orais transmitidas dentro de famílias, comunidades religiosas, bairros de cidades e outros grupos populacionais também estão produzindo conhecimentos essenciais. O trabalho começa a recuperar as histórias não contadas de homens, mulheres e crianças arrancados de seus lares e brutalizados pela escravidão e pelo tráfico, resgatando-os de um anonimato quase universal. A recuperação dessas histórias humanas traz novamente à tona as terríveis realidades da escravidão e do tráfico de escravos na África e nas Américas, tornando-as mais imediatas e concretas. Além disso, a pesquisa biográfica lança uma nova luz sobre a resiliência e a engenhosidade dos africanos para sobreviver à escravidão, recriar identidades e comunidades e, por vezes, escapar da escravidão por meio de resgate, alforria, revolta, fuga ou outros meios. No caso da minoria afortunada de africanos que se libertaram por si mesmos, a análise biográfica está mostrando a contínua opressão e

vulnerabilidade que eles enfrentaram. Assim, todo esse novo conhecimento histórico transforma a compreensão sobre as origens e o desenvolvimento da diáspora africana global (Law; Lovejoy, 2001; Reis, 2008; Sweet, 2011; Scott; Hébrard, 2012).[1]

Poucos locais onde ocorria o tráfico transatlântico de escravos se mostraram mais ricos para a recuperação de dados biográficos sobre os africanos vendidos para as Américas do que o interior e o litoral do Golfo do Benim e o Brasil, especialmente a Bahia. Um dos motivos para tanto é a riqueza das fontes nessas regiões. Outro é a longa e importante tradição acadêmica que tem utilizado essas fontes para documentar, analisar e interpretar a história e a cultura afrobaianas. Duas breves biografias apresentadas neste capítulo ilustrarão as espécies de informações possíveis de se recuperar sobre os africanos de língua iorubá vendidos no tráfico de escravos baiano na primeira metade do século XIX, quando esse ramo de comércio atingiu seu auge. Na Bahia, esses escravos geralmente eram identificados como Nagô. A primeira biografia é de uma mulher que até hoje é lembrada como uma importante líder religiosa; a segunda é de um homem que foi, ao mesmo tempo, vítima e participante do tráfico transatlântico de escravos. Esses dois sujeitos históricos acabaram por fornece importantes contribuições para o desenvolvimento da diáspora que liga a África Ocidental, o Brasil e outras partes do mundo.

Francisca da Silva, mais lembrada por seu título Iá Nassô, é uma das mais célebres figuras oitocentistas da religião afro-brasileira conhecida como candomblé.[2] Sacerdotisa do orixá (divindade) iorubá Xangô, ela nasceu na Iorubalândia, provavelmente por volta de 1770. Não está claro quando ela chegou à Bahia como escrava, mas é provável que tenha sido antes de 1810. O título que ela usava, Iá Nassô, sugere que ainda na África ela supervisionava as atividades religiosas relacionadas ao culto de Xangô no palácio do *alafim* (rei) de Oió. Naquele momento, o império de Oió era uma grande potência militar e econômica regional há mais de um século. A partir do final da década de 1780, no entanto, Oió foi abalado por uma série de lutas internas pelo poder, incluindo revoltas armadas. É provável que a escravização de Iyá Nassô tenha ocorrido durante um desses conflitos. Ela parece ter chegado à Bahia com um filho e ter deixado pelo menos outra criança, um menino, na África. Em Salvador, a capital da província, foi batizada como Francisca, enquanto seu filho recebeu o nome de Domingos. Após obterem a liberdade, ambos usaram o sobrenome "da Silva", provavelmente o sobrenome de seu dono.

1 Pierre Verger (1992) abriu esse caminho em seu livro "Os libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX".

2 Para uma discussão mais aprofundada sobre a vida de Francisca da Silva, consultar Castillo e Parés (2010).

Francisca da Silva surge pela primeira vez em documentos escritos em 1822, quando já era uma liberta que tinha seus próprios escravos. Em 1824, ela havia estabelecido um relacionamento com o também liberto José Pedro Autran, com quem se casou conforme os ritos católicos em 1832. Natural de Ilexá, José Pedro havia comprado sua liberdade em 1822.[3] Como membro de uma proeminente irmandade católica negra, ele tinha ligações com vários africanos libertos e abastados em Salvador. Tal como outros africanos, especialmente homens, ele utilizou a instituição católica do apadrinhamento para estabelecer vínculos com africanos escravizados recém-chegados, em especial aqueles do seu próprio grupo etnolinguístico (De Queirós Mattoso, 1986, pp. 114-116; De Oliveira, 1995-1996, pp. 184-187; Castillo, 2011). Por exemplo, em 1824, Autran se tornou padrinho de um cativo batizado como Thomé, que, na verdade, era o filho que Iá Nassô deixara na África. Uma década depois, quando o senhor de Thomé morreu, sua mãe e o marido obtiveram os recursos para comprar sua liberdade.

A essa altura, a família havia alcançado um certo grau de prosperidade econômica e conforto material, como proprietários de dois lotes de imóveis e cerca de uma dúzia de escravos adultos, em sua maioria mulheres de língua iorubá. Algumas delas, como Marcelina Obatosi, batizada em 1824, foram iniciadas no culto aos orixás e se tornaram participantes ativas nas atividades religiosas da família. Essas práticas, como a rede de padrinhos de José Pedro, permitiram ao casal reconstruir uma teia afrocêntrica de relações sociais na Bahia. A maioria dos devotos dos santuários de Iá Nassô provavelmente eram falantes de iorubá escravizados ou libertos, mas existem evidências de que outros africanos, principalmente falantes das línguas bês e da etnia Nupés, também faziam parte.

Em janeiro de 1835, a vida confortável da família foi abalada pelas consequências políticas de uma rebelião de escravos conhecida como Revolta dos Malês, liderada por falantes de iorubá islamizados. Na sequência, uma histeria antiafricana e anti-islâmica varreu a cidade. Mais de 300 africanos, tanto escravizados quanto libertos, foram presos, incluindo os dois filhos de Iá Nassô, Domingos e Thomé (Reis, 2003).[4] Iá Nassô, de forma corajosa, pressionou para que as sentenças de seus filhos fossem comutadas em deportação para a África Ocidental. Em uma petição de 1836 endereçada ao Ministério da Justiça do Brasil, ela argumentou que as condenações dos filhos resultaram de "falsas acusações de inimigos". Oferecendo-se para pagar suas passagens para a África, ela prometeu que os seguiria e que nunca mais voltaria ao Brasil, "não porque

3 Para mais informações sobre José Pedro Autran, consultar Parés e Castillo (2015).

4 Para uma edição anterior, em inglês, ver Reis (1993).

tivesse sido forçada a [sair] pelas autoridades", mas porque "se recusava a tolerar ser comprometida" por aqueles que lhe desejavam mal.[5] No final de 1837, Francisca da Silva e seu marido partiram para a África, acompanhados por mais de uma dúzia de ex-escravos, muitos recém-libertados, incluindo Marcelina Obatosi e seus dois filhos pequenos.

A memória da odisseia do grupo está preservada nas tradições orais de um dos mais antigos terreiros de candomblé no Brasil, Ilê Axé Iyá Nassô Oká (a Casa Branca do Engenho Velho), cujos santuários foram criados por Iá Nassô, provavelmente em seus primeiros anos de liberta, senão antes. De acordo com uma versão da história, a viagem do grupo de volta à África terminou na cidade-Estado iorubá de Queto. No entanto, evidências recém-descobertas na República do Benim mostram que eles foram para Uidá, onde receberam terras de Guezô, rei do Daomé. Lá, o marido de Iá Nassô se envolveu na exportação de noz-de-cola e talvez outros produtos para o Brasil. Ele e sua esposa também estabeleceram uma nova comunidade religiosa, certamente com a participação de seus filhos e dos ex-escravos da família, alguns dos quais – incluindo os filhos de Marcelina – somente foram libertados com a condição de permanecerem com seus antigos donos até a morte destes. Tendo pagado por sua liberdade, Marcelina não estava vinculada a tal restrição. Em 1839, ela retornou à Bahia, onde assumiu a liderança do Ilê Axé Iyá Nassô Oká. Vinte anos depois, uma de suas filhas se juntou a ela, o que sugere que Iá Nassô e seu marido já haviam falecido. Atualmente, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká é um dos mais respeitados terreiros de candomblé brasileiros. Em 1986, foi designado sítio histórico nacional.

O tema de nossa segunda biografia é Francisco Gomes de Andrade, também conhecido pelo nome africano Shetelu, que foi um dos fundadores da comunidade afro-brasileira em Lagos (Mann, 2016). Assim como Iá Nassô, ele foi escravizado durante o período de instabilidade e guerra que se seguiu à queda do império de Oió. Ao contrário dela, ele não nasceu no centro do império, mas no reino aliado de Owu, na fronteira sul de Oió. Enquanto Iá Nassô foi escravizada quando já era adulta, Shetelu foi capturado ainda jovem, entre cerca de 1815 e 1825.

Um brasileiro, provavelmente o traficante de escravos Luis Antônio de Andrade, acabou comprando Shetelu e o batizou de Francisco. Na década de 1820, Luis Antônio trabalhou no tráfico de escravos em Molembo, ao norte do Rio Congo e, nas décadas de 1830 e 1840, em Lagos, na época o principal

5 A petição de Francisca é transcrita em Reis (2003, p. 466).

porto negreiro do Golfo do Benim. A ausência total de Francisco nos registros baianos das décadas de 1820 e 1830 sugere que Luis pode tê-lo comprado na África Ocidental, não no Brasil, e que a primeira experiência de escravidão de Shetelu ocorreu na África Atlântica, não no Novo Mundo.

Evidências claras indicam que Francisco esteve em Lagos durante a década de 1830, trabalhando com seu dono no tráfico atlântico de escravos. Enquanto estava lá, Francisco encontrou dois membros de sua família de Owu, reino que havia sido derrotado e destruído em 1822. Um deles era uma jovem chamada Ayebomi, que mais tarde Shetelu afirmou ser sua parente por parte de seu pai, e o outro era a mãe dela, Ayiku. Ayebomi também havia sido escravizada quando criança, junto com sua irmã mais velha, Ajatu, possivelmente na mesma época que Shetelu. Ayebomi, no entanto, não havia sido vendida para o tráfico atlântico, mas sim para uma mulher de língua iorubá na cidade vizinha de Ijebu Odé. Após vários anos, ela foi resgatada e se reuniu com sua mãe, passando então a viver na cidade de Abeocutá, fundada por refugiados em 1830. Durante o reencontro inesperado, Shetelu disse a Ayebomi e a Ayiku que havia visto Ajatu no Brasil, onde ela havia sido batizada como Luisa.

Em meados de 1844, Francisco havia se alforriado e viajava entre Lagos e Salvador, em pelo menos uma ocasião na companhia de conhecidos traficantes de escravos. Identificado como comerciante em seu pedido de passaporte para deixar o Brasil em maio daquele ano, ao que parece, posteriormente ele se estabeleceu em Lagos, onde, em 1846 era pai de três filhos de duas mães diferentes e começara a constituir uma família. No início da década de 1850, Francisco era um líder da crescente comunidade de libertos brasileiros que havia na cidade. Ironicamente, a experiência que adquiriu, as relações que estabeleceu e os recursos econômicos e sociais que acumulou, quando vivera em Lagos como escravo brasileiro e trabalhara no tráfico de escravos, permitiram-lhe desempenhar esse papel. Além disso, suas viagens transatlânticas possibilitaram que ele levasse mensagens entre seus familiares e outras pessoas nos dois lados do Atlântico.

O fato de Francisco ter batizado três de seus filhos em uma cerimônia coletiva ocorrida quando o primeiro padre católico romano visitou Lagos na década de 1860 atesta sua identificação como brasileiro (Da Cunha, 1985; Strickrodt, 2004; Parés, 2015). Os fortes laços que ele e Luisa Ajatu – com ela mesma retornando da Bahia para Lagos em 1854 – restabeleceram e mantiveram com suas parentes Ayebomi e Ayiku, bem como com outros camponeses de Owu – dos quais haviam sido separados pela escravidão cerca de 30 anos antes –, demonstram os vínculos duradouros com sua família há muito dispersa e com sua pátria destruída.

À primeira vista, as breves biografias de Iá Nassô e Shetelu parecem bem diferentes. As evidências preservadas nas fontes remanescentes, escritas principalmente por autoridades eclesiásticas e seculares ou transmitidas oralmente por devotos dos orixás, inevitavelmente moldam o que sabemos sobre eles. Apesar de suas diferenças, as biografias iluminam uma série de temas comuns na história afrobaiana do início do século XIX, sob as perspectivas de gênero, idade e cronologia. Cada uma ilumina, por exemplo, a experiência de falantes de iorubá escravizados na fase inicial do colapso do império de Oió, um no centro do turbilhão e o outro na fronteira sul, onde o conflito se espalhou rapidamente. Sendo já uma mulher madura na época em que foi capturada com seu filho Domingos, não surpreende que Iá Nassô tenha sido vendida no tráfico atlântico. Seu preço no litoral teria sido significativamente mais alto do que no interior; além disso, sua autoridade e conhecimento sobre os rituais podem tê-la transformado em um investimento perigoso no âmbito local. A juventude e o gênero de Shetelu, por outro lado, tornaram-no adequado para um treinamento especializado e um cuidadoso aliciamento como trabalhador no comércio transatlântico. Ambos os aspectos certamente ajudaram a chamar a atenção de seu comprador brasileiro.[6] Ayebomi, uma criança pequena na época de sua captura, não era atraente para a exportação e, assim, entrou no mercado de escravos africanos, embora sua irmã mais velha Ajatu não tenha tido tanta sorte. Não se sabe como a mãe das meninas escapou de ser capturada.

As biografias de Francisca da Silva e Francisco Gomes de Andrade também demonstram a diversidade da experiência dos escravos na Bahia. A produção açucareira ainda dominava a economia da província na primeira metade do século XIX, e muitos dos escravos trazidos da África naquela época eram colocados para trabalhar nos canaviais e nos engenhos do Recôncavo. Mesmo assim, uma grande quantidade também foi empregada em outras atividades, que incluíam, como José Pedro, a economia urbana de Salvador, ou, como Francisco, o comércio transatlântico. O perfil do trabalho braçal dos homens e os locais onde era realizado afetaram profundamente suas oportunidades subsequentes. Os escravos urbanos, como aqueles que trabalhavam no comércio transatlântico, geralmente tinham mais chances de auferir renda e acumular capital – que poderia ser usado para comprar sua liberdade ou a de parentes ou amigos – do que os escravos que desenvolviam trabalho agrícola nas plantações de açúcar (Klein; Luna, 2010, pp. 78-85, 89-90, 107-112; Graham, 2010, pp. 35-36,

6 Sobre o trabalho de africanos escravizados e libertos no tráfico de escravos e outras atividades comerciais realizadas entre o Golfo do Benim e o Brasil, ver Hicks (2015, capítulos 3-4).

50-52, 67, 79-80, 101-104). Esses dois tipos de escravos também desfrutavam de uma mobilidade física superior e, portanto, tinham mais oportunidades de permanecer em contato com entes queridos que não compartilhavam o mesmo dono, inclusive, às vezes até do outro lado do Atlântico. Embora nada se saiba sobre o trabalho de Francisca como escrava, é provável que ela tenha se beneficiado materialmente de suas atividades religiosas. A vida dos escravos e libertos brasileiros era caracterizada por uma luta implacável para sobreviver à pobreza e à opressão, recriar suas comunidades, negociar espaços de autonomia e acumular capital, que poderia ser transformado em alforrias e investido em escravos e outras propriedades. As histórias de Francisca da Silva, seu marido José Pedro Autran e Francisco Gomes de Andrade ilustram as estratégias utilizadas pelos escravos africanos que trabalhavam em ambientes urbanos ou no comércio transatlântico para alcançar esses objetivos.

As biografias mostram a importância da família, do apadrinhamento, da posse de escravos, da prática e iniciação religiosa e da identidade etnolinguística na reconstrução de vidas e mundos violentamente rompidos pela escravidão e pelo tráfico transatlântico de escravos. Tanto Iá Nassô quanto Shetelu adentraram a escravidão brasileira com parentes e atribuíam grande importância à manutenção dessas e de outras relações familiares ao longo de suas vidas. De maneira reveladora, Iá Nassô e José Pedro, que colocaram o culto a Xangô no centro de suas atividades, tiveram o cuidado de dar ao seu casamento a sanção da Igreja Católica e, assim, a proteção do Estado brasileiro. Francisco Gomes cuidou de seu relacionamento com Ayebomi e sua mãe desde a reunião dos três, na década de 1830, até a morte das mulheres, muitos anos depois. Seu exemplo pode ter ajudado a inspirar Luisa Ajatu a retornar à África Ocidental e à sua família, uma década depois dele.

Francisca da Silva e José Pedro Autran, no Brasil, e Francisco Gomes de Andrade, na costa africana, utilizaram a instituição católica do batismo para construir densas redes de relações com escravos e seus donos, crianças livres e seus pais. As redes de apadrinhamento assim formadas ligavam as partes envolvidas em uma teia de obrigações mútuas e, às vezes, hierárquicas. Dessa forma, todos os três ampliaram o número e o alcance de seus patronos, clientes e dependentes. Nos batismos do século XIX, o papel do padrinho era fundamental, enquanto o da madrinha era opcional. No entanto, a união católica de Francisca da Silva com José Pedro Autran deu a ela um acesso não oficial aos afilhados do marido.

A aquisição de escravos – muito mais comum entre os libertos africanos do que entre os próprios escravos – desempenhou um papel importante na acúmulo de propriedades e na construção de redes de dependentes. Os escravos de Francisca da Silva e José Pedro Autran não apenas realizavam trabalhos braçais e geravam

renda para seus donos, mas também serviam como um quadro de dependentes cuja existência aumentava o prestígio dos donos. Além disso, os escravos eram valorizados como devotos dos orixás e realizavam tarefas necessárias no campo dos rituais, primeiro em Salvador e depois em Uidá. Como mencionado acima, uma dessas escravas, Marcelina Obatosi, retornou à Bahia como uma mulher liberta para administrar o terreiro depois que Iá Nassô e sua família se estabeleceram em Uidá. Não há nenhuma evidência de que Francisco Gomes de Andrade possuía escravos, no Brasil ou na África Ocidental. No entanto, tal como Francisca e José Pedro, muitos libertos baianos levaram consigo escravos e ex-escravos para a África. Muitos também compraram escravos após sua volta à África Ocidental e, com o tempo, incorporaram alguns deles em suas famílias e linhas sucessórias. Francisco pode ter feito o mesmo no processo de consolidar sua posição em Lagos, na década de 1840.

A maioria dos escravos africanos que chegaram à Bahia na primeira metade do século XIX vinha das regiões de língua iorubá.[7] Portanto, não surpreende que os escravos, ex-escravos e afilhados de Francisca da Silva e José Pedro Autran fossem predominantemente Nagôs. Os colegas de trabalho que estavam no centro da rede social de Francisco Gomes de Andrade também eram da mesma etnia. A concentração etnolinguística dos Nagôs em Salvador aumentou a procura por cultos de orixás do tipo praticado por Iá Nassô, assim como por mercadorias vindas da África, além dos escravos, fornecidas pelos africanos que trabalhavam e viajavam no comércio transatlântico. Enquanto os escravos e libertos Nagô da Bahia viviam em um mundo em que o Estado, a Igreja e a maioria dos cidadãos livres estavam comprometidos com a manutenção de uma ordem social baseada na escravidão e, assim, com o controle rígido da população escrava, esses africanos não precisavam ir muito longe para encontrar pessoas que falavam sua língua, compartilhavam sua cultura, praticavam suas religiões – incluindo o islamismo – e entendiam seus sinais e símbolos, mesmo quando velados (De Oliveira, 1995-1996). Os africanos libertos, muitos deles Nagôs, tornaram-se profundamente ameaçadores para as autoridades após a Revolta dos Malês de 1835, o que levou à punição severa daqueles que estavam por trás do movimento e à introdução de novas leis e regulamentos que reprimiam os africanos em geral.

Foi, evidentemente, a preocupação de Francisca com os filhos Domingos e Thomé que, em 1835, motivou-a a intervir junto das autoridades civis em seu nome e depois, apoiada por José Pedro, a levar membros do seu agregado familiar e da sua comunidade religiosa a emigrar para Uidá. O êxodo político pós-Malês

7 Sobre a quantidade e a origem dos escravos trazidos para a Bahia no século XIX, ver: Eltis (2004); Reis; Mamigonian (2004); e Ribeiro (2008).

de Francisca da Silva, José Pedro Autran e mais de mil outros africanos marcou um ponto de virada na história da diáspora africana que liga o litoral do Golfo do Benim e o Brasil, pois iniciou um fluxo sustentado, ainda que irregular, de libertos do Brasil para a África Ocidental que duraria o restante do século. O número de repatriados diminuiu na década de 1840, quando a maioria deles, como Francisco Gomes de Andrade, eram homens que já trabalhavam no tráfico transatlântico de escravos. Alguns desses homens desenvolveram alianças políticas, econômicas e sociais que haviam criado por meio de suas atividades comerciais ou outras, ao fundar novas cidades costeiras para assentamento. A fundação que Francisco ajudou a estabelecer em Lagos provou ser importante menos de uma década depois, quando a Grã-Bretanha deu um passo decisivo rumo à sua colonização, o tráfico de escravos a partir do porto terminou e um novo comércio de óleo de palma se iniciou, o que logo após transformou a cidade no assentamento mais próspero e dinâmico da costa da África Ocidental. A partir da década de 1850, Lagos tornou-se um local de imigração renovada de mulheres e crianças brasileiras libertas, bem como de homens (Da Cunha, 1985, pp. 479-491; Strickrodt, 2004; Parés, 2015; Castillo, 2016; Mann, 2007, caps. 3-4).

O retorno de africanos libertos como Iá Nassô e Shetelu às regiões costeiras do Golfo do Benim alterou o caráter da diáspora que liga a África, o Brasil e, finalmente, outras partes do globo. A partir de então, a África deixou de ser somente um lugar de origem traumática, devido à escravização e ao tráfico, mas também um centro de memória, identidade cultural e política e anseio retrospectivo. A criação de comunidades de parentesco, correligionários, parceiros comerciais e interlocutores intelectuais nas cidades ao longo do litoral e no interior do Golfo do Benim transformou esses lugares em centros de viagens, intercâmbio, engajamento e diálogo contínuos (ver, por exemplo, Matory, 1999). Além disso, a relação era recíproca. Assim como os filhos da África haviam sido enviados para o Brasil como escravos, agora o Afro-Brasil estava enviando os seus de volta para a África, enquanto a circulação continuou por décadas pelo movimento nos dois sentidos de pessoas, mercadorias, ideias, informações conhecimento. Desenvolveu-se assim uma comunidade viva, afrocêntrica e transatlântica. À medida que seus membros se dispersaram por gerações em suas migrações posteriores, levando consigo a história e as práticas de seus antepassados, a própria diáspora se ampliou e se transformou até se tornar mundial. Com membros individuais e terreiros afiliados espalhados pelo Brasil, bem como – por meio da migração da Bahia para Uidá e, em uma geração posterior, para Lagos – ao longo do Golfo do Benim, e depois com migrações secundárias desses lugares ampliando o processo para a Inglaterra e a Austrália, o terreiro fundado por Iá Nassô é um excelente exemplo deste fenômeno.

## Referências

Castillo, L. E. 2011. The Exodus of 1835: Àguda Life Stories and Social Networks. In Babawale, T.; Alao, A.; Onwumah, T. (eds.). *Pan-Africanism and the integration of continental Africa and diaspora Africa*. Lagos, Nigeria, Centre for Black and African Arts and Civilization, pp. 27-51.

Castillo, L. E. 2016. Mapping the nineteenth-century Brazilian returnee movement: demographics, life stories, and the question of slavery. *Atlantic Studies, Global Currents*, Vol. 13, No. 1, pp. 25-52.

Castillo, L. E.; Parés, L. N. 2010. Marcelina da Silva: a nineteenth-century *candomblé* priestess in Bahia. *Slavery and Abolition*, Vol. 31, No. 1, pp. 1-27.

Da Cunha, M. C. 1985. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo, Brazil, Brasiliense.

De Oliveira, M. I. C. 1995-1996. Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. *Revista USP*, No. 28, pp. 174-193.

De Queirós Mattoso, K. M. 1986. *To be a slave in Brazil, 1550-1888*. New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.

Eltis, D. 2004. The diaspora of Yoruba speakers, 1650-1865: dimensions and implications. In Falola, T.; Childs, M. D, (eds.). *The Yoruba diaspora in the Atlantic World*. Bloomington, Ind., Indiana University Press, pp. 17-39.

Graham, R. 2010. *Feeding the city: from street market to liberal reform in Salvador, Brazil, 1780-1860.* Austin, Tex., University of Texas Press.

Hicks, M. 2015. The sea and the shackle: African and Creole mariners and the making of a Luso-African Atlantic commercial culture, 1721-1835. Thesis (Doctorate) – University of Virginia, USA.

Klein, H. S.; Luna, F. V. 2010. *Slavery in Brazil*. New York, Cambridge University Press.

Law, R.; Lovejoy, P. E. (eds.). 2001. *The biography of Mahommah Gardo Baquaqua: his passage from slavery to freedom in Africa and America.* Princeton, NJ, Markus Wiener Publishers.

Mann, K. 2007. *Slavery and the birth of an African city: Lagos, 1760-1900*. Bloomington, Ind., Indiana University Press.

Mann, K. 2016. The illegal slave trade and one Yoruba man's transatlantic passages from slavery to freedom. In Misevich, P.; Mann, K. (eds.). *The rise and demise of slavery and the slave trade in the Atlantic World*. Rochester, NY, University of Rochester Press, pp. 220=246.

Matory, J. L. 1999. The English professors of Brazil: on the diasporic roots of the Yorùbá nation. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 41, No. 1, pp. 72-103.

Parés, L. N. 2015. Afro-catholic baptism and the articulation of a merchant community, Agoué 1840-1860. *History in Africa*, Vol. 42, pp. 165-201.

Parés, L. N.; Castillo, L. E. 2015. José Pedro Autran e o retorno de Xango. *Religião e Sociedade*, Vol. 35, No. 1, pp. 13-43.

Reis, J. J. 1993. *Slave Rebellion in Brazil: the Muslim uprising of 1835 in Bahia*. A. Brakel (trans.). Baltimore, Md., The Johns Hopkins University Press.

Reis, J. J. 2003. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo, Brasil, Companhia das Letras.

Reis, J. J. 2008. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo, Brasil, Companhia das Letras.

Reis, J. J.; Mamigonian, B. G. 2004. Nagô and Mina: the Yoruba diaspora in Brazil. In Falola, T.; Childs, M. D. (eds.). *The Yoruba diaspora in the Atlantic World*. Bloomington, Ind., Indiana University Press, pp. 77-110.

Ribeiro, A. V. 2008. The Transatlantic slave trade to Bahia, 1582-1851. In Eltis, D.; Richardson, D. (eds.). *Extending the Frontiers: Essays on the new Transatlantic slave trade database.* New Haven, Conn., Yale University Press, pp. 130-154.

Scott, R. J.; Hébrard, J. 2012. *Freedom papers: an Atlantic odyssey in the age of emancipation*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Strickrodt, S. 2004. 'Afro-Brazilians' of the Western slave coast in the nineteenth century. In Curto, J. C.; Lovejoy, P. E. (eds.). *Enslaving connections: changing cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*. Amherst, NY, Humanity Books, pp. 213-244.

Sweet, J. H. 2011. *Domingos Álvares, African healing, and the intellectual history of the Atlantic World.* Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press.

Verger, P. 1992. *Os libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX.* São Paulo, Brasil, Corrupio.

CAPÍTULO 8

# DONA ANA JOAQUINA DOS SANTOS SILVA:

## uma comerciante na Luanda do século XIX

*Vanessa S. Oliveira*

Há muito tempo os historiadores estabeleceram a importância da parte oeste da África Central, particularmente a Angola colonial, no comércio transatlântico de escravos. No entanto, foi apenas mais recentemente que se passou a valorizar a importância das mulheres nesse empreendimento (Curtin, 1969). Antes de 1970, os estudiosos baseavam seu trabalho em fontes primárias escritas por estrangeiros, especialmente homens europeus, que criaram uma visão etnocêntrica e masculina das sociedades africanas (Coquery-Vidrovitch, 1997, p. 3). O interesse acadêmico pelas mulheres africanas era então limitado ao estudo de rainhas, prostitutas e camponesas (Hay, 1988). Enquanto isso, as abordagens que influenciaram o estudo da história africana tendiam a negligenciar as mulheres e o gênero como categorias de análise, priorizando os grandes Estados e os grandes líderes da África, bem como as classes sociais e o subdesenvolvimento como a questões centrais (Zeleza, 1997, pp. 81-115).

Nas últimas décadas, o número de estudos que se concentraram na participação das mulheres no comércio local e de longa distância ao longo da costa ocidental da África teve um aumento notável, contestando a imagem das mulheres africanas apenas como vítimas dos sistemas patriarcais indígenas e europeus, e destacando sua capacidade de ação no tecido socioeconômico das sociedades africanas.[1]

1 Ver, por exemplo: Brooks (1976, pp. 19-44, 1997, pp. 295-319, 2003); Havik (2002, pp. 79-120, 2004); White (1987, 2011). Para informações sobre o oeste da África Central, ver Candido (2012*a*, pp. 33-54, 2012*b*, 2014); Curto (2002*a*; 2002*b*, pp. 185-208, 2003); Lopo (1948, pp. 129-138); Lopes Cardoso (1972, pp. 5-14); Pantoja (1997, 2001*a*, pp. 45-67, 2001*b*, pp. 35-49; 2008); Wheeler (1996); ver também o caso de dona Joana Gomes Moutinho, em Candido (2013*a*).

Esta contribuição analisa a trajetória de uma dos mais ricas comerciantes de Luanda: dona Ana Joaquina dos Santos Silva. Ela não era a única comerciante de sua época, mas se tornou a mais conhecida pela extensão de seus investimentos.

Em grande medida, os diversos papéis desempenhados pelas mulheres no passado africano não foram objeto de atenção dos observadores contemporâneos. No caso da Angola colonial, o oficial da marinha portuguesa José Joaquim Lopes de Lima afirmou, em meados da década de 1840, que os homens tomavam quantas esposas pudessem sustentar porque "nesta região bárbara, só as mulheres e os escravos cultivam a terra e realizam todo o trabalho rural e as tarefas domésticas: tais ocupações são consideradas indignas de qualquer homem livre". Ele comentou ainda que "são elas [as mulheres] que têm que sustentar seus maridos (ou melhor, seus senhores) e seus filhos" (Lima, 1846, p. 198). O cientista e explorador britânico Joachim John Monteiro, que trabalhou na colônia durante as décadas de 1850 e 1860, fez uma avaliação semelhante em relação à região de Ambriz e seus arredores ao norte, destacando que "o trabalho das mulheres é totalmente restrito ao cultivo da terra e à preparação da comida" (Monteiro, 1876, p. 157). No entanto, os registros oficiais fornecem evidências de que as mulheres também se envolviam no comércio local e de longa distância na Angola do século XIX, para não dizer antes.

As estimativas atuais indicam que cerca de 12,5 milhões de africanos foram transportados à força pelo Oceano Atlântico na era do comércio transatlântico de escravos.[2] Acredita-se que pelo menos 45% deles partiram de portos do oeste da África Central (Lovejoy, não publicado). As estimativas mostram que cerca de 2.073.650 cativos deixaram Angola entre 1801 e 1867, com cerca de 733 mil tendo embarcado em Luanda até 1850, o que torna a cidade o mais importante porto negreiro atlântico até o fim do tráfico de escravos, na década de 1860 (Domingues da Silva, 2013). Em 1802, a população de Luanda era estimada em cerca de 6.925 habitantes, incluindo 2.832 indivíduos escravizados que representavam 41% da população total. Entre os civis, cerca de 710 eram designados brancos, 1.060 pardos (de origem mista africana e europeia) e 3.932 pretos (negros). Os 1.223 restantes eram militares, religiosos e funcionários públicos que, muito provavelmente, eram brancos ou pardos (Curto; Gervais, 2001, pp. 1-59).

Assim como em outros portos atlânticos, o tráfico de escravos em Luanda atraía uma quantidade significativa de estrangeiros, principalmente portugueses e brasileiros, que permaneceram ou acabaram se estabelecendo na capital colonial.

2 Para as estimativas mais recentes do número de africanos transportados pelo Oceano Atlântico, ver: Eltis; Richardson (2008, p. 3-68; 2010); Eltis *et al*. (2008).

Os comerciantes estrangeiros que se aventuravam na costa oeste da África Central geralmente contavam com intermediários locais que tinham conhecimento das línguas e culturas indígenas para estabelecer redes comerciais, o que facilitava o intercâmbio de seus produtos por mercadorias africanas, incluindo cativos. Muitos dos intermediários locais eram mulheres, com as quais os comerciantes chegavam a estabelecer relações comerciais e relacionamentos íntimos (Brooks, 2003, pp. xxi, 217; Candido, 2013*b*, p. 136-137). Por meio dessas relações, os homens expatriados tinham acesso à logística pessoal e comercial necessária para os recém-chegados, como uma residência estabelecida que fornecia acomodação, alimentação e cuidados no caso de doenças, bem como acesso às redes comerciais que aumentavam sua participação no tráfico transatlântico de escravos. Enquanto isso, as referidas mulheres ampliavam seu prestígio ao se casar com comerciantes portugueses e brasileiros, que facilitavam seu acesso a mercadorias estrangeiras para consumo pessoal e comercialização. As mais bem-sucedidas dessas comerciantes ficaram conhecidas em Angola como *donas*, termo que teve origem no título concedido às mulheres da aristocracia e da realeza na Península Ibérica (Espanha e Portugal), que posteriormente foi adotado nos territórios ultramarinos desses países para designar as mulheres de elevado nível socioeconômico que adotaram a cultura europeia (Oliveira, 1806, pp. 172-173).

Dona Ana Joaquina dos Santos Silva nasceu em Luanda em 1789 e era filha do suboficial português Joaquim de Santa Ana Nobre dos Santos e da luso-angolana dona Teresa de Jesus (Mascarenhas, 2008, pp. 156-157; Cardoso, 1972, p. 5; Wheeler, 1996, p. 284)[3]. Ela foi casada em primeiras núpcias com o major da infantaria portuguesa João Rodrigues Martins, com quem teve sua única filha, dona Tereza Luíza de Jesus, nascida em 4 de dezembro de 1815.[4] No início do século XIX, Martins era proprietário de 200 cabeças de gado, mercadoria muito valorizada na parte oeste da África Central, o que mostra que ele se tornara um homem rico depois de se casar com a mais importante comerciante da colônia (Pacheco, 1990, p. 181). Após a morte do primeiro marido, dona Ana Joaquina se casou com o comerciante brasileiro Joaquim Ferreira dos Santos Silva, com quem não teve filhos (Cardoso, 1972, p. 9). Seu segundo marido se dedicava a várias atividades comerciais, muitas vezes em parceria com a esposa. Por exemplo, na década de 1840, o casal enviou diversos barcos à vela para Pernambuco, Rio de Janeiro e o Rio Congo.[5] Joaquim Ferreira também enriqueceu após o

3 Segundo Pacheco (1990, p. 208), Joaquim de Santa Ana Nobre dos Santos era pardo.

4 Segundo Cardoso (1972, p. 9), ela teve duas filhas com seu primeiro marido. No entanto, o autor não apresenta nenhuma fonte que confirme a existência da segunda filha.

5 Arquivo Nacional de Angola (ANA), Cx. 47, "Termos de Fiança", 1840, pp. 217-220.

casamento e, em 1839, candidatou-se ao cargo de *Deputado das Cortes* (Delegado do Tribunal de Justiça de Portugal), juntamente com outros residentes ricos do sexo masculino (Pacheco, 1990, pp. 37-39).[6] Joaquim Ferreira faleceu em data desconhecida, deixando dona Ana Joaquina viúva pela segunda vez. Esta assinou documentos oficiais e escreveu cartas, o que mostra que teve acesso a algum tipo de educação formal.[7] Viveu em um palácio de estilo português na parte baixa do bairro de Bungo, adquirido em 1824, pela considerável quantia de 1.600.000 réis.[8] Atualmente, o palácio abriga o Tribunal Provincial de Luanda.

Dona Ana Joaquina é geralmente referida como uma das mais ricas comerciantes de escravos de Luanda, ao lado de pares do sexo masculino, como Augusto Garrido e José Maria Matozo de Andrade Câmara (Clarence-Smith, 1985, p. 49). Sozinha ou com os maridos, ela exerceu diversas atividades comerciais em toda a colônia e até no exterior. Ela era proprietária de pelo menos dez embarcações que navegavam entre vários destinos atlânticos, incluindo Benguela, Lisboa, São Tomé, Montevidéu, Rio de Janeiro, Pernambuco, Bahia e o Rio Congo, em seu próprio nome ou transportando mercadorias e cativos por conta de outros comerciantes.[9] Por exemplo, em 1827, dona Ana Joaquina enviou 449 cativos para Pernambuco, no nordeste do Brasil, a bordo de seu navio *Boa União* (Eltis *et al*., 2008, id. de viagem 47030). Em 1835, seu navio *Pérola* cruzou o Atlântico com 490 escravos, que desembarcaram no Rio de Janeiro, no sudeste do Brasil (Eltis *et al*., 2008, id. de viagem 46265).

Em 1836, Portugal proibiu a exportação de cativos a partir de suas possessões na África. No entanto, comerciantes estabelecidos em Luanda continuaram a enviar africanos escravizados para o Brasil e Cuba a partir de portos ao sul e ao norte da capital colonial até a década de 1860 (Ferreira, 1996, pp. 18, 21, 30, 2008, p. 232; Karasch, 1967, p. 47; Alexandre; Dias, 1998, pp. 375-376; Santos, 1970, p. 371). Dona Ana Joaquina fazia parte de um grupo de

6 Sobre a família Matoso, ver Cardoso (1971, pp. 316-319).

7 Muitas famílias ricas estabelecidas em Angola enviaram seus filhos para serem educados no Brasil (Candido, 2013*b*, p. 127). Em Luanda, apenas em 1845 foram formadas as primeiras turmas de meninas (ver Vansina, 2001, p. 276). Pacheco (1990, p. 72) faz referência a uma carta escrita por dona Ana Joaquina ao ex-governador de Angola, o barão de Santa Comba-Dão, quando ele partiu para Portugal em 1834.

8 Biblioteca Municipal de Luanda (BML), Códice 37, "Receita da Ciza dos Prédios dessa Cidade", 1809-1833, p. 78.

9 Arquivo Nacional de Angola (ANA), "Termos de Fiança", Cx. 147, pp. 217, 219-220; Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Secretaria de Estado da Marinha e Ultramar (SEMU), Direção Geral do Ultramar (DGU), Angola, 2ª Sessão, Cx. 6; AHU, BOA, n. 101, 14 de agosto de 1847, p. 4; BOA, n. 102, 21 de agosto de 1847, p. 4; BOA, n. 124, 22 de janeiro de 1848, p. 4; BML, Códice 37, "Receita da Ciza dos Prédios dessa Cidade", 1809-1833, pp. 76v, 115, 124v.

comerciantes que exportava ilegalmente milhares de escravos para o Brasil (Henriques, 1997, pp. 126-127). Um observador estrangeiro alegou que dona Ana Joaquina ordenou a construção de um túnel que ligaria o palácio onde vivia em Bungo à praia, por onde exportava ilicitamente cativos de Luanda.[10] Embora tal empreendimento pareça irrealista, dona Ana Joaquina realmente se envolveu na escravização ilegal, provavelmente a partir de suas feitorias (armazéns) nos portos de Ambriz, Benguela e Moçâmedes (Alexandre; Dias, 1998, p. 386; Pacheco, 1990, p. 72). Por exemplo, em 11 de julho de 1846, ela embarcou 490 cativos para a Bahia, no nordeste do Brasil, em seu navio *Maria Segunda* (Eltis *et al*., 2008, id. de viagem 900217). No dia 2 de novembro do mesmo ano, o Maria Segunda cruzou o Atlântico, com mais 490 cativos destinados à Bahia (Eltis *et al*., 2008, id. de viagem 900218). Em 1850, as autoridades brasileiras abordaram sua embarcação Oriente próximo à capitania do Rio de Janeiro: um total de 200 cativos, embarcados nos portos de Novo Redondo e Quicombo, ao sul de Luanda, foram encontrados a bordo.[11]

No entanto, o comércio de escravos não era seu único negócio. Dona Ana Joaquina possuía vários imóveis rurais (denominadas *arimos*) nas proximidades de Luanda, onde grandes quantidades de feijão, milho e farinha de mandioca eram produzidas para consumo doméstico e para abastecer caravanas, mercados urbanos e embarcações à vela.[12] Apenas no período entre 1823 e 1832, dona Ana Joaquina adquiriu pelo menos sete *arimos* localizados nos distritos de Dande, Icolo e Bengo, Quilunda e Zenza, o que evidencia que ela se antecipou à transição econômica ocorrida na colônia em meados do século XIX, quando a agricultura comercial e o comércio de produtos tropicais substituíram o tráfico de escravos.[13] Na década de 1850, ela figurava como a maior fornecedora de milho para o Terreiro Público, o mercado público estabelecido em Luanda.[14]

Com a abolição do tráfico de escravos em 1836, a extração de matérias-primas como marfim, cera de abelha e goma de copal, bem como a produção de óleo de palma e amendoim, erva-de-orquídea, café e algodão aumentaram em Angola, para abastecer os mercados europeu e norte-americano. As novas atividades comerciais "legítimas" receberam incentivos do governo colonial e de

10 Gil (1854, p. 14). Alguns autores reproduziram a história como verdadeira, embora não haja provas de que esse túnel tenha existido. Ver Feliciano (2003, p. 30).

11 *British and Foreign State Papers*, Library of the University of Michigan, vol. 40, pp. 539-540.

12 ANA, Luanda, Avulsos, Cx. 145, "Passaporte para o Interior", 21 de setembro de 1849.

13 Biblioteca Municipal de Luanda (BML), Códice 37, "Receita da Ciza dos Prédios dessa Cidade", 1809-1833, pp. 76, 88, 99, 99v, 121v, 128v.

14 BML, Códice 055, vol. II, "Registo de Entradas e Saídas do Milho", 1850-1857.

investidores privados. Dona Ana Joaquina, por exemplo, investiu na produção de cana-de-açúcar e aguardente, instalando moinhos nas proximidades de Luanda.[15] Durante sua estada em Angola no início da década de 1850, o viajante português Francisco Travassos Valdez visitou o *arimo* Capele, no distrito de Ícolo e Bengo, que pertenceu a dona Ana Joaquina (Valdez, 1861, p. 277). Na ocasião, o feitor informou a ele que a propriedade agrícola contava com a mão de obra de cerca de 1,4 mil africanos escravizados (Valdez, 1861, p. 277). Valdez também observou a existência de um engenho de açúcar lá estabelecido em 1846 pelo francês Pedro Regueure, que dona Ana Joaquina havia contratado para instalar o engenho a fim de produzir açúcar e destilar aguardente. Apesar de ter despendido mais de 10.000.000 de réis nesse empreendimento, dona Ana Joaquina não conseguiu colher os resultados esperados. No início de 1850, ela contratou Manoel J. C. de Farias, um colono brasileiro, que concluiu a obra iniciada por Regueure.[16]

A visita do governador Adrião Acácio da Silveira Pinto à fazenda de dona Ana Joaquina, em meados de 1850, ilustra o apoio da administração colonial de Luanda a investidores privados dispostos a desenvolver a agricultura comercial. A essa altura, segundo o governador Acácio, "a manufatura de açúcar estava bem avançada, e o sr. Freitas espera[va] poder fabricar açúcar e álcool ainda [naquele] ano".[17] No dia 24 de maio de 1852, Carlos José Caldeira, que se encontrava em Luanda em uma viagem de negócios, revelou que, no ano anterior, dona Ana Joaquina havia obtido amostras de cana-de-açúcar e aguardente de seu engenho em Bengo (Caldeira, 1853, p. 211). Muito provavelmente, a aguardente produzida nos engenhos de dona Ana Joaquina era usada para adquirir mercadorias legítimas, como erva-de-orquídea, e cativos exportados ilegalmente para o Brasil (Alexandre; Dias, 1998, p. 391).

Em 6 de abril de 1859, dona Ana Joaquina foi a Lisboa, a bordo do navio português *D. Pedro*, para tratar uma doença, juntamente com oito indivíduos escravizados a seu serviço.[18] No entanto, ela não chegou a seu destino, falecendo durante a rota atlântica (Freudenthal, 2005, p. 305). Após a sua morte, desenrolou-se em Luanda uma longa disputa judicial. Dona Ana Joaquina havia deserdado sua única filha, dona Tereza Luíza, e deixara sua fortuna para seus

15 BOA, n. 582, 22 de novembro de 1856, p. 2-3; BOA, n. 254, 10 de agosto de 1850, p. 3; Caldeira, 1853, p. 211.

16 *Almanak statístico da província d'Angola e suas dependências para o ano de 1852* (Luanda: Imprensa do Governo, 1851), p. 11; Santos, 1990, p. 146.

17 *Boletim Oficial do Governo da Província de Angola* (BOA), n. 254, 10 de agosto de 1850, pp. 2-4. Os brasileiros tiveram um papel importante na transferência de tecnologia relacionada à produção de açúcar em Angola (Freudenthal, 2005, pp. 180, 261).

18 BOA, n. 706, 9 de abril de 1859, p. 11; Cardoso, 1972, p. 7.

dois netos.[19] Dona Tereza era então casada com Elísio Garrido, matrimônio que celebrou sem o consentimento da mãe, sendo este o principal motivo pelo qual foi excluída do testamento de dona Ana Joaquina (Cardoso, 1972, pp. 9-10). A família Garrido estava entre os comerciantes mais ricos de Luanda e, portanto, eram concorrentes diretos de dona Ana Joaquina.[20]

As inúmeras propriedades de dona Ana Joaquina provavelmente foram adquiridas por meio das heranças de seus pais e maridos, bem como de suas próprias atividades empresariais. Apesar da instabilidade política e econômica decorrente do fim do tráfico de escravos em 1836, dona Ana Joaquina conseguiu se manter como uma das mais bem-sucedidas comerciantes de seu tempo. A diversidade de seus investimentos, bem como sua cooperação com a administração colonial, contribuiu para sua longa carreira. Por exemplo, em 1832, ela doou para a Câmara Municipal de Luanda a quantia de 1.000 réis, a serem destinados à limpeza da cidade.[21] Em 1850, dona Ana Joaquina foi a única mulher entre comerciantes do sexo masculino a fazer uma doação em benefício dos colonos estrangeiros pobres estabelecidos em Moçâmedes, no sul da colônia. Apenas nesta ocasião, ela contribuiu com a significativa soma de 20.000 réis.[22]

Mulheres como dona Ana Joaquina tiveram sucesso ao aplicar o capital que herdaram e o lucro de suas próprias atividades empreendedoras nos mercados locais e atlânticos. As mulheres luso-africanas na colônia de Angola adquiriam barcos à vela e exportavam cativos sozinhas ou como sócias comerciais de seus maridos e de mercadores estrangeiros. Além disso, também possuíam escravos que as auxiliavam em suas atividades comerciais e contribuíam para aumentar seu prestígio na sociedade colonial. As experiências de comerciantes do sexo feminino que atuavam no comércio local e de longa distância contradizem a imagem de submissão e reclusão muitas vezes atribuída às mulheres africanas no passado. Empresárias como dona Ana Joaquina aproveitaram todas as oportunidades que lhes foram oferecidas em uma cidade portuária ligada à economia atlântica.

19 BOA, n. 805, 9 de março de 1861, p. 5. Para mais informações sobre sua herança, ver: Cardoso, 1972, pp. 11-13.

20 Sobre a família Garrido em Luanda, ver Clarence-Smith (1985, p. 49).

21 BML, Códice 42-43, "Termos de Correção", 29 de dezembro de 1832, p. 19.

22 BOA, n. 230, 23 de fevereiro de 1850, pp. 3-4.

## Referências

Alexandre, V.; Dias, J. (eds.). 1998. *O império africano, 1825-1890*. Lisboa, Estampa.

Brooks, G. E. 1976. The *Signares* of Saint-Louis and Gorée: women entrepreneurs in eighteenth-century Senegal. In. Hafkin, N. J.; Bay, E. G. (eds.). *Women in Africa: studies in social and economic change*. Stanford, Calif., Stanford University Press, pp. 19-44.

Brooks, G. E. 1997. A Nhara of the Guinea-Bissau region: mãe Aurélia Correia. In Robertson, C. C.; Klein, M. A. (eds.). *Women and slavery in Africa*. Portsmouth, NH, Heinemann.

Brooks, G. E. 2003. *Eurafricans in Western Africa: commerce, social status, gender, and religious observance from the sixteenth to the eighteenth century*. Athens, Ohio, Ohio University Press.

Caldeira, C. J. 1853. *Apontamentos d'uma viagem de Lisboa* à *China e da China* à *Lisboa, vol. 2*. Lisboa, Typographia de G. M. Martins.

Candido, M. P. 2012*a*. Dona Aguida Gonçalves, marchande à Benguela à la fin du XVIIIe siècle. *Brésil(s) : Sciences humaines et sociales*, No. 1.

Candido, M. P. 2012*b*. Concubinage and slavery in Benguela, *c.* 1750-1850. In Hunt, N.; Ojo, O. (eds.). *Slavery in Africa and the Caribbean: a history of enslavement and identity since the eighteenth century*. London; New York, I. B. Tauris, pp. 65-84.

Candido, M. P. 2013*a*. Os agentes não europeus na comunidade mercantil de Benguela, *c*. 1760-1820. *Saeculum*, No. 29, pp. 97-124.

Candido, M. P. 2013*b*. *An African slaving port and the Atlantic World: Benguela and its hinterland*. New York, Cambridge University Press.

Candido, M. P. 2014. Strategies for social mobility: liaisons between foreign men and slave women in Benguela, *c*. 1770-1850. In Campbell, G.; Elbourne, E. (eds.). *Sex, power and slavery.* Athens, Ohio, Ohio University Press, pp. 272-288.

Cardoso, C. A. L. 1971. Estudo genealógico da família Matozo de Andrade e Câmara. *Ocidente*, Vol. 403, pp. 311-322.

Cardoso, C. A. L. 1972. Ana Joaquina dos Santos Silva, industrial angolana da segunda metade do século XIX. *Boletim Cultural da Câmara Municipal de Luanda*, Vol. 32.

Clarence-Smith, W. G. 1985. *The third Portuguese Empire, 1825-1975: a study in economic imperialism*. Manchester, UK, Manchester University Press.

Coquery-Vidrovitch, C. 1997. *African women: a modern history*. Boulder, Colo., Westview Press.

Curtin, P. D. 1969. *The Atlantic slave trade: a census*. Madison, Wisc., The University of Wisconsin Press.

Curto, J. C. 2002*a*. 'As if from a free womb': baptismal manumissions in the Conceição Parish, Luanda, 1778-1807. *Portuguese Studies Review*, Vol. 10, No. 1, pp. 26-57.

Curto, J. C. 2002*b*. A restituição de 10.000 súbditos Ndongo 'roubados' na Angola de meados do século XVII: uma análise preliminar. In Henriques, I. de C. (ed.). *Escravatura e transformações culturais: África-Brasil-Caraíbas*. Lisboa, Vulgata.

Curto, J. C. 2003. The story of Nbena, 1817-1820: unlawful enslavement and the concept of 'original freedom' in Angola. In Lovejoy, P. E.; Trotman, D. V. (eds.). *Trans-Atlantic dimensions of ethnicity in the African diaspora.* London, Continuum, pp. 43-64.

Curto, J. C.; Gervais, R. R. 2001. The population history of Luanda during the late Atlantic slave trade, 1781-1844. *African Economic History*, No. 29, pp. 1-59.

Domingues da Silva, D. B. 2013. The Atlantic slave trade from Angola: a port-by-port estimate of slaves embarked, 1701-1867. *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 46, No. 1, pp. 105-122.

Eltis, D. 2010. *Atlas of the Transatlantic slave trade*. New Haven, Conn., Yale University Press.

Eltis, D.; Richardson, D. (eds.). 2008. *Extending the frontiers: essays on the new Transatlantic slave trade database.* New Haven, Conn., Yale University Press.

Eltis, D. *et al*. 2008. *Voyages: the Trans-Atlantic slave trade database*. Online Database. www.slavevoyages.org/ (Acesso em 25 maio 2022).

Feliciano, M. I. M. B. 2003. *Luanda, quotidiano e escravos no século XIX*. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Lisboa, Portugal.

Ferreira, R. 1996. *Dos sertões ao Atlântico: tráfico ilegal de escravos e comércio lícito em Angola, 1830-1860*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.

Ferreira, R. 2008. The suppression of the slave trade and slave departures from Angola, 1830s-1860s. In Eltis, D.; Richardson, D. (eds.). *Extending the frontiers. essays on the new Transatlantic slave trade database*. New Haven, Conn., Yale University Press.

Freudenthal, A. 2005. *Arimos e fazendas: a transição agrária em Angola, 1850-1880*. Luanda, Edições Chá de Caxinde.

Gil, A. 1854. *Considerações sobre alguns pontos mais importantes da moral religiosa e systema de jurisprudência dos pretos do continente da África Occidental portuguesa além do Equador, tendentes a dar alguma idea do character peculiar das suas instituicções primitivas*. Lisboa, Typografia da Academia.

Havik, P. J. 2002. A dinâmica das relações de gênero e parentesco num contexto comercial: um balanço comparativo da produção histórica sobre a região da Guiné-Bissau, séculos XVII e XIX. *Afro-Ásia*, Vol. 27.

Havik, P. J. 2004. *Silences and soundbytes: the gendered dynamics of trade and brokerage in the pre-colonial Guinea Bissau region*. Münster, Germany, Lit Verlag.

Hay, M. J. 1988. Queens, prostitutes, and peasants: historical perspectives on African women, 1971-1986. *Canadian Journal of African Studies*, Vol. 22, No. 3, pp. 431-447.

Henriques, I. de C. 1997. *Percursos da modernidade em Angola: dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX*. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical.

Karasch, M. C. 1967. *The Brazilian slavers and the illegal slave trade, 1836-1851*. Dissertação (Mestrado) – University of Wisconsin, USA.

Lima, J. J. L. de. 1846. *Ensaios sobre a statistica das possessões portuguezas na* África *occidental e oriental; na Ásia occidental; na China, e na Oceania*. Lisboa, Imprensa Nacional.

Lopo, J. de C. 1948. *Uma rica dona de Luanda*. Porto, Portugal, Portucale.

Lovejoy, P. E. (não publicado). *West Central Africa and the Trans-Atlantic traffic in enslaved Africans*.

Mascarenhas, F. M. B. de 2008. *Memórias de Icolo e Bengo: figuras e famílias*. Luanda, Arte Viva.

Monteiro, J. J. 1876. *Angola and the River Congo*. London, Macmillan.

Oliveira, L. da S. P. 1806. *Privilégios da nobreza e fidalguia de Portugal*. Lisboa, João Rodrigues Neves.

Osborn, E. L. 2011. *Our new husbands are here. households, gender, and politics in a West African State from the slave trade to colonial rule*. Athens, Ohio, Ohio University Press.

Pacheco, C. 1990. *José* da Silva Maia Ferreira*: o homem e a sua época*. Luanda, União dos Escritores Angolanos.

Pantoja, S. 1997. Luanda: relações sociais e de gênero. *II Reunião Internacional de História da África*. Rio de Janeiro, Brasil.

Pantoja, S. 2001*a*. A dimensão atlântica das quitandeiras. In Furtado, J. F. (ed.). *Diálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do império ultramarino português*. Belo Horizonte, Brasil, UFMG.

Pantoja, S. 2001*b*. Donas de 'Arimos': um negócio feminino no abastecimento de gêneros alimentícios em Luanda (séculos XVIII e XIX). In Pantoja, S. *Entre Áfricas e Brasís*. Brasília, Paralelo 15.

Pantoja, S. 2008. Women's work in the fairs and markets of Luanda. In Sarmento, C. (ed.). *Women in the Portuguese colonial empire: the theatre of shadows*. Newcastle upon Tyne, UK, Cambridge Scholars Publishing, pp. 81-93.

Santos, J. de A. 1970. *Vinte anos decisivos na vida de uma cidade (1845-1864).* Luanda, Câmara Municipal.

Santos, J. de A. 1990. Perspectivas da agricultura de Angola em meados do século XIX: Pedro Alexandrino da Cunha e o pioneiro do Cazengo. *Anais da Academia Portuguesa de História*, Vol. 36, No. 2.

Valdez, F. T. 1861. *Six years of a traveller's life in Western Africa, 2 vols*. London, Hurst and Blackett.

Vansina, J. 2001. Portuguese vs Kimbundu: language use in the colony of Angola (1575-*c*.1845). *Bulletin des séances de l'Académie des Sciences d'Outre-Mer*, Vol. 47, pp. 267-281.

Wheeler, D. L. 1996. Angolan woman of means: D. Ana Joaquina dos Santos e Silva, mid-nineteenth century Luso-African merchant; capitalist of Luanda. *Santa Barbara Portuguese Studies Review*, Vol. 3, pp. 284-297.

White, E. F. 1987. *Sierra Leone's settler women traders. women on the Afro-European frontier*. Ann Arbor, Mich., University of Michigan Press.

Zeleza, P. 1997. Gender biases in African historiography. In Imam, A.; Mama, A; Sow, F. (eds.). *Engendering African social sciences*. Dakar, Council for the Development of Social Science Research in Africa (Codesria).

CAPÍTULO 9

# TESTEMUNHOS DE ESCRAVIDÃO E LIBERDADE:

## as narrativas escravas norte-americanas

*Mary Niall Mitchell*

"Mestre Bill era muito duro com seus escravos. Eu era apenas um garoto, mas nunca vou esquecer como ele açoitava seus escravos".[1] Este é o testemunho transcrito do ex-escravo Ebenezer Brown, dado em Amite County, Mississippi, Estados Unidos da América, no final da década de 1930 (Rawick, 1972, pp. 239-254; Berlin *et al*., 1998, p. 92). Brown falou com um entrevistador do Federal Writers' Project (FWP), da Works Progress Administration (WPA), um grupo encarregado de, na época do New Deal, reunir narrativas dos últimos sobreviventes da escravidão no Sul norte-americano, no período *antebellum*[2] (Rawick, 1972, pp. 239-254; Berlin *et al*., 1998, p. 92). As milhares de entrevistas realizadas pelo FWP, assim como o restante do cânone das "narrativas de escravos" norte-americanas – os relatos em primeira mão de pessoas que haviam sido escravizados – são, ao mesmo tempo, uma acusação coletiva da escravidão racial norte-americana e um testemunho da tenacidade dos escravizados. Por sua especificidade, juntamente com a sabedoria coletiva, eles refutam o mito do escravagista benevolente e, ao mesmo tempo, dão voz, nome, história pessoal e, às vezes, até mesmo um rosto fotografado aos indivíduos que sobreviveram.

---

1 NT: no original, lê-se: "Marse Bill wus mi'ty tough on his slaves. I wus jes' a boy, but I will niver fergit how he whup'ed his slaves", o que mostra que Ebenezer Brown falava com o forte sotaque característico do Sul dos Estados Unidos da América.

2 NT: *antebellum* é uma palavra latina que significa "antes da guerra". Nos Estados Unidos, esse termo se refere ao período em que ocorreu a secessão dos Estados Confederados, o que levou à Guerra Civil Americana entre os Estados da União (do Norte) e os Confederados (do Sul).

Embora as sociedades escravistas no Caribe e no Brasil detivessem a maioria das pessoas escravizadas no século anterior, os mais conhecidos relatos publicados vêm daqueles que escaparam da escravidão no Sul dos Estados Unidos antes da Guerra Civil; e, embora houvesse cerca de 4 milhões de pessoas escravizadas nos estados sulistas no início da guerra, o número de narrativas *antebellum* em forma de livro é relativamente pequeno – cerca de 200 no total, e apenas uma escrita por uma mulher (Jacobs, 1861). Juntamente com os relatos mais curtos publicados antes de 1865, incluindo entrevistas e histórias orais impressas em periódicos, no entanto, atualmente os estudiosos estimam que existem até 6 mil narrativas de sobreviventes da escravidão norte-americana; somadas às cerca de 2,3 mil entrevistas realizadas pela FWP com pessoas anteriormente escravizadas no final da década de 1930, há, portanto, um rico conjunto de evidências sobre a escravidão nos Estados Unidos a partir da perspectiva dos próprios escravizados. [3]

Desconsideradas pela maioria dos historiadores até a década de 1950 como propaganda abolicionista, as narrativas do século XIX se tornaram fontes indispensáveis para os historiadores da escravidão. As primeiras vozes negras que comprovam as crueldades da escravidão e da opressão racial também moldaram grande parte do *corpus* da literatura afro-americana moderna. Tenham os narradores escrito seus próprios relatos, como nos casos de Douglass (1845) e Jacobs (1861), ou contado sua história a um entrevistador ou amanuense, eles estavam unidos em sua capacidade de ir além da crítica abolicionista e contrapor argumentos a favor da escravidão com lembranças dolorosas de sua própria experiência pessoal. Os trechos mais contundentes inevitavelmente envolvem a perda ou abusos cometidos contra familiares, como a lembrança de Thomas H. Jones da impotência de sua mãe ao ver sua irmã ser despida e chicoteada:

> *Fiquei ao lado de minha mãe, que torcia as mãos em agonia de dor, diante das crueldades que sua pequena criança estava sofrendo. Não sei o que minha irmã havia feito para que fosse açoitada: mas lembro que seu corpo ficou marcado e cheio de cicatrizes por semanas após aquele terrível açoitamento, e que nossos pais sempre pareciam prender a respiração quando falavam disso* (Jones, 1854, p. 9).

O romance antiescravagista mais conhecido do século XIX, "A cabana do Pai Tomás" ("Uncle Tom's cabin; or life among the Lowly"; Stowe, 1852), não teria sido um êxito

3 Consultar Ernest (2007, p. 218) e Still (1872). William Still, um negro livre, reuniu muitas dessas histórias por meio de seu trabalho com a Underground Railroad (Ferrovia Subterrânea), uma rede de ativistas do século XIX que ajudava os negros em sua fuga. A maior compilação de narrativas de escravos norte-americanos publicadas separadamente, produzida por William Andrews, está disponível em: http://docsouth.unc.edu/neh/index.html.

tão grande se sua autora não tivesse tomado como base as histórias reais documentadas dos negros que haviam escapado da escravidão e sobrevivido para contar o que haviam sofrido; de fato, a grande maioria das narrativas de escravos do *antebellum*, publicadas no século XIX, era de fugitivos – homens e mulheres escravizados que arriscaram suas vidas para se libertar do cativeiro nas décadas anteriores à Guerra Civil. A maioria havia atravessado para os estados livres a partir do Upper South (Sul Superior), pois a distância a ser percorrida a partir de Maryland ou da Virgínia era muito menor do que a das *plantations* e cidades do Deep South (Sul Profundo), nos estados de Alabama, Georgia e Mississippi. Alguns haviam escapado para lugares seguros com a ajuda de abolicionistas: Henry "Box" Brown, por exemplo, foi auxiliado por aliados locais que fizeram com que fosse transportado em um caixote de Richmond, Virginia, para os abolicionistas no estado de Philadelphia – uma viagem que durou 27 horas (Brown, 1851). Muitos dos narradores mais conhecidos do século XIX, no entanto, alcançaram a liberdade por conta própria ou por meios menos organizados. Frederick Douglass, por exemplo, fugiu de Maryland pelo estado de Pennsylvania com a ajuda de uma mulher negra livre e viajou com "documentos de liberdade" falsos até chegar a New York (Douglass, 1845); Harriet Jacobs se escondeu por sete anos no sótão de sua avó liberta, em North Carolina, antes de fugir para Philadelphia, de onde, com a ajuda de abolicionistas, conseguiu chegar a New York (Jacobs, 1861); e talvez os fugitivos mais notáveis do Sul Profundo, Ellen e William Craft, escaparam da Georgia de trem e depois de barco a vapor, com Ellen disfarçada como um proprietário de escravos branco e doente, e William como seu criado – o estratagema funcionou, apesar de mais de um incidente, e eles chegaram à Philadelphia, onde foram incentivados pelos abolicionistas a tornar pública sua história (Craft, 1860).[4]

Depois de fazê-lo inicialmente em encontros de abolicionistas, foi por meio da venda de suas narrativas impressas que os ex-escravizados conseguiram obter o dinheiro necessário para sustentar a si mesmos e a causa da abolição. A disseminação e a preservação desses relatos foram possíveis graças ao poder em termos editoriais do movimento abolicionista, cuja radicalização e rápida expansão nos Estados Unidos, na década de 1830, foram, por sua vez, possibilitadas em grande parte pela imprensa. O jornal semanal de William Lloyd Garrison, *The Liberator*, publicado pela primeira vez em 1831, lançou uma "cultura impressa antiescravagista", que foi além da oposição à escravidão com base em princípios cristãos, denominando-a uma "instituição peculiar" e exigindo a libertação imediata e incondicional dos escravizados por razões morais e democráticas (Fisch, 2007,

4 Todas as histórias mencionadas neste parágrafo estão disponíveis *online*, em: http://docsouth.unc.edu/neh/index.html

p. 18). Na década de 1840, o cabeçalho do *The Liberator*, na época o órgão oficial da American Anti-Slavery Society (Sociedade Americana Antiescravidão), trazia o *slogan* de Garrison, "no union with slaveholders" (sem compactuar com os proprietários de escravos), com aquele declarando que a escravidão era "um pacto com a morte". Em pouco tempo, surgiram dezenas de associações abolicionistas com seus próprios periódicos, realizando entrevistas e publicando as histórias de ex-escravizados (Finkelman, 2000, pp. 231-245).

Um tema central da maioria das narrativas *antebellum* é a fé cristã do narrador, que o ajudava a suportar as provações da escravidão. O cristianismo permitiria que eles não apenas tivessem uma causa comum com seus leitores – em grande parte brancos, abolicionistas do Norte, com quem compartilhavam uma visão de mundo que transcendia as diferenças de raça e origem –, mas também que produzissem uma crítica brilhante e incisiva aos argumentos pró-escravidão dos escravagistas do Sul. Como um desses narradores, Henry Bibb, disse sobre o homem que havia o comprado ele e a sua família: "Ele parecia um santo [...] falava como o melhor dos cristãos escravagistas e em casa agia como o demônio" (Bibb, 1849, p. 110).

As duas narrativas publicadas mais frequentemente referenciadas e utilizadas nas salas de aula são a de Frederick Douglass, "Narrative of the life of Frederick Douglass, an American slave, written by himself" ("A narrativa da vida de Frederick Douglass, um escravo americano: escrita por ele mesmo") (Douglass, 1845), e a de Harriet Jacobs, "Incidents in the life of a slave girl" ("Incidentes na vida de uma menina escrava") (Jacobs, 1861), as quais, juntas, mostram os fortes contrastes entre as experiências de homens e mulheres sob a escravidão. O relato de Douglass gira em torno de três temas: sua súbita tomada de consciência na infância, após testemunhar o brutal açoitamento de sua tia Hester, de que ele havia atravessado "o portão manchado de sangue, a entrada no inferno da escravidão" (Douglass, 1845, p. 5); sua luta para se alfabetizar; e sua batalha para afirmar sua masculinidade diante de um feitor brutal. Jacobs, por outro lado, lança luz nas provações específicas sofridas pelas meninas e mulheres escravizadas, apontando sua vulnerabilidade a abusos sexuais diários ("Se Deus concedeu beleza a ela, isso se revelará sua maior maldição. Aquilo que desperta admiração na mulher branca apenas acelera a degradação da escrava"), sua luta para escapar da violência de seu senhor e da ira de sua senhora (Jacobs, 1861, p. 46). Outra diferença entre as duas narrativas é que um dos narradores (Douglass) confiava na resistência individual, e o outro (Jacobs), na oposição coletiva às brutalidades da escravidão: enquanto Douglass parece ter sido um protagonista com motivações próprias em sua luta para ser livre, Jacobs, ao longo de sua história, contou com o apoio de uma comunidade de pessoas escravizadas e livres – portanto, negros e brancos – para auxiliar em sua sobrevivência durante os sete anos em que ficou escondida e, por fim, em sua fuga para o Norte.

Talvez uma das narrativas mais singulares do século XIX seja a de Solomon Northrup, um homem negro livre que foi atraído do norte do estado de New York para Washington, DC, e, depois, foi sequestrado e vendido como escravo na Louisiana. A história de Northup, "Twelve Years a Slave" ("Doze anos de escravidão"), oferece o relato de um observador externo como protagonista da experiência direta da escravidão e, quando foi publicada pela primeira vez, em 1853, funcionou como uma poderosa condenação do sistema em que pessoas escravizadas eram bens móveis (Northup, 1853). Embora fosse alfabetizado, as condições sob as quais Northup foi levado como escravo o impediram de informar seu paradeiro à família por 12 anos, período em que foi mantido, na maior parte, em *plantations* remotas de algodão e açúcar no centro da Louisiana, uma das regiões sulistas mais mortíferas para os escravizados. Northup sobreviveu aos anos de escravidão e, por fim, conseguiu entrar em contato com amigos no Norte, que o retiraram do cativeiro.

A narrativa de Northup é mesmo uma das mais detalhadas em termos de descrições factuais das condições dos escravizados e dos regimes de trabalho impostos a eles no Sul Profundo:

> *Posso falar sobre a Escravidão apenas na medida em que eu a observei – apenas na medida em que a conheci e a experimentei em minha própria pessoa. Meu objetivo é fazer uma declaração franca e verdadeira dos fatos: repetir a história de minha vida, sem exageros, deixando que outros determinem se até mesmo as páginas de ficção apresentam um quadro de injustiça mais cruel ou uma escravidão mais severa* (Northup, 1853).

Northup se tornou uma figura reconhecida em encontros antiescravagistas após sua volta ao Norte, mas até meados do século XX os historiadores desprezavam sua narrativa, considerada improvável demais para ser verdadeira; isso até que os acadêmicos Sue Eakin e Joseph Logsdon publicaram uma versão autenticada, que a reposicionou entre os relatos mais valiosos e esclarecedores sobre a escravidão no Sul *antebellum* (Northup *et al.*, 1968). Em 2013, a história foi transformada em um filme vencedor do Oscar, aclamado como um dos retratos mais precisos da escravidão no cinema norte-americano (McQueen, 2013).

Os estudiosos continuam a procurar outras narrativas e autenticar os textos existentes para que sejam acrescidos ao cânone das históricas autobiográficas de ex-escravos: por exemplo, em 1987, o historiador Jean Fagan Yellin publicou uma edição autenticada e "expandida" da narrativa de Harriet Jacobs – antes disso, a maioria dos historiadores a considerava um relato ficcional (Jacobs; Yellin, 2009); o estudioso literário William Andrews é o mais prolífico em termos de encontrar e compilar testemunhos de ex-escravos em livros e artigos e, agora, disponibilizou no ambiente *online* os frutos desse trabalho (Andrews, 1998); e, mais recentemente, o

historiador David Blight descobriu e autenticou duas narrativas inéditas do período da Guerra Civil que não estavam disponíveis aos estudiosos da área (Blight, 2007).[5]

As narrativas de pessoas anteriormente escravizadas compiladas pelo FWP, assim como seus correspondentes do século XIX, refletem a época em que foram produzidas: o final da década de 1930, quando o Sul ainda era segregado e os afro-americanos eram constantemente ameaçados de violência. Em sua maioria, os entrevistadores enviados pelo FWP a pequenas cidades em busca de sobreviventes da escravidão eram brancos, e os entrevistados eram idosos e relutantes em falar de forma detalhada sobre os abusos que haviam sofrido; como as transcrições deixam claro, alguns deles também acreditavam que os entrevistadores tinham algum poder sobre a assistência governamental que recebiam. O fato de que muitos eram crianças na época da Guerra Civil foi considerado por alguns estudiosos como uma fragilidade quanto ao valor das narrativas do FWP como fonte para estudos sobre a escravidão. Além disso, não havia perguntas padronizadas e, assim, enquanto alguns entrevistadores optaram por estruturar seu trabalho como um conjunto de narrativas breves, outros transcreveram as conversas em dialeto, o que denotava uma atitude racista.

Contudo, o valor das histórias como testemunhos daqueles que sofreram a escravidão é inegável. Por exemplo, James Cape, originário do Texas, que tinha mais de 100 anos de idade na época de sua entrevista, afirmou ser filho de africanos, o que torna seu testemunho, tomado de uma pessoa tão próxima da cultura africana, inestimável para os historiadores que estudam o desenvolvimento das formas culturais e linguísticas afro-americanas. Embora as entrevistas do FWP, ao contrário das narrativas do século XIX, tenham se fundamentado nas memórias de pessoas idosas, o aprendizado sobre os abusos cometidos pelo sistema escravocrata diretamente da boca dos sobreviventes nos oferece uma conexão com aquele passado não tão distante, cuja força pode ser sentida no testemunho de Mingo White, um ex-escravo nascido em South Carolina, que relembra o dia em que foi vendido a um comerciante que estava indo para o Alabama: "Eu era apenas uma coisinha; tirada de minha mamãe e de meu papai, quando eu mais precisava deles"[6] (Rawick, 1972, pp. 413-22; Berlin *et al.*, 1998, p. 161). Enquanto algumas entrevistas serviram para preservar contos folclóricos e descrições de festas secretas realizadas por pessoas escravizadas nas florestas, outras relembraram a violência sofrida por membros da família, a violação de mulheres escravizadas e a indignidade de ter pouca roupa e pouca comida. O conjunto das memórias de pessoas anteriormente escravizadas registradas pelo FWP, que agora foram digitalizadas e

5 Para acessar *online* centenas de narrativas publicadas, ver a coletânea "North American Slave Narratives", disponível em: http://docsouth.unc.edu/neh/

6 NT: no original, lê-se: "I was jes' a li'l thang; tooked away from my mammy an' pappy, jes' needed 'em mos'".

disponibilizadas *online* pela Biblioteca do Congresso dos Estados Unidos da América, são, sem dúvida, a ligação mais próxima que temos com as experiências das pessoas que suportaram a escravidão e sobreviveram para contar suas histórias (Library of Congress, 1941, v. 16, p. 193).[7]

Os estudiosos modernos continuam a prospectar as narrativas dos ex-escravizados para obter informações sobre uma infinidade de temas que vão desde as várias formas de trabalho e estratégias de resistência dos escravos até o funcionamento do comércio de escravos domésticos e como ele afetou as famílias escravizadas; as maneiras pelas quais o gênero e a idade moldaram a experiência das pessoas escravizadas; a construção de redes de informação locais e de longa distância entre os escravos; a perenidade de formas culturais e como elas evoluíram entre os africanos e seus descendentes; e até mesmo a transformação das tecnologias de cultivo de algodão e como a expansão da indústria algodoeira afetou a vida cotidiana no Sul. Sem a determinação dos ex-escravizados em contar suas histórias, as narrativas não existiriam e, assim, nós saberíamos muito menos sobre a história da escravidão racial norte-americana, em especial seu papel no desenvolvimento econômico, político e cultural dos Estados Unidos.

## Referências

Andrews, W. L. 1988. *To tell a free story: the first century of Afro-American autobiography, 17601865*. Urbana and Chicago, Ill., University of Illinois Press.

Andrews, W. L. (ed.). 1998. *North American slave narratives*. http://docsouth.unc.edu/neh/biblintro.html (Acesso em 24 maio 2022).

Berlin, I.; Favreau, M.; Miller, S. F. (eds.). 1998. *Remembering slavery: African Americans talk about their personal experiences of slavery and emancipation*. New York, The New Press.

Bibb, H. 1849. *Narrative of the life and adventures of Henry Bibb, an American slave, written by himself*. New York, publicado pelo autor.

Blight, D. W. 2007. *A Slave no more: two men who escaped to freedom, including their own narratives of emancipation*. New York, Harcourt.

Brown, H. B. 1851. *Narrative of the life of Henry Box Brown, written by himself*. Manchester, UK, Lee and Glynn.

Craft, W. 1860. *Running a thousand miles for freedom; or the escape of William and Ellen Craft from slavery*. London, William Tweedie.

Douglass, F. 1845. *Narrative of the life of Frederick Douglass, an American slave, written by himself.* Boston, Mass., Anti-Slavery Office.

7 Disponível no *site* American Memory: https://memory.loc.gov/ammem/snhtml/snhome.html

Ernest, J. 2007. Beyond Douglass and Jacobs. In Fisch, A. A. (ed.). *The Cambridge companion to the African American slave narrative*. Cambridge, UK; New York, Cambridge University Press, pp. 218-231.

Finkelman, P. 2000. Garrison's Constitution: the covenant with death and how it was made, part 2. *Prologue*, Vol. 32, No. 4. https://www.archives.gov/publications/prologue/2000/winter/garrisons-constitution-2.html (Acesso em 24 maio 2022).

Gould, P. 2007. The rise, development, and circulation of the slave narrative. In Fisch, A. A. (ed.). *The Cambridge companion to the African American slave narrative.* Cambridge, UK; New York, Cambridge University Press, pp. 11-27.

Jacobs, H. A. 1861. *Incidents in the life of a slave girl, written by herself*. Boston, Mass., publicado e editado para a autora por L. M. Child.

Jacobs, H. A.; Yellin J. F. (eds.). 2009. *Incidents in the life of a slave girl. written by herself,* 3rd ed. Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press.

Jones, T. H. 1854. *Experience and personal narrative of Uncle Tom Jones, who was for forty years a slave*. New York, George C. Holbrook.

Library of Congress. *Born in slavery: slave narratives from the Federal Writers' Project, 1936-1938*. American Memory Collection. https://memory.loc.gov/ammem/snhtml/snhome.htm (Acesso em 24 maio 2022).

McQueen, S. (dir.). 2013. *12 years a slave*. Fox Searchlight Pictures. (Film).

Northup, S. 1853. *Twelve years a slave: narrative of Solomon Northup, a citizen of New-York, kidnapped in Washington City in 1841, and rescued in 1853, from a cotton plantation near the Red River, in Louisiana*. Auburn, Derby and Miller; Buffalo, Derby Orton and Mulligan; New York; London, / Sampson Low, Son & Company.

Northup, S. 1968. *Twelve years a slave*. S. L. Eakin and J. Logsdon (eds.). Baton Rouge, La., LSU Press.

Rawick, G. P. (ed.). 1972. *The American slave: a composite autobiography*. Westport, Conn., Greenwood Publishing Company.

Still, W. 1872. *The underground rail road: a record of facts, authentic narratives, letters, &c., narrating the hardships, hair-breadth escapes, and death struggles of the slaves in their efforts for freedom, as related by themselves and others, or witnessed by the author; together with sketches of some of the largest stockholders, and most liberal aiders and advisers, of the road*. Philadelphia, Penn., Porter & Coates.

Stowe, H. B. 1852. *Uncle Tom's cabin; or, life among the Lowly*. Boston, Mass., John P. Jewett & Company; Cleveland, OH, Jewett, Proctor & Worthington.

Work Projects Administration. 1941. *Slave narratives: a folk history of slavery in the United States from interviews with former slaves, Federal Writers' Project, 1936-1938; type-written records prepared by the Federal Writer's Project, 1936-1938, assembled by the Library of Congress Project, Work Projects Administration, for the District of Columbia, sponsored by the Library of Congress, illustrated with photographs.* Washington, D.C., Library of Congress.

CAPÍTULO 10

# OSIFEKUNDE DE IJEBU (IORUBALÂNDIA)

*Olatunji Ojo*

Esta é a história de um homem Iorubá-Ijebu escravizado, comumente conhecido como Osifekunde, mas também como Osifekunwede, Osifekun, Osifeko, Osifakorede, Joaquim ou Joseph para seus biógrafos e proprietários, dependendo se eram do Brasil, da França ou do que mais tarde se tornou a Nigéria. Esses diferentes nomes refletem a diversidade das práticas de denominação iorubá, a natureza complexa dessa sociedade e seu envolvimento no tráfico atlântico de escravos. Eles também refletem as identidades de Osifekunde, como um homem Iorubá-Ijebu (Osifekunde e suas variantes), um católico escravizado no Brasil (Joaquim Mina ou Joaquim Nagô, dependendo se ele estava no Rio de Janeiro ou em Recife) e um homem livre na França (Joseph). Mais do que a maioria dos Iorubás de sua época, a história de Osifekunde sintetiza e fornece dados valiosos sobre a história, a geografia, a cultura e as atividades econômicas das pessoas que viviam no leste do Golfo do Benin entre as décadas de 1780 e 1820, quando ele foi vendido e trazido para as Américas. Sua história veio à luz graças ao relato da etnógrafa francesa Marie Armand Pascal d'Avezac de Castera-Macaya, publicado em Paris em 1845, ao estudo de Peter Lloyd das décadas de 1950 e 1960 sobre a sociedade Ijebu e à análise realizada por Aderivaldo Ramos de Santana de fontes de arquivos franceses e brasileiros (D'Avezac de Castera-Macaya, 1845; Lloyd, 1960, pp. 59-64; Lloyd, 1967, pp. 217-288; Santana, 2018, pp. 9-53).

Até o século XVIII, o Reino de Oió era o mais poderoso estado Iorubá. Sua força residia em seu tamanho e na base de suas receitas, uma parte substancial

das quais derivava do comércio de escravos. Em meados do século, no entanto, Oió entrou em declínio devido a uma combinação de problemas internos e pressão de seus vizinhos. No século XVII, Oió vendia pessoas escravizadas por meio dos portos de Uidá e Porto Novo, localizados na Costa dos Escravos, mas, na década de 1720, a súbita ascensão do Reino do Daomé, vizinho de Oió a oeste e uma antiga nação vassala, gradualmente cortou seu acesso a esses portos. Na década de 1770, os comerciantes Iorubás foram empurrados para o leste, para Badagri e, finalmente, na década de 1790, para Lagos.

O crescimento de Lagos, aliado ao novo contexto político da região central do Sudão e da região norte da Iorubalândia, redirecionou o comércio do interior de Oió para cidades principalmente fora deste reino. Uma das novas rotas a partir do Sudão central passava por Ilorin e Ouó ou Ifé até as cidades portuárias de Ijebu, como Ikorodu e Ikosi, de onde os comerciantes navegavam pela lagoa até Lagos ou até o Delta do Níger (Smith; Last; Gubio, 1967, pp. 199-216; Ajayi, 1967, pp. 289-316). Enquanto Lagos se tornava o porto de escravos mais importante da África Ocidental, a Iorubalândia passou a fazer parte do comércio de escravos (Law, 1983, pp. 343-348) e ampliou para dentro de seu território as fronteiras da escravidão e a violência associada a suas atividades. O principal mercado nessa rota era Apomu, uma cidade de Ifé onde pessoas escravizadas eram vendidas a comerciantes de Ijebu em troca de búzios, alimentos, têxteis e, após 1820, armas de fogo (Johnson, 1976 [1921], pp. 188-189, pp. 206-207). Quase imediatamente, os Estados vizinhos – Ifé, Ouó, Ijebu, Ebá e Oió – passaram a competir pelo controle de Apomu. Isso provocou duas guerras, a segunda das quais resultou na destruição de Ouó e Ebá na década de 1820 e no colapso de Oió e Ifé na década seguinte. Apenas o Reino de Ijebu sobreviveu aos estragos causados pelo tráfico de escravos.

Ijebu era um dos três Estados iorubás na costa africana, sendo os outros dois Awori, a oeste, e Ilaje, a leste. De acordo com o folclore, o nome *Ijebu* vem de *Ajebu*, um dos primeiros povos a migrar para a região de florestas densas parcialmente habitada pelo povo autóctone Idoko. Os recém-chegados derrotaram os Idoko, que passaram a ocupar uma área que engloba os reinos de Ijebu, Ikale, Ilaje e Ondo. Makun, o local de nascimento de Osifekunde, era uma de suas antigas cidades. Os comerciantes de Ijebu foram os principais beneficiários da violência ocorrida no interior da Iorubalândia e da consequente expansão do comércio de escravos. Na década de 1810, devido à sua localização estratégica no final de três importantes rotas comerciais – a saber, a estrada entre Apomu e a lagoa, e os Rios Ogum e Oxum –, os comerciantes de Ijebu controlavam a maior parte do comércio exterior da Iorubalândia. No entanto, esses comerciantes

não se limitavam a ficar na lagoa esperando por escravos vindos do interior; eles também se dirigiam aos principais mercados de escravos no interior, daí a presença de guardas de Ijebu em Ibadã, Ondô, Ifé e Apomu. Assim, mais do que qualquer outra região iorubá, Ijebu se tornou um Estado comercial, enquanto em outras áreas predominavam atividades agrícolas. Seu povo era conhecido por seu tino para os negócios, que remontava a séculos anteriores. As crianças deveriam compreender o valor do dinheiro e ter as habilidades dos comerciantes a partir dos 12 anos de idade. No século XVIII, os habitantes de Ijebu haviam se tornado protagonistas do comércio atlântico. Eles compravam pessoas escravizadas no interior para vendê-las na costa a comerciantes europeus, em troca de mercadorias europeias. A história de Osifekunde reflete as mudanças ocorridas na história iorubá, aproximadamente de 1750 a 1820, assim como o desenrolar da diáspora iorubá no mundo atlântico, além de oferecer um relato da luta de um africano escravizado pela liberdade.

Osifekunde nasceu por volta de 1798 em Ijebu na cidade costeira de Makun (atual Makun Omi), em uma família aristocrática. Seu avô, Osiwo, que recebeu o nome de um orixá popular, Osi (Airá Osi), nasceu em Oke-Ako, uma cidade situada entre Ijebu Odé e a cidade portuária de Epe. Ele deveu sua popularidade a seu cargo de tesoureiro real[1], ou *ladeke*, provavelmente uma corruptela de *Aladeken*, que atualmente é o título do rei de Oke-Ako. Devido à sua localização, a cidade pode ter se originado no século XVIII como um mercado ou posto de pedágio. O papel de Osiwo na tesouraria e no mercado, assim como o fato de ele ou membros de sua família posteriormente terem residido em Epe, pode ter sido responsável por sua riqueza e por suas muitas esposas. Como supervisor, ele controlava o acesso ao mercado, cobrava taxas e multas e solucionava disputas entre comerciantes concorrentes. Assim como os vigias Iorubás, ele ficou rico recebendo taxas do mercado, cobrando subornos e negociando por conta própria.

Uma das 15 esposas de Osiwo, Ogoua Ade (ou Ogunade), era descendente do rei Osigade, conhecido na tradição de Ijebu como o líder do autóctone povo Idoko (pré-Awujale) e antecessor da dinastia Oliworo (de Iworo). Depois de estabelecer várias aldeias e comunidades no oeste da Ijebulândia, Osigade foi para o oeste, para Ijebu Odé, e se estabeleceu em Ilede (Odigbo), embora Iworo continuasse sendo sua capital administrativa. Outro grupo de imigrantes liderados por Ogboroganda (Obanta ou, de acordo com d'Avezac, Obrogoluda) chegou lá e derrotou Osigade, estabelecendo a dinastia Awujale. Osifekunde se

1 D'Avezac pode ter se equivocado ao traduzir o título de *oloja* (chefe de aldeia/supervisor de mercado) como "tesoureiro".

referiu a essa tradição quando descreveu Osigade como o antecessor de Beleboua (Gbelegbuwa), o 44º Awujale, que reinou aproximadamente no período que vai de 1760 a 1790.

Um dos filhos de Ogunade, Adesunlu, era o pai de Osifekunde e, da mesma forma que muitos de seus contemporâneos, era soldado. Ele era também um homem de temperamento difícil, um traço de personalidade que pode ter sido intensificado por sua condição de *akeyo* ou *omo ola* (príncipe ou nobre), que não poderia ser punido de maneira severa por seus crimes. Por volta de 1797, em um acesso de raiva, Adesunlu assassinou outro soldado em Epe, após o que fugiu com a família para Makun até que o caso fosse resolvido. Segundo a tradição iorubá local, uma família poderia ser responsabilizada por qualquer delito cometido por um de seus membros. Enquanto Adesunlu estava escondido, seu pai pagou uma indenização à família da vítima. Alguns anos mais tarde, ele cometeu um crime semelhante e fugiu para Benim até que o assunto fosse outra vez resolvido por seu pai. A escolha de Makun e Benim é significativa: Makun era a cidade localizada na fronteira entre Ijebu e Ilaje, e Benim ficava ainda mais longe, o que sugere que Adesunlu fugiu para lugares nos quais teoricamente estava fora do alcance das autoridades de Ijebu.

Além de soldado, Adesunlu era comerciante, uma profissão que não havia herdado apenas do pai. Suas viagens comerciais o levaram a lugares distantes: de Ijebu a Lagos, no oeste, ao Delta do Níger, no leste, e à região central da Iorubalândia, no norte. Ele foi um homem bem-sucedido, como comprovam suas muitas esposas e sua grande família. Adesunlu teve sete esposas, a primeira das quais foi a princesa Egghi Ade (Ejiade), com quem teve seis filhos, incluindo Osifekunde. Este nasceu quando sua família vivia no exílio, em Makun, e era o sétimo dos nove filhos de seu pai, todos eles envolvidos nos negócios da família. Por volta de 1810, quando tinha apenas 12 anos de idade, Osifekunde juntou-se a seu pai em uma missão comercial de três meses pelo Delta do Níger. A viagem seguiu a lagoa, de Ijebu até Ilaje e Ijo, cidades pesqueiras e produtoras de sal, para o leste, até a cidade de Warri (do povo Itsequiri), e para o norte, pelo Rio Benim, até Ughoton (Gwato).

Seguindo os passos de seu pai, em junho de 1820, Osifekunde encheu sua canoa com uma variedade de mercadorias europeias compradas em Lagos e partiu de Makun em uma viagem comercial para Mahin, a cidade iorubá mais a leste, capital do Reino de Ilaje e ponto de encontro de comerciantes Iorubás, Edos, Itsequiris e Ijós. Seu plano era vender as mercadorias e comprar produtos locais, como óleo de palma, gêneros alimentícios, sal e peixe para revender em Ijebu e nos mercados vizinhos. Essa viagem não lhe era desconhecida. Ele já

havia visitado Mahin muitas vezes na infância, quando fazia negócios com seu pai em lugares distantes como Benim e cidades itsequiris e ijós; mais tarde, ele comercializava lá por conta própria.

O trajeto de Makun para Mahin seguia pelo estreito canal ou lagoa de Lagos, passando por várias aldeias de pescadores próximas à fronteira de Ilaje com Ijebu até a região da atual Atijere, a primeira grande aldeia de Ilaje, e rumo leste até Aboto, Mahin e Ugbo, onde vivia o povo Ilaje. Além de Mahin, a rota ia até Jakpa e Ughoton, o entreposto de Benim. Essa era uma região de fronteira habitada por vários grupos de língua iorubá, como Ijebus, Ikales e Ilajes, e os povos Ijó, Itsequiri e Edo, do Delta do Níger. Os comerciantes cruzavam as fronteiras políticas e culturais em uma rápida sucessão. No século XVII, a região estava sob o poder de Benim, tendo sido anexada no século anterior. No entanto, no século XVIII, ela não estava mais sob o controle efetivo do povo de Benim, embora as cidades ilajes e ikales ainda pagassem tributos às autoridades beninenses. A partir de meados do século XVIII, uma onda de Itsequiris e Ijós começou a se deslocar para o oeste, em direção à Iorubalândia, em busca de terras agrícolas, áreas de pesca e locais adequados para realizar atividades comerciais, fabricar canoas e produzir sal. Assim, na época da viagem de Osifekunde, a região costeira do sudeste da Iorubalândia estava em uma situação de mudanças socioeconômicas e políticas, sem que um único Estado exercesse controle efetivo sobre ela. A pluralidade de Estados, a população escassa e o próspero comércio de escravos na região aumentavam os riscos da viagem de Makun ao Delta do Níger. Os piratas, em sua maioria Ijós, mas também Ijebus e Ilajes, exploravam o isolamento relativo da lagoa e dos riachos, bem como a ausência de um governo eficaz, para atacar os comerciantes. No século XVI, a porção oeste do Delta do Níger ficou conhecida como um antro de piratas. Em 1699, David de Nyendaal, um comerciante holandês que visitou o Rio Benim, mencionou as atividades dos piratas Ijós, que ele chamou de *corsaires d'Usa*. Na década de 1780, o comerciante e colonizador francês Jean-François Landolphe fez comentários parecidos sobre a violência existente entre os comerciantes Ijós, Benins e Iorubás nas águas do Benim. Naquele que talvez seja o melhor estudo histórico sobre os Ijós, Ebiegberi Alagoa relacionou a violência à emigração do povo Ijó. A entrada de Arogbos e Ijós Apois (ou Ocidentais) nas esferas de influência até então beninense e iorubá ocasionou o caos, pois eles competiam com seus anfitriões pela supremacia e pelos escassos locais de produção de sal, pesca e construção de canoas. No século XVIII, alguns migrantes Ijós haviam avançado até Lagos, a oeste. A competição por territórios e recursos provocou conflitos, e o aumento do tráfico atlântico de escravos no Delta do Níger após 1750 complicou ainda mais a situação. A ascensão de Warri e Ubani como importantes

portos comerciais criou um enorme mercado para os prisioneiros capturados nesses conflitos. De fato, a pirataria se tornou uma atividade lucrativa, pois os bandidos tomavam mercadorias, incluindo canoas, e vendiam seus prisioneiros como escravos. Landolphe registrou um incidente ocorrido na década de 1780, quando piratas Ijós capturaram cerca de 200 comerciantes iorubás (Quesné, 1823, pp. 1-113; Roge, 2014, pp. 72-86).

O tráfico de pessoas não terminou quando os britânicos aboliram o comércio de escravos. Na época da abolição, a lagoa, os rios e os inúmeros riachos do sudeste de Iorubalândia eram pontos ideais para os traficantes de escravos, que precisavam esconder suas atividades dos barcos de patrulha antiescravista britânicos. Várias ilhas da lagoa eram separadas do continente por cursos d'água longos, sinuosos e rasos, e a costa do Atlântico era pouco profunda para que as embarcações navegassem próximas à da terra ou atracassem em qualquer lugar entre Lagos e o Rio Benim. Por outro lado, os comerciantes que atuavam na lagoa podiam transportar ou mesmo carregar suas pequenas canoas para a floresta e se esconder, no caso de avistarem patrulhas antiescravagistas. As ilhas e ilhotas também ofereciam muitos esconderijos, e os cursos d'água paralelos à lagoa podiam ser usados sem a necessidade de se chegar próximo à península de Lekki. Assim, as pessoas escravizadas podiam ser transportadas impunemente entre locais próximos a Lagos e ao Delta do Níger.[2]

Considerando que essa rota era muito perigosa, não está claro por que Osifekunde viajava sozinho e na escuridão, o que resultou em sua captura por piratas Ijós por volta das 5 horas da manhã. Talvez ele tivesse confiança em sua familiaridade com o terreno e não esperasse que os piratas estivessem à espreita. É importante notar que os traficantes de escravos do Golfo do Benim geralmente transportavam suas vítimas antes do amanhecer – o que é análogo a colocar uma venda nos olhos – para desorientá-las e impedi-las de tomar consciência sobre seu entorno e vislumbrar possíveis rotas de fuga. De qualquer forma, após sua captura, Osifekunde foi levado rapidamente para Warri. Após quatro dias de cativeiro, ele foi vendido a um traficante de escravos português que o levou para o Brasil, o maior mercado de pessoas escravizadas originárias do Golfo do Benim no século XIX.

Nada se sabe sobre as experiências de Osifekunde durante a travessia atlântica, e ele forneceu poucas informações sobre sua escravidão no Brasil. No entanto, se for verídico que ele deixou Makun em junho de 1820 e foi

2 William Griffith para Ussher, 24 de dezembro de 1880, CSO 1/1/8, National Archives, Ibadan (NAI).

levado a bordo de um navio negreiro português alguns dias depois, ele pode ter sido transportado para o Brasil ou, mais especificamente, para a Bahia, o destino comum dos iorubás escravizados. Uma pesquisa realizada no *Voyages: the Transatlantic Slave Trade Database* mostra que Osifekunde pode ter sido transportado no *Americana*, um navio negreiro que pertencia a Vicente Moreira Ribeiro e Pedro Gomes Brandão, na viagem de n. 900083. O navio partiu da Bahia em 22 de junho de 1820 com destino a um porto não revelado no Golfo do Benim, onde embarcou 239 escravizados e posteriormente desembarcou 217 na Bahia. Com base nas informações do banco de dados, Osifekunde teria sido mantido no Delta do Níger por algumas semanas, onde aguardou a chegada do Americana. Osifekunde estava entre os primeiros de um grande número de escravizados de língua iorubá que foram enviados para a Bahia no início do século XIX. O deslocamento dessas pessoas começou após a revolta em Ilorin e a eclosão das guerras na Iorubalândia, após 1817.

Por volta de 1820, os escravizados da Iorubalândia passaram a ter predominância no nordeste brasileiro, especialmente na província da Bahia, onde eram chamados de "Nagôs". Uma das razões da expansão da escravidão no Brasil no início do século XIX foi o aumento das *plantations* de café e cana-de-açúcar em Minas Gerais, no Maranhão e na Bahia. Em meados da década de 1830, eles constituíam o maior grupo de africanos escravizados na região. Esse crescimento demográfico ocasionou, em parte, uma série de revoltas de escravos encabeçadas por iorubás, a mais importante das quais ocorreu em 1835, quando um grupo formado em sua maioria por iorubás muçulmanos, liderou uma rebelião na qual vários fazendeiros foram mortos antes de ser reprimida pela polícia baiana. Após essa revolta, muitos escravizados foram presos e receberam punições que iam de prisão e açoitamento até a pena de morte. Para evitar que tal fato ocorresse novamente, o governo também expulsou muitos africanos libertos, independentemente de terem ou não participado da revolta. O resultado dessa repressão foi que, entre 1835 e 1850, uma quantidade significativa de africanos anteriormente escravizados deixou a Bahia e foi para a África Ocidental. Outros, que não voltaram para a África, deixaram a Bahia e mais tarde foram vendidos para novos proprietários no Rio de Janeiro, mais ao sul da costa brasileira.

Após ter desembarcado no Brasil, em 1820, pouco se sabe sobre a Osifekunde até por volta de 1831, quando foi transferido para um francês, Jean-Baptiste Navarre, um comerciante geral e leiloeiro. Como Navarre se tornou proprietário da Osifekunde? Na década de 1820, este aparentemente fora vendido a um comerciante de Recife, Joaquim José da Costa – daí o nome brasileiro de

Osifekunde, Joaquim, uma vez que as pessoas escravizadas normalmente eram batizadas com o nome de seus donos. Após a morte de Costa, em 1831, sua família vendeu suas posses para pagar suas dívidas. Dessa forma, em novembro de 1831, a família contratou Navarre, que publicou um anúncio de leilão dos bens de Costa, incluindo um pequeno navio de carga, quatro escravizados e a antiga tripulação do navio. O leilão foi concluído em 1832. Navarre pode ter tomado posse de Osifekunde como um empréstimo da família Costa ou como parte do pagamento pelos serviços prestados.

Uma vez na casa de Navarre, Osifekunde se tornou uma das pessoas escravizadas que pertenciam a um pequeno grupo de franceses expatriados em Recife e no Rio de Janeiro. Embora todos os membros dessa comunidade tivessem ascendência francesa, nem todos vieram diretamente da Europa. Uma parte deles eram descendentes de cidadãos franceses que haviam imigrado para o Brasil no século XVI, enquanto outros eram refugiados franceses de primeira ou segunda geração de São Domingos, que haviam fugido da colônia caribenha (atual Haiti) após a revolução de 1791-1804. Muitos deles perderam suas propriedades e investimentos, e tiveram membros da família mortos pelos revolucionários. Independentemente de suas origens, a diáspora francesa no Brasil era formada principalmente por artistas, arquitetos, artesãos, turistas, exploradores e comerciantes. Os artistas e afins ganharam maior proeminência após 1808, quando a família real portuguesa se transferiu para o Rio de Janeiro por causa das guerras napoleônicas. Talvez um dos artistas mais conhecidos tenha sido Jean-Baptiste Debret, pintor que atuou no Brasil no início do século XIX; ele produziu retratos de membros da aristocracia brasileira e logo passou a se preocupar com a escravidão de negros e indígenas. Enquanto residiu no Brasil, de 1816 a 1831, Debret documentou os costumes da corte e a vida cotidiana das pessoas escravizadas (Debret, 1834-1839).

Os comerciantes franceses vendiam principalmente mercadorias importadas da França, como tecidos e outros produtos de moda, incluindo sapatos, chapéus e perfumes, e exportavam algodão, peles, couro, rum e madeira. No final da década de 1830, Navarre, o dono de Osifekunde, era o agente local da Irmãos Quesnel, uma empresa sediada em Bordeaux, fundada na década de 1770 por Joseph Quesnel, seu irmão Pierre e o tio destes, Louis-Auguste Quesnel. Em 1772, Joseph, empresário, membro da milícia e soldado raso, passou por Madagascar, Brasil, Guiana Francesa e São Domingos. Em 1799, ele viajou para o Canadá e foi preso pelos britânicos em Halifax, enquanto enviava armas para os revolucionários norte-americanos. Após a Guerra Revolucionária Americana, o governador Haldimand lhe concedeu passagem segura para

Montreal. Ele faleceu em 1809, deixando seus negócios para o filho. Como sugerem essas informações, os franceses que viviam no Brasil não eram estranhos à escravidão. Após as insurreições de escravos de 1791, os refugiados brancos de São Domingos fugiram para os Estados Unidos, principalmente para Filadélfia, Baltimore, Nova York, Charleston e New Orleans. Os africanos escravizados que vieram com seus proprietários refugiados constituíam uma grande fonte de preocupação. Alguns fazendeiros do sul dos Estados Unidos temiam que esses escravizados, que haviam testemunhado a revolução no Caribe, dessem início a revoltas semelhantes no país. Os Estados Unidos não foram o único refúgio para os franceses que deixaram São Domingos; muitos deles se estabeleceram no Brasil com suas famílias, incluindo esposas, amantes e filhos, negros ou mestiços. Alguns desses exilados brancos forneceram informações às autoridades brasileiras com o objetivo de evitar revoltas de escravizados, como a de São Domingos (Reis; Dos Santos Gomes, 2009, pp. 284-314).

Jean-Baptiste Navarre era quase da mesma idade que Osifekunde. Nascido na França em 1797, ele havia se mudado para o Brasil em 1816. Inicialmente, estabeleceu-se no Rio de Janeiro e, mais tarde, mudou-se para Recife, embora mantivesse interesses comerciais naquela cidade e a visitasse periodicamente. Se Osifekunde foi com seu novo senhor para o Rio de Janeiro, ele teria sido um dos poucos africanos ocidentais escravizados em uma região dominada por escravos do povo Congo. Em decorrência disso, ele teria sido chamado de "Mina", uma denominação genérica para pessoas escravizadas levadas da Costa do Ouro ou do Golfo do Benim. Com a abolição do comércio de escravos promovida pelos britânicos em 1807, e com a quase total interrupção da exportação de escravos da Costa do Ouro, o termo *Mina* passou a se referir principalmente aos escravizados vindos do Golfo do Benim, especialmente os que falavam as línguas iorubá e bês. Eles eram encontrados em pequena quantidade no Rio de Janeiro. Eles trouxeram para o sudeste brasileiro seu forte senso de comunidade, que foi reforçado em parte pelo fato de serem tão poucos, e em parte por seu culto às religiões africanas, especialmente Vodum e aos orixás, e, no caso dos Iorubás, por sua familiaridade com a vida urbana. Nas cidades, essas pessoas escravizadas trabalhavam para seus proprietários, mas também para si mesmas. Eles desempenhavam ao mesmo tempo tarefas domésticas e públicas, como a venda ambulante de comida, água e tecidos. Outros eram pedreiros, artesãos, barbeiros, sapateiros e carregadores, transportando mercadorias e pessoas em redes e liteiras. Eles guardavam seus rendimentos para comprar a alforria de si mesmos e de suas famílias, assim como para se casar e adquirir propriedades. Depois de 1835, alguns usaram seu dinheiro para retornar à África.

Em abril de 1837, Jean-Baptiste Navarre comprou passagens para ele, sua família e Osifekunde viajarem para a França. D'Avezac de Castera-Macaya mostra que Osifekunde era escravizado quando chegou ao país, o que levanta questões sobre as leis francesas relativas à escravidão. Não parecia haver nenhum impedimento legal para Navarre trazer uma pessoa escravizada para a França, o que contradiz a afirmação de d'Avezac de que Osifekunde era um homem liberto ao desembarcar em solo francês. Embora a Assembleia Nacional Francesa tenha proibido a escravidão em agosto de 1791, dessa forma concedendo a liberdade a qualquer escravizado que desembarcasse na França, em 1802, os franceses já haviam superado o flerte com a abolição e estavam de volta ao negócio da escravidão. A escassez de açúcar em Paris, resultado da revolução de São Domingos na década de 1790 e da criação do Haiti em 1804, provocou distúrbios que retiraram a Revolução Francesa de seus altos ideais de liberdade universal. Além disso, o Decreto da Convenção Nacional de 1794 não proibiu o comércio de escravos, que foi restituído sob Napoleão. Embora o regime de Luís Filipe I (1830-1848) tenha retomado a proibição da escravidão e criminalizado o comércio de escravos em 1830, o movimento abolicionista na França permaneceu fraco, como argumentou Lawrence Jennings. A *Société Française pour l'Abolition de l'Esclavage* (Sociedade Francesa para a Abolição da Escravidão), criada em 1834, adotou na década seguinte uma política de libertação gradual, mas rejeitou o fim imediato da escravidão. Foi apenas em 1848 que a França finalmente aboliu a escravidão em suas colônias (Jennings, 2000, p. 47).

Qualquer que fosse o acordo feito com Navarre, Osifekunde parece ter mudado de ideia em Paris, pois não voltou ao Brasil com seu dono e lá foi deixado à própria sorte. Será que seu senhor ignorava as leis francesas e não esperava que Osifekunde reivindicasse a própria liberdade? Ele teria abandonado Osifekunde em Paris, ou este fugiu quando a família se preparava para retornar ao Brasil, em 1839? O que está claro é que Osifekunde se tornou um homem livre e, com isso, europeizou seu nome de Joaquim para Joseph e deixou de lado um aspecto de sua identidade brasileira e escrava. Além disso, seu novo nome lhe conferiu certo grau de anonimato, dificultando que Navarre encontrasse o fugitivo. Osifekunde trabalhou para mais de um empregador, inclusive para o dono de um alojamento no qual havia se hospedado com seu senhor. No entanto, não demorou muito para que Osifekunde passasse a se arrepender de sua decisão e a refletir sobre sua liberdade. Por um lado, o inverno francês era muito frio e muito diferente do clima tropical da África e do Brasil com o qual ele estava acostumado. De fato, os anos de 1837 a 1839 haviam sido os mais frios na Europa desde 1830, que,

por sua vez, tinha sido o ano mais frio desde meados do século XV.[3] Ele também não permaneceu na França tempo suficiente para aprender francês. D'Avezac observou que ele se comunicava com Osifekunde em crioulo português, mas a conversa entre eles era lenta e hesitante, o que sugere que aquela era sua segunda língua. A falta de domínio do francês teria prejudicado a capacidade de Osifekunde de se socializar, desenvolver relacionamentos e manter o emprego, assim como teria aumentado sua sensação de isolamento e infelicidade. O fato de ele ter mudado de emprego em sua curta estadia pode ser um indicativo de suas dificuldades de comunicação. Com cerca de 40 anos de idade, ele deve ter se convencido de que sua situação não melhoraria rapidamente. Por fim, ele tinha uma família no Brasil, incluindo um filho, com quem tinha uma forte ligação e que desejava muito rever.

Em 1839, dois anos após Osifekunde ter chegado à França e necessitando de ajuda para retornar ao Brasil, ele chamou atenção de Marie Armand Pascal d'Avezac de Castera-Macaya (1800-1875), arquivista do Ministério da Marinha da França, vice-presidente da Sociedade Etnológica de Paris e membro sênior da Sociedade Geográfica Francesa. Entre 1833 e 1866, d'Avezac atuou como secretário, vice-presidente e, posteriormente, presidente da Sociedade Geográfica. Durante a primeira metade do século XIX, a Sociedade passava por um renascimento, à medida que seus membros se interessavam mais pela história das explorações e pelo mapeamento, dessa forma transformando a cartografia em um subcampo especializado da geografia. D'Avezac era mais um pesquisador acadêmico do que uma pessoa com intenções humanitárias, e tinha grande interesse pela África. Quando conheceu Osifekunde, d'Avezac estava escrevendo um livro sobre geografia africana e, possivelmente, um livro sobre o Brasil, que foi publicado mais tarde (D'Avezac de Castera-Macaya, 1844, 1857; D'Avezac de Castera-Macaya *et al*., 1848; ver também Staum, 2003). Embora ele tenha lido bastante sobre a África, a maioria dos relatos publicados, especialmente aqueles sobre a porção leste do Golfo do Benim, de Lagos até o Rio Benim, concentrava-se nas áreas costeiras, com pouquíssimas informações sobre o interior da região. Portanto, ele deve ter gostado de conhecer alguém como Osifekunde, tão bem-informado sobre o litoral, o interior e a Iorubalândia, que até então era pouco documentada. D'Avezac era também um etnógrafo e orientalista que precisava de mais dados do que o geógrafo comum. Ele estava interessado nos africanos e em sua cultura, e talvez também tivesse curiosidade

3 Post de Hugogo em "History of European climate", Netweather Community, 8 de abril de 2011. Disponivel em: https://forum.netweather.tv/topic/69134-history-of-european-climate/

sobre a história de sua própria família. Ele era bisneto de Pierre Valentin d'Avezac de Castera, um burocrata francês que, no final do século XVIII, tornou-se um bem-sucedido proprietário de uma *plantation* em São Domingos. Ainda mais interessante era a esposa de Pierre Valentin, Marie-Thérèse Geneviève Durand, que ele conhecera naquela ilha e que era filha de uma família rica de fazendeiros de origem mestiça (Crosby-Arnold, 2017). Vários membros da família fugiram do Caribe após a revolução de São Domingos.

Durante algum tempo, d'Avezac convenceu Osifekunde a permanecer na França e não voltar ao Brasil, onde poderia ser punido como escravo fugitivo, e prometeu encontrar um novo empregador para ele e providenciar seu retorno à África. É significativo o fato de que os líderes da Expedição Britânica ao Níger, que deveria ir da Grã-Bretanha até o interior da Nigéria em 1840, tenham se recusado a alistar Osifekunde como intérprete. Os responsáveis podem ter pensado que ele havia passado muito tempo na diáspora para se lembrar de sua terra natal ou que, por ter vindo de um Estado na costa, ele não teria conhecimento do interior da região. Também pode ter ocorrido de a expedição não ter precisado dele, uma vez que o grupo havia recrutado em Serra Leoa outros dois falantes de iorubá, Samuel Crowther e Thomas King, que também falavam inglês e eram fiéis da Church Missionary Society (Schön; Crowther, 1970 [1842]). No entanto, Osifekunde não assistia passivamente a esses fatos. D'Avezac havia persuadido o capitão John Washington da Marinha Britânica, que conhecia as experiências dos africanos escravizados nas Américas e as atividades de seu país na África Ocidental, a providenciar sua repatriação. Entretanto, quando surgiu a oportunidade de ir para Serra Leoa, Osifekunde recusou a oferta (Washington, 1838, pp. 448-454).[4] O motivo foi que ele queria voltar ao Brasil para encontrar seu filho, e as condições oferecidas para seu retorno à África não eram atraentes. Ele também teria ficado desanimado com a distância considerável entre Serra Leoa e a Iorubalândia e com o risco de ser novamente escravizado. Outra possibilidade eram as ligações de Serra Leoa com o sistema britânico de imigração ou *indenture*, que havia iniciado por volta de 1838 e resultou na transferência (muitas vezes involuntária) de muitos africanos libertos – ou seja, aqueles retirados dos navios negreiros – de Serra Leoa para as Américas, em condições semelhantes e às vezes piores do que a escravidão (Asiegbu, 1969; Schuler, 1980; Adderley, 2006). Também foi essencial sua tomada de consciência, talvez tardia, das leis que impediam os fazendeiros franceses das colônias de trazer seus escravos para a França. Uma dessas leis era a *Police des Noirs*

4 Ver também Washington para lorde Glenelg, 23 de julho de 1838, CO 295/123, the National Archives of United Kingdom (TNA).

de 1777, de caráter draconiano, uma lei que proibia a imigração de pessoas negras para a França. A medida tinha como objetivo a manutenção da França como uma sociedade racialmente pura (branca), na qual Osifekunde não tinha lugar. Os negros que visitavam a França – fossem eles livres ou escravos – tinham não apenas de se registrar em um órgão estatal, mas também deveriam deixar o país em um prazo determinado (Peabody, 1996). Tendo permanecido na França por mais de três anos, Osifekunde teve de ir embora do país ou correria o risco de ser processado.

Ao mesmo tempo, a principal preocupação de d'Avezac era obter o máximo possível de informações sobre a Iorubalândia. Entre a primavera de 1839 e o final do verão de 1840, Osifekunde teve de dividir seu tempo entre o trabalho como empregado doméstico de um comerciante francês, Jean Pierre Firmin Barthélemy Vendryès de Sablonville, em um subúrbio parisiense[5], e sentar-se com d'Avezac para muitas horas de entrevistas. D'Avezac não considerou as realidades sociais de Osifekunde, principalmente o fato de que este se encontrava sozinho e era um estranho em uma terra estrangeira – e, em 1840, o informante desapareceu. D'Avezac presumiu que ele havia fugido de volta para o Brasil, no que estava certo: Osifekunde havia deixado Paris rumo a Le Havre, para se preparar para seu retorno a Recife, no Brasil.

Antes de partir, ele forneceu informações extremamente detalhadas sobre a sociedade e o povo de Ijebu, as quais d'Avezac posteriormente organizou e publicou em 1845 como "Notice sur le pays et le peuple des Yébous en Afrique". Os primeiros temas da "Notice" são topografia, geografia física e história natural, enquanto a segunda seção discute tópicos como moral, fisiologia, infância, educação, indústria, filosofia, política, marcas corporais, casamento, alimentação, medicina, ritos funerários, música, vestuário, arquitetura, emprego, comércio, sistema numérico, calendário e religião.

Em janeiro de 1841, Osifekunde embarcou em um navio de passageiros com destino ao Brasil, que pertencia a Jean Jacques Théodore Ferrère, da casa comercial Ferrère et Morlot, com sede em Le Havre. A viagem não foi tranquila. O navio foi danificado em uma tempestade na costa da Inglaterra e foi rebocado de volta para Le Havre. Em março, Osifekunde embarcou em navio de carga, o *Carmellia*, o mesmo navio que o havia levado para a França em 1837. Curiosamente, Joseph Burle, um comerciante francês que vivia em Recife e tinha laços familiares com Navarre era companheiro de viagem de Osifekunde em sua volta para o Brasil. De acordo com Santana, as esposas de Burle e de

5 Este pode ser B. Vendryers, um emigrante francês do Haiti cujo pedido de indenização foi apresentado a um tribunal da França em 1859. Consultar: Bibliothèque nationale (France), 1863, p. 745.

Navarre eram irmãs. Burle teria sido enviado para atrair Osifekunde de volta ao Brasil? Ou Osifekunde decidiu voluntariamente se juntar a um membro da família em seu retorno? Depois de uma viagem de seis semanas, o Carmellia chegou a Recife, e Osifekunde se encontrou novamente com seu mestre. No entanto, ele faleceu quase 15 meses após sua volta a Recife. No dia 24 de julho de 1842, um grupo de homens o sequestrou e o levou para um local secreto, onde rasparam sua cabeça – uma punição comum para escravos fugitivos – e o espancaram até a morte. Não se sabe ao certo se seu assassinato foi uma punição por ele ter fugido para a França três anos antes, ou por tentar ajudar a libertar pessoas escravizadas. O que parece certo é que, como seu assassinato ocorreu na propriedade de Navarre sete anos após uma das maiores revoltas de escravos no Brasil (Reis, 2003), os assassinos, suspeitos de incluir membros poderosos da sociedade, com esse ato enviavam um aviso aos escravos rebeldes.

As memórias de Osifekunde constituem uma das primeiras tentativas de se documentar de forma detalhada a língua e a etnografia iorubá. A obra, especialmente devido a suas percepções sobre o desenvolvimento da alfabetização na Iorubalândia e sobre o papel dos funcionários e intérpretes instruídos, tem grande valor literário. A sugestão de d'Avezac de que Osifekunde não dominava o francês levanta dúvidas – talvez ele se referisse ao francês parisiense, não ao francês crioulo, que ele deve ter utilizado em seu trabalho como empregado doméstico e comerciante em 1839 e 1840. No entanto, o que lhe faltava em relação à língua francesa era compensado por seu bom domínio do crioulo português e do iorubá, especialmente do dialeto ijebu. Suas constantes viagens pelo leste do Golfo do Benim sugerem que ele tinha familiaridade com outros dialetos iorubás, como o ebá, o awori, o oió e o ilaje, e línguas não iorubás, como o ijó, o edo e o itsequiri, que eram necessárias para o comércio na região do Rio Benim.

Seu papel no desenvolvimento dos estudos e escritos iorubás foi igualmente importante. Estudos sobre a redução do iorubá à escrita fazem referência aos trabalhos de diplomatas britânicos, como Thomas Bowdich, Hugh Clapperton e Richard Lander, que compilaram listas de numerais e topônimos iorubás entre 1819 e 1830, e aos esforços da Church Missionary Society em Serra Leoa para documentar e ensinar o iorubá após 1830. O trabalho de Osifekunde foi ainda mais detalhado. Ele representa uma das primeiras fontes sobre a guerra de Ouó e sobre as relações entre os Estados na Iorubalândia. Osifekunde afirmou que a guerra havia começado antes de sua escravização em 1820, o que confirma a cronologia de Robin Law, de 1817-1822. Osifekunde também mencionou a derrota dos Ouós por um exército conjunto de Ifés, Ijebus e Oiós, a irmandade dos reis de Ifé e Ijebu e a derrota e anexação dos Ouós pelos Ijebus.

## Referências

Adderley, R. M. 2006. *New negroes from Africa: slave trade abolition and free African settlement in the nineteenth-century Caribbean*. Bloomington, Ind., Indiana University Press.

Ajayi, J. F. A. 1967. Samuel Ajayi Crowther of Oyo. In Curtin, P. D. (ed.). *Africa remembered: narratives by West Africans from the era of the slave trade*. Madison, Wisc., University of Wisconsin Press, pp. 289-316.

Asiegbu, J. U. J. 1969. *Slavery and the politics of liberation, 1787-1861: a study of liberated African emigration and British anti-slavery policy*. London, Longmans Green and Co. Ltd.

Bibliothèque nationale (France). Département des livres imprimés. 1863. *Catalogue de l'histoire de France*, Tome huitième. Paris, Firmin Didot Frères.

Crosby-Arnold, M. 2017. *Hidden legacy of mixed relations: Pascal d'Avezac-Macaya's fascination with Osifekunde reconsidered*. Paper presented at the African Studies Association 60th Annual Meeting, Chicago, Ill., 17 November 2017.

Curtin, P. D. (ed.). 1967. *Africa remembered: narratives by West Africans from the era of the slave trade*. Madison, Wisc., University of Wisconsin Press.

D'Avezac de Castera-Macaya, M.-A. P. 1844. *Afrique* : *esquisse générale de l'Afrique et Afrique ancienne*. Paris, Firmin Didot Frères.

D'Avezac de Castera-Macaya, M.-A. P. 1845. *Notice sur le pays et le peuple des Yébous en Afrique*. Paris, Librairie Orientale de Mme Ve Dondey-Dupré.

D'Avezac de Castera-Macaya, M.-A. P. 1857. *Considérations géographiques sur l'histoire du Brésil*. Paris, L. Martinet.

Debret, J.-B. 1834-1839. *Voyage pittoresque et historique au Brésil ou séjour d'un artiste français au Brésil*, 3 tomes. Paris, Firmin Didot Frères, Imprimeurs de l'Institut de France.

Froberville, E. de *et al*. 1848. *Îles de l›Afrique*. Paris, Firmin Didot Frères.

Jennings, L. C. 2000. *French anti-slavery: the movement for the abolition of slavery in France, 1802-1848*. Cambridge, UK; New York, Cambridge University Press.

Johnson, S. 1976 (orig. pub. 1921). *History of the Yorubas from the earliest times to the beginning of the British protectorate*. Lagos, Nigeria, C.S.S. Bookshops.

Law, R. 1983. Trade and politics behind the slave coast: the lagoon traffic and the rise of Lagos, 1500-1800. *Journal of African History*, Vol. 24, No. 3, pp. 321-348.

Lloyd, P. C. 1960. Osifekunde of Ijebu. *ODU: Journal of Yoruba and Related Studies*, No. 8, pp. 59-64.

Lloyd, P. C. 1967. Osifekunde of Ijebu. In Curtin, P. D. (ed.). *Africa remembered: narratives by West Africans from the era of the slave trade*. Madison, Wisc., University of Wisconsin Press, pp. 217-288.

Peabody, S. 1996. *There are no slaves in France: the political culture of race and slavery in the ancien régime*. New York, Oxford University Press.

Quesné, J. 1823. *Mémoires du capitaine Landolphe, contenant l'histoire de ses voyages pendant trente-six ans, aux côtes d'Afrique et aux deux Amériques.* Paris, Arthus Bertrand.

Reis, J. J. 2003. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. 2. ed. São Paulo, Brazil, Companhia das Letras.

Reis, J. J.*;* Dos Santos Gomes, F. 2009. Repercussions of the Haitian Revolution in Brazil, 1791-1850. In Geggus, D. P.; Fiering, N. (eds.). *The world of the Haitian Revolution*. Bloomington, Ind., Indiana University Press, pp. 284-314.

Roge, P. 2014. An early scramble for Africa: British, Danish and French colonial projects on the coast of West Africa, 1780s and 1790s. In Aldrich, R.; McKenzie, K. (eds.). *The Routledge history of Western empires*. Oxford, UK; New York, Routledge, pp. 72-86.

Santana, A. R. de. 2018. A extraordinária odisseia do comerciante Ijebu que foi escravo no Brasil e homem livre na França (1820-1842). *Afro-Ásia*, No. 57, pp. 9-53.

Schön, J. F.; Crowther, S. 1970 (orig. pub. 1842). *Journals of the Rev. James Frederick Schön and Mr. Samuel Crowther who, with the sanction of Her Majesty's Government, accompanied the expedition up the Niger in 1841, on behalf of the Church Missionary Society*. London, Frank Cass.

Schuler M. 1980. *Alas, Alas, Kongo: a social history of indentured African immigration into Jamaica, 1841-1865*. Baltimore, Md.; London, The John Hopkins University Press.

Smith, H. F. C.; Last, M.; Gubio, G. 1967. Ali Eisami Gazirmabe of Bornu. In Curtin, P. D. (ed.). *Africa remembered: narratives by West Africans from the era of the slave trade*. Madison, Wisc., University of Wisconsin Press, pp. 199-216.

Staum, M. S. 2003. *Labeling people: French scholars on society, race, and empire, 1815-1848*. Montreal, McGill-Queen's University Press.

Verger, P. 1976. *Trade relations between the bight of Benin and Bahia: 17th-19th century*. Ibadan, Nigeria, Ibadan University Press.

Washington, J. 1838. Some account of Mohammedu-Sisëi, a Mandingo, of Nyáni-Marú on the Gambia. *Journal of the Royal Geographical Society of London*, Vol. 8, pp. 448-454.

CAPÍTULO 11

# NADIR AGHA

a vida de um eunuco negro, uma viagem da Abissínia ao palácio otomano (c. 1870 a 1957)

*Özgül Özdemir*

## Nota sobre as fontes

Nadir Agha ditou suas memórias, que foram colocadas no papel por um líder do bairro onde morava. Essas memórias foram preservadas por uma família que tinha vínculos com um professor que comprara o pavilhão de Nadir Agha. Um membro dessa família transcreveu o texto para o alfabeto turco e outra pessoa da família, que teve a oportunidade de conhecer Nadir Agha em sua infância, publicou-o em 1998, em duas partes em uma revista turca, sem qualquer edição crítica.[1] Além de suas memórias, temos também duas entrevistas, uma das quais foi realizada pouco antes de sua morte em 1957, e a outra, em 1934[2]. Por último, os documentos de arquivo e outras memórias de seus contemporâneos fornecem ferramentas para examinar vários aspectos de sua vida.

Ao contrário dos Estados Unidos, onde há várias das narrativas escravos disponíveis[3], estamos praticamente no escuro com relação às histórias de escravos

1 Ao longo deste artigo, usarei as memórias de Nadir Agha como a fonte principal de sua narrativa, mas farei referência a outras obras, se outras versões estiverem disponíveis (Ertuğ, 1998*a*, pp. 7-15, 1998*b*, pp. 6-14).

2 Ver autor desconhecido (1957), daqui em diante referenciado como *Hayat*, 1957, pp. 6-7; Çapanoglu, 1934, pp. 19, 21, 29.

3 Paul Lovejoy (2011, p. 93) afirma o seguinte, no caso das narrativas escravas nas Américas "O que sobreviveu – e como isso ocorreu – apresenta enormes variações. Temos a sorte de que centenas, talvez vários milhares desses relatos tenham sobrevivido, alguns deles muito curtos e algumas histórias pessoais totalmente desenvolvidas, muitas vezes autobiográficas".

otomanos.[4] A luta de Nadir Agha pela sobrevivência, iniciada na África e continuada no Palácio, contribui com uma história muito particular e ajuda em nossa compreensão sobre a escravidão no Império Otomano. Além disso, os estudos sobre eunucos e *musâḥib* (companheiros reais) também são outra lacuna, que requerem maior atenção por parte dos otomanistas (Toledano, 1984).[5] Como pioneiro dos estudos sobre a escravidão no Império Otomano, Ehud R. Toledano destaca o potencial de pesquisa das biografias, apesar de sua natureza indireta. Ele enfatiza a importância desses relatos como janelas para a vida das pessoas escravizadas. Por exemplo, suas vidas na África e sua captura ainda são lacunas nos estudos sobre a escravização no Império Otomano, que ainda necessitam ser pesquisadas e exploradas (Toledano, 2007, p. 57).

## A viagem de Nadir Agha à terra dos otomanos

Nadir Agha provavelmente nasceu na década de 1870 na Abissínia, conhecida como a terra do povo Galla (Oromo é sua denominação exata).[6] Richard Pankhurst (1964, p. 228), especialista no estudo sobre a Etiópia, reconhece que no início do século XIX as exportações de escravos da região foram estimadas em nada menos do que 25 mil por ano. Ele cita Blondeel, que, usando números oficiais, afirma que havia 600 escravos exportados da Etiópia, "principalmente Gallas, dos quais [...] cerca de 100 eram eunucos (Pankhurst, 1964, p. 224). Como ocorreu com muitos outros africanos escravizados, o nome abissínio original de Nadir Agha é desconhecido. Sua primeira proprietária o chamou de Nadir, o nome que ela havia dado a seu eunuco anterior. A descrição de sua infância mostra que ele tinha um irmão e uma irmã mais velhos, que cuidavam dele quando era pequeno.[7] Ele também afirma que perdeu seu pai quando tinha 6 ou 7 anos de idade, em um ataque do qual ele se salvou, mas com ferimentos graves – sua mãe

4 Recentemente, estudos realizados no Egito e no Oriente Médio islâmico começaram a reparar essa omissão por meio de estratégias literárias e metodologias inovadoras (Toledano, 2007, 1993; Erdem, 2010; Troutt Powell, 2012, 2006).

5 Para a biografia do eunuco chefe do harém, ver Hathaway (2005). Sobre as biografias curtas e descritivas de 37 eunucos africanos do harém imperial (1574-1752), ver Resmi Efenndi (2000).

6 Na primeira parte de suas memórias, Agha afirma que sua terra natal é *Galle*, parte da Abissínia, e que o seu local de nascimento é uma cidade chamada Gümebadula. Por outro lado, em sua última entrevista, ele reconhece que ser natural de um vilarejo chamado Limnu, localizado no extremo sul da Abissínia. De acordo com Mahir Şaul, Nadir Agha pertencia a um grupo étnico chamado Oromo, que falava as línguas cuxíticas e apresentava variações fisionômicas do hamítico ao nilótico (Ertuğ, 1998*a*, p. 7; *Hayat*, 1957, p. 6; Şaul, 2015, p. 10).

7 Por outro lado, na entrevista, ele também afirma que tinha duas irmãs mais novas (*Hayat*, 1957, p. 6).

havia falecido anteriormente. Depois de um tempo, ele foi sequestrado por um caçador de escravos. Ele conseguiu escapar da casa deste, mas logo em seguida foi capturado por outro, quando tinha 8 ou 9 anos. Esse último traficante de escravos foi o que o levou para a terra dos otomanos. Antes de chegar ao Império Otomano, ele atravessou uma "passagem do meio", nas mãos de sua primeira senhora. Enquanto viajava com os traficantes, o número de africanos sequestrados foi aumentando até chegarem ao porto. Ele desconhecia a duração exata dessa jornada, mas disse que ela durou dias e noites, cruzando selvas e lagos salgados.[8] Quando as crianças se cansavam, os traficantes as colocavam em cima de mulas, e quando chegavam aos lagos salgados faziam as crianças colocarem sandálias nos pés e máscaras na boca. Essa viagem pelos lagos salgados era realizada de noite, enquanto durante o dia o grupo descansava sob uma lona. Nadir Agha acrescenta que os traficantes escolhiam intencionalmente lugares isolados, pois tinham medo de serem capturados por autoridades que perseguiam caçadores de escravos.[9] Toledano afirma que "as rotas mais longas e difíceis tomadas pelos traficantes de escravos para evitar observadores estrangeiros e oficiais otomanos aumentavam o sofrimento dos escravos e faziam crescer o número de mortes" (Toledano, 1982, p. 11). Durante a viagem, os cativos eram alimentados com pequenas quantidades de arroz, uma xícara para duas crianças. Nadir Agha diz que nunca se esqueceria disso. Após o grupo chegar no Djibuti, onde ele testemunhou a maré[10], Nadir Agha afirma ter navegado rumo ao porto de Gidá.[11] Durante a viagem, as crianças tiveram que ficar na estiva, onde sofreram de enjoo marítimo. Após a chegada, eles seguiram em camelos rumo ao centro de Meca, uma jornada que durou 18 horas. Nadir ressalta que os traficantes de escravos podiam se movimentar com tranquilidade, uma vez que a escravidão geralmente não era controlada por lá. No mercado de Meca, o traficante não conseguiu encontrar um comprador para Nadir, que parecia muito magro e fraco; então, aquele o alimentou com óleo, sem nenhum resultado. Por fim, ele foi comprado por uma senhora de classe alta que lhe deu um nome em homenagem a seu ex-escravo, que ela havia enviado

8 É muito provável que ele tenha atravessado o Lago Abbe, no caminho de sua cidade natal para o Djibuti, pois aquele está localizada no meio da jornada e provavelmente era usado como rota de tráfico de escravos.

9 É quase certo que os captores tivessem medo de serem descobertos, considerando a proibição geral do tráfico de escravos negros determinada em 1857. Porém, Erdem (1996, pp. 47, 107) também reconhece que, apesar da *ŞeriI*, de liminares e novas leis da época da reforma, os sequestros, especialmente de poucos indivíduos e em pequena escala, continuaram a ocorrer no Império enquanto houvesse demanda por escravos.

10 Pode-se reconhecer que as marés de Djibuti são eventos naturais comuns.

11 Como afirma Toledano, "Gidá era então um porto de escravos do Mar Vermelho e uma das principais portas de entrada para a região de Hejaz e para as cidades sagradas de Meca e Medina".

para o Palácio Otomano antes da chegada de Nadir. Toledano (2007, p. 59) nos informa que "as mulheres de classe alta também se envolviam de maneira privada no lucrativo e altamente seletivo comércio de escravos", e provavelmente esta era uma delas. Nos três anos seguintes, Nadir aprendeu árabe na casa dessa senhora. Em seguida, um xarife otomano chamado Avnüreffik[12] enviou-o ao palácio a pedido do sultão Abdulamide II, que havia solicitado eunucos abissínios.[13] Eles foram para Istambul via Mar Mediterrâneo. A viagem durou meses, pois eles pararam em vários portos para recrutar soldados, e finalmente chegaram ao porto de Sirkeci, em Istambul. Essa segunda jornada pelo Mediterrâneo ocorreu a bordo do navio *Kamil Paşa*.[14] Como as provisões acabaram, eles passaram fome. Quando chegaram a Istambul, estava nevando e eles se viram compelidos a comer flocos de neve. Nadir Agha afirma que sua entrada no Palácio não aconteceu por acaso. O motivo por trás da demanda do sultão por eunucos etíopes tinha relação com os eventos que envolveram dois eunucos sudaneses e que resultaram na morte de um deles.[15] Segundo Nadir Agha, após esse caso, o sultão queria adquirir somente escravos que não conhecessem nada de turco para que não pudessem se comunicar com os outros escravos do palácio. Ele deve ter sido castrado em algum momento desta parte da jornada rumo à escravidão, mas não mencionou isso nem em suas memórias, nem nas entrevistas.[16]

## Suas memórias de infância a respeito de sua terra natal

Na parte de suas memórias em que fala sobre sua terra natal, Nadir Agha menciona a culinária e o vestuário locais, bem como as trocas de bens que ocorriam no bairro em que cresceu. Ele afirma que a comida mais deliciosa de sua cidade era milho fresco envolto em folhas de bananeira, chamado de *kimbo*

12 Avnüreffik tornou-se o xarife de Meca entre 1882 e 1905 (Kuneralp, 1999, p. 20).

13 O envolvimento dos xarifes no comércio de escravos em Meca deve ter sido um fenômeno comum. Ver, por exemplo, um caso discutido por Toledano (2007, p. 105): "Aqueles que compraram o menino fizeram dele um eunuco e o trouxeram para Gidá, onde foi comprado por Ömer Nasıf Efendi, agente do falecido xarife de Meca, que o enviou a Istambul para Ali Paşsa, provavelmente o famoso grão-vizir".

14 Está disponível certo nível de confirmação sobre este navio, mas seria interessante acrescentar os relatórios produzidos durante a viagem, se existissem.

15 Em minha pesquisa em arquivos, encontrei documentos relativos a este acontecimento, ocorrido em 1888. Um jovem eunuco chamado Firuz foi morto por um eunuco mais velho chamado Nedim, que depois foi executado como punição pelo crime. Ver os documentos: BOA: Y.A. RES, 45, 2; MV, 37, 7; DH.MKT,1546,117.

16 Para saber sobre os terríveis detalhes da castração, taxas de mortalidade e condições pós-castração, ver Hathaway (pp. 18-23).

em sua língua nativa.[17] Para surpresa dos leitores modernos, ele destaca o valor do sal como item de escambo, uma prática que durou até o século XX em áreas remotas da Etiópia.[18] Ele também descreve como os estilos de cabelo serviam para distinguir as mulheres casadas das solteiras, pois as adolescentes eram obrigadas a raspar o cabelo no topo da cabeça. À luz dessas informações, pode-se aprender que donzelas adolescentes raspam o cabelo no topo da cabeça e deixam as franjas por raspar. O cabelo raspado só poderia crescer depois que as mulheres se tornassem maduras e se casassem. O primeiro estágio de crescimento do cabelo raspado após o casamento era chamado *endermamit* ou *fesesay*. A parte não raspada do cabelo, ou seja, a franja exterior, era trançada ou penteada. Esta prática, chamada de *sadula*, era realizada principalmente pelos Amharas e pelos Tigrínios.[19] Esse debate confirma a suposição de Mahir Şaul (2015, p. 10) de que Nadir Agha era originário da região etíope de Oromia. Nadir Agha conclui sua narrativa descrevendo as florestas nas quais cresciam café silvestre e limoeiros. Seu relato fornece percepções úteis sobre sua terra natal. Esse aspecto da escravidão ainda é desconhecido nos estudos sobre desenvolvidos no Oriente Médio sobre o tema. Devemos notar, por outro lado, que este material requer um conhecimento profundo da história africana, inclusive de regiões específicas e específicos, o que certamente enriqueceria os estudos sobre a escravidão no Império Otomano e em outros lugares.

## Sua vida no palácio (1889-1909)

Embora as informações sobre a sua chegada ao palácio sejam divergentes, podemos ter a certeza de que o fato ocorreu em 1889.[20] Nadir Agha fala de sua perplexidade ao encontrar o sultão Abdulamide II, menciona que falava com ele em árabe e que, entre os seis eunucos, ele lhe dava especial atenção. Por ordem do sultão, ele e os outros eunucos receberam aulas de boas maneiras e religião

17 Para se ter uma ideia, ver *tamele* (*tamal*, em espanhol), mas eu não encontrei a palavra *kimbo* em pesquisas feitas na internet.

18 Disponível em: http://encyclopedia-of-money.blogspot.com.tr/2011/10/salt-currency.html

19 Disponível em: http://ethiopedia.blogspot.com.tr/2008/07/ethiopian-hair-styles.html

20 Conforme mencionado, em suas memórias, Nadir Agha afirma ter chegado ao palácio imediatamente após o assassinato de um jovem eunuco sudanês por outro mais velho, em 1888. Logo em seguida, ele diz que seus primeiros dias no palácio coincidiram com a visita do imperador alemão Guilherme II, em 1889. Por outro lado, em sua entrevista e nas Memórias da filha de Abdulamide II, o ano dado é 1885. Contudo, eu considero a data como 1889, uma vez que o documento dos arquivos indica este ano. Ver: Junne (2016) e Toledano, (1984).

e ganhavam 500 *kuruş* (piastras)[21] pelos serviços prestados. No entanto, Nadir Agha observa que eles não recebiam educação superior ou qualificações, que eram consideradas perigosas. Porém, tomando como base diferentes fontes e a sua própria narrativa, podemos concluir que ele era muito inteligente. Ele ganhou o apreço do sultão por ter encontrado informações sobre a doença do filho deste em uma enciclopédia. Em suas memórias, a filha de Abdulamide II também escreve sobre as habilidades de Nadir Agha. Por exemplo, ele era o único capaz de dirigir um carro que o sultão mandara trazer de Paris. Nadir Agha também usava o barco a pedal motorizado na lagoa do jardim do Palácio de Yıldız (Yılmaz, 2002, p. 98). Documentos de arquivo também listam as medalhas que ele recebeu durante seu serviço, até mesmo uma dada pelo xá do Irã.[22]

Outra história interessante que ele nos conta é que Menelique II, o imperador da Etiópia, enviou o general Maşaşa, seu delegado, a Istambul[23], o que deu a Nadir Agha uma oportunidade de procurar sua família, que era o maior desejo de sua vida. Na entrevista que concedeu, ele afirma que:

> *O próprio sultão Abdulamide II me apresentou ao delegado pessoal de Menelique II no Palácio de Yıldız, dizendo: "Vou apresentá-lo ao seu compatriota. Ele vai te pedir um favor que eu também gostaria que você fizesse"* (*Hayat*, 1957, p. 6).

O general Maşaşa, que tinha interesse direto no pedido, tomou notas com base nas informações de Nadir Agha sobre sua cidade natal. Algum tempo depois, quando tanto o sultão Abdulamide II quanto Nadir Agha pensaram que o general Maşaşa os havia esquecido, eles receberam uma carta deste escrita em francês, duas malas grandes e uma caixa de madeira. A carta diz que, apesar de todos os seus esforços e desejos, ele obteve apenas a informação de que, em algum momento, sua família se mudara do sul da Etiópia para o Quênia. Junto com a carta, ele também enviou duas presas de elefante e uma barra de ouro. Após compartilhar esta anedota, Nadir Agha afirma com tristeza que perdeu todas as esperanças de encontrar sua família.

Na segunda parte de suas memórias, em vez de se referir a si mesmo, ele apresenta suas observações sobre os eventos que ocorreram ao seu redor. Ele reconhece o posicionamento político do sultão a partir de sua própria perspectiva.

---

21 Pelo câmbio de 1889, 100 piastras equivaliam a 110,25 libras esterlinas. Ver: *Le Moniteur Oriental* (Constantinopla), 5 de janeiro de 1889.

22 BOA: İ.TAL, 96, 58; İ.TAl, 135, 79; İ.TAL, 208,11; İ.TAL, 227, 36.

23 A visita deve ter ocorrido em 1907, pois encontrei nos arquivos um documento referente às despesas da sua estadia no Palácio de Pera. Ver: BOA-BEO/3184/238773 e BOA-BEO/3232/242326.

Deve-se perceber que um elemento comum em suas narrativas é que ele se vê como um súdito leal de seu mestre e se lembra deste com muito respeito. Atitudes apologéticas em relação à escravidão nas sociedades islâmicas não têm sido um fenômeno incomum. A partir de sua narrativa, não seria errado especular que Nadir Agha concebeu sua própria posição defensiva ao criar um vínculo de lealdade com seu antigo mestre, pois a "*reconexão* não era menos importante para os africanos escravizados, que foram brutalmente separados de seus grupos familiares no continente e transplantados para um meio estranho, social e culturalmente tão diferente do ambiente em que cresceram" (Toledano, 2007, p. 31). Ao avaliar sua narrativa, devemos ter em mente que essas pessoas eram desenraizadas e sem parentes e que, por isso, necessitavam de laços imaginários para lidar com os traumas de sua escravização.

## Uma vida livre fora dos muros do palácio (1909-1957)

*"Veja este destino estranho que meu caminho tomou,*
*do Palácio a um casebre"* (*Hayat*, 1957, p. 7).

Com a deposição de Abdulamide II, Nadir Agha foi preso. Nas palavras de Hakan Erdem:

> *A dispersão do Harém Imperial e a punição dos escravos do ex-sultão, que eram considerados ferramentas de seu absolutismo, iniciaram simultaneamente. Os eunucos do Palácio foram presos. Um deles, o chefe Musâhib (companheiro), Cevher Aga, foi acusado de ser um dos fundadores da obscura Liga Maometana (*Cemiyet-i Muhammediye*) que incitara o motim. Ele foi executado em praça pública, e sua fortuna foi confiscada pelo Tesouro. O terceiro Musâhib, Nadir Aga, se salvou apenas por ter admitido que havia subornado os soldados para se amotinarem e ter mostrado aos macedônios o paradeiro de alguns objetos de valor de Abdulamide* (Erdem, 1996, p. 148).

Como ocorreu no caso de Cevher e Nadir Agha, a proximidade dos eunucos aos membros da dinastia otomana os colocou em uma posição de grande poder e grande vulnerabilidade, uma vez que o Sultão os ouvia e eles controlavam o fluxo de informações. Segundo Nadir, Cevher Agha, sempre interessado em receber *journals* (informações), foi vítima desse hábito. Nadir Agha também concorda com a filha de Abdulamide quanto a Cevher Agha ter sido alvo da inimizade pessoal do *jurnalcı* (uma espécie de compilador de informações) que costumava enviar seus *jurnals* para Abdulamide por meio de Cevher e que, posteriormente, quis se

livrar dele. Após 33 dias de prisão, Nadir Agha ingressou em sua nova vida sem ter ideia do que faria a partir de então. Vale a pena citar suas próprias palavras:

> *Nos primeiros dias, eu fiquei muito perplexo. Depois de ter passado tanto tempo dentro dos muros do Palácio, fiquei perplexo ao, de repente, encarar a vida. Eu não sabia o que fazer. Eu não tinha dinheiro. No entanto, um amigo meu me devia certa quantia, 700* kuruş. *Eu recuperei esse dinheiro, o que foi considerado um sinal de boa sorte, mas foi difícil para uma pessoa que passou 27 anos no Palácio* (*Hayat*, 1957, p. 7).

Recuperando a liberdade de forma repentina, Nadir, que não tinha experiência na vida real, deve ter se sentido um peixe fora d'água. Com os 700 *kuruş* que possuía, ele comprou 40 vacas da Crimeia e começou a desenvolver a pecuária leiteira. Nesta parte da entrevista, ele diz: "Veja este destino estranho que meu caminho tomou, do Palácio a um casebre" (*Hayat*, 1957, p. 7). Em seu relato, ele não fala sobre os horrores da escravidão nem sobre a beleza da conquista da liberdade. Podemos supor que, mesmo após se tornar livre, ele ainda sofria com a mácula da escravidão. Em sua narrativa, é difícil discernir qualquer avaliação consciente de sua parte quanto à oposição entre escravidão e liberdade. A liberdade parece ter lhe conferido apenas outra forma de obscuridade após seu período de escravização. Sendo eunuco e negro, a integração de Nadir Agha como escravo liberto na comunidade não pode ser tida como certa. Segundo Madeline Zilfi (2010, p. 129), "eunucos negros, que viviam sob a segurança segregada por gênero do harém imperial e dos imitadores da classe alta do palácio, viam poucas vantagens na libertação". Em uma das entrevistas, intitulada "O que Nadir Agha, o homem mais próximo de Abdulamide, tem a dizer sobre seu antigo mestre?" (*Çapanoglu*, 1934, p. 29), o entrevistador utiliza o passado de Nadir Agha como eunuco para atribuir um estilo depreciativo ao texto, fazendo piadas sobre a castração e a escravidão.

Na mesma entrevista, quando o entrevistador pergunta sua idade, Nadir Agha responde que não havia pagado o imposto de circulação naquele ano, o que significa que em 1934 ele tinha 65 anos. Ele faleceu em 1957, aos 88 anos de idade. Segundo com Jane Hathaway (2005, p. 21), "um eunuco que sobrevivesse à operação de castração tinha boas chances de viver até os 80 ou mesmo 90". Durante sua longa vida, ele vivenciou eventos terríveis; para citar apenas alguns deles: perder o pai em um ataque, cair nas mãos de traficantes de escravos e submeter-se à castração – tudo isso fazia parte dos males da escravidão. É difícil compreender o que ele realmente sentia sobre essa instituição, o que ele não menciona em seu relato, nem nas entrevistas. Entretanto, ele sobreviveu à escravidão e conquistou a afeição do sultão Abdulamide, impressionando-o

com seu conhecimento. Com a dispersão do harém imperial, todos os eunucos repentinamente se viram "livres" e muitos enfrentaram situações ruins, como mostram os jornais da época (Kandemir, 1936, pp. 66-70; 1950, pp. 432-433, 438). Nadir Agha foi um dos que tiveram "mais sorte", uma vez que tinha seu próprio pavilhão e um criado para servi-lo em casa. Ele também foi o único – pelo que sabemos – a ter deixado memórias escritas. Esse lado positivo de sua história de vida abriu o caminho para que certos historiadores passassem a encarar as formas de escravidão otomanas ou islâmicas como mais ou menos benignas, devido a uma visão sociocultural que proporcionava aos escravos a oportunidade de ascender a um *status* social mais alto. Contra essas interpretações, sua história de vida mostra que a escravidão otomana era igualmente prejudicial e não apenas privou Nadir Agha de sua liberdade e de sua dignidade, mas também o expôs a todo tipo de violência física e psicológica.

## Referências

Çapanoğlu, M. S. 1934. Abdülhamid'in En Yakın Adamı Nadir Ağa Eski Efendisi İçin Neler Söylüyor? *Yedigün*, No. 83.

Erdem, H. 1996. *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1909*. London, Macmillan Press.

Erdem, H. 2010. Magic, theft, and arson: the life and death of an enslaved African woman in Ottoman İzmit. In Walz, T.; Cuno, K. M. (eds.). *Race and slavery in the Middle East: histories of Trans-Saharan Africans in nineteenth-century Egypt, Sudan, and the Ottoman Mediterranean.* Cairo, The American University in Cairo Press, pp. 125-146.

Ertuğ, H. F. 1998*a*. Musahib-i sani Hazret-i Şehr-Yari Nadir Ağa'nın Hatıratı-I. *Toplumsal Tarih Sayı*, No. 49.

Ertuğ, H. F. 1998*b*. Musahib-i sani Hazret-i Şehryari Nadir Ağa'nın Hatıratı-II. *Toplumsal Tarih Sayı*, No. 50.

Hathaway, J. 2005. *Beshir Agha. Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem.* Oxford, UK, Oneworld Publications.

Junne, G. 2016. Appendix XI: the inventory that consists of the entry dates and biographies of the eunuch servants of the imperial Harem (1893). *The black eunuchs of the Ottoman Empire: networks of power in the court of the Sultan.* London; New York, I. B Tauris.

Kandemir, F. 1936. Haremağaları (Eunuchs*). Aydabir*, pp. 66-70.

Kandemir, F. 1950. Son Harem Ağaları (Last Eunuchs). *Tarih Dünyası*, Vol. 10.

Kuneralp, S. 1999. *Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricali (1839-1922): prosopografik Rehber.* Istanbul, İsis.

Lovejoy, P. E. 2011. 'Freedom narratives' of Transatlantic Slavery. *Slavery & Abolition,* Vol. 32, No. 1, pp. 91-107.

Pankhurst, R. 1964. The Ethiopian slave trade in the nineteenth and early twentieth centuries: a statistical inquiry. *Journal of Semitic Studies*, Vol. 9, No. 1, pp. 220-228.

Resmi Efenndi, A. 2000. *Hamîletü'l-Küberâ.* Nezihî Turan, A. (ed.). Istanbul, Kitabevi.

Şaul, M. 2015. Geçmişten Bugüne Siyah Afrika'dan Türkiye'ye Göçler: Kölelikten Küresel Girişimciliğe. In Erdoğan, M.; Kaya, A. (eds.). *Türkiye'nin Göç Tarihi. 14. Yüzyıldan. 21. Yüzyıla Türkiye'ye Göçler.* Istanbul, Istanbul Bilgi University.

Toledano, E. R. 1982. *The Ottoman slave trade and its suppression, 1840-1890.* Princeton, NJ, Princeton University Press.

Toledano, E. R. 1984. The Imperial Eunuchs of Istanbul: From Africa to the Heart of Islam. *Middle Eastern Studies,* Vol. 20, No. 3, pp. 379-390.

Toledano, E. R. 1993. Shemsigül: a circassian slave in mid-nineteenth century Cairo. In Burke, E. (ed.). *Struggle and survival in the modern Middle East*. Berkeley; Los Angeles, Calif., University of California Press, pp. 59-74.

Toledano, E. R. 2007. *As if silent and absent. bonds of enslavement in the Islamic Middle East.* New Haven, Conn.; London, Yale University Press.

Troutt Powell, E. M. 2006. Will that subaltern ever speak? Finding African slaves in the historiography of the Middle East. In Gershoni, I.; Singer, A.; Hakan Erdem, Y. (eds.). *Middle East historiographies. narrating the twentieth century*. Washington, Wash., University of Washington Press.

Troutt Powell, E. M. 2012. *Tell this in my memory: stories of enslavement from Egypt, Sudan and the Ottoman Empire.* Stanford, Calif., Stanford University Press.

[Unknown author]. 1957. Nadir Ağa. *Hayat*, No. 60.

Yılmaz, Ö. F. 2002. *Sultan Abdülhamid Han'in Harem Hayatı.* Istanbul, Eylül.

Zilfi, M. C. 2010. *Women and slavery in the late Ottoman Empire.* Cambridge, UK, Cambridge University Press.

CAPÍTULO 12

# NICHOLAS SAID DE BORNO:

veterano da Guerra Civil Americana

*Mohammed Bashir Salau*

## Introdução

Nicholas Said (originalmente conhecido como Mohammed Ali ibn Sa'id) publicou sua autobiografia em 1873. Estudos anteriores reconheceram o significado dessa autobiografia, apresentando-a como a narrativa de um escravo muçulmano africano/muçulmano americano ou a obra de um "imigrante caroliniano". Partindo de abordagens anteriores, este estudo destaca os vívidos detalhes da escravidão na África apresentados na autobiografia e sugere que as experiências de vida de Said e suas observações sobre a escravidão constituem uma importante contribuição para a historiografia do assunto. Além disso, este estudo indica que a narrativa é mais do que um relato de um escravo muçulmano africano/muçulmano americano ou de um "imigrante caroliniano".

Inicialmente, Nicholas Said era conhecido apenas por meio de um artigo de dez páginas que apareceu em 1867 na revista *The Atlantic Monthly* (Autor desconhecido, 1867; Austin 1984, 1997). Embora Allan Austin e outros que comentaram esse artigo tenham presumido de maneira equivocada que Said não produziu um livro completo durante sua vida (Tabish *et al.*, 2005, p. 214-218), em 2001 ficou claro que ele havia de fato publicado uma autobiografia em 1873 (Said, 1873). Essa narrativa de 224 páginas em particular, que é a principal fonte deste estudo, foi escrita em grande parte para mostrar as realizações de um africano e para inspirar outros

africanos a, da mesma forma, empreenderem "esforços sistemáticos na direção da cultura e do aprimoramento mental" (Said, 1873, p. v). Ela inclui um prefácio e 13 capítulos que tratam de vários temas. Também está incluído no livro um capítulo suplementar sobre Bladen Springs, no Alabama.

Embora publicada nos Estados Unidos, a narrativa de Said difere em dois aspectos principais de outras também editadas no país. Em primeiro lugar, Said não foi escravizado nos Estados Unidos. Seu caso não foi totalmente único; Mahommah Gardo Baquaqua não foi escravo nos Estados Unidos, mas no Brasil, e escapou da escravidão em Nova York, publicando sua história em Detroit (Law; Lovejoy, 2007). No entanto, ao contrário da narrativa de Baquaqua, o relato de Said detalha as experiências de escravidão do autor na África e no Oriente Médio. Em segundo lugar, ao contrário da maioria das narrativas de ex-escravos publicadas nos Estados Unidos, a autobiografia de Said foi escrita por um ex-escravo nascido na África, não por uma pessoa nascida na condição de escravo nas Américas.

A narrativa de Said foi escrita em inglês e unicamente em primeira pessoa, o que deixa claro que ele, ao contrário de Baquaqua e outros ex-escravos, não precisava de um editor ou mediador para contar sua história. Não há na narrativa praticamente nenhuma deficiência gramatical e outros problemas, o que reflete seu incrível domínio da língua. Said apresenta a voz de um escravo, assim como de um africano crítico da escravidão. Ele descreve sua terra natal africana, sua escravização, suas tentativas frustradas de voltar à África Ocidental, o início de sua carreira como criado particular e sua evolução como conferencista e professor em várias instituições norte-americanas. Além dessas conquistas notáveis, o livro se destaca por fornecer ao leitor detalhes vívidos da escravidão na África. Contudo, estranhamente ele silencia sobre sua libertação, que deve ter ocorrido em Istambul, antes de viajar para a Rússia.

Precious Muhammad redescobriu a autobiografia completa de Said em 2000, o que agora permite uma análise de seu lugar na literatura sobre histórias muçulmano-americanas e afro-americanas (Muhammad, 2001). Muhammad argumenta que Said, que se relacionou com alguns dos norte-americanos mais influentes de sua época, oferece um bom exemplo de um africano de herança claramente islâmica que ensinou muitos cristãos no Sul Profundo. Além disso, a autora observa a relevância do fato de que ele nunca foi um escravo nos Estados Unidos, mas testemunhou as consequências da escravidão após a Guerra Civil e experimentou a sociedade pós-escravagista dos Estados Unidos.

Embora a discussão de Muhammad seja importante, ela não fornece uma análise mais aprofundada. De fato, ela não autenticou os detalhes do relato de Said nem apresenta

elementos adicionais à documentação sobre a vida de Said.[1] Outros estudiosos agora se referem à autobiografia, bem como ao artigo da *Atlantic Monthly* (esses trabalhos incluem: Al-Ahari, 2006, p. 7-36, 99-189; Dabovic, 2012; Horn, 2012; Lixl, 2009, p. 123-127). Porém, apenas Paul E. Lovejoy tentou examinar o contexto da vida de Said de forma mais completa (Lovejoy, 2017). Por exemplo, a maior parte dos estudos se concentra em apresentar a autobiografia de Said como a narrativa de um escravo muçulmano africano ou muçulmano americano, ou como a obra de um "imigrante caroliniano", mas, ao fazê-lo, eles principalmente repetem o que já é conhecido e apenas reproduzem os textos (ver, por exemplo, Lixl, 2009). Assim, pouco se fala sobre a contribuição das experiências de vida de Said para a historiografia da escravidão na África e em outros lugares. Isso porque o artigo sobre Said na *Atlantic Monthly* fala relativamente pouco sobre a escravidão; questões semelhantes são evidentes no trabalho anterior de Austin e de outros que se baseiam principalmente nesse material específico.[2] Divergindo dessa abordagem, eu proponho que as observações sobre a escravidão que Said coloca em sua autobiografia (1873) constituem uma importante contribuição para a historiografia do tema, e que sua narrativa é mais do que a de um escravo muçulmano africano ou muçulmano americano e não é o relato de um "imigrante caroliniano".

## A vida de Said na África

Sa'id nasceu em Kukawa, capital de Borno (ou Bornu, atualmente um estado da Nigéria), possivelmente em 1831 e certamente antes de 1836. Na época de seu nascimento, a dinastia Seifawa (ou Sayfawa), que detinha o poder político no Império de Canem-Borno desde o século XV, havia entrado em colapso. O declínio dessa dinastia estava ligado a jihad de Usmã dã Fodio, que começou em 1804 nos reinos hauçás. A partir de 1806, inspirados pela jihad, os membros do povo Fula que viviam em Borno organizaram revoltas contra a dinastia Seifawa. Por fim, eles invadiram Birni Gazargamo, a capital, e estabeleceram emirados em Hadejia e Katagum, territórios anteriormente localizados no oeste de Borno. Após a crescente influência dos Fulas, a dinastia Seifawa, agora sitiada, voltou-se para Muhammad al-Amin al-Kanemi, um proeminente clérigo muçulmano que tinha um número significativo de seguidores que o apoiavam. Al-Kanemi, ao concordar

1 Além disso, ela também não compara o artigo da *Atlantic Monthly* com a autobiografia de Said.

2 Além do trabalho de Austin, outros estudos que se baseiam principalmente nessa fonte incluem: Diouf (1998) e Gomez (2005).

em ajudar os Seifawa, acabou por conter a revolta dos Fulas, embora no contexto do conflito entre os Fulas e os Seifawa muitas pessoas tenham sido escravizadas. Por fim, al-Kanemi ascendeu na prática como o governante de Borno (Cohen, 1967, pp. 20-29; Brenner, 1973). Algumas reflexões sobre as circunstâncias da ascensão de Muhammad al-Kanemi como governante de Borno e sobre o reinado de seu filho e sucessor, o xeique Umar, aparecem na narrativa de Said e, em uma análise mais atenta, seu relato é notavelmente preciso.

A história política de Borno mostra que o Estado frequentemente recrutava oficiais entre os escravos e que cada oficial escravo recebia o título de *kachella*. Al-Kanemi, após assumir o poder como governante *de facto* de Borno, fortaleceu ainda mais aqueles que ocupavam a posição de *kachella*, o que fez com que muitos deles se tornassem poderosos generais militares que controlavam regimentos formados por milhares de seguidores (Bovill, 1966, v. 3, p. 321; Cohen, 1967, pp. 20-29; Fisher, 2001, pp. 245-56). O relato de Said sugere que seu pai foi um dos *kachella* mais poderosos do início do século XIX em Borno, mas o fato de seu pai ter esse título político específico também indica sua condição de escravo. Além das evidências internas da narrativa de Said, fontes primárias e secundárias existentes confirmam que seu pai, o *kachella* Barka Gana, era um muçulmano devoto, bem como um escravo real nomeado por Al-Kanemi. De acordo com essas fontes, embora Barka Gana fosse rico e um comandante militar competente, ele foi destituído de sua posição e de sua riqueza quando Al-Kanemi se indispôs com ele na década de 1820, na época em que o embaixador britânico, Dixon Denham, visitou Borno. No entanto, Barka Gana foi reintegrado àquela posição após a intervenção dos conselheiros de Al-Kanemi (Brenner, 1973, pp. 45-46, 100-101, 245-246).

Said nos conta que seu pai era "o filho do chefe de governo de Molgoy, um pequeno país ao sul e tributário de Borno" (Said, 1873, p. 9). Estudos etnográficos indicam que Molgoy é outro nome dado ao povo não muçulmano Margi, que habitava pequenas tribos vassalas na fronteira sul de Borno (Askell, 1912, pp. 134, 144-140; Barth, 1857-1859, v. 2, pp. 104-105). Apesar de suas origens em uma sociedade não muçulmana, o pai de Said se converteu ao islamismo, possuiu um importante título político durante o reinado de Al-Kanemi e teve quatro esposas. A identidade muçulmana também é confirmada pelo nome de Said. Além disso, Said se refere a seu pai como Barka Gana, que é um nome do povo Canúri dado a alguém que tem o mesmo nome de outra pessoa da família, geralmente um avô ou tio. Significa "mais jovem" e, portanto, "pequeno" nesse sentido, não em termos de altura. Ademais, tal nome não indica que seu pai era escravo, como sugerido em um estudo anterior (Kirk-Greene; Newman, 1971, pp. 39, 104).

Com efeito, o pai de Said era um escravo real, ao passo que sua mãe, Dalia, teria sido uma filha nascida livre de um líder do povo Mandara. Os governantes de Mandara e muitos de seus seguidores abraçaram o Islã antes do século XIX e, apesar de atritos ocasionais com Borno, formaram com Al-Kanemi uma aliança contra os Fulas. Assim, a mãe de Said veio de uma região dominada pelos muçulmanos, e seu nome islâmico, Dalia[3], confirma sua religião. Said nos conta que o casamento de sua mãe com seu pai foi arranjado e que ela teve 19 filhos, incluindo ele próprio.

Said passou a maior parte de sua infância com seus pais em Kukawa. Em sua narrativa, ele descreve os costumes, as atividades econômicas, as condições geográficas e políticas de Kukawa e outras partes de Borno e, dessa forma, confirma o que sabemos sobre Borno naquela época. Além disso, ele nos conta que, quando era criança, interagia com os filhos de pessoas influentes, gostava de caçar e participava de batalhas simuladas. É claro que o período de sua infância coincidiu com muitos eventos importantes. Após a morte de seu pai, Said continuou sua educação islâmica em uma das principais escolas de Kukawa, administrada por um certo Malam Katory. Além disso, Said diz que foi durante seu terceiro ano na escola de Malam Katory que foi escravizado.

Conforme observado em outro lugar, no entanto, surgem questões sobre um detalhe significativo em seu relato. Quem era o europeu que ele disse ter visto em Kukawa no início da década de 1850: o diplomata britânico Heinrich Barth, como ele dizia, ou outra pessoa? Em sua autobiografia, ele indica que conheceu Barth em Londres, o que pode ser verdade, mas de qualquer forma, ele certamente sabia quem era Barth quando publicou sua autobiografia em 1873. Barth não era exatamente um nome familiar na época e, portanto, surge a questão de como Said teve acesso às publicações de Barth em inglês, que apareceram nos Estados Unidos apenas em 1859 (Lovejoy, 2017). Said foi influenciado pelo relato de Barth sobre sua terra natal? Um estudo mais aprofundado é necessário a esse respeito.

## A vida de Said como escravo

Antes da escravização de Said, o comércio de longa distância que envolvia o transporte de mercadorias em direção às costas atlântica e mediterrânea era uma parte importante da economia do Sudão Central, incluindo Borno. Os tuaregues e outros mercadores responsáveis pelo transporte dessas mercadorias através

3 Dalia é um nome árabe, que significa "gentil" ou "flor".

do Saara também eram traficantes de escravos, e fontes históricas revelam que os escravos eram adquiridos na guerra e, às vezes, por meio de sequestro.[4] Este foi o destino de Said. Um dia, quando ele e seus amigos foram caçar perto do Lago Chade, tuaregues sequestraram Said e alguns de seus amigos. Como ele observa, embora tecnicamente já fosse um escravo devido ao *status* oficial de seu pai, naquele dia ele se tornou um escravo submetido ao tráfico escravista.

Depois disso, Said nunca mais voltou a Borno nem nunca mais viu sua mãe, embora aparentemente tenha tido a oportunidade de fazê-lo. Os tuaregues levaram ele e outros cativos para Catsina, onde foi comprado por um comerciante chamado Abd-el-Kader. De Catsina, Abd-el-Kader e seu grupo, incluindo Said, juntaram-se a uma caravana que se dirigia ao Norte da África. Eles passaram por uma das seis famosas rotas comerciais transaarianas: a rota que tinha início em Bilma, passava por Murzuque e chegava a Trípoli, que Barth e Dorugu descrevem separadamente em seus relatos (Barth, 1857-1859, v. I, pp. 150-488; v. III, pp. 626-630; Kirk-Greene; Newman, 1971). Em Murzuque, Said foi comprado por Abdy Aga, um oficial turco do exército de Ibrahim Paxá. Ele viveu por um breve período com seu novo mestre antes de ser transferido para Trípoli para servir Hadj Daoud, pai de Abdy Aga. Como escravo, Said acompanhou Hadj Daoud a Meca e a Medina, e visitou muitas cidades históricas, incluindo Alexandria, Cairo, Cartum, Maçuá e Mascate. Infelizmente, os bens de Hadj Daoud em Trípoli foram consumidos pelo fogo enquanto ele estava em peregrinação; caso contrário, a vida de Said sem dúvida teria tomado um rumo diferente do que estava diante dele. Ele provavelmente teria permanecido no Norte da África, mas Hadj Daoud o vendeu a um mandatário que o levou para İzmir (Esmirna), onde foi vendido a um certo Faud Pacha, que o levou para Istambul. Após algum tempo – segundo Said, cerca de nove meses –, Fuad Pacha o repassou para seu cunhado, Reschid Pacha, que por sua vez o apresentou ao embaixador russo, Alexander Sergeyevich, príncipe Menshikov (1787-1869). Após ganhar a custódia de Said, Menshikov o enviou para São Petersburgo, na Rússia, embora Said também afirme que primeiramente ele foi para Odessa, no Mar Negro. Como não havia mais escravidão na Rússia (Hellie, 1982), Menshikov deve tê-lo libertado antes de sua chegada a São Petersburgo.

Em seus anos como escravo, Said foi empregado em várias funções, incluindo como limpador de cachimbo de tabaco, acompanhante de viagem, vendedor e assistente de loja. No entanto, ele também relata que os escravos podiam ser

4 Para mais detalhes sobre o comércio de longa distância e o Sudão Central, ver, por exemplo, Adamu (1978) e Lovejoy e Baier (1975).

usados em várias funções, e que eunucos e concubinas eram tão comuns em Istambul como em Borno. Embora Said e seus senhores fossem muçulmanos durante o período de sua escravização, nem todos os seus donos o tratavam bem. Em uma violação à lei islâmica, os tuaregues que o escravizaram o tratavam como se fosse uma "fera selvagem" (Said, 1873, p. 42). Abd-el-Kader foi denunciado por ter batido nele em diversas ocasiões, embora se diga que ele também lhe ofereceu incentivos e o tratou de forma branda, especialmente após ter revelado que era filho de Barka Gana. Said nos conta que foi tratado com "extrema bondade" por Hadji Daoud e por seus outros senhores turcos.

Como observa Said, os escravos resistiam à escravidão e negociavam condições de servidão de várias maneiras. Ele conta uma história de escravos que escaparam de mercadores tuaregues e menciona outros escravos que buscavam a liberdade. Além disso, ele nos conta que tentou várias estratégias para dar um à sua escravidão ou para amenizar a dureza da situação em que se encontrava. Por exemplo, ele conta como procurou um tratamento melhor e tentou recuperar sua liberdade através do resgate – ou mencionando ser filho de Barka Gana – e como, em certa ocasião, ele implorou para ser vendido a outro senhor. Da mesma forma, ele nos diz que, como escravo em sociedades islâmicas, ele continuou sendo um muçulmano devoto.

## Said como homem livre

Embora Said tenha permanecido na residência de Menshikov depois de ter sido libertado, os maus-tratos que sofreu por parte de outros servos o compeliram a aceitar a posição de criado do príncipe Nicholas Vassilievitch Troubetzkoy (1828-1900). Enquanto trabalhava para Troubetzkoy, ele viajou para muitas cidades na Rússia, mas também para Áustria, Itália, França, Alemanha, Suíça e Grã-Bretanha. Embora a narrativa de Said forneça descrições de algumas das cidades europeias que visitou, assim como informações sobre diversos assuntos, incluindo detalhes da casa de seu senhor e as condições das prisões em Roma, ele oferece relativamente poucos detalhes sobre seus relacionamentos com mulheres e sobre as mulheres em geral, e nem sempre é possível comprovar o que Said vivenciou e o que apenas leu ou ouviu.

Troubetzkoy era um cristão devoto e exigiu a conversão de Said à Igreja Ortodoxa Russa. Após seu batismo em 1855, ele recebeu o nome de Nicholas e obteve mais privilégios na residência de Troubetzkoy. Said era particularmente hábil no aprendizado de línguas, como fica demonstrado com sua criação em

Borno e quando viveu no Império Otomano. No período em que serviu a Troubetzkoy, ele aprendeu francês e também afirmou ter aprendido a língua armênia enquanto estava na Rússia. No geral, como escravo e homem livre, Said adquiriu conhecimento de pelo menos 11 línguas, incluindo o inglês, a última língua que aprendeu e aquela em que escreveu sua autobiografia e seu relato na *Atlantic Monthly*. Ele também obteve um conhecimento considerável sobre a Europa e a América do Norte e se adaptou rapidamente às culturas estrangeiras. Essas qualidades sugerem que ele era de fato uma pessoa cosmopolita.

No período que se seguiu à sua escravização, Said muitas vezes desejou retornar à sua terra natal. Embora ele tenha finalmente convencido Troubetzkoy a permitir que visitasse Borno por um ano, em 1859, seu desejo de voltar à terra natal nunca se realizou. De fato, Said foi impedido de retornar por Isaac Jacobus Rochussen (1829-1907), que o contratou para acompanhá-lo e à sua nova esposa em uma viagem à América do Norte e ao Caribe.

A viagem à América do Norte não enfraqueceu seu desejo de ir até a África. No entanto, depois de visitar várias partes do Caribe e de ir de Nova York para o Canadá, ele foi enganado em 300 libras e deixado sem um tostão por seus empregadores. Nesse contexto, ele foi obrigado a se mudar para Detroit devido ao apoio e ao aconselhamento de certo reverendo D.T. Johnston. Em Detroit, Said tornou-se professor e, em 1863, alistou-se no 55º Regimento de Massachusetts, totalmente formado por negros, que lutou durante a Guerra Civil, o que mostra sua solidariedade com aqueles comprometidos com o fim da escravidão. É claro que ele falsificou várias datas após o início da década de 1860 para omitir o período que passou no 55º Regimento, provavelmente por causa do perigo de represálias da Ku Klux Klan. Graças aos registros da Guerra Civil e das histórias publicadas em jornais, no entanto, sabemos sobre suas experiências nos Estados Unidos durante a Guerra Civil e na subsequente fase da Reconstrução.

Após a Guerra Civil, Said lecionou em uma escola em Charleston e, depois, em outros lugares do estado de Georgia por dois anos antes de finalmente se mudar para a região de St. Stephens, no Alabama, onde estabeleceu sua própria escola para crianças negras. Em seu relato, Said nos conta que adotou o swedenborgianismo (ou Nova Igreja), aparentemente em Charleston, sem revelar quem o apresentou a essa seita cristã marginal de origem sueca. No Alabama, Said também dedicou muito tempo a escrever ensaios e pode ter iniciado ou até finalizado sua autobiografia. Em 1882, Said vivia em Brownsville, no Tennessee, mas ou morreu lá ou desapareceu dos registros nesse mesmo ano.

A narrativa de Said silencia quanto a suas experiências no Exército da União e a muitas outras questões, mas reflete sobre suas origens africanas, sua

escravidão e sua resistência durante a travessia do deserto. Além disso, seu relato se concentra em sua missão educacional, bem como em sua busca pela promoção da liberdade e retorno à África. Considerando a sua abrangência, podemos ver que essa história é muito mais do que uma narrativa escrava. A vida de Said fornece subsídios para a afirmação de que os escravos nascidos na África às vezes se adaptavam a mudanças drásticas e a novas experiências.

## Referências

Adamu, M. 1978. *The Hausa factor in West African history.* Zaria, Nigeria, Ahmadu Bello University Press.

Al-Ahari, M. A. 2006. *Five classic Muslim slave narratives: Selim Aga, Job Ben Sulaiman, Nicholas Said, Omar ibn Said, Abu Bakr Sadiq.* Chicago, Ill., Magribine Press.

Austin, A. D. 1984. *African Muslims in Antebellum America: a source book.* New York, Garland Publishing Inc.

Austin, A. D. 1997. *African Muslims in Antebellum America: Transatlantic stories and spiritual struggles.* New York; London, Routledge.

[Autor desconhecido]. 1867. A native of Bornoo. *The Atlantic Monthly,* Vol. 20, No. 120, pp. 485-495.

Barth, H. 1857-1859. *Travels and discoveries in North and Central Africa: being a journal of an expedition, undertaken under the auspices of H. B. M'.s government, in the years 1849-1855*. New York, Harper and Brothers. 3 vols.

Benton, P. A. 1912. *Notes on some languages of the Western Sudan*. New York; Toronto, Ont.; Melbourne, Australia, Oxford University Press.

Bovill, E. W. (ed.). 1966. *Missions to the Niger*. Cambridge, UK, Published for the Hakluyt Society by Cambridge University Press, 4 vols.

Brenner, L. 1973. *The Shehus of Kukawa: a history of the al-Kanemi Dynasty of Borno*. London, Oxford University Press.

Cohen, R. 1967. *The Kanuri of Borno*. New York, Holt, Rinehart and Winston.

Dabovic, S. 2012. Out of place: the travels of Nicholas Said. *Criticism*, Vol. 54, No.1, pp. 59-83.

Diouf, S. A. 1998. *Servants of Allah: African Muslims enslaved in the Americas.* New York, New York University Press.

Fisher, H. J. 2001. *Slavery in the history of Muslim Black Africa*. New York, New York University Press.

Gomez, M. 2005. *Black crescent: the experience and legacy of African Muslims in the Americas.* Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Hellie, R. 1982. *Slavery in Russia, 1450-1725*. Chicago, Ill.; London, University of Chicago Press.

Horn P. E. 2012. Coercions, conversions, subversions: the nineteenth-century slave narratives of Omar ibn Said, Mahommah Gardo Baquaqua, and Nicholas Said. *a|b: Auto/Biography Studies*, Vol. 27, No. 1, pp. 45-66.

Khair, T.; Leer, M.; Edwards, J. D.; Ziadeh, H. (eds). 2005. *Other routes: 1500 years of African and Asian travel writing*. Bloomington; Indianapolis, Ind., Indiana University Press.

Kirk-Greene, A.; Newman, P. 1971. *West African travels and adventures: two autobiographical narratives from Northern Nigeria*. New Haven, Conn.; London, Yale University Press.

Law, R.; Lovejoy, P. E. (eds). 2007. *The biography of Mahommah Gardo Baquaqua: his passage from slavery to freedom in Africa and America*. Princeton, NJ, Markus Wiener Publishers.

Lixl, A. 2009. *Memories of Carolinas immigrants: autobiographies, diaries, and letters from colonial times to the present*. Lanham, Md.; Plymouth, UK, University Press of America.

Lovejoy, P. E. 2017. Mohammed Ali Nicholas Sa'id: from enslavement to American Civil War veteran. *Millars. Espai i Història: Microhistorias de Esclavas y Esclavos*, Vol. 42, No. 1, pp. 219-232.

Lovejoy, P. E.; Baier, S. 1975. The desertside economy of the Central Sudan. *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 8, No. 4, pp. 551-581.

Muhammad, P. R. (ed.). 2001. *The autobiography of Nicholas Said: a native of Bornou, Eastern Sudan, Central Africa*. Cambridge, Mass., Journal of Islam in America Press.

Said, N. 1873. *The autobiography of Nicholas Said: a native of Bornou, Eastern Sudan, Central Africa*. Memphis, Tenn., Shortwell & Co., Publishers.

CAPÍTULO 13

# DA ESCRAVIDÃO À LIBERDADE:

## a interessante narrativa de Gustavus Vassa, o africano (também conhecido como Olaudah Equiano)

*Chika Unigwe*

Gustavus Vassa nasceu por volta de 1742 em uma aldeia ibo no Golfo do Biafra, localizada no atual território da Nigéria. Vassa chama seu local de nascimento de Essaka. Ocorreram várias tentativas frustradas de estudiosos a fim de identificar a localização precisa. Segundo ele, era uma nação de solo rico, dançarinos, músicos e poetas. Ele recebeu seu nome na esperança de que seria um homem de importância. Na cultura ibo, o nome dado a uma criança traz as esperanças que os pais colocam em seus ombros. Os nomes têm, de certa forma, um potencial profético. Um provérbio popular ibo diz que *a guo onye afa, chi analu*, que significa: "Quando uma criança é nomeada, os deuses ouvem". A consequência disso é que os deuses orientam a criança à realização do que seu nome pressagia. Ele escreve sobre isso: "Nossos filhos são nomeados a partir de algum evento, alguma circunstância ou pressentimento imaginado no momento de seu nascimento" (Equiano, 2004, p. 55).

Ao nascer, ele foi recebeu o nome de Olaudah Equiano. Embora os estudiosos tenham sugerido várias grafias possíveis para *Equiano*, todas iniciando com a letra *E*, eu argumentaria, no entanto, que considerando o que ele diz ser o significado de seu nome e o fato de Vassa usar de forma consistente o *e* quando se refere ao *i* ibo – por exemplo, quando ele escreve *eboe* para "i(g)bo" –, é provável que seu nome seja *Ikwueanu*: "Quando você fala, as pessoas vão ouvir". *Olaudah*, segundo ele, se traduz como "vicissitude ou sorte, também uma pessoa favorecida, e que tem uma voz alta e bem falada" (Equiano, p. 55). Seu pai possuía um título de

nobreza, era um *embrenche* que teve muitos filhos, alguns dos quais morreram na infância. Provavelmente, *embrenche* é uma grafia adulterada de *onye (g) buru ichi*, ou seja, alguém com marcas *ichi*. Vassa era o filho mais novo.

Gustavus Vassa sempre usou o nome *Vassa* em vez de *Equiano*. Aquele foi também o nome que ele transmitiu para seus filhos. É, portanto, o nome que ele preferiu usar. Em sua autobiografia, ele provavelmente usou seu nome de nascimento, assim como seu nome legal, para conferir mais credibilidade e autenticidade à sua história. Acredito que ele também possa ter escolhido usar seu nome de nascimento na capa de sua autobiografia de maneira intencional, porque narra eventos que tiveram início quando ele ainda era chamado de Olaudah Equiano. É minha suposição, portanto, que essa foi uma fusão consciente dos dois nomes, para que os leitores vissem a evolução do jovem africano retirado de sua casa e que não apenas aprendeu a ler e escrever, mas também comprou sua liberdade, juntou-se a uma expedição ao Polo Norte, ajudou um proeminente cientista em seus experimentos e se tornou um cristão e um inglês. Se seus leitores não se esquecessem por um segundo que Equiano também era Vassa, não estariam mais propensos a rejeitar o tráfico de escravos?

Quando tinha cerca de 12 anos de idade, Vassa estava sozinho em casa com sua única irmã quando os dois foram sequestrados por um bando de três traficantes de escravos locais. Por causa da onda de sequestros, quando os adultos saíam para trabalhar nas fazendas, as crianças ficavam em casa para cuidar dos bens e dar o alarme se avistassem sequestradores. Vassa havia escapado de uma tentativa anterior de sequestro. Logo, Vassa e sua irmã foram separados e vendidos a senhores diferentes. Vassa nunca mais viu a irmã. Depois de meses viajando em seu próprio país e passando por vários donos, Vassa foi trazido para o litoral, onde viu um navio negreiro pela primeira vez. Ele descreve o evento em sua autobiografia:

> *Assim, continuei a viajar. Às vezes pela terra, às vezes pela água... até que, ao fim de seis ou sete meses depois de ter sido sequestrado, cheguei à costa marítima... O primeiro objeto que saudou meus olhos quando cheguei à costa foi o mar, e um navio negreiro, que estava então ancorado, esperando sua carga. Isso me encheu de espanto, que logo se converteu em terror quando fui transportado a bordo. Fui imediatamente manuseado e jogado para cima para verificar se estava sadio... eu ainda não estava convencido de que havia entrado em um mundo de maus espíritos... Quando eu... vi... uma multidão de negros... acorrentados, cada um de seus semblantes expressando desânimo e tristeza, não mais duvidei do meu destino* (Equiano, pp. 69-70).

Ele deixou a África provavelmente pelo porto de escravos de Ubani por volta de 1754. A bordo do navio negreiro, recebeu o nome de Michael. Vassa registra em detalhes os horrores da Passagem do Meio: as condições brutais dos

escravos no interior do navio negreiro, a apreensão que os acompanhou durante a travessia, e a percepção dele e de seus infelizes companheiros de que os homens brancos a bordo eram canibais que pretendiam devorá-los:

> *Logo fui colocado sob o convés, e lá recebi uma saudação em minhas narinas como jamais havia experimentado em minha vida: de modo que, com a repugnância do fedor e do choro, fiquei tão doente e abatido que não conseguia comer, nem tinha a menor vontade de provar nada. Eu agora desejava que o último amigo, a morte, me desse alívio* (Equiano, pp. 69-70).

Como documento político, essa descrição detalhada e visceral da vida a bordo do navio negreiro na autobiografia de Vassa foi muito útil para despertar simpatia, e Vassa tinha plena consciência disso.

Ele cruzou o Atlântico rumo a Barbados e depois para a Virgínia, onde foi rebatizado de Jacob. Após alguns dias na Virgínia, ele foi comprado por Michael Henry Pascal, capitão da marinha britânica, por 40 libras. O capitão Pascal o levou para a Inglaterra por volta do início de 1755. Seu novo mestre lhe deu o nome de Gustavus Vassa, o qual ele levaria para o resto de sua vida. Vale a pena notar, como argumentou Lovejoy, que Vassa conta em sua autobiografia que, inicialmente, rejeitou o nome dado a ele por Pascal, que de fato se recusava a responder quando era assim chamado porque não estava disposto a abrir mão do nome Jacob. Lovejoy especula, de forma convincente, que essa resistência apenas poderia ter ocorrido em retrospecto, pois Vassa só poderia ter entendido o significado do nome bíblico Jacob anos depois. Além disso, só ele depois poderia ter entendido o significado do nome Gustav Vasa, o rei da Suécia que era na época um herói nacional (Lovejoy, 2012, pp. 164-184). Lovejoy escreve:

> *A ideia de que ele foi literalmente espancado para aceitar esse nome merece uma reflexão […]. Foi uma maneira imodesta de ele informar seus leitores que só relutantemente aceitou seu destino [...]. Vassa obviamente estava atribuindo a si mesmo o arbítrio, mesmo que sua resistência fosse suprimida, mas ele certamente projetou o conhecimento posterior sobre seu homônimo como um reconhecimento implícito de sua própria autoridade. Vassa parece ter conferido importância ao nome que lhe foi dado, porque se baseava no conhecimento público sobre a monarquia sueca, embora em 1755, na época em que supostamente resistia, ele não poderia saber disso, assim como não poderia saber que Jacob havia escalado uma escada e confrontado Deus* (Lovejoy, p. 168).

É possível que Vassa – ao recontar a história de ambos os nomes e ao optar por usar Vassa, mesmo quando poderia voltar ao seu nome de nascimento – estivesse criando de forma intencional uma imagem de si mesmo como um indivíduo destinado a liderar. Jacob, afinal é considerado o pai de Israel, e Gustav Vasa, o pai da Suécia. Um nome popular ibo é Afamefuna, que significa "que meu

nome nunca se perca". Despojar um homem Ibo de seu nome é despojá-lo não apenas de sua identidade, mas também de seu destino. Vassa deveria estar ciente disso. Tal fato também poderia explicar sua suposta resistência de ser despojado de seu segundo nome de escravo, Jacob. Um nome com um destino muito mais alinhado ao nome de nascimento de Vassa do que Michael, seu primeiro nome de escravo. O que também vale a pena perceber aqui é o paralelo implícito que Vassa parece traçar entre ele próprio e outro herói bíblico, Moisés, no incidente com o governador Macnamara. É óbvio que ele acreditava ser um líder.

Vassa serviu ao capitão Pascal até dezembro de 1762, período durante o qual viveu com os Guerins, primos de Pascal. Ele foi mandado para a escola, foi batizado em Westminster e participou de campanhas navais no Canadá e no Mediterrâneo. Ele foi batizado Gustavus Vassa na Igreja de Santa Margarida, Westminster, em fevereiro de 1759. A senhorita Guerin, uma das duas irmãs Guerin com quem passou algum tempo em Blackheath, Londres, era sua madrinha. Servir Pascal abriu oportunidades para Vassa que, de outra forma, estariam fechadas se ele fosse um escravo das *plantations*. Esse período também deu a Vassa um amor duradouro pela Inglaterra.

O capitão Pascal então vendeu Vassa ao capitão James Doran. Pascal também ficou com todos os salários e prêmios em dinheiro de Vassa, exceto 6 pence durante a guerra. Ele também sempre deu a entender que libertaria Vassa, e muitas vezes disse a este que iria instruí-lo nos negócios. O capitão Doran levou Vassa para Montseraat e o vendeu para Robert King, o mercador mais proeminente da ilha. Vassa foi vendido a King em maio de 1763. King pagava a Vassa de 10 a 16 pence por semana por até 16 horas de trabalho pesado. King tinha muitos barcos que percorriam a ilha coletando mercadorias para serem transportadas. Vassa manejava barcos a remo e ajudava a carregar mercadorias, entre outras tarefas. Ele também trabalhava ocasionalmente para King como balconista, acompanhante pessoal e tratador de cavalos. Vassa, que sempre demonstrava sua capacidade de empreendedor e aproveitava as oportunidades disponíveis, investiu seu salário no comércio. King foi convencido pelo capitão de um de seus navios, o Nancy, a permitir que Vassa navegasse com eles e ajudasse a bordo. Nessas viagens, Vassa comprava produtos de Montserrat para vender no exterior e trazia produtos de lá para vender em Montserrat. Em 1766, ele havia economizado o suficiente para comprar sua liberdade pela quantia exata pela qual havia sido vendido: £ 40. Sua alforria foi assinada em 10 de julho de 1766. Como homem livre, foi contratado por King para continuar trabalhando em seu navio por 36 xelins por mês. Eles navegaram de Montserrat para Santo Eustáquio e depois para Savannah, na Georgia. Na viagem de volta, o capitão faleceu e como seu imediato estava doente, Vassa substituiu o capitão, trazendo o Nancy de volta em segurança para Montserrat.

Enquanto estava no mar, Vassa sentia falta de Londres. Ele voltou à cidade em março de 1767 e tornou-se aprendiz de um cabeleireiro em Coventry Court, Haymarket. Ele desempenhou essa função de setembro de 1767 a fevereiro de 1768. Enquanto isso, ele também aprendeu a tocar trompa e teve aulas de aritmética. Em 1768, ele começou a trabalhar como cabeleireiro para o dr. Charles Irving, um cientista, e recebia 12 libras por ano, uma quantia que não lhe era suficiente para viver. Ele também trabalhou como assistente do dr. Irving. Este desenvolvera um método para transformar a água do mar em água potável. Em maio de 1768, Vassa, para ganhar mais dinheiro e saciar sua ânsia peripatética, foi trabalhar como cabeleireiro a bordo de um navio que navegava para a Itália e a Turquia. Ele retornou em 1770 e empregou-se novamente em abril de 1771 como comissário de bordo de outro navio, agora com destino às Índias Ocidentais. Em dezembro de 1771, quando voltou, Vassa empregou-se novamente como comissário em um navio com destino a Névis e à Jamaica. Em agosto de 1772, ele retornou e foi trabalhar novamente para o dr. Irving, até maio de 1773. Incapaz de resistir à atração exercida pelo mar, em 1773, ele se juntou a uma expedição ao Polo Norte sob o comando de Constantine John Phipps. Ele voltou após quatro meses e, na primavera de 1774, outra vez procurou emprego como comissário de bordo de um navio. Vassa também recomendou um conhecido seu, John Annis, como cozinheiro. Quando o antigo proprietário de Annis o sequestrou do navio em que trabalhavam, Vassa entrou em contato com o abolicionista inglês Grenville Sharp, de quem esperava ajuda para libertar Annis. Sua tentativa não foi bem-sucedida, mas Vassa agora estava em contato com um dos mais importantes abolicionistas de sua época. Em 1775, Vassa foi contratado pelo dr. Irving para trabalhar como feitor em sua nova colônia de *plantation* na Costa do Mosquito, na América Central. Vassa permaneceu nessa função até junho de 1776, quando sentiu o desejo de retornar a Londres. Depois que Vassa deixou o emprego com o dr. Irving, este contratou um capataz branco cuja crueldade fez com que os escravos tentassem fugir, uma tentativa que terminou com todos eles se afogando.

Terminados os seus dias com marinheiro, Vassa passaria a dedicar a vida ao movimento abolicionista. Ele trabalhou como criado do governador MacNamara, que o recomendou ao lorde bispo de Londres, para ser ordenado e enviado como missionário à África para converter seus conterrâneos. A essa altura, Equiano havia se tornado um cristão devoto e realizou várias tentativas de converter os outros criados que estavam a serviço do governador. Como Moisés, na Bíblia, Vassa fora criado no exílio; e como Moisés, ele foi escolhido para voltar e libertar seu povo. Mais uma vez, como Moisés, Vassa não aceitou imediatamente essa missão. Assim como Moisés só aceitou porque seu irmão Aarão seria sua "voz" – pois Moisés não era eloquente –, Vassa concordou em ir porque seria ordenado. Proponho que o relato

de Vassa dessa história, e a forma como ele o faz, foi um recurso literário intencional para chamar atenção para a imagem de si mesmo como um libertador ordenado. Isso teria sido útil para fortalecer sua autoridade moral como defensor da eliminação do tráfico de escravos. Apesar dos apelos do governador, o bispo recusou-se a ordenar Vassa. No entanto, em 1786, ele se envolveu com o projeto de reassentamento em Serra Leoa. O governo planejava enviar escravos libertos para viver e trabalhar lá. Vassa então se tornou o comissário de *Provisions and Stores for the Black Poor* e foi para Serra Leoa. Em seguida, foi demitido de seu cargo por levar ao conhecimento dos comissários da marinha a corrupção e a imoralidade dos oficiais que lideravam a expedição naval. Esta fracassou devido à má gestão que Vassa havia apontado. Ele acabou recebendo £ 50 pelos serviços prestados. Em 1787, ele cofundou os *Sons of Africa*, um grupo de abolicionistas negros que fazia campanha pelo fim da escravidão por meio de discursos públicos, escrevendo cartas antiescravidão e trocando ideias e cooperando com outros importantes abolicionistas (brancos) do período como Wilberforce, Sharpe e Clarkson. Em 1788, Vassa liderou uma delegação à Câmara dos Comuns para apoiar a *Slave Limitations Act*, de autoria de William Dolben, um projeto de lei que buscava melhorar as condições dos navios negreiros, limitando o número de escravos que um navio poderia transportar.

No ano seguinte, Vassa publicou sua autobiografia, "The interesting narrative of the life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African: written by himself". A obra tornou-se uma ferramenta importante para o movimento abolicionista e contribuiu imensamente para o *British Slave Trade Act* de 1807, que pôs fim ao comércio de escravos africanos. A autobiografia de Vassa foi uma das primeiras narrativas de escravidão. Ela nos oferece um relato angustiante, íntimo e em primeira pessoa dos horrores da Passagem do Meio e da escravidão em si. Foi um sucesso de vendas imediato, foi traduzido para diferentes línguas e fez de Vassa um homem rico. Em seu testamento, Vassa deixou quase £ 1.000, uma soma considerável para a época, para sua filha, Joanna Vassa, que herdaria o valor quando completasse 21 anos de idade.

Em 1792, Vassa casou-se com Susanna Cullen, uma inglesa de Cambridgeshire. O casal provavelmente se conhecera em 1789, enquanto Vassa vendia e promovia seu livro, do qual Susanna era subscritora. Eles se casaram em abril na Igreja de St. Andrew, em Soham, Cambridgeshire, e a feliz ocasião foi anunciada no *Cambridge Chronicle and Journal*. Após o casamento, Susanna acompanhou Vassa em suas turnês de divulgação do livro e em reuniões com seus pares abolicionistas. Eles tiveram duas filhas, Anna Maria (nascida em 1793) e Johanna (nascida em 1795). Susanna faleceu em 1796 após uma doença prolongada; Anna Maria (em 21 de julho) e Vassa (em 31 de março) faleceram em 1797, enquanto Johanna

(que mais tarde se tornaria a sra. Bromley) faleceu em 1857. Pouco se sabe sobre a vida familiar de Vassa. Sua morte foi anunciada na imprensa local e nacional. "Militância e lutas incansáveis e extensas cobraram seu preço" (Osborne, 2007, p. 8). O local onde foi enterrado ainda é desconhecido.

A veracidade do relato de Vassa sobre seus primeiros anos de vida foi questionada por alguns estudiosos, entre eles Vincent Carretta (2006). Carretta argumenta – entre outros pontos – que, em seu registro de batismo e em seu registro naval, o local de nascimento de Vassa é informado como em South Carolina. Ele acusa Vassa de inventar uma história africana e um nome africano. No entanto, outros acadêmicos, entre eles Lovejoy, contra-argumentam que há evidências suficientes em sua narrativa para comprovar que Vassa realmente veio da África quando afirma que isso ocorreu. Lovejoy aponta, entre outros fatos, que Vassa foi circuncisado em uma época em que a circuncisão não era praticada na América anglo-saxônica, e menciona a prática pelo menos cinco vezes em um livro destinado a um público que teria achado a prática repugnante. Vassa também sempre fora identificado como africano em todas as suas cartas endereçadas aos jornais. Ele estava ciente das limitações de suas lembranças e o admitiu em sua autobiografia, reconhecendo que tais recordações receberam o auxílio de informações obtidas de outros ibos que encontrou. Seria de esperar que, se ele apenas estivesse fingindo ser africano, ele não teria admitido isso de forma aberta e voluntária. No entanto, ele fornece detalhes em seu relato sobre os rituais e as tradições específicas de seu próprio povo.

Seu uso dos termos do povo ibo é suficientemente próximo para ainda ser compreendido séculos depois, e ele se refere a "homens cor de mogno que vivem a nosso sudoeste: nós os chamamos de *Oye-Eboe*" (Equiano, p. 51). Certas comunidades ribeirinhas ibo em torno da área atual do Delta se referem aos Ibos do sudeste como *O(n)ye Igbo*. A língua ibo transcrita de Vassa também soa como o dialeto falado nessas áreas. Os homens que calculavam o tempo em seu local de nascimento eram chamados de *ah-affoe-way-cah*. Ainda não encontrei a palavra que isso deveria substituir. No entanto, em ibo, *afo/aho* é "ano". Em certos dialetos ibo do Delta, *wa* se traduz como "eles", e *kah*, em "predito" ou "disse".

Na infância de Vassa, homens de certas comunidades ibo do sudeste pintavam seus corpos de vermelho com sândalo africano. Além disso, Vassa registra os nomes dos mestres que serviu e as datas em que isso aconteceu, detalhes que seriam facilmente verificáveis em seus dias, imagino. Ademais, essas especulações também foram abundantes durante a vida de Vassa, com o objetivo de – como ele via – desacreditar seu trabalho e impedir a venda de sua história" (Equiano, p. 255). Lovejoy observa que:

> *O ataque à credibilidade de Vassa como testemunha da escravidão, a forma que esse ataque assumiu e o momento exato do dia 25 de abril de 1972 foram todos um comentário sobre o movimento*

> *abolicionista. O decreto dinamarquês foi promulgado em 16 de março e, embora não tenha encerrado o envolvimento dinamarquês no comércio de escravos por mais uma década, inspirou a intenção renovada de* Wilberforce *a fim de abolir o comércio de escravos* (Lovejoy, p. 174).

Em 1792, em uma edição posterior de sua autobiografia, Vassa chama como testemunhas "pessoas de caráter respeitável que me conheceram quando cheguei à Inglaterra pela primeira vez e quando não sabia falar outra língua que não fosse a da África" (Equiano, p. 251). Presumivelmente, essas pessoas ainda estavam vivas e poderiam atestar a veracidade de sua história. O fato de essas especulações persistirem até a atualidade e o fato de serem rigorosamente defendidas são testemunho do legado duradouro de Vassa como figura histórica e como escritor.

Apesar dessas suposições, a história de Vassa e sua obra escrita continuam sendo uma importante janela para a vida social, cultural e econômica da sociedade ibo antes da colonização europeia, e seus relatos sobre os horrores do tráfico de escravos forneceram uma contribuição substancial para a abolição do tráfico de escravos. A obra "The interesting narrative of the life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African: written by himself" permanece tão importante hoje como quando foi publicada pela primeira vez.

## Referências

Carey, B. 2010. Olaudah Equiano: African or American? In Cope, K. L. (ed.). *1650-1850: Ideas, Aesthetics, and Inquiries in the Early Modern Era, vol. 17.* New York, AMS Press Inc., pp. 229-246.

Carretta, V. 2006. *Equiano, the African: biography of a self-made man*. New York, Penguin Books.

Equiano, O. 2004 (orig. pub. 2001). *The interesting narrative of the life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African: written by himself*. A. Costanzo (ed.). Peterborough, Canada, Broadview Press.

Korieh, C. 2015. The Igbo in global history. In Nwala, U.; Aniekwu, N.; Ohiri-Aniche, C. (eds.). *Igbo nation: history, challenges of rebirth and development, vol. 1*. Ibadan, Nigeria, Kraft Books Limited, pp. 151-176.

Lovejoy, P. E. 2012. Olaudah Equiano or Gustavus Vassa: what's in a name? *Atlantic Studies*, Vol. 9, No. 2.

Osborne, A. 2007. *Equiano's daughter: the life & times of Joanna Vassa.* London, Krik Krak Publishing.

Sapoznik, K. A. (ed.). 2013. *The letters and other writings of Gustavus Vassa (Olaudah Equiano, the African): documenting abolition of the slave trade.* Princeton, NJ, Markus Wiener Publishers. itself was abolished in the British Colonies.

CAPÍTULO 14

# FRAGMENTOS DA HISTÓRIA DE VIDA DE FUSENG-BE:

## uma mulher Timené vendida em Freetown, Serra Leoa, no início do século XIX

*Suzanne Schwarz*

Fuseng-be estava entre vários adultos e crianças vendidos ilegalmente como escravos na colônia abolicionista de Serra Leoa no início do século XIX. As referências presentes nos registros administrativos coloniais permitem delinear aspectos da história de vida desta jovem do povo Timené, nascida no início da década de 1790 em uma região localizada a menos de 80 quilômetros a nordeste de Freetown. Embora Fuseng-be não tenha escrito uma narrativa de suas experiências, sua história é contada em registros de tribunal em Freetown depois que ela apresentou uma queixa de maus-tratos contra um oficial de Fort Thornton, em 1809.

Fuseng-be (ou Fee Seng Be), também conhecida como Betsey, era uma jovem Timené de aproximadamente 16 anos de idade, que foi vendida em Freetown, Serra Leoa, em 1808. Sua venda ocorreu menos de quatro semanas após a colônia ter sido transferida para o controle da Coroa Britânica em 1º de janeiro de 1808. Sua idade estimada sugere que ela nasceu em 1792. Este foi o mesmo ano em que mais de 1,1 mil colonos Lealistas Negros (*Black Loyalists*) da Nova Scotia chegaram a Serra Leoa para começar uma nova vida livre da escravidão. Como resultado de uma queixa que Fuseng-be apresentou a um juiz de paz em Fort Thornton em janeiro de 1809, o governador recém-nomeado, Thomas Perronet Thompson, iniciou um inquérito sobre sua compra ilegal por um desses colonos da Nova Scotia. As circunstâncias de sua venda foram analisadas no recém-formado Tribunal do Vice-Almirantado e noticiadas no jornal da colônia. No decorrer do

processo, depoimentos de várias pessoas revelaram raras informações biográficas sobre aspectos da vida de Fuseng-be. Essas evidências podem nos ajudar a entender as experiências de escravidão de Fuseng-be por seus próprios olhos, embora fatos de sua história também tenham sido relatados por europeus funcionários do tribunal e testemunhas. Por meio dos fragmentos de evidências remanescentes, é possível reconstruir a imagem de uma jovem africana separada de seu lar e de seus parentes pela escravização, mas que desenvolveu uma série de estratégias para assegurar sua própria libertação da escravidão.

O caso de Fuseng-be tem um significado mais amplo; a venda e o uso de africanos como mão de obra escrava na colônia abolicionista de Serra Leoa era um problema recorrente para as autoridades no final do século XVIII e no XIX. Em 1791, os diretores da Sierra Leone Company explicaram em seu primeiro relatório publicado que não "negociariam escravos, nem permitiriam qualquer comércio de escravos em suas terras". Os promotores abolicionistas consideravam ter o direito de proibir a venda de africanos dentro desta área do território, pois alegavam que as terras ocupadas pela colônia haviam sido vendidas, e não arrendadas a eles, por líderes Timené vizinhos. Sua intenção não era apenas impedir a exportação de africanos em navios negreiros, mas também garantir que os africanos não fossem mantidos como escravos dentro do território reivindicado pela colônia. Em ordens enviadas a seus funcionários na África Ocidental, os diretores declararam: "desejamos que vocês não permitam que ninguém continue sendo escravo em nosso distrito". Essa pretendida zona livre de escravos era impossível de se manter na prática. A compra de pessoas Timené e Sherbro trazidas para Freetown de áreas vizinhas pode ser identificada durante o período de administração da Sierra Leone Company, entre 1791 e 1807, bem como no período de controle da Coroa Britânica, de 1808 em diante. Freetown foi estabelecida no meio de uma área na costa da Guiné Superior que fornecia africanos para exportação no comércio transatlântico de escravos, e estava localizada nas proximidades do forte de escravos na Ilha de Bunce. Navios que transportavam africanos para venda no tráfico transatlântico de escravos passavam regularmente por Freetown no período até 1807. A cidade era visitada por mercadores locais de escravos, incluindo os comerciantes euro-africanos William Cleveland e Betsy Heard, que às vezes traziam seus próprios escravos para a colônia. Os regulamentos sobre a escravidão introduzidos na colônia estavam em desacordo com a prática africana local relativa à venda e o uso da mão de obra. Essas diferenças eram uma contínua fonte de tensão, principalmente quando africanos de áreas vizinhas buscavam asilo em Freetown e se recusavam a retornar para seus senhores.

Quando Fuseng-be subiu a colina para ir ao Forte Thornton, em 9 de janeiro de 1809, ela morava há quase um ano na casa de Warwick Francis, seu mestre. Ao chegar ao forte, ela reclamou com John Donald McGregor que havia sido maltratada pela esposa de seu mestre. Com os ferimentos que sofrera, a caminhada morro acima teria sido árdua. McGregor relatou como "dois de seus dedos dos pés estavam quase fora do lugar e sua visão era muito desagradável". Encontrar um momento adequado em que ela pudesse deixar despercebida a casa de seu mestre e seguir para Fort Thornton exigiria um planejamento cuidadoso por parte de Fuseng-be. Ela pode ter recebido informações ou rumores na colônia de que o governador Thompson desejava erradicar a venda de escravos e correu o risco de abandonar seu mestre na esperança de ser ouvida e tratada favoravelmente. Ela reclamou que, apesar de seus ferimentos, ela era "obrigada a ir tomar banho no riacho, carregar água, bater arroz e fazer todos os outros trabalhos da casa". Seu apelo por reparação ao governo e aos funcionários judiciais foi uma espécie de estratégia amplamente usada por outras mulheres escravizadas em diferentes cenários na África Oriental e Ocidental.

O caso de "Fee Seng Be, vulgo Betsey" foi levado ao Tribunal do Vice-Almirantado em 4 de setembro de 1809. Durante os procedimentos, a atenção centrou-se nas circunstâncias em que esta "nativa de África" fora vendida. Ficou estabelecido que Francis a comprara em sua casa em Freetown, no dia 28 de janeiro de 1808, de um comerciante local chamado Peters, um visitante assíduo da colônia. Descobriu-se que Fuseng-be já havia sido trocada de dono duas vezes antes de ser trazida para a colônia. Peters informou a Francis que havia comprado Fuseng-be de um comerciante chamado "Young Smart" em um lugar chamado "Rolullom", e que Young Smart, por sua vez, a havia comprado do pai dela. O motivo de sua venda não é explicado neste relato, embora as vendas de membros da família para pagar dívidas ou para aliviar a pobreza estivam entre uma série de razões possíveis para a escravização. Se Fuseng-be tivesse permanecido nas mãos de um desses comerciantes africanos, seu caso não teria chegado ao conhecimento das autoridades de Freetown, pois as vendas de escravos no interior ainda eram consideradas legais. Os colonos que deixavam a colônia ainda podiam possuir e vender escravos fora de seus limites, mas as autoridades coloniais estavam preparadas para intervir se algum desses indivíduos (como no caso de Fuseng-be) fosse trazido para viver dentro dos limites da colônia ou fosse comprado por colonos da colônia britânica.

Francis pechinchou a quantia exigida por Peters para vender Fuseng-be e acabou conseguindo barganhar seu preço de 120 dólares para 100 dólares. Como resultado dessa compra, Fuseng-be foi levada para a casa desse homem de aproximadamente 51 anos que havia sido escravo em uma *plantation* em South Carolina. Ele era um

dos Lealistas Negros que lutaram pelos britânicos na Guerra da Independência dos Estados Unidos e que migraram para Serra Leoa após um período de reassentamento na Nova Scotia. É provável que Warwick Francis fosse a mesma pessoa listada no "Book of Negroes" em 1783 como "Warwick, 26 anos, sujeito robusto... Anteriormente escravo de Aaron Jellet, Charlestown, South Carolina; deixou-o há cinco anos". Essa descrição é consistente com as evidências que Francis forneceu a Paul Cuffe em 1812 sobre a crueldade infligida aos escravos por Jellet. A experiência de escravização de Francis nos estados do Sul dos Estados Unidos também é confirmada pelos relatos que ele deu sobre casos de crueldade em outra *plantation* de South Carolina, cometidos por John Draten [Drayton].

No decorrer das investigações, o *status* de Fuseng-be foi descrito com o uso de termos com significados variados. Quando McGregor perguntou a Fuseng-be se ela era aprendiz de Francis, ela respondeu que "era sua serva". O fato de a conversa ter sido conduzida por meio de um intérprete, no entanto, pode ter gerado confusão pois havia diferenças importantes entre como os africanos viam a escravidão e as "atitudes britânicas relacionadas a escravidão, penhoras, servidão por contrato, sistemas de aprendizes e *status* de subordinado dentro de seu próprio assentamento." Quando foi convocado perante McGregor, Francis forneceu relatos contraditórios sobre o *status* da mulher em sua casa. Inicialmente, ele alegou que ela era uma aprendiz vinculada a ele por 11 anos. Era do interesse de Francis, um colono que havia ocupado vários cargos cívicos e religiosos no assentamento, proteger sua reputação alegando que não pretendia usá-la como escrava. Quando lhe pediram que explicasse suas ações ao magistrado, ele alegou que foi o sentimento de pena que o motivou a comprá-la. Ao relatar que Peters havia dito a ele que ela seria vendida para um navio negreiro se ninguém a comprasse, Francis tentou atribuir motivos humanitários a suas ações. Ele deu a entender que, ao comprar Fuseng-be, ele a salvara de um destino muito pior. Ele afirmou que pretendia "colocá-la em sua fazenda para criar galinhas e patos", uma justificativa que sugeria uma forma de servidão mais branda e menos exigente. Francis pode ter pensado que essa explicação seria bem aceita pelas autoridades coloniais, interessadas em promover atividades agrícolas. No entanto, o relato de Fuseng-be sobre sua função para McGregor revela que ela havia sido usada para realizar uma série de tarefas domésticas braçais e árduas. Francis também tentou diminuir sua culpa afirmando que foi o pai da africana quem a vendera em primeiro lugar. Ele afirmou que suas ações na aquisição da Fuseng-be haviam sido aprovadas pelo governador interino Thomas Ludlam, e apresentou um documento em papel assinado por Ludlam para sustentar essa alegação. Esse certificado impresso concedia permissão a Francis para manter

Fuseng-be, vulgo Betsey, por sete anos como criada doméstica. A contradição interna gritante no testemunho dado por Francis, no entanto, foi sua admissão de que ele havia comprado Fuseng-be para seu próprio uso. Em 18 de novembro de 1809, o *African Herald* noticiou que, quando McGregor aconselhou Francis a deixar Fuseng-be retornar à sua terra, ele disse que "não poderia fazer isso, porque havia comprado a garota e pagado por ela".

A venda de Fuseng-be não foi um incidente isolado de compra de africanos para uso na colônia. Depois que Thompson assumiu o cargo, o jornal da colônia, o *African Herald*, noticiou outros oito casos de aquisições de africanos, em novembro e dezembro de 1809. Quatro desses casos envolviam a compra de mulheres entre 1805 e 1808: três meninas foram compradas em áreas vizinhas e transferidas para a colônia, e outra menina fora comprada de um navio negreiro português e levada para a colônia. Em agosto de 1808, George Nicol, um carpinteiro europeu anteriormente empregado pela Sierra Leone Company, admitiu que havia providenciado a compra de uma "menina nativa" de cerca de 7 anos de idade. Ele havia orientado uma pessoa chamada Dominique Garel a adquirir uma jovem de Pedro Naimbanna (também conhecido como Bartholomew Naimbanna), e pagou 60 dólares pela garota em março de 1806. Após a aquisição da garota, ele a renomeou Nancy e a levou para sua casa. Ao explicar as circunstâncias da compra de Nancy, o testemunho de Nicol também revelou como a mãe de Nancy havia trocado de dono várias vezes entre os colonos de Freetown. A mãe de Nancy fora dada a um francês chamado Berault como parte do pagamento de uma dívida, e Berault a dera a Sophia Small, uma lojista da Nova Scotia em Freetown. Depois disso, Small repassou a mulher para George Nicol, sugerindo que cada um via algum valor em seu trabalho. Nicol explicou que a mãe de Nancy era velha e decrépita, e deu a entender que havia demonstrado compaixão ao concordar com seu pedido de comprar sua filha para que pudessem viver juntas. Da mesma forma que Francis, Nicol tentou modificar parte da responsabilidade moral por sua compra, alegando que foi a família da menina que inicialmente a colocara à venda. Ao defender suas ações, Nicol alegou que agira "de forma ignorante, cega e por falta de conhecimento melhor". Essa explicação, no entanto, carece de credibilidade, uma vez que o mesmo artigo de jornal relatou como ele havia comprado outra garota de um navio negreiro português por 100 dólares. Esta menina, com cerca de 11 anos, foi descrita como "nativa das Ilhas Bijagós". Seu histórico de compras também incluía o pagamento de 100 dólares por um menino chamado Yabo, em junho de 1805. Yabo, um dos "dois mandingas" trazidos para Freetown por um comerciante europeu chamado Lee, contou como fora "roubado durante a noite

e não capturado em nenhuma guerra". Seu relato sugere, portanto, que ele havia sido escravizado de forma ilegal sob a lei africana local, por meio de sequestro.

Ainda menos detalhes biográficos estão disponíveis de duas garotas compradas pelo capitão Smith em Sherbro, ao sul de Freetown, em 1805. A reportagem do *African Herald* de 2 de dezembro de 1809 apontou que uma das meninas, chamada Phoebe, tinha aproximadamente 8 anos e fora vendida por cerca de 50 ou 60 dólares. Smith posteriormente adquiriu uma menina de 12 anos chamada Bessy, trocando-a por um menino de 11 anos de idade que ele havia comprado por 80 dólares. Não há outros detalhes biográficos disponíveis para nenhuma dessas meninas. Fragmentos de referências encontrados nos registros coloniais indicam a presença em Freetown de outras meninas mantidas em relações de trabalho forçado.

Thompson não hesitou em usar o termo *escrava* para descrever o *status* de Fuseng-be. Na sentença que proferiu no Tribunal do Vice-Almirantado, ele declarou que ela havia sido "ilegalmente vendida ou alienada como escrava nesta colônia e, como tal, sua propriedade deveria ser julgada perdida para Sua Majestade". Como resultado disso, seu nome foi inscrito no Registro de Africanos Libertos (mantido nos Arquivos Nacionais de Serra Leoa), e ela recebeu o número de identidade único, 100. Fuseng-be foi incluída no Registro juntamente com africanos escravizados que haviam sido libertados dos navios norte-americanos Baltimore e Eliza, em março de 1808. As circunstâncias de sua escravização eram diferentes daquelas dos 148 homens, mulheres e crianças com os quais ela fora listada na categoria de "Escravos Apreendidos na Colônia" do Registro. Como ela havia sido traficada internamente, Fuseng-be não compartilhava as mesmas experiências daqueles africanos que haviam sido vendidos da África para o comércio de exportação. Ao contrário dos outros com os quais havia sido listada, ela não fora embarcada em um navio negreiro, transportada pela Passagem do Meio e interceptada no meio da viagem por um navio da Marinha Real. Mesmo assim, o uso que Thompson fez dos processos legais do Tribunal do Vice-Almirantado para tratar de seu caso significou que ela foi classificada como "negro capturado" ou "africano liberto". Como tal, ela poderia ser dispensada usando os mesmos métodos adotados para outros "negros capturados", incluindo o trabalho sob a forma do sistema de aprendizes.

Dois meses após a compra de Fuseng-be, Francis adquiriu outras duas meninas africanas para aumentar sua mão de obra doméstica. Ele tomou duas meninas chamadas Creasa e Sasia entre os africanos desembarcados dos navios *Baltimore* e *Eliza*. Ele pagou 20 dólares por cada garota, e isso deve ter parecido um bom negócio em comparação com a quantia que ele pagara por Fuseng-be apenas dois meses antes. A forma como Ludlam dispersou os africanos entre os colonos

refletia a confusão administrativa sobre o que deveria acontecer após a libertação daqueles. Ele pode ter imaginado que os colonos se assumiriam a responsabilidade pelo treinamento e pela educação dos africanos no sistema de aprendizes, mas, a julgar pelo depoimento de autoridades e colonos de Freetown, esse pagamento de 20 dólares por cabeça dava a impressão de que elas haviam sido vendidas a eles como propriedade. As duas meninas foram, sem dúvida, colocadas na casa de Francis, e é possível que tenham servido de companhia para Fuseng-be.

Não está claro quanto tempo Fuseng-be permaneceu na casa de Warwick Francis. Embora McGregor a princípio tenha aconselhado a Francis a permitir que ela voltasse para seu lar, ela foi formalmente alocada como aprendiz dele após o julgamento de seu caso pelo Tribunal do Vice-Almirantado, em 1809. Com efeito, seu apelo de ajuda às autoridades coloniais havia fracassado. É certo que foi sua patroa a quem ela acusou de crueldade, mas a posterior atribuição de Fuseng-be a Warwick Francis em nenhum momento eliminou a possibilidade de usos e abusos contínuos na casa por parte da referida patroa. Essas circunstâncias podem explicar sua ausência de uma listagem elaborada três anos depois, que procurou rastrear o paradeiro de 1.991 "negros capturados" libertados entre 1808 e 1811. A "List of Captured Negroes on Hand December 31st 1810 and of those Received, Enlisted, Apprenticed, Disposed of to December 31st 1812", mantida nos Arquivos Nacionais Britânicos em Kew, não registrou sua morte. A ausência de informações em seu nome foi interpretada pelas autoridades coloniais como significando que ela estava entre aqueles que "rumaram para cidades nativas nas partes remotas do país". Nesse caso, sua fuga da colônia foi uma forma de resistência às condições em que vivia na casa de Francis, embora outra explicação para sua ausência da colônia seria a possibilidade de ela ter sido revendida no interior de Freetown.

É possível realizar apenas uma reconstrução parcial da biografia de Fuseng-be, e o rastro de evidências é interrompido quando ela tinha aproximadamente 20 anos. Há poucas evidências para tecer comentários sobre sua vida antes da sequência de três vendas iniciadas no final de 1807 ou início de 1808. Embora o testemunho no tribunal se refira a seu pai, não existe um relato sobre seus relacionamentos familiares mais amplos, nem sobre a natureza de sua criação. Também não se tem como rastrear, a partir da documentação disponível, o modo como ela conduziu sua vida após o processo judicial. Seu caso é extremamente revelador, no entanto. Mesmo sem saber falar inglês, ela conseguiu reunir evidências de seus direitos em uma colônia abolicionista e entrar em contato com um oficial militar britânico para defender sua liberdade, ou pelo menos melhorar a forma como era tratada. Ela continuava a usar seu nome africano quando contatou McGregor em 1809, mesmo que seu novo mestre lhe tivesse dado o nome de Betsey após sua chegada a Freetown.

Seu nome foi registrado de várias formas diferentes no Registro de Africanos Libertos e em outras documentos coloniais, incluindo Fuseng-be (a versão mais usada), Fee Seng Be, Fusengbe e Fuseng-bé. As variações de grafia, uso de hífen e sotaque em diferentes versões sugerem que as pessoas que registraram seu nome não eram familiarizadas com as origens linguísticas africanas e tentaram fazê-lo foneticamente. Depois de entrevistá-la por meio de um intérprete, John Donald McGregor relatou acreditar que ela era "da tribo Timené". Isso é consistente com o depoimento de Warwick Francis, que relatou que o comerciante Peters havia trazido "uma garota Timené chamada Fuseng Be para esta colônia". Como seu pai morava em "Rolullom", é provável que este também tenha sido o local de nascimento de Fuseng-be. Esse assentamento estava localizado a dois dias de viagem de Rokon no Rio Rokel, o que indica que Fuseng-be foi trazida para Freetown de uma distância de aproximadamente 70 quilômetros a nordeste. Isso não muito diferente da distância de aproximadamente 100 quilômetros pela qual os africanos destinados à exportação no comércio do sul de Serra Leoa eram transportados no início do século XIX.

O caso de Fuseng-be destaca uma série de aparentes ambiguidades e contradições nas relações que eram desenvolvidas em Freetown, apesar do fato de que o propósito declarado do assentamento fosse impedir todas as formas de tráfico de escravos e escravidão. Embora Francis tivesse vivenciado em primeira mão os sistemas escravistas nas Américas, ele ainda estava disposto a comprar uma jovem africana e pechinchar sobre seu valor monetário. Como observa Kristin Mann sobre o caso do Brasil, no entanto, uma das primeiras compras realizadas por homens e mulheres que conquistavam a liberdade era a de um africano escravizado. Da mesma forma, Francis pode ter visto isso como um "importante indicador de liberdade", bem como uma fonte de mão de obra para aumentar sua própria riqueza. A julgar pelo testemunho de Fuseng-be, ela foi tratada com severidade e carregava as cicatrizes de tais maus-tratos. Isso é ainda mais chocante, pois Francis deu um testemunho a Paul Cuffe em 1812, narrando as terríveis crueldades que ele viu serem infligidas a homens e mulheres escravizados na América. E este não foi um incidente isolado de crueldade. Foram feitas acusações contra outros colonos e autoridades que adquiriam trabalhadores forçados ou dependentes entre grupos de africanos escravizados libertados pelas patrulhas da Marinha Real a partir de 1808. Nancy, uma jovem libertada de um navio americano pelo *HMS Derwent* em março de 1808, apresentou uma queixa contra Susannah Caulker, uma mulher da Nova Scotia que a tinha tomado como aprendiz. Em seu depoimento, publicado no *African Herald* em 29 de julho de 1809, Nancy relatou que havia deixado a casa

de Caulker porque "ela a espancava". Em seu depoimento ao tribunal, Nancy explicou que, depois de ser espancada nas costas com uma vara, ela foi obrigada a deitar no chão enquanto sua senhora esfregava pimenta em sua pele machucada.

As experiências de Fuseng-be confirmaram a visão do governador Thompson de que funcionários da Sierra Leone Company – incluindo Ludlam – ocultaram a existência de escravidão na colônia usando termos como "resgate" e expressões como "sistema de aprendizes" em vez de "escravidão e compra". Alimaamy Dalu Mohammedu Dumbuya (também conhecido como Dala Modu), um comerciante muçulmano que havia sido expulso de seu assentamento em Dalamodiya, nos arredores de Freetown, por traficar escravos, foi atraído para este debate sobre a existência de escravidão na colônia. Em um depoimento prestado ao governador Thompson em 1809, ele afirmou que havia escravos em Freetown. Ele explicou que havia se oferecido para mostrar a Ludlam "provação [isto é, prova] disso no país, indicando quem seriam os escravos", se todos os habitantes fossem expulsos de suas casas. Ludlam não aceitou essa oferta. Como em 1807 Freetown era um assentamento com menos de duas mil pessoas, teria sido difícil para Francis esconder a presença de Fuseng-be em sua casa. Aquele pode ter considerado que a dissimulação era desnecessária, e que alegar que ela era uma criada ou aprendiz seria mais do que suficiente. Uma das queixas feitas por Dala Modu era que Ludlam fazia vista grossa sempre que se descobria que colonos mantinham escravos, mas as suas próprias ações estavam sujeitas a um exame detalhado.

Evidências discutidas no Tribunal do Vice-Almirantado em 1809 chamaram atenção para uma questão mais ampla relacionado às vendas internas de escravos. Essa comercialização interna à colônia de indivíduos era um problema de longa data, que se mostrou difícil para as autoridades coloniais policiarem e prevenirem. Os colonos que compravam africanos na Freetown do início do século XIX geralmente deturpavam seu *status* para as autoridades coloniais, alegando que eram aprendizes, servos domésticos ou crianças que haviam sido enviadas para morar com eles temporariamente para serem instruídas. O governador Thompson tentou rastrear a presença de africanos nas famílias, assim como os motivos de tais situações, por meio de regulamentos que entraram em vigor em outubro de 1808. À medida que a população de Freetown aumentava rapidamente com o influxo de africanos libertados, no entanto, tornou-se ainda mais difícil verificar se adultos e crianças eram empregados de forma legítima como criados ou se eram traficados para realizar trabalho escravo. Em 1853, mais de quatro décadas após o caso de Fuseng-be ter sido julgado pelo Tribunal do Vice-Almirantado, uma Comissão de Inquérito localizou mais de 100 casos de adultos e crianças comprados como escravos e trazidos para a colônia.

As mulheres eram especialmente procuradas, uma vez que 68 dos 117 casos notificados estavam relacionados a mulheres e meninas. Manjah, ou Charlotte, com 15 ou 16 anos, era alguns anos mais nova que Fuseng-be quando prestou depoimento sobre suas experiências de escravidão, em agosto de 1853. Assim como Fuseng-be, ela fora vendida várias vezes para diferentes mestres antes de ser levada para Freetown em 1848. Ela relatou como foi tratada de maneira cruel por sua patroa, que "sempre me dizia que eu era sua escrava – que se ela me matasse ou me vendesse, ninguém perguntaria ou a prejudicaria por isso". Em comum com Fuseng-be, ela resistiu a suas circunstâncias de escravização, aproveitando a oportunidade para se aproximar de um oficial colonial e implorar por sua libertação e proteção sob as leis da colônia.

O caso de Fuseng-be mostra como os colonos de Freetown tentavam ampliar sua riqueza e seu *status* por meio da acumulação de propriedade na forma de pessoas, mesmo no coração de uma colônia abolicionista. Por outro lado, a reação de Fuseng-be à sua venda em Freetown demonstra como os indivíduos comprados e tratados como escravos estavam preparados para lançar mão de uma série de estratégias para garantir sua liberdade.

## Referências

Anderson, R.; Borucki, A.; Domingues da Silva, D.; Eltis, D.; Lachance, P.; Misevich, P.; Ojo, O. 2013. Using African names to identify the origins of captives in the Transatlantic slave trade: crowd-sourcing and the registers of liberated Africans, 1808-1862. *History in Africa*, Vol. 40, pp. 165-191.

Bellagamba, A.; Greene, S. E.; Klein, M. A. (eds.). 2013. *African voices on slavery and the slave trade*. Cambridge, UK; New York, Cambridge University Press.

Fyfe, C. 1962. *A History of Sierra Leone*. London, Oxford University Press.

Lovejoy, P. E.; Schwarz, S. (eds.). 2015. *Slavery, abolition and the transition to colonialism in Sierra Leone*. Trenton, NJ, Africa World Press.

Misevich, P.; Mann, K. (eds.). 2016. *The Rise and demise of slavery and the slave trade in the Atlantic World*. Rochester, NY, University of Rochester Press.

Schwarz, S. 2012. Reconstructing the life histories of liberated Africans: Sierra Leone in the early nineteenth century. *History in Africa*, Vol. 39, pp. 175-207.

CAPÍTULO 15

# DE ESCRAVIZADOS A HERÓIS:

## os africanos libertos em Calabar, 1850-1920

*David Lishilinimle Imbua*

Calabar era um importante centro do tráfico atlântico de escravos na costa da África Ocidental. Exportava de 3 mil a 5 mil pessoas escravizadas anualmente no auge do comércio de escravos e durante todo o processo ficou em quinto lugar no total de exportações de escravizados, atrás de Luanda e Benguela (em Angola), Ubani (na Nigéria) e Uidá (no Benim) (Behrendt *et al.* 2010, p. 48, 56). Comerciantes de Liverpool, Bristol e, em menor escala, Londres, forneciam a maior parte dos adiantamentos de crédito que promoveram a expansão do transporte de escravos de Calabar no século XVIII (Lovejoy; Richardson, 1999, p. 338); e até mesmo a população local havia se tornado dependente dele: "a prosperidade das aldeias e grupos de linhagem Efique aumentou e diminuiu juntamente com os portos negreiros britânicos e com a parceria mercantil" (Behrendt; Graham, 2003, p. 54). Visto que o comércio de escravos era o pilar da economia de Calabar no século XVII e início do XIX, as elites dessa cidade fizeram todos os esforços possíveis para contornar a legislação britânica relativa à abolição: em 1805, Egbo Young Eyamba, uma liderança de Calabar e comerciante de escravos, ameaçou matar o explorador britânico Henry Nicholls se ele apoiasse William Wilberforce (Hallet, 1964, p. 198). Por causa da atitude de não cooperação das elites de Calabar ao movimento abolicionista, 162 cargas de escravizados deixaram a cidade entre outubro de 1820 e julho de 1821 (Latam, 1973, p. 20). No entanto, a presença de esquadrões britânicos antiescravidão, que entre 1830 e 1840 capturou vários navios carregados de escravos que partiam do porto de Calabar, tornou o comércio de escravos

muito arriscado e menos lucrativo (Latham, 1973, p. 22), o que mais ou menos obrigou os reis de Calabar a assinarem tratados contra o tráfico de escravos com a Marinha Britânica no dia 6 de dezembro de 1841. Esses tratados praticamente colocaram fim ao tráfico de escravos na cidade, e quando, em 1842, um traficante de escravos francês, apoiado por uma canhoneira, tentou forçar os Efiques a lhe fornecerem escravos, eles se recusaram firmemente (Latham, 1973, p. 22).

A dependência absoluta do óleo de palma como principal *commodity* comercial, e não como um coadjuvante do comércio de escravos, não satisfazia as elites de Calabar, que precisavam desesperadamente de pessoas engenhosas e com recursos que pudessem manter e ampliar as fortunas da cidade, independentemente de sua etnia e nacionalidade (Imbua, 2009, p. 195). Para isso, escreveram uma série de cartas solicitando a presença de missionários europeus. As elites de Calabar de meados do século XIX entendiam o poder da civilização e da tecnologia em termos religiosos, e viam os missionários como pessoas que possuíam a chave para liberar o potencial da cidade. E, como evidenciado em suas cartas, eles estavam convencidos de que os missionários trariam o conhecimento e as habilidades necessárias para o cultivo de plantações comerciais, como algodão, café e açúcar, que haviam sido desenvolvidas nas Américas com o trabalho escravo (Waddell, 1863, pp. 663-665). Quando os missionários chegaram e se estabeleceram, os Efiques logo perceberam que eles não detinham os recursos nem as habilidades técnicas necessárias para facilitar a transição econômica de Calabar. Frustradas, algumas elites Efique cogitaram a expulsão dos missionários, mas foram dissuadidas pelo medo de represálias por parte do cônsul britânico, que estava do lado dos missionários e enviou uma canhoneira para obrigar os Efiques a cooperar com eles, ou pelo menos tolerá-los.

Nessas circunstâncias, as elites de Calabar voltaram sua atenção para Serra Leoa, onde o programa de aprendizes havia dotado os "africanos libertos" com o conhecimento e as habilidades nas áreas de comércio, ensino, alfaiataria, carpintaria, fotografia, impressão, soldagem e padaria, entre outras; se essas pessoas viessem e participassem de suas atividades econômicas, isso poderia interromper o declínio da cidade. Para sorte de Calabar, as condições climáticas e geográficas inclementes e o ódio dos colonos anteriores obrigaram os africanos libertados de Serra Leoa a procurar um lar em outras "esferas de influência" britânicas ao longo da costa da África Ocidental, locais onde seriam protegidos como súditos britânicos e, assim, concretizariam as promessas de liberdade. Algumas dessas pessoas "foram escravos vendidos de Calabar em tempos passados, e ao saber que uma missão fora estabelecida no país, voltaram para terminar seus dias onde haviam vivido na infância" (Goldie, 1901, p. 189). Quando o missionário William Anderson e sua esposa passaram por Serra Leoa em janeiro de 1849 a caminho de Calabar, cerca de 50 a 60 africanos libertos se ofereceram para

segui-los até lá (Marwick, 1897, p. 195). O número de africanos libertos que migravam para Calabar aumentou a partir de 1852, quando a African Steamship Company foi incumbida pelo governo britânico de transportar mercadorias, passageiros e correio da Europa para a costa da África Ocidental (Dike, 1956, p. 114).

Em maio de 1853, uma delegação formada por três homens e liderada pelo reverendo Edward Jones foi enviada de Serra Leoa para a região do Delta do Níger, na Nigéria, para negociar o retorno dos "emancipados" da região que haviam sido vendidos como escravos (Goldie, 1901, p.166). Na Ibolândia e em Ubani, a proposta do rev. Jones foi recebida com hostilidade, e os habitantes desses locais se opuseram ferozmente à reintegração dos ex-escravizados e seus descendentes na sociedade (Ayandele, 1974, p. 12).

> *A situação era muito diferente em Calabar, onde o rei Eyo Honesty II deu total apoio ao esquema, dizendo: 'Deixe-os vir, ficarei feliz em vê-los e em dar-lhes terra. Vou vê-los como homens brancos porque aprenderam a moda dos brancos. Deixe-os vir e ensinar meu povo. Ninguém vai incomodá-los'* (Dike, 1956, p. 67).

A posição do rei Eyo baseava-se em sua convicção de que a educação e a formação recebida pelos africanos libertados – ou "recapturados" – em Serra Leoa os colocavam à frente das pessoas de qualquer outro lugar na África. De forma bastante profética, ele disse ao rev. Hope Waddell que aqueles que comandariam o mundo não seriam escravos ou comerciantes de óleo de palma, mas aqueles que "*saby book*" – ou seja, que conheciam a Bíblia. Outro líder de Calabar concordava com isso, afirmando: "Livro ser grande coisa; passa tudo longe; faz a cabeça do homem ficar bem; resolve todas as confusões" (Waddel, 1863, p. 410).

Eyo, que era tão influente a ponto de as pessoas de Calabar o considerarem "seu deus na terra" (Goldie, 1901, p. 173), sei seguimento ao projeto com vigor e com a ajuda da Igreja Presbiteriana: em 1854, sete famílias chegaram a Calabar vindas de Freetown. Entre eles estava um idoso que havia sido vendido 40 anos antes pelo duque Ephraim, que governou Calabar de 1814 a 1834 (Waddell, 1863, p. 532). Comparando-se com a figura bíblico de José, muitos dos retornados não guardavam rancor contra as pessoas que os venderam como escravos. Uma delas, a sra. Macaulay, disse às pessoas que ficavam maravilhadas com sua paixão e bondade para com a idosa que a vendera aos 15 anos em Duke Town (Akwa Akpa, ou Velha Calabar): "ainda bem que ela foi enviada para lá, pois então ela ouviu a grande coisa que Jesus faz pelos pobres pecadores" (Goldie, 1901, p. 190).

Como esperavam o rei Eyo e seus apoiadores, os africanos libertos de Freetown contribuíram para estimular o crescimento dos principais setores da economia de Calabar de maneiras significativas. Como intelectuais de

origem africana, eles detinham conhecimentos muito valorizados para o bom desenvolvimento da sociedade. Latham (1973) afirma que foi na educação que os africanos libertos deram sua maior contribuição para o desenvolvimento de Calabar. Altamente criativos, inovadores e detentores de uma enorme energia, eles eram rigorosos em seu foco com o objetivo de construir uma boa sociedade e se opunham fortemente a qualquer forma de exploração dos africanos pelos europeus em Calabar.[1] Poucos dos argumentos que as elites de Calabar usaram para se defender das acusações feitas contra si por comerciantes europeus teriam sido tão surpreendentemente eficazes sem a presença de africanos libertos que estavam a par das políticas britânicas relativas ao comércio e às relações raciais. Assim, por restrições de espaço, as iniciativas dos africanos libertos no comércio de Calabar entre 1850 e 1920 são destacadas como sua principal contribuição.

O principal elemento das interações externas de Calabar era o comércio. Antes da chegada dos africanos libertos, os *supercargoes* (comerciantes europeus de óleo de palma) exploravam os comerciantes locais e controlavam o comércio da área, fixando os preços tanto de mercadorias importadas quanto de produtos africanos. Eles também determinavam se os produtos eram de boa e má qualidade, enquanto os intermediários africanos eram reduzidos à posição de observadores. Tudo isso mudou à medida que os africanos libertos passaram a lutar de maneira incansável contra a prática de fixação de preços baixos para os produtos africanos e contra a cobrança de valores exorbitantes pelos produtos europeus. Os comerciantes de óleo de palma de Calabar lucraram com esse novo regime, pois obtiveram preços mais altos pelo óleo que os *supercargoes* teriam adquirido a preços irrisórios (Nair, 1972, p. 117). Mais do que isso, os africanos libertos que viviam em Calabar "encorajaram de forma consistente os líderes e outros mercadores africanos de destaque a enviar seus produtos de palma diretamente para a Inglaterra, onde alcançariam um preço mais alto" (Ume, 1980, p. 96).

Assim que os comerciantes de Calabar perceberam que os africanos libertos eram seus libertadores da exploração, eles rapidamente viraram as costas para os *supercargoes*. O reio Eyo recusou-se pessoalmente a honrar o "alienação fiduciária" (*trust*) que havia acordado com os *supercargoes* e, em vez disso, vendeu seu óleo aos africanos libertos.[2] Enfurecidos com as tensões causadas por esse ato, os *supercargoes* passaram a ver os africanos libertos com intensa hostilidade e os tacharam de *interlopers* (intrusos ou

1 Conforme relatado ao autor pelo ancião Efiong U. Aye, que tinha mais de 96 anos de idade, em uma entrevista realizada em 13 de abril de 2011 na Ikot Effanga Road, n. 11, Calabar.

2 A "alienação fiduciária" era um acordo por meio do qual um comerciante europeu fornecia mercadorias a crédito a seus parceiros mercantis de Calabar em troca da entrega futura de produtos de valor equivalente. Para detalhes, ver Noah (1980, p. 87-90).

comerciantes ilegais), sob a alegação de que o óleo pelo qual haviam estabelecido a alienação fiduciária não era para ser vendido a quaisquer outros compradores. Os mercadores de Calabar encorajaram os africanos libertos a enfraquecer esse sistema de alienação fiduciária injusto e a comprar seu óleo sem medo de sofrerem abusos (Noah, 1980, p. 90). E, como defensores da política britânica de liberalismo econômico e livre comércio, os africanos libertos contestaram o monopólio autoproclamado dos *supercargoes*. Estes insistiam que Calabar e seus recursos pertenciam à Grã-Bretanha e, como tal, os cidadãos britânicos não deveriam ter concorrentes no comércio de Calabar. Como último recurso, os *supercargoes* passaram a confiscar mercadorias que estavam sujeitas ao sistema de alienação fiduciária para manter os comerciantes locais eternamente endividados. No dia 1º de novembro de 1855, o capitão Joseph Cuthbertson, de Liverpool, apreendeu 16 barris de óleo de palma que aguardavam embarque na orla marítima, pertencentes a Peter Nicholls – um africano liberto da região do Rio Cross que havia sido vendido como escravo, mas fora resgatado por uma patrulha da Marinha Real e depois se estabelecera em Serra Leoa –, sob a alegação de que ele havia acordado a alienação fiduciária desse óleo ao rei Eyo (Noah 1980, p. 94; Latham 1973, p. 60); em 1856), outro supercargo de Liverpool, Edward Davis, apreendeu o óleo de certo Daniel Hedd, alegando que havia sido comprado em Calabar, que, sendo um "rio em alienação fiduciária", pertencia aos ingleses (Dike, 1956, p. 119); e, em janeiro de 1857, o "sr. Hearn apreendeu óleo pertencente a James Haddison" (Latham, 1973, p. 61). Fundamentalmente, os *supercargoes* argumentavam que os comerciantes de Calabar deviam liquidar suas dívidas de alienação fiduciária existentes antes de vender para os recém-chegados. Contudo, os Efiques, apoiados pelos africanos libertos, insistiram que, embora a alienação devesse ser honrada, não havia um limite temporal em que as dívidas deveriam ser pagas e que, enquanto isso, eles poderiam vender para quem desejassem (Latham, 1973, p. 61).

Em 1856, os africanos libertos denunciaram os *supercargoes* ao British Foreign Office (o Ministério das Relações Exteriores britânico) que, em resposta, afirmou que, uma vez que a Grã-Bretanha adotara o princípio do livre comércio, o órgão invariavelmente apoiaria os direitos de todos os envolvidos no referido comércio de Calabar. Lord Clarendon, o secretário do Exterior, enfatizou que o governo britânico continuaria a "ter um interesse caloroso no bem-estar e na segurança" dos africanos libertos. Ele desaprovava a situação, pois apesar de fazerem exatamente o que seu governo esperava deles – ou seja, promover a civilização e o comércio –, eles se depararam com a "hostilidade invejosa dos comerciantes britânicos". Os *supercargoes* foram então orientados a não interferir nas atividades legítimas de quaisquer homens que anteriormente haviam sido apreendidos e vendidos no mercado como um barril de óleo. Um oficial de justiça do Foreign Office argumentou que:

> *Toda a política do [governo de Sua Majestade] neste assunto (pelo qual se fizeram e ainda se fazem grandes sacrifícios) é assim efetivamente frustrada e contrariada, e os africanos, embora libertos da escravidão real, são impedidos de retornar ao seu país natal com qualquer segurança, ou de se envolverem no comércio de produtos básicos da África Ocidental, um estado de coisas que não se pode esperar que o governo [de Sua Majestade] tolere, especialmente sendo formalmente trazido ao seu conhecimento, e continuando como se estivesse à sombra de sua bandeira, estando no local um homem de guerra britânico, um cônsul britânico, missionários e comerciantes* (Nair, 1972).

Em vez de obedecer às diretrizes do Foreign Office, os *supercargoes* recorreram ao suborno do cônsul Thomas J. Hutchinson, cujas ações, típicas de um administrador corrompido, estavam em desacordo com suas instruções do Ministério para proteger os africanos libertados. A situação atingiu um ponto crítico em 1859, quando Hutchinson enviou dois africanos libertos de volta a Serra Leoa por vários crimes e solicitou ao governador da colônia, Stephen Hill, que não permitisse livremente que nenhum retornado residisse na área consular (Nair, 1972, p. 125). Os africanos libertos viram isso como um sinal de perigo e imediatamente denunciaram Hutchinson ao Foreign Office por receber subornos de certos Michael Hearn e William Hearn. Eles também afirmaram que tais ações eram totalmente subversivas a todos os princípios de equidade e moralidade. Hutchinson foi considerado culpado e tachado como "um indivíduo muito pouco qualificado" para o importante cargo de cônsul, que deveria supervisionar as atividades de todas as raças em Calabar. Hutchinson foi substituído por Richard F. Burton como cônsul britânico para o Golfo do Biafra (Nair, 1972, pp. 133-134).

As ações tomadas pelo Foreign Office coibiram os excessos dos *supercargoes*. Como senhores de seus próprios destinos, os africanos libertos, cuja posição havia se tornado mais segura, encorajaram mais pessoas em sua condição a emigrar de Serra Leoa para Calabar. À medida que sua quantidade aumentava, especialmente após o colapso do comércio de óleo de palma, ocorrido em 1862, aumentava também sua influência no comércio e na política, e ocasionalmente eles jogavam os chefes locais, os missionários e os *supercargoes* uns contra os outros (Latham, 1973, p. 107). Em pouco tempo, os africanos libertados alcançaram *status* econômicos e sociais que atraíram a inveja até mesmo dos Efiques, seus aliados na luta contra os *supercargoes*. Os homens Efique acusavam-nos de serem altivos, arrogantes e orgulhosos e de estarem tomando suas mulheres – as mulheres Efique preferiam se relacionar e até mesmo se casar com africanos libertos devido à sua aparente riqueza e o que percebiam ser seu *status* social (Nair, 1972, p. 123). Em um período surpreendentemente curto, os africanos libertados focam capazes de eliminar o estigma relacionado aos ex-escravizados e se tornaram o orgulho de todas as mulheres que buscavam um marido bem-sucedido.

Os africanos libertados desempenharam um papel indispensável em acelerar a expansão da influência britânica na região do Rio Cross, em uma época em que os britânicos não tinham pessoal, recursos financeiros nem conhecimento do interior para fortalecê-la. Homens de integridade pessoal, com domínio das línguas locais e capacidade de se comunicar fluentemente em inglês, sua disposição para exercer esse papel foi um alívio para as autoridades britânicas, que temiam adentrar o interior do continente com seu clima debilitante e a temida febre. Suas ações para assegurar tratados com os governantes do Golfo do Biafra fizeram com que a Grã-Bretanha saísse da disputa por território com dois terços do que atualmente é a Nigéria (Wyse, 1985, p. 126); além disso, consequentemente, alguns deles participaram da administração colonial na região do Rio Cross. Em geral, eles sempre voltavam ao comércio ao final do período de serviço colonial:

> *Entre os serra-leoneses, Beccles Davies e Arthur Williamson O'Dwyer iniciaram negócios em Calabar, após sua aposentadoria do serviço colonial no sul da Nigéria. Beccles Davies se tornou um comerciante de produtos. O'Dwyer abriu suas lojas na Marina de Duke Town, onde vendia materiais de vestuário, artigos variados de luxo e de moda, e estocava ferragens, vidros e louças. O terceiro serra-leonês foi um alfaiate chamado Claudius Benjamin Jones, que chefiou o departamento de alfaiataria do Hope Waddel Institute. Posteriormente, em 1900, Claudius passou a trabalhar como comerciante geral, vendendo roupas, sapatos, provisões e artigos de papelaria* (Macmillan, 1968, p. 188).

A loja de vidros de Arthur Williamson O'Dwyer na Marina Road rendeu-lhe a admiração de um fabricante austríaco de vidros, e ele foi contratado como seu principal agente comercial. Ele também foi o primeiro revendedor de medicamentos patenteados em Calabar e se tornou o primeiro agente comissionado e leiloeiro, que lidava com a alienação de todas as propriedades que eram "taxadas" em Calabar. Em 1919, seu negócio havia se expandido muito e era parcialmente administrado por seu filho, Gage Hall O'Dwyer, que depois se tornaria o fundador e primeiro presidente da Câmara de Comércio Africana, criada em 1941 para fazer contraponto à Associação Europeia de Comerciantes Africanos (Udoka, 1991, p. 306). Da mesma forma, Claudius B. Jones, além de sua loja na Hawkins Street, possuía outras propriedades – incluindo o terreno na atual Egerton Street, onde hoje está a Vicon Pharmacy – e se tornou uma figura bem estabelecida no ramo de investimento imobiliário. Jones também foi um vendedor de jornais que ajudava a manter as pessoas em Calabar informadas sobre os acontecimentos de outras partes do mundo. Quanto a Beccles Davies, ele foi um grande exportador de produtos africanos que contribuiu muito para o desenvolvimento econômico de Calabar.[3]

3 Entrevista com Asuquo Effiong, com mais de 78 anos de idade, realizada em 19 de junho de 2013, no n. 58 da Big Qua Town Road, Calabar.

Um dos mais célebres africanos libertos de Calabar é P. J. C. Thomas, dono da maior empresa comercial não europeia da cidade. Sua firma, a S. Thomas and Company, o desaprovava com veemência o consumo de álcool por seus funcionários, cujo bem-estar era levado a sério. A empresa operava um para dar a eles o capital necessário para montar pequenos negócios quando se aposentassem. O próprio Thomas foi descrito da seguinte maneira:

> *[Um] filantropo e amante de seu povo [...] A S. Thomas and Company investiu na sociedade e em seus funcionários. A empresa levava a sério o bem-estar dos trabalhadores e se preparava para os dias de chuva. Mesmo as pessoas imprudentes que trabalhavam na S. Thomas and Company tinham algo a que recorrer em tempos difíceis* (Entrevista com Asuquo Effiong, 19 de junho de 2013).

Macmillan (1968) vai além:

> *Elogios superlativos podem, com todas as justificativas, ser distribuídos livremente a esta importante e proeminente firma, que manteve as melhores tradições de procedimento e retidão comerciais, conduzidas por meio de diretrizes que harmonizam o bem-estar comercial e a igualdade de oportunidades para todos os membros ambiciosos de sua equipe, de quase 50 funcionários* (Macmillan, 1968, p. 95).

Igualmente notável foi Samuel Herbert Pearse, um africano liberto lembrado pelo ancião Efiong U. Aye como "um enorme e imponente comerciante da Calabar colonial".[4]

Os africanos libertados também realizaram uma contribuição significativa ao auxiliar as pessoas de Calabar a mitigar os problemas de saúde que enfrentavam. A principal figura nesse sentido foi T. B. Duncan, um farmacêutico formado que, em vez de trabalhar no Calabar African Hospital, decidiu permanecer em um consultório particular para atender os africanos doentes. Suas habilidades médicas o tornaram querido pelo povo da região, que o conhecia apenas como "Doutor"; como sinal de agradecimento, ele recebeu em doação um terreno localizado na atual Beecroft Street (Udoka, 1991, p. 309). Os investimentos de expatriados africanos no setor médico de Calabar permitiram que os moradores que não recebiam atendimento médico em hospitais europeus, ou que não podiam pagar os valores cobrados em um hospital para africanos construído por europeus, ainda assim tivessem acesso a atendimento médico e ajudaram a reduzir as taxas locais de mortalidade.

4 De uma entrevista realizada em 19 de março de 2009.

Além dos comerciantes e dos que atuavam no campo da medicina, outros africanos libertos empreendedores e diligentes de Calabar eram artesãos e se tornaram figuras pioneiras em profissões como padaria, ferraria, carpintaria, cinematografia e fotografia, elétrica e mecânica, impressão, alfaiataria e soldagem. Eles dominavam esses ofícios desde meados do século XIX até aproximadamente a virada do século, quando os nativos de Calabar que eles haviam ensinado começaram a estabelecer seus próprios negócios. Há registros de que:

> *As principais oficinas mecânicas, padarias, estúdios fotográficos, indústrias moveleiras e oficinas de construção metálica da região devem a sua existência a este grupo de investidores [que] realmente transferiu habilidades técnicas (tecnologia) para a região. A aquisição dessas tecnologias, aliada às habilidades gerenciais que também foram adquiridas no período em que eram aprendizes, permitiu que os nativos montassem e administrassem com eficiência seus próprios estabelecimentos comerciais* (Udoka, 1991, p. 311-312).

Ao final do revolucionário século XIX, os africanos libertos eram tidos em alta estima e reverenciados como heróis pela população multirracial que havia convergido para Calabar. Além de transformar o cenário socioeconômico da cidade, eles também reformularam o caráter das relações raciais. De maneira simbólica, eles demonstraram a capacidade dos africanos de alcançar o ponto mais alto dos empreendimentos humanos, bem como sua adaptabilidade para utilizar ao máximo qualquer oportunidade que lhes fosse oferecida.

A memória dos lendários africanos libertados se perpetua nos nomes das ruas da metrópole de Calabar. Arthur Williamson O'Dwyer, cujas realizações continuam a fascinar muitas gerações de moradores locais, é celebrado pela O'Dwyer Street, que fica à saída da Target Road. A Duncan Street, que vai da Edibe Edibe Road até a Ballantyne Street, homenageia TB Duncan, que tinha imensa compaixão pelos africanos de Calabar. E a Beckles Davies Street, que imortaliza Beckles Davies, vai da Bassey Duke Street até a Target Road. Curiosamente, essas ruas não foram afetadas pela recorrente renomeação de ruas de Calabar, o que diz muito sobre a profunda afeição que as pessoas da cidade têm pelos africanos libertos de Serra Leoa. Em vista das surpreendentes realizações dos africanos libertados de Calabar no século XIX, mais deles deveriam ser imortalizados, para que seus importantes legados, visão, de presente e futuro, permaneçam incorporados à consciência pública. É realmente difícil para o povo de Calabar falar sobre os africanos libertos sem sentir uma enorme dívida de gratidão por seus feitos na área entre meados do século XIX e o início do século XX.

## Referências

Ayandele, E. A. 1974. *The educated elite in the Nigerian society: university lecture*. Ibadan, Nigeria, University of Ibadan Press.

Behrendt, S. D.; Latham, A. J. H.; Northrup, D. 2010. *The diary of Antera Duke, an eighteenth-century African slave trader*. Oxford, UK, Oxford University Press.

Behrendt, S. D.; Graham, E. J. 2003. African merchants, notables and the slave trade at old Calabar, 1720: evidence from the National Archives of Scotland. *History of Africa,* Vol. 30.

Dike, K. O. 1956. *Trade and politics in the Niger Delta, 1830-1885*. Oxford, UK, Clarendon Press.

Goldie, H. 1901. *Calabar and its mission*. Edinburgh; London, Oliphant Anderson & Ferrier.

Hallet, R. (ed.). 1964. *Records of the African Association, 1788-1831*. London, Thomas Nelson & Sons.

Imbua, D. L. 2009. The Role of Sierra Leoneans in the development of Calabar, 18501960. *Drumspeak International Journal of Research in the Humanities*, Vol. 2, No. 3.

Latham, A. J. H. 1973. *Old Calabar, 1600-1891: the impact of the international economy upon a traditional society*. Oxford, UK, Clarendon Press.

Lovejoy, P. E.; Richardson, D. 1999. Trust, pawnship, and Atlantic history: the institutional foundations of the old Calabar slave trade. *The American Historical Review*, Vol. 104, No. 2.

Macmillan, A. 1968. *The Red Book of West Africa: historical and descriptive, commercial and industrial facts, figures and resources.* London, Frank Cass.

Marwick, W. 1897. *William and Louisa Anderson: a record of their life and work in Jamaica and old Calabar*. Edinburgh, United Kingdom, Andrew Elliot.

Nair, K. K. 1972. *Politics and society in South Eastern Nigeria, 1841-1906*. London, Frank Cass.

Noah, M. E. 1980. *Old Calabar: The City States and the European, 1800-1885*. Uyo, Nigeria, Scholars' Press.

Udoka, I. A. 1991. The impact of private foreign investments on the economy of the lower cross river region, Nigeria, 1842-1955. Thesis (Doctorate) – University of Calabar, Nigeria.

Ume, K. E. 1980. *The rise of British colonialism in Southern Nigeria, 1700-1900: a study of the bights of Benin and Bonny*. Smithtown, NY, Exposition Press.

Waddell, H. M. 1863. *Twenty-nine years in the West Indies and Central Africa: a review of missionary work and adventure, 1829-1858*. London, T. Nelson and Sons.

Wyse, A. 1985. The Krio Factor in West African History. *The Calabar Historical Journal,* Vol. 3, No. 1.

CAPÍTULO 16

# A WHITNEY PLANTATION (HABITATION HAYDEL):

## da Costa Alemã de Louisiana (1750-1860)

*Ibrahima Seck*

## Introdução

A Whitney Plantation está localizada perto de Wallace, na margem oeste do Rio Mississippi, na paróquia de São João Batista, atual estado de Louisiana, Estados Unidos da América. Ambroise Heidel (1702-1770?), o fundador dessa *plantation*, emigrou da Alemanha para Louisiana em 1721. Ele era um dos milhares de colonos alemães trazidos para Louisiana pela Companhia Francesa das Índias Ocidentais. Eles se estabeleceram ao longo do Rio Mississippi, acima de New Orleans, na região posteriormente conhecida como *Côte des Allemands* (Costa Alemã). Ambroise Heidel tornou-se um fazendeiro modesto, iniciando suas atividades com um único porco como seu rebanho. Em 1752, ele comprou o terreno original desta *plantation* e enriqueceu plantando índigo e arroz. Seu filho, Jean Jacques Haydel Sr., fez a transição da plantação de índigo para cana-de-açúcar no início do século XIX. A família Haydel continuou a administrar a *plantation* até 1860. Em 1867, Bradish Johnson, um empresário nascido em Louisiana e criado em New York, comprou a *plantation* e a renomeou em homenagem a seu neto Harry Whitney. Até então, a *plantation* era chamada de Habitation Haydel (Habitação Haydel). A propriedade da terra mudou muitas vezes. De 1990 a 1999, a Formosa Chemicals and Fibre Corporation detinha a propriedade com a intenção de construir ali a maior fábrica de *rayon*

(viscose) do mundo. Porém, o negócio de rayon entrou em declínio, e Whitney foi vendida para seus atuais proprietários, a família Cummings, de New Orleans.

Trabalhadores vinculados à Companhia Francesa das Índias Ocidentais com contratos de três anos foram trazidos para Louisiana. As autoridades francesas também deportaram condenados e pessoas desfavorecidas para o estado, mas essa política logo se tornou uma ameaça à estabilidade social e política do reino. A escravização de nativos americanos em sua própria terra natal também se mostrou ineficiente e acabou sendo abolida. A África tornou-se a fonte mais fácil de trabalhadores forçados com as habilidades necessárias para desenvolver as terras subtropicais da Costa do Golfo. A fusão da micro-história da Whitney Plantation e da Costa Alemã às forças macro-históricas que moldaram a evolução da escravidão nas *plantations* e das sociedades escravistas no Sul dos Estados Unidos mostra como espaços africanos e americanos específicos foram conectados para estimular o desenvolvimento econômico e dar origem à celebrada cultura afro-crioula de Louisiana. A história do comércio de escravos não é meramente a história da deportação para as Américas de pessoas fisicamente aptas que tolerariam melhor o clima subtropical; mais importante, essa história diz respeito à transferência de habilidades usadas por muitos séculos em solo africano. Além de gerar riqueza e prosperidade para os senhores, os africanos escravizados contribuíram para o surgimento de uma cultura única, cujo papel na formação da identidade americana não pode mais ser ignorado.

## Travessias do Atlântico para a Costa Alemã e para a Habitação Haydel

A colonização francesa em Louisiana começou em maio de 1699, quando Pierre le Moyne d'Iberville estabeleceu a colônia de Biloxi na Costa do Golfo. O desenvolvimento da colônia foi muito lento porque os colonos tiveram de lidar com ambiente desconhecido, doenças, falta de alimentos e ataques dos nativos americanos. Quando a colônia foi cedida à Companhia do Oeste (*Compagnie d'Occident*) de John Law, em 1717, a população francesa de Louisiana contava apenas 400 indivíduos, entre homens, mulheres e crianças (Hall, 1992, p. 5). Encontrar voluntários franceses foi um verdadeiro desafio, e milhares de agricultores alemães foram recrutados pela Companhia para estabelecer fazendas na região selvagem de Louisiana. Em 1719, a Compagnie d'Occident foi reorganizada para se tornar a *Compagnie Perpétuelle des Indes* (*Perpetual Company of the Indies*, ou Companhia Perpétua das Índias), e seu domínio foi

ampliado ao comércio francês na Ásia. No ano anterior, a Companhia obteve o controle da Concessão do Senegal e instalou sua sede em São Luís e na ilha de Goreia. Em tese, isso criou um monopólio do comércio costeiro da África Ocidental, do Cabo Branco, na Mauritânia, até Serra Leoa (Delcourt, 1952, p. 65). Também foi decidido desenvolver a remota colônia de Louisiana, com a importação de cativos principalmente dessa região. O *Aurore*, o primeiro navio negreiro a chegar a Louisiana vindo da África, partiu de Saint-Malo em julho de 1718 e logo foi seguido por Duc du Maine.

Antes da chegada dos cativos africanos, as autoridades francesas também recorreram às colônias penais a fim de resolver o problema da escassez de voluntários para Louisiana. Um decreto real emitido em 10 de novembro de 1718 permitiu a deportação para as Américas de *faux sauniers* e *fraudeurs de tabac* (contrabandistas de sal e tabaco), soldados desertores, os chamados vagabundos e jovens de todas as origens sociais, bem como prostitutas detidas no hospital parisiense de Salpêtrière. Esse decreto entrou logo em vigor, e os juízes foram instruídos a ordenar a deportação dos condenados às galés por vadiagem, incluindo os desempregados encontrados em Paris. Uma força policial especial foi criada, e a Companhia passou a recompensar seus oficiais por cada prisão realizada. Os *bandouliers* do Mississippi, como eram comumente conhecidos, prendiam gente de todas as idades, incluindo pessoas do interior que iam a Paris a negócios e trabalhadores falsamente acusados de mendicância. Eles roubavam seus prisioneiros e libertavam aqueles que estavam dispostos a pagar um resgate. O reino logo foi abalado por grandes tumultos e motins nos quais muitos *bandouliers* foram mortos ou feridos por multidões enfurecidas. Por fim, o rei da França aprovou uma lei proibindo a deportação de cidadãos franceses. Em três anos, a Companhia havia mandado mais de 7 mil pessoas para Louisiana, incluindo 1.278 deportados, 2.462 trabalhadores contratados ligados às grandes concessões, 302 funcionários da Companhia e 977 soldados. A maioria dessas pessoas faleceu, uma vez que o censo geral da população da colônia, realizado em janeiro de 1726, registrou apenas 2.228 brancos (Giraud, 1966, pp. 47-48; 252-276). A paz foi restabelecida, e o preço da estabilidade da França e do desenvolvimento da colônia foi pago por milhares de africanos escravizados.

Quase 6 mil africanos foram levados para Louisiana francesa, onde foram colocados para trabalhar junto com trabalhadores contratados e nativos americanos escravizados. Eles foram enviados principalmente da Senegâmbia, do Golfo do Benim e da África Central (Hall, 1992, p. 60). A maior parte da força de trabalho escrava veio da Senegâmbia durante todo o período colonial, especialmente durante o regime francês, quando Louisiana e a Concessão do Senegal estavam sob o

controle da Companhia Francesa das Índias Ocidentais. Sob o domínio espanhol, Louisiana testemunhou uma expansão econômica significativa relacionada ao aumento das importações de cativos africanos. Em 1795, a colônia era o lar forçado de quase 20 mil indivíduos escravizados, a maioria deles nascidos na África e 14% vivendo na Costa Alemã (Hall, 1992, p. 279; Blume, 1990, p. 87). As origens dos africanos escravizados na Habitation Haydel refletem perfeitamente os padrões do comércio de escravos entre a África e Louisiana. Os nomes africanos documentados incluíam: Senegal (uolofes), Poullard (fulas), Nard (mouros), mandingas, bambaras, susu (sossos), timenés, kangas, kiamba (cambas), minas, ibos, edos e congos. Outro nome era Guiné, que poderia designar qualquer porção da costa oeste da África. O inventário de 1819 da Habitation Haydel listava 61 escravos, 19 deles nascidos na África. Destes, 12 eram da Senegâmbia (63,1%), 21% do Golfo do Benim e 15,7% da África Central. No caso da Senegâmbia, essa distribuição se aproxima dos cálculos feitos a partir do banco de dados do comércio transatlântico de escravos, que estima em 64,5% a proporção da contribuição da região (incluindo Serra Leoa) entre os 22 mil africanos desembarcados em Louisiana de 1719 a 1860 (Eltis; Richardson, 2010, p. 220).

Em março de 1807, o Congresso dos Estados Unidos da América aprovou uma lei que proibia a importação de pessoas escravizadas para os Estados Unidos, a partir do primeiro dia 1º de janeiro de 1808. O comércio doméstico de escravos acabou deslocando cerca de um milhão de pessoas do Sul Superior para o Sul Profundo, e New Orleans se tornou o maior mercado de escravos do país. Delaware, Maryland, Virginia, North Caroline, Kentucky, Tennessee, Missouri e Columbia District eram as áreas de exportação de escravos. No estado de Virginia, o maior fornecedor, a criação de escravos tornou-se um negócio muito lucrativo (Johnson, 1999; Sublette; Sublette, 2016). Após a Compra de Louisiana, denominações como *nègre américain* (negro americano) e *négresse américaine* (negra americana) tornaram-se comuns nos inventários das *plantations* da Costa Alemã e se referiam àqueles que vinham da Costa Leste dos Estados Unidos. Alguns deles eram identificados pelo estado ou cidade de origem; por exemplo *nègre de Virginie* (negro de Virginia) ou *nègre de Baltimore* (negro de Baltimore). Os escravos nascidos em Louisiana eram invariavelmente chamados de *creoles*, e os de ascendência afro-indígena eram chamados de *griffes*.

Documentar a escravidão na Costa Alemã é uma tarefa relativamente fácil. De acordo com o *Code Noir* (Código Negro) francês, o batismo de escravizados era obrigatório e os óbitos eram registradas nos arquivos sacramentais da Igreja Católica. Essa tradição foi mantida sob o domínio espanhol (1769-1803) e após a Compra de Louisiana. Contudo, as fontes primárias utilizadas para o estudo

da *plantation* de Haydel são principalmente registros de tribunais. Estes estão localizados em diferentes paróquias da Costa Alemã, nos Arquivos do Estado de Louisiana em Baton Rouge, na Biblioteca Pública de New Orleans e nos Arquivos Notariais na Paróquia de Orleans. Ao longo do período *antebellum*, os documentos eram escritos principalmente em francês. Embora os documentos fossem produzidos em espanhol e inglês, o francês permaneceu como a principal língua usada nos documentos oficiais antes da Guerra Civil Americana. A história da escravidão está bem documentada, principalmente por meio de registros de sucessão, vendas de escravos e cartas de alforria. Os registros sucessórios arrolam vendas e contêm inventários que descrevem propriedades e edifícios, os escravos a eles vinculados, ferramentas e animais, e as velhas e novas colheitas armazenadas em celeiros ou ainda nos campos. Embora estes sejam retratos captados em circunstâncias como a morte a falência dos proprietários de terras, a evolução da situação econômica e social da *plantation* é facilmente registrado por meio de vários inventários. Informações adicionais podem ser encontradas em julgamentos envolvendo principalmente escravos fugitivos e outros acusados de assassinato, roubo ou certos delitos menores. Alguns casos eram relacionados com escravos envolvidos em revoltas, sendo a maior delas a que eclodiu na Costa Alemã em janeiro de 1811. Todos esses documentos também registram de forma meticulosa as habilidades, as doenças e o comportamento pessoal dos escravizados. Seus nomes e apelidos, os nomes de seus senhores e de seus locais de nascimento – ou de suas "nações", no caso dos que nasceram na África – também foram escrupulosamente documentados.

Os africanos escravizados e seus descendentes limpavam a terra e plantavam milho, arroz e legumes. Eles também cultivavam índigo, enquanto os *indigotiers* (fabricantes de índigo) operavam instalações de processamento. Mais tarde, eles passaram a plantar cana-de-açúcar, e os engenhos eram administrados por senhores de açúcar escravizados. Eles construíam diques para proteger moradias e lavouras. Eles também trabalhavam como serradores, carpinteiros, pedreiros e ferreiros; criavam cavalos, bois, mulas, vacas, ovelhas, porcos e aves; trabalhavam como cozinheiros; e desempenhavam todos os tipos de tarefas que tornavam a vida fácil e agradável para seus senhores. Os escravizados reagiam ao violento sistema de escravidão fugindo e às vezes retribuindo a violência de seus senhores e feitores. De acordo com Le Page du Pratz (1758, p. 334), um administrador da *plantation* do rei, muitos dos africanos levados para Louisiana nos primeiros anos do regime francês se mataram, às vezes por afogamento, ou fugiram, vagando pelo mar na esperança de voltar para casa. Mas a revolta e a *marronage* (fuga) não eram as únicas formas de resistência. O controle social era

imposto principalmente pela dor física infligida aos escravizados. Seus corpos eram espancados, mas a resistência cultural impedia que suas almas se partissem e que os vínculos com seus lares perdidos não fossem totalmente destruídos. A resistência foi conduzida por meio de canções seculares e sagradas. Os escravos cantavam enquanto realizavam atividades coletivas e tarefas individuais, e os próprios campos onde trabalhavam tornaram-se a base do blues, do zydeco, do jazz e do rock & roll. Suas canções sagradas acompanhavam o nascimento da Igreja Negra, e seus rituais secretos nos pântanos deram origem aos *Black Masking Indians* (índios do Mardi Gras) e às Rainhas Vodu de New Orleans.

As mulheres desempenhavam um papel essencial de transmissão da cultura, pois cuidavam da cozinha, trabalhavam como parteiras e cuidavam dos doentes com o uso de plantas medicinais. Elas amamentavam os bebês e criavam todas as crianças que viviam nas *plantations*, incluindo os filhos dos senhores. Elas lhes ensinavam a língua crioula e os apresentavam às maravilhas e aos males do mundo por meio da narração de histórias. A África era recriada por meio do cultivo de culturas alimentares específicas, como quiabo e feijão-fradinho, e da preparação de receitas como o gumbo, o cuscuz, a jambalaia e o guisado de quiabo. A comida é uma parte importante da identidade de uma comunidade. Para as pessoas que vivem no exílio, o que pode evocar as lembranças de casa melhor do que o cheiro e o sabor da comida familiar? Para Carney e Rosomoff (2009, p. 185), "a comida é revestida de laços simbólicos com as pátrias deixadas ou perdidas e confere expressão material à maneira como os exilados celebram o passado e moldam novas identidades em meio a culturas, dietas e línguas estrangeiras". A ligação com a África também era mantida viva por personagens e narrativas como "Compère Bouki" (história uolofe sobre uma hiena), "Compère Lapin" (Compadre Coelho), "Compère Dahomey" e "Ti Négresse Congo" (o Bebê de Alcatrão), que atravessaram os tempos e ainda são lembrados ao longo dos *bayous* do sudoeste de Louisiana, onde Senegal, Poullard e Ebow (Ibo) foram mantidos como nomes de família. Entre os uolofes do Senegal, os contos sempre terminam com "*fa la leèb jogee tabbi gèj*" ("a partir deste momento, a história continuou e viajou para o exterior"). A memória da deportação de seu povo e da tirania de seus reis também é transmitida ainda hoje por meio de canções:

> *Nga bay sab gerté / Dugub ji ne gañň / Buur teg ci loxo / Ne la jël naa ko! / Ngèèn tëdd ba guddi / Buur tëgg ndëndam / Ni jog lèèn! / Fii ku fi fanaan di jaam* [Você planta o seu amendoim / E muito milhete / O rei põe a mão em tudo / E diz que não é mais seu! / No mais profundo de seu sono / O rei bate seu tambor / E diz: acorde! / Você não é mais livre].

## Produtores de arroz, *indigotiers* e mestres de açúcar na Costa Alemã

A Companhia Francesa incentivou muito cedo o cultivo de arroz para resolver o problema da escassez de alimentos em Louisiana. Os capitães dos primeiros navios enviados para as costas da África eram orientados a adquirir sementes de arroz e a encontrar pessoas que soubessem cultivar essa lavoura, que era perfeitamente adequada ao clima subtropical da Costa do Golfo (Donnan, 1969, p. 636). Os africanos que desenvolveram o cultivo de arroz em Louisiana foram deportados da linha costeira que vai de Sine Saloum e da Gâmbia até Serra Leoa. Esta região era a província marítima do Mali, o vasto império que tinha como centro o Rio Joliba (Níger), onde a principal espécie de arroz da África Ocidental (*Oryza glaberrima*) fora domesticada a partir do segundo milênio AEC (Portères, 1951, p. 18). Muitos povos do Mali (incluindo os Senufôs, Somonos, Bozos, Songais etc.) também foram deportados sob o nome genérico de Bambara através de Galam e São Luís, os dois entrepostos comerciais franceses no Rio Senegal. O índigo selvagem crescia ao longo desses rios, onde simbolizava riqueza e fertilidade. As mulheres controlavam o comércio do corante azul da Soninquelândia à Hauçalândia. Além disso, todos os habitantes das regiões de pastagem do Sahel e das savanas da África Ocidental provavelmente detinham pelo menos o conhecimento básico sobre o índigo, uma vez que o tingimento não era reservado a nenhuma casta especial; assim, ferreiros, tecelões, marceneiros, coureiros, fossem livres ou escravizados, podiam realizar esse comércio. Os africanos também cuidavam do gado nas *vacheries* (estâncias ou ranchos) de Louisiana. Na África Ocidental, esta era uma área de especialização exclusiva dos Fulas, conhecidos na Luisiana como *nègres de nation Poullard*.

A Costa Alemã logo se tornou o celeiro de New Orleans. Os colonos alemães plantavam milho, arroz e legumes em suas pequenas fazendas. O arroz exigia mais trabalho e habilidades específicas para o preparo da terra, o plantio das sementes, o controle da água e a difícil tarefa de descascar os grãos com almofarizes e pilões. Depois dos pedidos oficiais para que a França enviasse mais trabalhadores alemães, além das demandas usuais de escravos para o cultivo das terras e de soldados para a proteção, uma segunda onda de colonos alemães chegou ao país na década de 1750 (Merrill, 2005, p. 31). Ambroise Heidel e sua esposa foram mencionados no censo realizado em 1724 na Costa Alemã. Naquele momento, ele ainda não possuía escravos e cultivava milho. O censo de 1731 registrou Ambroise, sua esposa, dois filhos e um *engagé* (trabalhador

contratado). Além do milho, ele provavelmente cultivava arroz, uma vez que possuía três africanos escravizados (Maduell, 1972, pp. 40, 117). Entre 1724 e 1731, 12 navios negreiros chegaram da África. Todos, exceto um, chegaram da Concessão do Senegal (Hall, 1992, p. 60).

O índigo transformou-se no principal produto de exportação de Louisiana na década de 1750, representando 20% do valor total de seu comércio com a França. A produção aumentou de forma constante e, em 1760, o valor da safra atingiu 1,35 milhão de libras (Villiers du Terrage, 1903, pp. 147-148). O índigo tornou-se uma parte significativa da paisagem da Costa Alemã na década de 1770, mas alguns agricultores, como Ambroise Haydel haviam entrado no negócio do índigo muito antes. O censo de 1766 da Paróquia de São João Batista indica que sua propriedade cresceu de 6 para 11,5 *arpents*[1], e sua força de trabalho contava com 20 escravos. Em 1800, muitas regiões do Hemisfério Ocidental abandonaram a produção de índigo ou reduziram o nível do comércio internacional devido a ambientes políticos e econômicos desfavoráveis ou por causa de eventos naturais. Em 1803, não mais do que 30 mil libras de índigo foram fabricadas em Louisiana, uma vez que os fazendeiros se voltaram para produtos básicos mais lucrativos, como algodão e cana-de-açúcar.

Após o Pânico de 1819, as *plantations* de Louisiana experimentaram um enorme crescimento sustentado por um próspero sistema bancário. Um fornecimento constante de mão de obra escrava vinda do Sul Superior e melhorias nas técnicas de produção do açúcar fizeram com que os fazendeiros de Louisiana enriquecessem cada vez mais. Em 1810, dois anos antes de se tornar um estado, havia no Território de Orleans quase 35 mil escravos. Em 1860, mais de 331 mil escravos viviam em Louisiana (Miller; Smith, 1988, p. 414). De acordo com Follet (2005, p. 24):

> *A energia a vapor moldou profundamente a indústria açucareira, mas seu sucesso econômico baseou-se principalmente na importação em massa de afro-americanos com algum tipo de vínculo para Louisiana. [...] A sazonalidade da produção açucareira impôs um regime proibitivo aos escravos [...], afetou gravemente a capacidade das mulheres escravas de ter filhos e deixou um terrível legado de morte em seu rastro*.

Em 8 de janeiro de 1811, centenas de escravos da Costa Alemã se revoltaram e desceram o rio em direção a New Orleans. Eles estavam armados com rifles e sabres, ou apenas com suas ferramentas. Eles mataram dois homens brancos e causaram danos consideráveis às *plantations* que atravessaram. A milícia local, apoiada por

1 NT: 1 *arpent* = 3.424,80 m$^2$.

tropas federais, só conseguiu detê-los três dias depois. Muitos foram mortos na ação, e muitos outros escaparam e se tornaram quilombolas nos pântanos da região. Aqueles que foram capturados foram levados perante tribunais especiais na Costa Alemã e em New Orleans. Pelo menos 60 insurgentes foram condenados à morte e executados em frente às *plantations* às quais pertenciam. Em seguida, suas cabeças foram cortadas e colocadas em postes (Thrasher, 1996; Rasmussen, 2011).

Jean Jacques Sr., o filho mais novo de Ambroise Haydel e o último membro vivo da primeira geração da família nascida em Louisiana, testemunhou dois períodos econômicos que foram dramaticamente diferentes. O índigo estava em alta na época de seu casamento em 1774 e, na época de sua aposentadoria, em 1820, ele tinha colhido os lucros do cultivo de açúcar. Sua *plantation* principal tinha 17 *arpents* largura e 80 *arpents* de profundidade (*double profondeur*). A indústria açucareira ainda era executada exclusivamente com animais e mão de obra humana, e seus engenhos produziam 190 barris (190 mil libras) de açúcar. Alexis e Barnabé, ambos mestres açucareiros (*sucriers*), nasceram na África Ocidental e pertenciam à nação Bambara. A casa principal construída no local foi descrita como uma "*superbe maison de maître*" (magnífica casa grande). Na propriedade, 12 cabanas abrigavam 61 escravos, a maioria lavradores, alguns também chamados de "*bons domestiques*" (bons criados) ou "*habiles à la garde des troupeaux*" (bons pastores). A mais velha entre eles era Marguerite, uma crioula de 66 anos, registrada com seu marido Sam, escravo da nação Susu (Sosso), que tinha 60 anos e era cego. Um escravo sofria de hérnia e outro estava se recuperando. Essa doença, relacionada ao trabalho árduo, era bastante frequente entre as pessoas que formavam a força de trabalho da região. A perda da liberdade e a saudade certamente afetavam muitos deles, especialmente aqueles nascidos na África, como Bernard, um escravo de 50 anos da nação Kiamba (Camba), que foi afetado por "*moments de démence*" (ataques de loucura). Manuel, um escravo crioulo de 23 anos, foi descrito como um "*voleur et maronneur*" (ladrão e quilombola).

Jean Jacques Haydel Jr. e seu irmão Marcellin aumentaram significativamente a população escrava e, em 1840, possuíam cerca de 200 escravos alojados em 22 cabanas. Azélie, a viúva de Marcellin, assumiu o controle da *plantation* de 1840 até sua morte, em novembro de 1860. Nesse mesmo ano, ela foi registrada entre os maiores proprietários de escravos de Louisiana, e sua propriedade abrangia 2,2 mil acres de terra (Menn, 1964, pp. 360-361). A produção da *plantation* atingiu o pico em 1854, com 407 barris de açúcar (Champomier, 1854). Da época de Ambroise Heidel à de Marie Azélie Haydel, uma pequena fazenda totalmente dedicada a culturas alimentares foi transformada em uma enorme unidade agroindustrial. A casa grande construída por Jean Jacques Haydel Sr. permanece atualmente como

um dos melhores exemplos que sobreviveram da arquitetura crioula espanhola e francesa e uma das primeiras e mais bem preservadas casas de campo levantadas em Louisiana. Além disso, é uma das poucas casas históricas norte-americanas conhecidas por ter pinturas decorativas de parede complexas e de alta qualidade, tanto em seu exterior quanto em seu interior. Para Kilpatrick, a ornamentação elaborada transmitia a todos os visitantes o alto nível de sucesso econômico e a sofisticação cultural que os Haydels alcançaram (Kilpatrick, 1992, p. 3).

Devido à quantidade de dependências acrescidas ao local ao longo dos anos, a Whitney Plantation tem grande valor histórico e oferece uma perspectiva única sobre o desenvolvimento do sistema de *plantation* em Louisiana. Pouquíssimas dependências originais de *plantations* foram preservadas, e é muito incomum encontrá-las em outros lugares ao longo do rio. A *plantation* também abriga o último exemplo existente de um verdadeiro celeiro crioulo francês e a mais antiga cozinha separada de Louisiana (Edwards, 1991, p. 1-20). Ela foi incluída no Registro Nacional de Lugares Históricos dos Estados Unidos em 1992.

## De um museu da cultura crioula de Louisiana ao museu da escravidão

A intenção da Formosa Chemicals and Fiber Corporation era transformar as estruturas históricas da Whitney Plantation em um museu da cultura crioula de Louisiana. A empresa encomendou um estudo ao Departamento de Geografia e Antropologia da Louisiana State University. Uma equipe de pesquisadores liderada pelo antropólogo Jay Edwards reconheceu imediatamente a importância histórica e arqueológica das construções da Whitney Plantation e produziu vários volumes acadêmicos sobre diversos assuntos, como arquitetura, arqueologia, arte decorativa e planejamento de museus. O foco principal do museu era a cultura material, na forma de objetos encontrados nas instalações dos senhores. Embora o tema da escravidão apareça em alguns dos volumes produzidos pela equipe da LSU, nenhum deles foi dedicado exclusivamente ao estudo das pessoas que foram escravizadas na *plantation* Haydel.

A Whitney Plantation é um marco genuíno construído por africanos e afro-americanos escravizados. É, agora, o local do primeiro museu nos Estados Unidos dedicado apenas à compreensão da escravidão e seu profundo impacto negativo na vida dos descendentes dos escravizados. A casa grande não é o foco do museu, porque nunca se deve esquecer que o crescimento econômico que levou a tal luxo foi construído a partir do sangue, do suor e das lágrimas de pessoas a

quem foi negada a liberdade e que foram colocadas para trabalhar como animais de carga. Gabriel, um escravo da nação Congo nascido por volta de 1790, sabia melhor do que ninguém o que significava ser um escravo na *plantation* Haydel, onde passou mais de 50 anos de sua vida sob quatro senhores diferentes. Ele pertencia a Jean Jacques Haydel Sr. e foi vendido a Marcellin Haydel em 1820. Em 1860, Gabriel foi registrado como propriedade da falecida Marie Azélie Haydel. Ele tinha, então, 70 anos e era respeitosamente chamado Vieux Gabriel.

Conforme a lei de Louisiana da época, os escravizados eram considerados bens imóveis vinculados à terra, e sua venda deveria ser registrada oficialmente por tabeliães nas cidades ou por juízes de paz, que também atuavam como notários, auxiliados por escrivães. Os leilões eram uma forma comum de liquidar propriedades e saldar dívidas, e alguns leiloeiros ganhavam a vida vendendo escravos. Em New Orleans, os leilões aconteciam todos os sábados e atraíam multidões de curiosos sob as rotundas dos hotéis luxuosos da cidade (Johnson, 1999, p. 54). No último dia de abril de 1840, após a morte de Marcellin Haydel, seu irmão Jean Jacques Haydel Jr., que estava falido, vendeu 70 pessoas vinculadas à *plantation*, então propriedade de sua cunhada. A venda ocorreu no Bath Saloon do St. Louis Hotel, localizado no French Quarter (Bairro Francês) de New Orleans, o mercado de escravos mais famoso da cidade. O grupo, exibido e vendido pelo leiloeiro Joseph Le Carpentier e registrado perante o tabelião Felix Grima, era formado principalmente por homens e mulheres jovens, mas também incluía idosos; 12 haviam nascido na África e sofriam de diversas doenças, como asma, hérnias ou hemorroidas. Eram 66 adultos ao todo e oito das dez crianças registradas estavam com as mães. Lady, uma trabalhadora rural, de 33 anos, vinda da Costa Leste, foi vendida em um lote com seus cinco filhos, entre 2 e 8 anos de idade, por US$ 2.650. O escravizado mais velho vendido neste leilão – por US$ 175 – foi Jacob, que tinha 70 anos, era africano de nascença e sofria de hérnia. Não havia aposentadoria para os escravizados, a menos que fossem libertados ou comprassem de seus senhores a própria alforria. Pessoas de cor livres poderiam possuir propriedades, incluindo pessoas escravizadas, mas este foi um epifenômeno visto na classe dominante de Louisiana. Étienne Villeré, homem de cor livre, vivia na *plantation* Haydel, onde faleceu no dia 29 de julho de 1850, aos 80 anos. Ele era então o dono de cinco escravos, entre eles Little Guim (Jim), um africano de 66 anos que havia sido comprado dez anos antes nos leilões mencionados acima junto com Marianne, uma mulher de 56 anos, originária do Congo. Sery foi considerado uma "idiota" e foi vendido por apenas US$ 105, o preço mais baixo da época. O homem que a comprou viu todo o potencial de uma jovem de apenas 25 anos.

Mulheres e meninas escravizadas eram mais sujeitas a abusos, devido a seu gênero. Também era esperado que fossem boas reprodutoras, e que seus filhos

pudessem ser vendidos como gado para outras *plantations* assim que atingissem a idade de 10 anos, de acordo com o Código Civil de Louisiana de 1825. A exploração sexual acrescentava mais um grau de horror à vida das mulheres escravizadas. Cada indivíduo descrito nos registros oficiais como "mulato" era, por definição, até certo ponto aparentado dos brancos. *A priori*, eles eram filhos apenas de mulheres escravizadas que foram engravidadas por seus senhores. Isso era comum antes da abolição da escravatura.

O casal que mais tarde se tornou antepassado da família afro-americana Haydel, Victor Theophile Haydel (1835-1924) e Marie Celeste Becnel (1833-1885) nasceu na *plantation* Haydel. Anna, a mãe de Victor, era uma norte-americana mestiça, nascida na Costa Leste, provavelmente na Virgínia. Não existe nenhum documento oficial que se refira a qualquer "relação" entre uma ou outra das duas mulheres escravizadas e seus senhores brancos. No entanto, era de conhecimento geral que, embora ambos os homens fossem casados, recusar sexo a um homem branco era uma opção para essas mulheres.

Françoise, mãe de Celeste, era cozinheira na *plantation*, onde deu à luz oito filhos entre 1819 e 1835. Ela foi finalmente alforriada pouco antes de morrer, em 29 de dezembro de 1841. O irmão e o cunhado de Marie Azélie Haydel foram os pais de Victor e Celeste, respectivamente.

Anna tinha 60 anos e estava com a saúde muito debilitada (*maladive*) quando foi avaliada em 100 piastras no inventário do espólio de Marie Azélie Haydel. Segundo a história oral de sua família, ela se lembrava de ter embarcado em um navio com destino à Louisiana com sua mãe e um ou dois de seus irmãos. A mãe morreu no mar, e seu corpo foi jogado da lateral do navio. Anna fora comprada no mercado de escravos de New Orleans por Marcellin Haydel. Seu irmão ou irmãos foram vendidos para outra *plantation*; ela nunca mais os viu. Azélie não teve filhos, e Anna, outra escravizada, tornou-se sua acompanhante. Essa história foi contada a Curtis M. Graves, aposentado da Administração Nacional de Aeronáutica e Espaço (NASA) e ex-membro do Poder Legislativo do Texas. Ele nasceu em 1952 e é filho de Mabel Haydel Graves (1908-1999), neto de Elphège Haydel (1879-1959) e bisneto de Victor Haydel (1835-1924). Anna faleceu em New Orleans, em 1871. Victor e Celeste se casaram em 1871, mas viviam juntos desde a década de 1850. Eles nunca aprenderam a ler ou escrever, porque a lei proibia ensinar qualquer coisa aos escravos, exceto realizar contas. Após a Guerra Civil Americana, ambos trabalharam como empregados domésticos até conseguirem comprar um lote de terra. Eles criaram dez filhos. Os mais velhos destes nunca frequentaram a escola e trabalhavam como diaristas para sustentar os pais. Clay Haydel, o quinto filho de Victor e Celeste, casou-se

com Nellie Ory, irmã do célebre músico de jazz Kid Ory. Seu filho mais velho, Clarence Clement Haydel, foi o pai de Sybil Haydel Morial, educadora, ativista e líder comunitária. Em 1978, Sybil tornou-se a primeira-dama de New Orleans quando seu marido, Ernest N. Morial, foi eleito o primeiro prefeito afro-americano da chamada Crescent City. Marc Morial, seu filho, também obteve fama. Ele foi eleito presidente da Conferência de Prefeitos dos Estados Unidos e, como seu pai, prefeito de New Orleans por dois mandatos.

Em suas memórias, Sybil Haydel Morial recordou as conquistas excepcionais de sua família, contra todas as probabilidades, dados os horrores da escravidão e da discriminação racial enfrentados por seus antepassados. Enquanto crescia em New Orleans, ela não podia entrar no City Park por ser um local proibido para negros. Infelizmente, a grande maioria dos afro-americanos não pode reivindicar sucessos semelhantes, pois continua a enfrentar a pobreza, escolas de má qualidade, violência e encarceramento em massa.

## Conclusão

No terreno da Whitney Plantation, os visitantes têm uma perspectiva única sobre a vida das pessoas escravizadas em Louisiana por meio de edifícios históricos restaurados, exposições, memoriais e centenas de relatos da escravidão feitos em primeira pessoa. A *plantation* foi concebida para ser um local de celebração que realiza ações positivas e funciona como catalisador da chamada segunda revolução norte-americana e do nascimento dos Estados Unidos pós-raciais por meio de reparações duradouras e conscientes. A educação está no centro do Whitney Plantation Museum, e seus fundadores estão convencidos de que a história da escravidão não é apenas uma história de deportações e trabalhos forçados nos campos de tabaco e arroz, nas vinhas ou nos engenhos de açúcar e índigo. Além de lançarem as bases da economia norte-americana, os africanos escravizados e seus descendentes ajudaram a moldar e a definir a cultura e a identidade do país.

## Referências

Blume, H. 1990. *The German Coast during the Colonial Era 1722-1803.* Destrehan, La., German-Acadian Coast Historical and Genealogical Society.

Carney, J. A.; Rosomoff, R. N. 2009. *In the shadow of slavery: Africa's botanical legacy in the Atlantic world*. Berkeley, Los Angeles, Calif.; London, University of California Press.

Champomier, P. A. 1844-1859. *Statement of the Sugar Crop Made in Louisiana*. New Orleans, La., Cook, Young, & Co.

Delcourt, A. 1952. *La France et les établissements Français au Sénégal entre 1713 et 1763.* Dakar, Sénégal, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, No. 17.

Donnan, E. 1969. *Documents illustrative of the history of the slave trade to America: the Border Colonies and the Southern Colonies, vol. IV*. New York, Octagon Books.

Edwards, J. 1991. *The preservation and restoration of the Whitney Plantation, St. John the Baptist Parish, Louisiana, vol. I: historic structures report.* Baton Rouge, La., Department of Geography and Anthropology, Louisiana State University.

Eltis, D.; Richardson, D. 2010. *Atlas of the Transatlantic slave trade*. New Haven, Conn.; London, Yale University Press.

Emerson, J. *et al*. 1991. *The preservation and restoration of the Whitney Plantation, vol. IV: Museum of Louisiana's Creole Culture*. Submitted to the Fred B. Kniffen Cultural Resources Laboratory, Department of Geography and Anthropology, Louisiana State University, for the Formosa Plastics Corporation of Louisiana.

Follett, R. J. 2005. *The sugar masters: planters and slaves in Louisiana's cane world, 1820-1860*. Baton Rouge, La., Louisiana State University Press.

Giraud, M. 1966. *Histoire de la Louisiane française, tome III : l'époque de John Law (1717-1720).* Paris, Presses Universitaires de France.

Hall, G. M. 1992. *Africans in Colonial Louisiana: the development of Afro-Creole Culture in the eighteenth century.* Baton Rouge, La., Louisiana State University Press.

Johnson, W. 1999. *Soul by soul: life inside the Antebellum Slave Market*. Cambridge, Mass.; London, Harvard University Press.

Kilpatrick, T. R. 1992. *A conservation study of the decorative paintings at Whitney Plantation, St. John The Baptist Parish, Louisiana*. Thesis (Graduate Program in Historic Preservation in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Science) – Faculties of the University of Pennsylvania.

Le Page du Pratz, A.-S. 1758. *Histoire de la Louisiane,* 3 vols. Paris, De Bure, Delaguette and Lambert.

Maduell, C. R. 1972. *The census tables for the French Colony of Louisiana from 1699 through 1732*. Baltimore, Md., Genealogical Publishing Co., Inc.

Menn, J. K. 1964. *The large slaveholders of Louisiana-1860.* New Orleans, La., Pelican Publishing Company.

Merrill, E. C. 2005. *Germans of Louisiana*. Gretna, La., Pelican Publishing Company.

Miller, R. M.; Smith, J. D. 1988. *Dictionary of Afro-American slavery*. New York, Greenwood Press.

Morial, S. H. 2015. *Witness to change: from Jim Crow to political empowerment*. Winston-Salem, NC, John F. Blair, Publisher.

Portères, R. 1951. Géographie alimentaire, berceaux agricoles et migrations des plantes cultivées en Afrique intertropicale. *Compte rendu sommaire des séances de la Société de biogéographie*. No. 239, pp. 16-21.

Rasmussen, D. 2011. *American uprising: the untold story of America's largest slave revolt*. New York, HarperCollins Publishers.

Seck, I. 2014. *Bouki fait Gombo: a history of the slave community of Habitation Haydel (Whitney Plantation) Louisiana, 1750-1860*. New Orleans, La., UNO Press.

Sublette, N.; Sublette, C. 2016. *The American slave coast: a history of the slave breeding industry*. Chicago, Ill., Lawrence Hill Books.

Thrasher, A. 1996. *On to New Orleans: Louisiana's heroic 1811 slave revolt.* 2. ed. New Orleans, Cypress Press.

Villiers du Terrage, M. de. 1903. *Les dernières années de la Louisiane française.* Paris, E. Guilmoto.

**Inventários das leis originais do tribunal da Paróquia de São João Batista**

SJB-116-1819 : *Inventaire des communautés d'entre Sr. Jean Jacques Haydel père et ses enfants héritiers de la Dame Marie Madelaine Bosonnier. 7 décembre 1819.*

SJB-1-1820 : *Vente des meubles et immeubles de la communauté d'entre le Sr. Jean Jacques Haydel père et la feue dame Marie Madelaine Bozonnier son épouse. 13-14 janvier, 1820.*

SJB-27-1839 : *Procès-verbal d'inventaire des biens situés dans cette paroisse possédés indivisément entre les sieurs Francois Marcellin Haydel & Jean Jacques Haydel. 21 février 1839.*

SJB-178- 1860 : *Inventaire des biens de la succession de la dame Azélie Haydel décédée veuve Marcelin Haydel. 10-12 novembre 1860.*

CAPÍTULO 17

# CATHERINE MULGRAVE-ZIMMERMANN

*Maureen Warner-Lewis*

Em março de 1833, uma jovem chamada Ngeve estava passeando, brincando e pescando na orla marítima de Luanda, Angola, na companhia de suas irmãs e de um primo.[1] "Ngeve" vem de *ongeve*, que significa "hipopótamo" na língua umbundo do sul de Angola, era o nome feminino tradicional para a segunda filha a nascer em um par de gêmeos; a outra gêmea teria sido chamada de Njamba, que vem de *onjamba* ("elefante"). Presumimos que as gêmeas faziam parte do grupo de crianças que estava na orla marítima, mas não está claro se as duas estavam entre as que foram atraídas por marinheiros até um barco e levadas para um grande navio que navegava em alto-mar. A escuna *Heroína*, que havia zarpado de São Tomé, uma ilha na costa da África Central, com destino a Havana, Cuba, com uma carga de 303 escravos destinados às *plantations* e residências da ilha caribenha, era capitaneada por um português chamado Sabino.[2] Os portugueses haviam colonizado São Tomé e Angola (respectivamente a partir

1 O relato da infância, da escravidão e da experiência de Ngeve em um naufrágio foi feito por Catherine Mulgrave-Zimmermann a seu segundo marido, Johannes Zimmermann, que o transmitiu à Missão da Basileia em uma carta datada de 18 de novembro de 1852. A carta foi traduzida para o inglês por Mary Kuck. Para obter uma transcrição da carta em alemão, consultar Lovejoy (2010, Apêndice A): https://doczz.fr/doc/1369155/the-provenance-of-catherine-mulgrave-zimmermann

2 Em 2006, em um comentário sobre os resultados de minha pesquisa, Paul Lovejoy observou que o *Heroína* não era mencionado em Eltis *et al.* (1999). No entanto, ele indicou que nas décadas de 1820, 1830 e 1840 havia navios capitaneados por pessoas chamadas João Sabino e J. Sabino, os quais partiam da Bahia e de São Tomé e atuavam no Golfo do Benim, no Golfo do Biafra e no oeste da África Central.

de 1470 e 1575) e havia estreitos laços familiares, comerciais e de navegação entre as colônias vizinhas.

Ngeve e duas outras crianças foram seduzidas pela oferta de doces dos marinheiros, mas o primo fugiu; ainda um estudante de 8 anos de idade, ele desconfiava mais dos estranhos do que daqueles que caíam nas armadilhas; talvez ele tivesse ouvido falar de homens que capturavam e levavam embora seus conterrâneos. As meninas, lutando para escapar de seus sequestradores, foram colocadas a bordo do barco dos marinheiros e levadas para a escuna, onde, nos aposentos do capitão, encontraram uma mulher mulata que fez as vezes de intérprete entre elas e a tripulação – ela chorava de maneira inconsolável, sem dúvida por estar sendo forçada a prestar outros serviços ao capitão, o que pode explicar por que as crianças de vez em quando eram confinadas em barris.

Ngeve era uma "sambo", ou seja, uma pessoa um quarto branca e três quartos negra.[3] O pai dela, filho de um chefe Umbundo, fora enviado pelo pai para receber uma educação ocidental, e sua alfabetização posteriormente o qualificou para trabalhar como funcionário de uma empresa portuguesa, sem dúvida envolvida na importação de armas, álcool, tecidos e artigos domésticos e na exportação de marfim, cera de abelha, borracha, peles de animais e pessoas escravizadas. O pai de Ngeve havia se casado com uma mulher mulata – metade branca e metade negra – chamada Sophina, cujo pai era um comerciante português. Ao longo de toda a costa da África Ocidental – da Gâmbia e do Senegal (Mathurin-Mair, 1978, pp. 20-26), passando por Elmina, na Costa do Ouro Britânica (atual Gana), e Porto Novo, no Daomé (Benim), até Angola, na África Central –, os comerciantes europeus contavam com o apoio da Igreja Católica e das casas mercantis quando procuravam se casar ou construir uma relação com mulheres locais bem relacionadas. Essas uniões fortaleciam a legitimidade do regime colonial e ofereciam aos colonizadores uma entrada na cultura, na política e na economia das regiões que ocupavam ou que desejavam ter sob seu controle. Os mulatos, por sua vez, ganharam influência devido a seu acesso ao capital e à educação, por meio de suas conexões europeias e de seus vínculos com as redes da sociedade e da política autóctones.

A Igreja Católica tinha influência sobre as colônias francesas e portuguesas na África, ao estabelecer em seus enclaves ordens religiosas como as dos capuchinhos,

3 Uma categoria de cor/racial do Caribe. Para saber mais sobre as diversas misturas raciais e gradações de cor no Atlântico Ocidental, ver Stephens (1989) e Warner-Lewis (2007, p. 119). Na África, onde era menor a obsessão pelas variações de cor, as categorias étnicas não eram tão sutis; Zimmermann, em sua carta, refere-se a Ngeve/Catherine, como ela certamente se classificava, como "mulata", termo usado para indicar uma ascendência mista africana e caucasiana.

franciscanos, carmelitas e jesuítas. De fato, Ngeve se lembraria mais tarde de ter visto monges com capuzes e paramentos típicos em sua cidade, de ter conhecido a água benta, de ter visto um bispo, igrejas, imagens de santos, soldados e fortes europeus e casas de vários andares. Ela também viu utensílios de cozinha europeus sendo usados em sua casa, seu avô europeu vacinando os netos contra a varíola, além de ter familiaridade com as escolas europeias – ela certamente havia frequentado uma delas antes de ser capturada (Lovejoy, 2010, p. 5; Lovejoy, 2011). Ela não chegou a dizer os nomes dos fortes, mas segundo Lovejoy (2010, p. 5), estes provavelmente eram a Fortaleza de São Pedro da Barra e a Fortaleza de São Miguel.[4] Ela também falou que se lembrava outro forte, localizado na ilha em frente ao porto, e realmente havia um banco de areia ou quebra-mar chamado Ilha de Luanda, que deu origem a um canal calmo em frente ao porto. Não se tratava de um forte, mas no local havia um arsenal e uma vila de pescadores.

Ngeve também relembrou uma visita de um dia que fez a uma *plantation*, primeiramente de barco e depois,

> *A última parte do caminho foi de carroça puxada por bois, e ela dormiu pelo percurso em uma pequena aldeia. Na* plantation *havia uma linda casa europeia, onde se realizava comércio. Ela ficou lá por 14 dias. Todas as manhãs ela via gelo, neve e geada nas [...] montanhas cobertas de neve. Ela também via zebras e elefantes. Laranjas, figos, mangas e milho estrangeiro*[5] *crescem lá* (Lovejoy, 2010, p. 5).

O lugar descrito pode ter sido as terras altas além de Moçâmedes, na região de Lubango, então conhecida como Sá da Bandeira, no sudoeste de Angola (Warner-Lewis, 2008, p. 32-43); ou nas terras altas para cima do Rio Cuanza, ao sul de Luanda. O Cuanza era navegável por cerca de 220 quilômetros a partir do mar e permitia o comércio entre Calumbo, Cambambe, Muxima e Massangano, e suas margens eram ladeadas por *plantations* de colonos portugueses e mulatos. Ngeve "ao que parece foi longe o suficiente [...] para ver colinas cuja cobertura de nuvens poderia dar a aparência de neve" (Lovejoy, 2010, p. 8); mas ela nunca havia visto neve, então é possível que seu relato tenha um elemento de reconstrução mental e de visão retrospectiva. A menção à carroça puxada por bois também é problemática, como a primeira referência ao uso desse tipo de transporte em Angola – ao contrário da África do Sul, onde carroças eram usadas pelos bôeres, e de São Tomé, onde foram introduzidas pelos portugueses por causa do terreno montanhoso (Lovejoy, 2010, p. 8).

4 Ver Lovejoy (2010, p. 5). José Curto auxiliou Lovejoy neste projeto de pesquisa. Para obter sua revisão, consultar Lovejoy (2011, pp. 247-263).

5 "Milho indiano" ou apenas milho, que é diferente do milho ou sorgo da Guiné.

Catherine Mulgrave-Zimmermann contou a história da vida de Ngeve a Johannes Zimmermann, seu segundo marido, que a narrou em sua carta datada de 18 de novembro de 1852 à sede do Comitê Missionário da Basileia para justificar sua decisão de se casar com ela. Além da descrição de sua cidade e da história de seu sequestro, ela lhe deu detalhes sobre a viagem a bordo do *Heroína*. O navio passou perto de uma ilha no centro do Oceano Atlântico Sul e se aproximou de sua parte sudeste, vulcânica e montanhosa. Deve ter sido a Ilha de Ascensão, que fora designada como porto para uma das esquadras antiescravagistas que seguiam as ordens do governo britânico de patrulhar as águas ao largo da costa oeste da África Central, bem como os acessos aos portos do Brasil e do Caribe, a fim de estancar o fornecimento de pessoas escravizadas da África para os destinos a oeste. Portanto, não surpreende saber que o *Heroína* foi interceptado por uma esquadra de patrulha algum tempo depois de passar pela ilha. O capitão estava com medo, como as crianças observavam de seu ponto de vista nos aposentos daquele – como sabemos por outras narrativas de escravizados, essa não era uma prática incomum, talvez porque as crianças fossem vistas como inofensivas e provavelmente não se rebelariam, ao contrário dos adolescentes e dos adultos, que eram mantidos abaixo do convés, no porão, que era aberto diariamente para permitir que eles tomassem ar fresco; um adulto fora levado ao convés e espancado como punição por ter tentado se matar com uma faca de aço.

No fim das contas, as autoridades que o interceptaram permitiram que a *Heroína* seguisse em segurança – por isso, só se pode concluir que houve suborno ou conluio. De que outra forma uma escuna com mais de 300 pessoas escravizadas em seu porão poderia ter escapado do cerco de uma esquadra de patrulha? De fato, os anais da história das viagens ilegais para o tráfico de escravos após 1809, quando entrou em vigor a Lei de Abolição do Tráfico de Escravos, aprovada pelo parlamento britânico em 1807, estão repletos de casos de comissões de inquérito formadas para investigar denúncias e acusações de negociações ilegais feitas por concorrentes contra transportadores portugueses, espanhóis, brasileiros, franceses, norte-americanos e britânicos (Asiegbu, 1969; Sherwood, 2007, pp. 21-22).

A informação seguinte que temos sobre o *Heroína* diz respeito a seu naufrágio, ocorrido no 40º dia da travessia, nos recifes de Rocky Key, atual Rocky Point, na costa centro-sul da Jamaica. O equipamento de navegação do navio não funcionou corretamente, pois ele deveria contornar a costa oeste da Jamaica e rumar para o norte, em direção a Havana, na costa noroeste de Cuba. O naufrágio ocorreu no meio da noite, e o *Heroína* se partiu em dois:

> *[A] metade da frente, com a maior parte dos escravos, foi arrancada pelas ondas [e] os mastros se quebraram [...] [A]s três meninas chegaram ao convés [e] viram a metade da frente do navio à deriva nas ondas, coberta de pessoas miseráveis; os escravos gritavam e choravam, o capitão gritava, os marinheiros comiam e bebiam – até o amanhecer. [...] [As meninas e a mulher mulata] se agarraram ao capitão, que cuidou delas enquanto as ondas continuavam a atingi-los.*
>
> [...]
>
> *Ao amanhecer, os marinheiros amarraram dois mastros e colocaram as meninas neles. Um marinheiro sentou-se na frente, o outro atrás, e assim eles remaram até a costa. Aqueles que sabiam nadar entraram na água, mas os outros, alguns em tábuas e outros no que restara do navio, escaparam para a praia; é claro que nem todos, pois muitos foram levados pela correnteza* (Johannes Zimmermann, em sua carta de 18 de novembro de 1852).

O naufrágio elevou o número de mortos na viagem para 61 pessoas. Seis corpos permaneceram à vista a bordo e três pessoas, inicialmente consideradas "sem salvação" e abandonadas pelos que fizeram o resgate, foram trazidas vivas para terra na manhã seguinte.

A costa estava deserta, e os sobreviventes passaram os dois dias seguintes sob o sol quente, sem comida e se aquecendo à noite com fogueiras e se amontoando em grupos, e foi assim que as autoridades marítimas jamaicanas os encontraram, às 21 horas do sábado, 20 de abril, após terem tomado conhecimento do naufrágio às 13 horas daquela tarde. Às 6 horas da manhã do dia seguinte, um saveiro que sendo reparado em Old Harbour Bay chegou com dois botes salva-vidas que levaram os sobreviventes primeiro para Old Harbour, depois para Port Royal e, em seguida, para um armazém da alfândega em Kingston. O capitão e sua tripulação foram levados acorrentados[6], certamente para serem levados perante um inquérito oficial e presos.

Assim que os eventos do naufrágio se tornaram conhecidos publicamente, o governador da ilha, Constantine Henry Phipps, 2º conde de Mulgrave, visitou os sobreviventes no armazém com sua esposa Maria, marquesa de Normanby. Um homem na casa dos 30 anos e liberal em termos políticos, Mulgrave já havia escandalizado a sociedade branca da Jamaica ao participar de um baile organizado por pessoas de cor. Naquela época, a sociedade jamaicana era estratificada de forma rígida de acordo com as linhas de cor – brancos nos níveis mais altos,

6 Conforme relatado por Richard Berry em uma carta para o coletor e controlador da Alfândega de Sua Majestade em Kingston, datada de 21 de abril de 1833, e em um relatório publicado no *Kingston Chronicle and City Advertiser,* em 24 de abril de 1833. Biblioteca Nacional da Jamaica, Kingston.

mestiços nos mais abaixo e negros nos mais baixos de todos, com divisões de classe dentro de cada categoria –, mas a divisão mais abrangente se dava entre pessoas livres e escravos, sendo a categoria "escravo" indissociável da raça, nesse caso "africana" e "de ascendência africana". Mulgrave escandalizaria a sociedade branca mais uma vez, ao levar três das crianças sobreviventes para morar com ele e com sua esposa na King's House, a residência do governador, em Spanish Town: Ngeve, sua irmã e um menino, provavelmente do povo Ambundo de Dongo, ou seja, Luanda e seu interior. As crianças foram batizadas juntas em Spanish Town no dia 10 de fevereiro de 1834: Ngeve e sua irmã passaram a se chamar Catherine e Susan Mulgrave[7], e o menino, John Mulgrave. De acordo com Mathurin-Mair (1978), as crianças eram "tratadas [...] como membros da família, faziam as refeições na mesma mesa que ela" e "o próprio governador as educava", o que talvez seja um exagero, considerando as demandas de seu tempo e o fato de que ele tinha condições de contratar um tutor. Uma grande mudança pela qual Ngeve passou naquela época teria sido a transição do português, do umbundo e do quimbundo para se expressar exclusivamente em inglês; uma das vantagens de que os mulatos desfrutavam, como uma população intermediária na África, era a "mobilidade linguística" (Mathurin-Mair 1978, p. 22).

Em 1834, um ano após o naufrágio, o conde e a marquesa partiram para Londres, levando John com eles[8] e colocando as irmãs na Female Refuge School, um orfanato administrado pela Igreja Moraviana que abrigava 30 meninas em Fairfield, na paróquia de Manchester, localizada no centro da Jamaica. A marquesa era benfeitora da escola, e a educação de Catherine continuaria lá. No final de sua adolescência, ela se tornou monitora e professora júnior na escola e em um instituto de formação de professores criado pelos morávios em Fairfield em 1840. Em seguida, ela foi enviada para se formar na Mico Normal Teaching Institution, em Kingston, onde permaneceu por cerca de um

7 Em 1846, o nome de Susan Mulgrave fora alterado para Susan Wilson. Ver o registro do relatório publicado pelo irmão H. G. Pfeiffer, em Fairfield, Jamaica, em 5 de fevereiro de 1846, no *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, v. 18, p. 436.

8 John morreu de varíola em Dublin, onde os Mulgraves viviam, em 27 de fevereiro de 1838. Uma placa colocada na parede da Igreja de Saint Werburgh trata de seu falecimento com as seguintes palavras: "Sua integridade, lealdade e qualidades gentis e amáveis o tornaram querido por todos os seus colegas de trabalho, por cujo desejo esta placa foi erguida por sua madrinha" –a marquesa, sem dúvida. Consultar "John Mulgrave, The African Boy", publicado por Donal Fallon no blog *Come Here to Me!*, em 17 de maio de 2012, sobre o qual eu fui informado por Brian Heap, disponível em: https://comeheretome.com/2012/05/17/john-mulgrave-the-african-boy/

ano.[9] Posteriormente, Catherine – ou Kitty, como os missionários moravianos a chamavam – foi encarregada de uma escola diurna moraviana na Igreja de Nazaré, em Manchester, e depois foi nomeada diretora de uma escola moraviana maior, na Capela de New Bethlehem, também em Manchester. Entre as matérias ensinadas estavam leitura, redação, gramática, composição, música, conhecimento bíblico, geografia e aritmética.

Em 1842, a Capela de New Bethlehem e a Igreja de Nazaré receberam a visita de uma delegação formada por três religiosos da Missão da Basileia, uma missão protestante com sede na cidade de Basileia, Suíça, e dedicada a divulgar o Evangelho fora da Europa; um dos membros da delegação era produto de uma de suas primeiras missões no exterior, uma estação na atual Libéria, que já havia sido desativada. A Missão estava cogitando estabelecer um centro na Costa do Ouro e, como a Igreja Moraviana e a Missão da Basileia eram ambas dirigidas por alemães, elas formavam comunidades complementares de ativistas religiosos. A Missão da Basileia, portanto, conhecia o trabalho de proselitismo dos moravianos entre os escravizados da Jamaica desde 1754, e suas ações nessa colônia constituíram um esforço para recrutar cristãos negros para ajudar a administrar seu novo centro na África Ocidental – acreditava-se que os negros seriam capazes de sobreviver melhor no ambiente dos trópicos, com a presença constante da malária e, além disso, que o exemplo vivenciado pelos cristãos negros incentivaria a população africana a aceitar melhor a mensagem religiosa dos missionários. No final, a delegação da Missão da Basileia conseguiu atrair 25 pessoas para acompanhá-los à Costa do Ouro: um grupo formado por seis casais, quatro adultos solteiros, nove crianças e Catherine Mulgrave.

Catherine foi inserida no grupo porque a hierarquia moraviana na Jamaica via o jovem liberiano George Peter Thompson como um bom partido para ela e decidiu promover a união dos dois. Os casamentos arranjados entre membros eram comuns nos círculos da Igreja Moraviana e da Missão da Basileia; e Thompson, levado aos 8 anos de idade de Cape Mount, na Libéria, havia sido educado em um orfanato cristão em Basileia, falava alemão fluente e estava indo para a Costa do Ouro como professor. O casamento dos dois africanos instruídos e europeizados ocorreu no dia 11 de dezembro de 1842.

O casamento de Catherine e George gerou dois filhos: George Junior, nascido em 1844, e Rosine, nascida em 1846. No entanto, George Thompson teve dificuldades

9 Ver "Letter from George Thompson to Thomas Buxton, 25 January 1843", na coleção *Papers of Sir Thomas Fowell Buxton*, rolo 9, na Rhodes House Library, Oxford, Reino Unido. Agradeço a Lascelles Newman por essa informação.

profissionais com seus superiores alemães e, após suportar as atitudes racistas e discriminatórias daqueles contra si (Miller, 1994, p. 131), foi posteriormente dispensado da missão. Nesse meio tempo, sua embriaguez e infidelidade colocavam em risco as relações domésticas do casal. Em 1847, Catherine já estava farta, e eles se separaram. Mais tarde, a Igreja autorizou o divórcio.

Em 1850, um líder do Comitê da Missão da Basileia, ao tratar das questões levantadas pelo *status* de solteira de Catherine e o fato de ela ser mãe solteira e ter dois filhos, sugeriu como possível solução seu casamento com um dos missionários alemães, o que ocorreu em 1851, quando um religioso relativamente novo na missão, Johannes Zimmermann, decidiu se casar com Catherine. No entanto, ele fez isso sem antes pedir a permissão de seus superiores, o que foi causa de preocupação, pois a política da Missão era proibir que seus integrantes firmassem alianças íntimas inter-raciais, adotassem costumes e vestimentas africanos, e trocassem presentes ou estabelecessem relações financeiras ou comerciais com "nativos" (Miller, 1994, p. 132). No final, o casamento foi aceito devido às qualidades de liderança de Zimmermann e à sua utilidade para a causa da Missão – ele é descrito como possuidor de uma personalidade imponente e de grandes poderes de persuasão e audácia (Miller, 1994, p. 141); além disso, Catherine era considerada "mais 'culta'" do que outras mulheres africanas nativas, e as autoridades locais da Missão sabiam que ela estava pensando em se transferir para a Missão Metodista se sua situação com seus próprios pares missionários se tornasse insustentável. A sede da Missão da Basileia, na Suíça, claramente desaprovava as crenças e ações erráticas de Zimmermann e decretou que ele "não deveria mais se considerar cidadão europeu e [...] nunca deveria trazer sua esposa ou seus filhos para a Europa". Até maio de 1872, quando Zimmermann se aposentou em bons termos da missão, Catherine e seus filhos não puderam acompanhá-lo à Europa, como ocorrera em 1862, quando ele foi chamado de volta à Basileia para "reciclagem".

Apesar de sofrer vários abortos espontâneos, Catherine teve cinco filhos com Johannes: Johanna (1852-?), Augusta Amalie (1858-1923), Gottfried (1861-1891), Christoph (1863-1865) e Gottlieb Christoph – os dois últimos morreram na infância.[10] Além de sua própria prole, Catherine e Johannes criaram vários outros filhos durante seu período de trabalho em várias estações missionárias, reproduzindo assim a estrutura familiar estendida tanto da África Ocidental de Ngeve quanto da terra natal de Zimmermann, a Suábia rural (Haenger 1995, p. 13).

10 Com base nas informações sobre os filhos de Catherine recebidas de Ulrike Sill, da Universidade da Basileia, em 3 de outubro de 2006.

Encarregada da escola da Missão da Basileia juntamente com seu primeiro marido, George, ao chegarem à Costa do Ouro, Catherine se tornou diretora da primeira escola para meninas de Christiansborg, local de um forte dinamarquês no Golfo da Guiné e atualmente parte de Acra. Ela voltaria para lá mais tarde, depois de se mudar para a cidade natal de seu segundo marido, Gerlingen, na Alemanha, e permanecer com ele até sua morte, em 13 de dezembro de 1876. De volta à Costa do Ouro em 1877, sua participação na vida escolar não era mais tão intensa como antes; no entanto, o fato de sua filha Augusta Amalie ter trabalhado para a Missão na escola feminina de Christiansborg de 1889 a 1892, após ter lecionado no Instituto de Meninas em Aburi de 1877 a 1883, significava que a contribuição de Catherine para a educação feminina na Costa do Ouro era intergeracional. De qualquer forma, durante seu casamento, ela trabalhou com Johannes em escolas e comunidades de vários locais: em 1854, eles moravam em Abokobi, no sopé da Cordilheira de Akwapim, mais tarde foram enviados para Akropong, na região da Bacia de Volta, e depois, a partir de 1859, passaram 12 anos em Odumase Krobo, no sudeste da Costa do Ouro. O próprio Zimmermann havia se integrado tão bem à sociedade do povo Gas que foi eleito para o conselho da chefia do rei Odonkor Azu no estado Ga-dangme de Krobo (Jenkins, 1988, f. 13; Haenger, 1995, p. 13).

A união deles foi feliz, pois Johannes simpatizava com os costumes sociais dos povos africanos; ele até mesmo criou um uniforme missionário com base nos trajes masculinos locais, apesar de a sede da Missão ter desestimulado o uso de vestimentas africanas. Ele se opôs ao comércio transatlântico de escravos, mas apoiou a escravidão doméstica africana, que, segundo ele, fornecia estruturas familiares para a integração de pessoas que não tinham um senso de comunidade e identidade; tendo compreendido a lógica da prática, ele achava que a escravidão seria gradualmente substituída pelo exemplo cristão; e tendo sido curado de uma doença grave por um herbalista, ele não zombava dos remédios produzidos a partir de ervas. As origens de sua empatia estavam em seu interesse pelas línguas locais; aprender uma língua significava entender o modo de vida de uma sociedade, seus sistemas de valores e sua categorização de pessoas, objetos e fenômenos. Ele aprendeu a falar e criou um sistema de ortografia para a língua gas; traduziu a Bíblia para o gas e compôs hinos em gas; e, em 1858, ele publicou "A grammatical sketch and vocabulary of the Akra- or Ga language with an appendix on the Adanme dialect", seguido, em 1874, por um dicionário mina-akra-inglês compilado com os reverendos J. G. Christaller e C. W. Locher.

Catherine sem dúvida se orgulhava das realizações e das contribuições empáticas do marido para a vida africana, e Johannes também se orgulhava

dela: "minha Catherine número um", como ele escreveu em uma carta datada de 1852. Ela certamente conquistou a admiração de seus colegas da Missão, tanto na Jamaica quanto na Costa do Ouro, por seu trabalho assíduo, sua dedicação ao ensino e seu papel influente na educação formal das jovens cristãs da Costa do Ouro. Além desse papel fundamental, também devemos observar o efeito encantador que Catherine e sua irmã Susan tinham quando crianças; escrevendo em 1834, um pastor moraviano elogiou as "duas meninas" por "seu temperamento amável, maneiras agradáveis e orientação maravilhosamente providencial, [que] as torna[ra]m objeto de interesse para nós e para todos os visitantes cristãos".[11]

Catherine morreu de pneumonia em Osu, a vila anexa ao Forte Christiansborg, em 14 de janeiro de 1891, e foi enterrada lá no mesmo dia. Ela foi a última do grupo vindo da Jamaica em 1843 a falecer em uma estação da Missão. Sua lápide indica sua data de nascimento como 19 de novembro de 1826, mas isso foi contestado: à luz da grande quantidade de detalhes e da qualidade de suas lembranças, como foi registrado na carta de Zimmermann de 1852 para a Missão da Basileia, bem como das idades relativas de seus irmãos, isso significaria que ela tinha apenas 6 anos de idade quando foi sequestrada. A carta de Zimmerman menciona que ela disse ter 13 anos de idade naquela época, o que significa que ela nasceu em 1820 e tinha mais de 70 anos quando faleceu.

A narrativa de Catherine sobre sua vida como criança na África e no navio negreiro demonstra uma inteligência viva e uma mente altamente observadora, atenta aos detalhes do ambiente a seu redor. Por outro lado, ela enfrentou grandes desafios e se tornou pioneira ao levar novos conhecimentos para as comunidades da Jamaica e da África Ocidental; em sua vida ocorreram várias separações dolorosas – de parentes, de lugares familiares, de maridos –, mas ela teve a coragem e a força de caráter para superá-las e exercer seu arbítrio ao atravessar as dificuldades em direção à satisfação espiritual e material pela qual sempre trabalhou. Espera-se que, em seus últimos dias, ela tenha conseguido obter paz de espírito e um sentimento de orgulho por suas realizações e por sua nobre vida feita de compartilhamento. Sua história de vida ilustra, entre muitas outras coisas, a natureza às vezes fortuita de eventos pessoais e históricos, assim como o enorme talento potencial do indivíduo que pode ser concretizado se for colocado em circunstâncias favoráveis.

11 Ver o trecho de uma carta do irmão John Collis, datada de 31 de dezembro de 1834, em *Periodical Accounts relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, v. 13, p. 230. Publicado para a Brethren's Society for the Furtherance of the Gospel among the Heathen (Irmandade para a Promoção do Evangelho entre os Pagãos).

## Referências

Asiegbu, J. U. 1969. *Slavery and the politics of liberation 1787-1861: a study of liberated African emigration and British anti-slavery policy*. London, Longmans, Green and Co.

Eltis, D.; Richardson, D.; Behrendt, S. D; Klein, H. S. (eds.). 1999. *The TransAtlantic slave trade: a database on CD-ROM*. New York; Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Haenger, P. 1995. Ein Missionar fällt aus dem Rahmen. *Auftrag*, Vol. 1.

Jenkins, R. 1988. *"West Indian" and "Brazilian" influences in the Gold Coast-Ghana, c. 1807-1914*. Paper presented at the 12th Annual Conference of the Society for Caribbean Studies, Hoddesdon, UK.

Lovejoy, P. E. 2010. *The provenance of Catherine Mulgrave Zimmermann: methodological considerations*. Paper presented at the Harriet Tubman Seminar. Available at: https://doczz.fr/doc/1369155/the-provenance-of-catherine-mulgrave-zimmermann

Lovejoy, P. E. 2011. Les origines de Catherine Mulgrave Zimmermann : considérations méthodologiques. *Cahiers des Anneaux de la Mémoire*, No. 14, pp. 247-263.

Mathurin-Mair, L. 1978. Erotic expediency: the early growth of the mulatto group in West Africa. *Caribbean Journal of African Studies*, Vol. 1, pp. 20-26.

Miller, J. 1994. *The social control of religious zeal: a study of organizational contradictions*. New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.

Sherwood, M. 2007. *After abolition: Britain and the slave trade since 1807*. London, I. B. Tauris.

Stephens, T. M. 1999. *Dictionary* of *Latin American racial and ethnic terminology*. 2nd ed. Gainesville, Fla., University of Florida Press.

Warner-Lewis, M. 2007. *Archibald Monteath. Igbo, Jamaican, Moravian*. Kingston, University of the West Indies Press.

Warner-Lewis, M. 2008. Catherine Mulgrave's unusual Transatlantic odyssey. *Jamaica Journal,* Vol. 31, Nos. 1-2, pp. 32-43.

CAPÍTULO 18

# A NARRATIVA DE ESCRAVIDÃO E LIBERDADE DE MAHOMMAH GARDO BAQUAQUA

## no mundo atlântico do século XIX[1]

*Bruno Rafael Véras*

> *Seus horrores, ah! Quem é capaz de descrever? Ninguém pode descrever de forma tão verdadeira seus horrores como o pobre infeliz, desgraçado e miserável que foi confinado dentro de seus portais. Oh! Amigos da humanidade, tenham piedade do pobre africano, que foi trepanado, vendido para longe de seus amigos e de seu lar, e mantido preso no porão de um navio negreiro para aguardar ainda mais horrores e misérias em uma terra distante, entre os religiosos e os benevolentes* (Baquaqua; Moore, 1854, p. 42; Law; Lovejoy, 2007, p. 53).

Essas palavras, fundamentadas na experiência de quase dois meses dentro de uma das piores invenções da humanidade, um navio negreiro, e que revelam o desespero comum aos milhões de indivíduos que fizeram parte do comércio atlântico de escravos como cativos, vêm de um dos poucos relatos biográficos ou autobiográficos do gênero literário de "narrativas de escravos" descobertos até hoje que relatam a experiência vivida de um africano escravizado no Brasil (Véras de Morais; Silva, 2014).[2]

---

1 Para obter mais informações sobre a vida de Mahommah Gardo Baquaqua, incluindo documentos, materiais educacionais e vídeos, consultar a iniciativa internacional de história pública digital, o Projeto Baquaqua: https://profbrunov.wixsite.com/baquaqua.

2 Como se tratam de relatos pessoais, essas narrativas podem ser consideradas como *loci* privilegiados nos quais a vida interior do sujeito – e, por vezes, do editor – se encontra com o contexto social e cultural no qual ele (ou ela) foi inserido. Para outro exemplo publicado, ditado por um homem Ijebu chamado Osifekunde (nascido em 1795), consultar d'Avezac-Macaya (1845, p. 18).

A obra de Baquaqua e Moore (1854) é uma fonte histórica única para o estudo da política e da vida cotidiana em uma cidade que era um centro de comercial na África Ocidental do século XIX, assim como da história social da escravidão nas Américas. É também única entre as "narrativas de escravos" – ou "narrativas de liberdade" – publicadas nos Estados Unidos no século XIX e na Grã-Bretanha a partir do século XVIII, uma vez que seu autor, Mahommah Gardo Baquaqua, juntamente com Gustavus Vassa, Ottobah Cugoano, Venture Smith e Nicholas Sa'id, é um dos únicos sujeitos dessas narrativas que nasceram na África (Lovejoy, 2011, p. 91). Além das descrições detalhadas – de sua terra natal e da cultura comercial e da corte de diversas cidades – fornecidas em sua biografia, outras fontes de informações sobre a trajetória de Baquaqua incluem uma série de cartas escritas e recebidas entre 1848 e 1857; declarações juramentadas (*affidavits*) de um julgamento a que foi submetido em 1847; jornais publicados no Brasil, nos Estados Unidos e no Canadá; um anúncio de "escravo fugitivo"; e diversos relatórios e documentos que dizem respeito ao seu segundo proprietário brasileiro (Bezerra, 2015).[3]

Baquaqua ditou a história de sua vida a Samuel Moore, e o livro foi publicado em 1854; Moore consta como seu editor e escritor, o que pode causar confusão, pois claramente Baquaqua havia redigido ele mesmo pelo menos parte do texto, e os direitos autorais estavam registrados em seu nome no Cartório do United States District Court of Michigan.[4]

Em seus escritos e nos de outros sobre ele, podemos ver como as experiências de sua trajetória na diáspora, por meio de circunstâncias e contextos culturais em mudança, transformaram-no como homem, por um lado, e como ele desenvolveu várias camadas de identidade e etnicidade, por outro, sendo os dois processos intrinsecamente relacionados. A fim de analisar como essas camadas foram construídas, Lovejoy (2011, p. 93) propõe "uma metodologia que busca, por meio de uma perspectiva que leva em conta a etnia, alterar o foco dos números agregados e das generalizações amplas sobre a escravidão para as experiências individuais". Também de acordo com Lovejoy (1997), "ao estudar a escravidão e o tráfico de escravos, a biografia pode captar detalhes da história" e "[ao] reinserir os indivíduos na realidade da escravidão, [pode] colocar carne sobre os

3 Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. Série Marinha. Março 24. Rio Grande, 2º Tabelionato, Transmissão e Notas, Livro 21, fls. 73.a.

4 Carta da ALP ao Ir. Walker, Montrose, PA, julho de 1853, em *The American Baptist*, no. 5 (28 de julho de 1853). Os direitos autorais foram registrados em 18 de julho de 1854 pelo escrivão William D. Wilkins. Ver: William L. Jenks, Michigan Copyrights, Port Huron, Register 1824-1870: https://archive.org/details/MichiganCopyrights18241870/page/n45/mode/2up?view=theater

ossos do passado". Relatos pessoais, mesmo que de segunda mão, "podem assim fundamentar a nossa compreensão sobre etnia, religião e, de forma mais ampla, cultura e como elas se modificaram com o tempo" (Lovejoy, 1997, p. 119).

Mahommah Gardo Baquaqua nasceu livre. Tal como inúmeros outros africanos nas Américas, ele tinha uma cidade natal e uma família e, na sua juventude, havia experimentado a violência da guerra. Escravizado e exportado para o Brasil em um navio negreiro vindo do mais importante porto negreiro da África Ocidental, o notório porto de Uidá (Ouidah ou Whydah), no Reino do Daomé, ele foi desembarcado em 1845 em uma praia do norte da província de Pernambuco. Naquela época, o comércio transatlântico de escravos já havia sido proibido no Brasil e, portanto, sua situação como escravizado era ilegal. Baquaqua foi vendido primeiramente para um padeiro pernambucano e depois, após tentar tirar a própria vida, a um capitão de navio que viajava pela costa brasileira a partir do porto da cidade onde vivia, o Rio de Janeiro, especialmente para o Rio Grande do Sul. Durante uma viagem à cidade de Nova York, realizada em 1847, Baquaqua conseguiu fugir da escravidão e depois passou dois anos no Haiti, em um momento de turbulência política. Sob a proteção da American Baptist Free Mission Society, ele voltou aos Estados Unidos no final de 1849 para se matricular no New York Central College, em McGrawville, NY, onde estudou de 1850 a 1853.

Como membro de uma família muçulmana do interior da África Ocidental, Baquaqua aprendeu a escrever em árabe e a falar o dialeto moçárabe do espanhol. Ele aprendeu português no Brasil e, provavelmente, um pouco de francês e crioulo haitiano nos dois anos em que viveu no Haiti. No norte do estado de Nova York, ele aprendeu inglês de maneira suficiente para ler e escrever cartas e, em 1854, publicou sua autobiografia em Detroit, Michigan, com a ajuda de seu editor, Samuel Moore. No momento em que terminou sua biografia, Baquaqua morava em Chatham, no oeste do Canadá, atualmente Ontário, que era um dos principais pontos finais da chamada Underground Railroad, o sistema que auxiliava fugitivos da escravidão no Sul dos Estados Unidos a encontrarem locais para viver em segurança. No início de 1855, seis meses após a publicação de sua biografia, ele se mudou para a Grã-Bretanha, onde permaneceu pelo menos até 1857. Não sabemos o que aconteceu com ele depois disso, embora ele tenha revelado em várias cartas que planejava regressar à África e é possível que tenha ido para Lagos, para o Delta do Níger ou mesmo para a Libéria (Fisher, 1933, p. 73).

Baquaqua nasceu por volta de 1824 na cidade de Djougou, no norte do Benim atual. Localizado entre o Califado de Sokoto a leste, o Império Axante a oeste e o

Reino do Daomé a sul, Djougou era um importante centro do "comércio da savana" – um eixo leste-oeste do comércio de nozes-de-cola, ouro, sal, tecidos e pessoas escravizadas. As caravanas descansavam dentro e ao redor da cidade, intercambiando mercadorias e adquirindo suprimentos, e pessoas de outras regiões – até mesmo do Magrebe, incluindo Marrocos – circulavam pelas ruas ou construíam casas ali. As rotas comerciais também serviam para difundir ideias e o Islã.

A própria família de Baquaqua, como revelam sua correspondência e sua biografia[5], enquadra-se no modelo de migração e comércio das cidades do interior da África Ocidental. Sua mãe nasceu em uma família local proeminente em Catsina, uma das principais cidades do Califado de Sokoto, e tanto ela quanto seu tio materno, um ferreiro renomado, tinham relações com o rei de Djougou. Seu pai, que era natural da região de Borgu, certamente de uma de suas cidades mais prósperas, como Nikki, pertencia à comunidade mercantil e falava o dialeto dendi da língua songai; além disso, os comerciantes usavam o hauçá como língua franca para os negócios na região e no Califado de Sokoto. A família de seu pai tinha fortes raízes islâmicas, e seu tio materno era proprietário de um grande espaço em Djougou onde os fiéis muçulmanos realizavam suas orações.

O primeiro nome de Baquaqua indica o contexto social em que ele nasceu. Mahommah é uma variação de Maomé (Muhammad), que, segundo o costume islâmico, é o nome dado ao primogênito do sexo masculino. Como tinha um irmão mais velho, muito provavelmente ele recebeu o nome do avô paterno, embora, por respeito a este último, esse nome não fosse usado no cotidiano família.

Seu segundo nome, Gardo, era comumente atribuído – tanto em dendi quanto em hauçá – a uma criança nascida de um par de gêmeos, o que Baquaqua confirmou em sua biografia ter sido o seu caso (Baquaqua; Moore, 1854, p. 26; Law; Lovejoy, 2007, p. 125). Embora ele não explique o significado do nome, este é pronunciado "Gardo" em Catsina e Daura, mas "Gado" em Sokoto e Cano[6] e, como uma criança nascida com um irmão gêmeo, ele teria herdado a cama dos dois (*gado*).[7] O fato de ele ter grafado seu nome como "Gardo" confirma a afirmação de sua mãe de que ela era natural de Catsina.[8]

5 Cartas do Rev. W. L. Judd (de 28 de outubro de 1847) e da sra. N. A. L. Judd (de 8 de outubro de 1847), publicadas no *Christian Contributor and Free Missionary* de 22 de dezembro de 1847 e 19 de janeiro de 1848, respectivamente (Law; Lovejoy, 2007, pp. 215-216).

6 Entrevista com Ibrahim Jumare, conduzida pelo autor e Paul Lovejoy em Catsina, Nigéria, em 26 de novembro de 2017.

7 Entrevista com Mas'ud Bello, conduzida pelo autor e Paul Lovejoy em Catsina, Nigéria, em 26 de novembro de 2017.

8 Carta do Rev. W. L. Judd, de 21 de julho de 1848 (Law; Lovejoy, 2007, p. 244).

Quanto a "Baquaqua", o prefixo "*ba-*" geralmente é usado em hauçá para indicar o singular e denotar o local de origem, mas também pode significar "não"; a palavra hauçá *kwakwa* sugere persistência ou curiosidade[9]; e a palavra completa *bakwakwa* (ƙ, /k'/), até onde pode ser definido, era um apelido que significa "verdadeiramente amado e bem cuidado", o qual uma mãe que falava o dialeto de Catsina poderia ter dado a um filho ou filha para dizer de que ela supria todas as necessidades da criança e que, portanto, esta não ficaria em dívida com mais ninguém por qualquer forma de apoio, seja material ou de outra espécie[10]; em suma, esta seria uma criança que "não era curiosa", mas muito próxima de sua mãe. Esse nome, que Baquaqua manteve o resto da vida, simbolizava seu apego às suas origens e seu carinho perpétuo pela África, manifestado em sua vontade de regressar ao continente:

> *A preservação deste nome revela a importância do parentesco na história de vida de Baquaqua, confirmando a lembrança das relações que outrora existiram. Assim como seu primeiro nome revela sua associação contínua com a memória de sua criação islâmica, seu segundo nome o liga à sua família, e especialmente à sua mãe, que é mencionada várias vezes de forma afetuosa* (Lovejoy, 2006, p. 96).

Baquaqua foi escravizado pela primeira vez quando era adolescente, ao acompanhar uma expedição militar ao Reino de Dagomba e ter sido feito prisioneiro por um exército Axante enviado para restabelecer a ordem na província. Seu irmão mais velho o comprou de volta, e ele foi trabalhar para o governante de Soubroukou, uma cidade perto de Djougou; ele serviu como mensageiro real fora do palácio e juntou-se a outros servos reais na "requisição" de vinho de palma e provisões dos moradores locais: "nós saqueávamos para viver" (Baquaqua; Moore, 1854, p. 32; Law; Lovejoy, 2007, p. 134). Muito provavelmente foi nessa época que ele começou a consumir álcool, um vício que o acompanharia até o Brasil e o Haiti. Estando a serviço do rei, Baquaqua efetivamente abandonou os círculos comerciais e islâmicos de sua família. Apesar de sua juventude e de sua constituição esbelta, ele entrou no exército e implicitamente no mundo não muçulmano dos governantes locais, assumindo uma nova identidade e esquecendo-se da proibição islâmica do consumo de álcool. Enganado e escravizado por pessoas próximas a ele em Yarakeou, ele foi enviado para Daomé e depois, após passar um período na capital, Abomei, para Uidá, um dos portos escravistas mais importantes da África.

9 "k'wak'wa [k'wa/"k'wa/+] {n.f.}. Inquisitividade; ser propenso a questionamentos persistentes" (Bargery; Westermann, 1934).

10 Entrevista com Ibrahim Sani Kankara, conduzida pelo autor e Paul Lovejoy em Catsina, em 27 de novembro de 2017.

Após permanecer quase dois meses no porão de um navio negreiro, ele foi desembarcado em uma praia "com porto natural" no norte de Pernambuco, Brasil, a maior província produtora de açúcar da América do Sul; uma praia talvez em Itamaracá, ou em Goiás. Na época, em 1845, os traficantes de escravos não podiam descarregar seus navios nos portos das cidades, devido ao fato de o comércio transatlântico de escravos ser ilegal no Brasil, e por isso o desembarque teve de ser realizado com muita cautela e rapidez (Carvalho, 2012, pp. 223-260); como o tráfico de escravos era ilegal, os comerciantes não contavam com o apoio das autoridades, e as matas entre Goiás e o norte de Olinda estavam repletas de quilombolas – fugitivos da escravidão que viviam no Quilombo (*Palenque*) do Catucá (Carvalho, 2010; Carvalho, 1991, pp. 5-28).

Muito provavelmente, Baquaqua foi rotulado de "negro boçal" ("ignoramus") ou "escravo Mina" no Brasil. A primeira expressão era utilizada para designar um escravizado de origem africana que não compreendia os costumes sociais nem a língua local, ou seja, o português, o qual Baquaqua certamente teria aprendido em poucos meses. A segunda expressão era muito utilizada no Brasil, em especial nas regiões mineiras de Minas Gerais e nas províncias costeiras, e representava "uma ampla categoria 'metaétnica', imposta pelos europeus a um grupo relativamente heterogêneo de escravos da chamada Costa da Mina" (Sweet, 2009), que se estende a leste da Fortaleza de São Jorge da Mina (rebatizada pelos holandeses de Castelo de Elmina) até ao Delta do Níger. Baquaqua foi um dos muitos escravos minas que deixaram vestígios da época em que viveram em Pernambuco nos séculos XVIII e XIX; Domingos Álvares foi outro deles (Sweet, 2013); e há evidências de que outros se juntaram às tropas portuguesas que, no início do século XVII, lutaram contra os holandeses.

Em seus primeiros meses em Pernambuco, como era identificado como "boçal", a Baquaqua foi atribuída a pior forma de trabalho "boçal": carregar pedras para construir casas. Após um breve período, porém, ele foi vendido a um padeiro português que vivia em um vilarejo às margens do Rio Capibaribe, não muito longe de Recife, que era chamada de "Cidade de Pernambuco" em alguns mapas estrangeiros[11]:

> *Eu rapidamente melhorei meu conhecimento da língua portuguesa enquanto estive aqui e, em pouco tempo, conseguia contar até 100. Fui então enviado para vender pão para meu senhor, primeiro percorrendo a cidade, depois no campo e, à noite, depois de voltar para*

11 Ver, por exemplo, "Chart of the Coast of Brazil from Maranham to the River Plate", In Arrow Smith, J. *Litho*. London, ordered by the House of Commons to be printed, 22 July 1850. Library of Congress Geography and Map Division Washington, DC. 20540-4650 EUA dcu. G5402.C6E625 1850.C5: https://www.loc.gov/item/00556625/

*casa, vendia no mercado até as 21 horas. Sendo muito honesto e perseverante, eu geralmente vendia tudo, mas às vezes não tinha tanto sucesso, e então o chicote era a minha retribuição.*

*Meus companheiros de escravidão não eram tão firmes como eu, sendo muito dados à bebida, de modo que não eram tão lucrativos para meu senhor. Aproveitei-me disso para melhorar a opinião que ele tinha sobre mim, sendo muito atencioso e obediente; mas tudo tinha o mesmo resultado, fizesse o que eu fizesse, descobri que servia a um tirano, nada parecia satisfazê-lo, então também comecei a beber; então, éramos todos de uma mesma espécie, mau senhor, maus escravos* (Baquaqua; Moore, 1854, p. 46; Law; Lovejoy, 2007, pp. 159-160).

Essa primeira tentativa de Baquaqua de se elevar na opinião do seu mestre foi interpretada a partir da lógica da escravização tal como ele a teria conhecido na África – em Djougou, onde sua própria família muçulmana provavelmente tinha pessoas escravizadas em casa e onde um mestre, ao manter a prática habitual nas sociedades muçulmanas, concederia a alforria a uma pessoa escravizada como mostra de benevolência durante os festivais ou antes de sua morte (Lovejoy, 2016); e, obviamente, os mestres escolhiam aqueles por quem tinham maior afeição. No entanto, como o próprio Baquaqua deixou claro, essa estratégia não funcionou e ele tentou fugir, por isso muito provavelmente figurou entre os minas e os josés nos anúncios de "escravos fugitivos" publicados em Pernambuco nos anos de 1845 e 1846[12]; os minas, josés, angolas, benguelas, moçambiques, mandingas e outros termos afins representam o que era essencialmente uma "categoria cultural usada pelos europeus para ajudá-los a diferencias – e conduzir a vigilância sobre – grupos de africanos por língua, religião, aspectos do país de origem e similares" (Sweet, 2009, p. 300).

Baquaqua foi batizado, recebeu o nome cristão de José da Costa e foi obrigado a realizar ritos católicos sob a supervisão de seu mestre, o que só aumentou sua tristeza naquele período de adaptação. Ele tentou se matar e, posteriormente, foi vendido a um comerciante chamado Clemente José da Costa, capitão do navio *Lembrança* e natural do estado do Rio Grande do Sul. Baquaqua foi escravizado na embarcação de seu mestre na rota entre o Rio de Janeiro e os portos costeiros do sul do Brasil, próximos à fronteira com o Uruguai.

Em uma carta datada de 28 de outubro de 1847, o reverendo William L. Judd, um missionário, notou que Baquaqua se lembrava da língua árabe e sugeriu que ela poderia ter sido reforçada por "suas relações com outros escravos do mesmo país" (Law; Lovejoy, 2007, p. 217). Contudo, não há confirmação desse fato. É muito

12 Ver *Diário de Pernambuco*, 1840-1849 – PR_SPR_00008, Hemeroteca Digital Nacional. Biblioteca Nacional do Brasil. Banco de dados de escravos fugidos de Pernambuco, Fundação Gilberto Freyre: http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=029033_02&pagfis=1229

provável que Baquaqua tenha passado muito tempo na cidade do Rio de Janeiro, onde manteve contato com outros hauçás escravizados ou ex-escravizados; como escreve Bezerra (2015, p. 162), ele era um marinheiro que "conhecia a 'vida dos escravos no Rio de Janeiro'". A comunidade muçulmana da cidade não era pequena, especialmente depois da Revolta dos Malês, ocorrida na Bahia em 1835, quando muitos muçulmanos foram vendidos como escravos nas províncias do sul, como o Rio de Janeiro e até mesmo o Rio Grande do Sul (alRaman alBaghdadi, 1865; Reis, 2003; Reis *et al.,* 2010). Exemplares do Alcorão eram vendidas no Rio de Janeiro e, no final do século XIX, sua procura em algumas cidades portuárias brasileiras era bastante significativa (Rodrigues, 1932, p. 285-294; Farah, 2014). É muito provável que Baquaqua tenha tido a oportunidade de afirmar sua identidade Hauçá em certas ocasiões e tenha se sentido em casa entre pessoas que compartilhavam a mesma identidade. É importante lembrar que "a cultura era cumulativa, e as afirmações de identidades dependiam de situações, reivindicações e atribuições que eram graduadas em relação às demandas sociopolíticas em constante mudança" (Sweet, 2009, p. 283).

O Lembrança, carregado de café, chegou à cidade de New York em 27 de junho de 1847 e atracou no início da Roosevelt Street, em Manhattan. Um grupo pouco organizado de abolicionistas locais, conhecido como New York Vigilance Society, aproximou-se do navio e iniciou uma disputa legal sobre as condições de escravidão a que alguns tripulantes estavam submetidos. Após tentativas frustradas de Baquaqua e de dois companheiros escravizados, Maria da Costa e José da Rocha[13], de abandonar o navio e fugir, seus defensores abolicionistas entraram com um pedido de *habeas corpus* exigindo a entrega dos três escravizados ao Court of Common Pleas de New York. Como eram originários do Brasil, inicialmente eles foram mandados de volta ao navio enquanto ocorriam os dois primeiros julgamentos; com isso, Baquaqua e um dos outros dois foram presos. Antes de o veredito final ser proferido, os abolicionistas ajudaram os dois homens a escapar da prisão e garantiram sua passagem via Springfield, Massachusetts, para Boston, também em Massachusetts. Posteriormente, eles partiram para o Haiti, chegando a Porto Príncipe em setembro de 1847.[14]

Baquaqua teve muitos problemas em seus primeiros meses no Haiti: ele não falava francês nem crioulo haitiano e começou a beber muito. Por meio de um contato afro-americano chamado Jones, no entanto, no início de outubro

13 O senhor de José da Rocha era Antonio José da Rocha Pereira, o português proprietário do Lembrança e sócio de negócios do capitão Clemente José da Costa (Bezerra, 2015).

14 A história do "Brazilian Slave Case" (Caso brasileiro de escravidão) foi noticiada em muitos jornais nos Estados Unidos e no Brasil, incluindo *The National Anti-Slavery Standard*, de 12 de agosto de 1847; *The Liberator*, de 20 de agosto; *Niles' National Register*, de 24 de julho; e o *Anti-Slavery Bugle*, de 3 de setembro.

de 1847 ele conheceu o reverendo Judd na American Free Baptist Mission (Missão Batista Livre Americana) e iniciou uma associação com os batistas livres que mudaria sua vida. Ele passou a trabalhar como cozinheiro e logo foi convertido e batizado, antes de ser mandado de volta aos Estados Unidos para evitar ser convocado para lutar nas guerras promovidas pelo presidente do Haiti, Faustin-Élie Soulouque, com o objetivo de conquistar a ilha toda. Ele então viajou para o norte do estado de Nova York para estudar durante três anos na Central College em McGrawville, NY, e passou a fazer parte de uma rede de abolicionistas batistas em New York, em Pennsylvania e no oeste do Canadá, o que por fim levou à publicação de sua biografia, em 1854.

As narrativas de escravos constituíam um gênero literário de considerável força editorial nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha, especialmente entre abolicionistas e grupos religiosos. Segundo Bezerra (2011), "[m]uitos livros escritos ou ditados por escravos libertos foram usados como elementos de propaganda abolicionista, tanto na Inglaterra, no final do século XVIII, como nos Estados Unidos, mesmo antes de meados do século XIX" (Bezerra, 2011, p. 140). Mais de 6 mil narrativas apareceram em diversas publicações nos Estados Unidos (Olney, 1984, p. 46-73).

A narrativa de Baquaqua foi finalmente publicada em 21 de agosto de 1854, quando ele era um homem feito de 30 anos com uma formação excepcional e que vivia em Chatham, no oeste do Canadá, uma cidade que contava com uma grande população negra (Krueger, 1997; Lara, 1989; Austin, 1997). Como editor do livro, Samuel Moore explicou na capa, no prefácio e nas notas do compilador que ele havia escrito e revisado "as palavras do próprio [Baquaqua]" (Baquaqua, 1854, folha de rosto).

Sua biografia é, em parte, um tratado abolicionista que denuncia as mazelas do tráfico de escravos e a experiência da escravidão, mas também um anúncio de seu desejo de voltar à África como missionário cristão, concluindo com um apelo claro por fundos para esse fim em sua última frase: "caso lhe seja feito um chamado para retornar mais uma vez à sua terra natal, ele responderá alegremente, e tem certeza de que os amigos não desejarão ajudá-lo em seu propósito benevolente" (Baquaqua, 1854, p. 65; Law; Lovejoy, 2007, p. 192). Os dois aspectos devem ser considerados na análise desta biografia. O panfleto foi escrito com objetivos específicos e, além de narrar episódios da vida de um ex-escravo, serviu para financiar sua viagem à África como missionário cristão com conhecimento prático de árabe e outras línguas.

Baquaqua construiu para si uma nova, complexa e multifacetada identidade nos Estados Unidos, onde era rotulado e referido como "nigger".[15] Em primeiro lugar, ele se apresentava não apenas como mina, hauçá ou membro de uma família "Uangara" de comerciantes muçulmanos, mas como um homem africano genérico – um termo estratégico também adotado por Olaudah Equiano (Gustavus Vassa, o Africano) e Ottobah Cugoano em outros contextos na Grã-Bretanha (Lovejoy, 2006*a*, p. 317-347). Em segundo lugar, ele era um cristão batista e, embora tenha voltado a usar seu nome muçulmano Mahommah depois de chegar ao Haiti, seu pertencimento à comunidade batista foi útil para ele. Não sabemos o quão sincero ele era em sua fé cristã, mas o fato é que ele tinha uma relação prática com os círculos abolicionistas batistas; seus pares o usaram como palestrante que ilustrava ao vivo os males da escravidão, e ele conseguiu manter a esperança e os esforços para regressar à África e, muito provavelmente, no fundo do seu coração, para os braços de sua mãe em Catsina.

Mesmo quando narra os acontecimentos de seu passado, Baquaqua o fez tendo em vista os critérios e os objetivos do presente. Nascido em uma família comerciante muçulmana hauçá, falando dendi e hauçá e escrevendo em árabe, ele passou por uma mudança de identidade e desenvolveu várias personas ao longo de sua trajetória na diáspora. Mesmo antes da segunda vez em que foi escravizado e mandado para o Brasil, sua visão de mundo e seu comportamento foram transformados por sua experiência na escravidão e, depois, como homem livre, quando entrou para o exército e trabalhou como autoridade do governante de Soubroukou. No Brasil, ele foi um "boçal", um mina e depois novamente um hauçá, talvez, quando estava entre seus conterrâneos africanos. Ele é um exemplo interessante de "interação da autocompreensão com identificações entrelaçadas", o que deu origem a "'identidades' complexas, sobrepostas e às vezes mutáveis que se desdobraram ao longo de uma vida" (Sweet, 2009, p. 284).

Baquaqua foi para a Inglaterra como um batista de nome muçulmano em 1855 e 1857 e, segundo a última carta que contém notícias sobre ele, falava sobre sua determinação em retornar à África. É muito provável que ele tenha retornado. Existem evidências tênues que sugerem que ele foi para a Libéria como missionário, seguindo o pastor afro-americano livre Chauncey Leonard (Fisher, 1933, p. 73). No entanto, vale a pena considerar a possibilidade de que, com os navios a vapor que faziam a rota entre a Inglaterra e o novo Protetorado Britânico de Lagos para manter Liverpool e a Revolução Industrial abastecidos

15 Ver, por exemplo, a carta de Kezia King, de McGrawville, para suas irmãs em Hillsdale, NY, escrita em 23 de outubro de 1854 (Law; Lovejoy 2007, p. 256).

com óleo de palma da África Ocidental (Moloney, 1890, pp. 596-614), e à luz dos fluxos migratórios de indivíduos anteriormente escravizados e de comerciantes africanos que iam para norte, e de lá para o país hauçá (Mann, 2007), Baquaqua pode muito bem ter chegado a Lagos e voltado para sua mãe.

## Referências

alRahman alBaghdadi, A. 1865. *Musalliyat al-gharib* [The Foreigner's Amusement by Wonderful Things]. Y. Daddi Addoun; R. Soulodre-La-France (trans.). *SHADD: Studies in the History of the African Diaspora*, Documents, 2014. (em árabe).

Austin, A. D. 1984. African Muslims in Antebellum America: a sourcebook. *Critical Studies on Black Life and Culture*, Vol. 5. New York, Garland Publishing.

Austin, A. D. 1997. *African Muslims in Antebellum America: Transatlantic stories and spiritual struggles*. New York; London, Routledge.

Baquaqua, M. G.; Moore, S. (eds.). 1854. *Biography of Mahommah G. Baquaqua, a native of Zoogoo, in the interior of Africa (a convert to Christianity,) with a description of that part of the world; including the manners and customs of the inhabitants, their religious notions, form of government, laws, appearance of the country, buildings, agriculture, manufactures, shepherds and herdsmen, domestic animals, marriage ceremonials, funeral services, styles of dress, trade and commerce, modes of warfare, system of slavery, &c., &c. Mahommah's early life, his education, his capture and slavery in Western Africa and Brazil, his escape to the United States, from Thence to Hayti, (the city of Port Au Prince,) his reception by the Baptist missionary there, the Rev. W. L. Judd; his conversion to Christianity, baptism, and return to this country, his views, objects and aim. written and revised from his own words, by Samuel Moore, Esq., late publisher of the "North of England Shipping Gazette," author of several popular works, and editor of Sundry Reform Papers*. Detroit, Mich., Geo. E. Pomeroy & Co.

Bezerra, N. R. 2011. Escravidão, biografias e a memória dos excluídos. *Revista Espaço Acadêmico*, No. 126.

Bezerra, N. R. 2015. The Trajectory of Mahommah Gardo Baquaqua in Brazil: slavery, freedom and emancipation in the Atlantic World. In Bezerra, N. R.; Pereira Rocha, E. (eds.). *Another Black like me: the construction of identities and solidarity in the African diaspora*. Cambridge, Cambridge Scholars Publishing.

Carvalho, M. J. 1991. O Quilombo do Catucá em Pernambuco. *Caderno CRH*, Vol. 15.

Carvalho, M. J. 2010. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850.* 2. ed. Recife, Editora Universitária UFPE.

Carvalho, M. J. 2012. O desembarque nas praias: o funcionamento do tráfico de escravos depois de 1831. *Revista de História*, No. 167, p. 223-260.

Conrad, R. E. 1986. *World of sorrow: the African slave trade to Brazil*. Baton Rouge, La., Louisiana State University Press.

D'Avezac, M. 1845. *Notice sur le pays et le peuple des Yébous en Afrique*. Paris, Librairie Orientale de Mme Ve Dondey-Dupré.

Da Costa e Silva, A. 2004. Comprando e vendendo Alcorões no Rio de Janeiro do século XIX. *Estudos Avançados*, Vol. 18, No. 50.

Farah, P. D. 2014. *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso: estudo de um relato de viagem bagdali*. São Paulo, Edições BibliASPA.

Fisher, M. M. 1933. *A short history of the Baptist denomination*. Nashville, Tenn., Sunday School Publishing Board.

Hunold Lara, S. 1989. Biografia de Mahommah G. Baquaqua. *Revista Brasileira de História*, Vol. 8, No. 16.

Krueger, R. (ed.). 1997. *Biografia e narrativa do ex-escravo afro-brasileiro*. Brasília, Editora UnB.

Law, R.; Lovejoy, P. E. (eds). 2007. *The biography of Mahommah Gardo Baquaqua: his passage from slavery to freedom in Africa and America*. Princeton, NJ, Markus Wiener Publishers.

Lovejoy, P. E. 1997. Biography as source material. towards a biographical archive of enslaved Africans. In Law, R. (ed.). *Source material for studying the slave trade and the African diaspora*. Stirling, Scotland, Centre of Commonwealth Studies, University of Stirling, p. 119-140.

Lovejoy, P. E. 2006*a*. Autobiography and memory: Gustavus Vassa, alias Olaudah Equiano, the African. *Slavery & Abolition*, Vol. 27, No. 3.

Lovejoy, P. E. 2006*b*. Identity and the mirage of ethnicity. Mahommah Gardo Baquaqua's journey in the Americas. In Haviser, J. B.; MacDonald , K. C. (eds). *African re-genesis: confronting social issues in the diaspora*. London; New York, Routledge.

Lovejoy, P. E. 2011. Freedom narratives of Transatlantic slavery. *Slavery & Abolition,* Vol. 32, No. 1, pp. 91-107.

Lovejoy, P. E. 2016. *Jihad in West Africa during the Age of Revolutions*. Athens, Ohio, Ohio University Press.

Mann, K. 2007. *Slavery and the birth of an African city: Lagos, 1760-1900*. Bloomington; Indianapolis, Ind., Indiana University Press.

Moloney, A. 1890. Notes on Yoruba and the Colony and Protectorate of Lagos, West Africa. *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, Vol. 12, No. 10, pp. 596-614.

Olney, J. 1984. I was born slave: narratives, their status as autobiography and as literature. *Callaloo*, No. 20, pp. 46-73.

Reis, J. J. 2003. *Rebelião escrava no Brasil: a história do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo, Companhia das Letras.

Reis, J. J.; Dos Santos Gomes, F.; De Carvalho, M. J. M. 2010. *O Alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico negro (c. 1822-c. 1853)*. São Paulo, Companhia das Letras.

Rodrigues, R. N. 1932. *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Brazil, Companhia Editora Nacional.

Sweet, J. H. 2009. Mistaken identities? Olaudah Equiano, Domingos *Á*lvares, and the methodological challenges of studying the African diaspora. *The American Historical Review*, Vol. 114, No. 2, pp. 279-306.

Sweet, J. H. 2013. *Domingos Álvares, African healing, and the intellectual history of the Atlantic World*. Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press.

Véras de Morais e Silva, B. R. 2014. Memórias diaspóricas de Djougou para as Américas. *Revista África(s)*, Vol. 1, No. 1.

# Comitê Científico Internacional para os Novos Volumes da História Geral da África

Lista de membros

Lista por ordem alfabética:

Hilary McDonald BECKLES, *Barbados, historiador, presidente da Universidade das Índias Ocidentais, vice-presidente do Comitê Científico Internacional do Projeto Rota do Escravo da UNESCO.*

Tayeb CHENNTOUF, *Argélia, historiador, diretor de pesquisa da Universidade de Orã.*

Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *França, historiadora, professora emérita da Universidade Paris-Diderot.*

Augustin F. C. HOLL, *Camarões, historiador, arqueólogo, vice-presidente da Universidade de Paris Ouest Nanterre La Défense, pesquisador associado do Museu Field de História Natural de Chicago.*

Luis KANDJIMBO, *Angola, crítico literário, jornalista e apresentador de televisão, diretor de Cooperação Cultural da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP).*

Doulaye KONATE, *Mali, arqueólogo, ex-presidente da Universidade de Bamako, presidente da Associação de Historiadores Africanos (AHA).*

Anshan LI, *China, historiador, diretor do Centro de Estudos Africanos da Universidade de Pequim, presidente da Sociedade Chinesa de Estudos Históricos Africanos e vice-presidente da Associação Chinesa de Estudos Africanos.*

Paul E. LOVEJOY, *Canadá, historiador e professor ilustre da Universidade de York, ex-diretor do Instituto Harriet Tubman para Pesquisa sobre as Migrações Globais dos Povos Africanos, ex-membro do Comitê Científico Internacional do Projeto Rota do Escravo da UNESCO.*

Elikia MBOKOLO, *República Democrática do Congo, historiador, diretor de pesquisa da Escola de Estudos Avançados em Ciências Sociais (EHESS) de Paris, presidente do Comitê Científico Internacional para os Novos Volumes da História Geral da África (UP-HGA).*

Pinkie MEKGWE, *Botsuana, especialista em estudos de gênero e teoria literária, diretora de Assuntos Internacionais na Universidade de Joanesburgo e oficial de programa do Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais na África (Codesria).*

Faranirina RAJOANAH, *Madagascar, historiadora, professora da Universidade Paris-Diderot.*

Valter Roberto SILVÉRIO, *Brasil, sociólogo, professor associado da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Paulo, Brasil.*

Vanicléia SILVA SANTOS, *Brasil, professora associada de História Africana na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), coordenadora do Programa de Mobilidade Acadêmica entre a UFMG e a Universidade Eduardo Mondlane (UEM), Moçambique.*

Olabiyi B. Joseph YAI *(falecido), Benim, linguista, ex-embaixador do Benim na UNESCO, ex-presidente do Conselho Executivo da UNESCO.*

Sheila WALKER, *Estados Unidos da América, antropóloga, cineasta e diretora executiva da Afrodiaspora.*

Yolanda WOOD, *Cuba, historiadora da arte, professora, pesquisadora da Universidade de Havana e crítica de arte.*

Especialistas associados ao Comitê como coordenadores científicos:

Carole BOYCE DAVIES, *Trinidad e Tobago, professora de Estudos Africanos na Universidade Cornell.*

Martial Ze BELINGA, *Camarões/França, pan-africanista, professor de economia e comércio internacional, e pesquisador independente em ciências sociais.*

Mamadou DIOUF, *Senegal/Estados Unidas da América, historiador, professor, Columbia University*

# Biografias dos autores

*Editora e introduções*

**Vanicléia SILVA SANTOS** é professora de história africana e especialista em cultura material africana e sua diáspora. Seus interesses de pesquisa incluem história africana e suas diásporas, cultura material, história atlântica, museus e gênero. As obras que publicou examinam a cultura material africana na sua diáspora, seus significados, contextos de produção, circulação e acervos de museus e colecionadores privados. É membro do Comitê Científico Internacional da UNESCO para a elaboração do Volume IX da coleção História Geral da África (2013-2018) e coeditou o Volume X, sobre a diáspora africana.

*Introdução geral dos Volumes IX a XI*

**Augustin F.C. HOLL** (doutorado 1983, Paris-1: Pantheon-Sorbonne; habilitação 1994, Paris X-Nanterre), atual professor universitário emérito e diretor do Centro de Pesquisa da África na Universidade de Xiamen (Fujian, R.P. China), presidente do Comitê Científico Internacional para a História Geral da África da UNESCO, Volumes IX a XI. Foi professor da Universidade da Califórnia, San Diego, curador de arqueologia africana, professor de antropologia e estudos afro-americanos e africanos na Universidade de Michigan, Ann Arbor (EUA), professor e vice-presidente de relações internacionais na Universidade Paris Nanterre (França) e vice-diretor do Instituto de Humanidades e Ciências Sociais (CNRS, Paris, França).

*Introdução da Seção I*

**Carole BOYCE-DAVIS** é professora Frank H. T. Rhodes de letras e professora de estudos e literaturas africanas em inglês. É membro do Comitê Científico Internacional para a História Geral da África da UNESCO, Volumes IX a XI da UNESCO e editou o fórum epistemológico sobre "negritude global" para o volume sobre a diáspora africana. É ex-presidente da Associação de Estudos do Caribe, que em 2016 organizou sob sua liderança a primeira Conferência CSA, no Haiti.

*Seção I, Capítulo 1*

**Michelle M. WRIGHT** é professora Longstreet de inglês na Emory University. O foco de sua pesquisa são os discursos literários, culturais, filosóficos e políticos sobre a negritude e a identidade negra na diáspora africana anglófona, francófona e germanófona dos séculos XVIII ao XXI.

*Seção I: Capítulo 2*

**Amon Saba SAAKANA** possui diploma de ensino superior em estudos caribenhos pela University of East London, mestrado em literatura caribenha pela University of East London e doutorado pela School of Oriental & African Studies e Goldsmiths College, University of London. Recebeu certificado e diploma em arqueologia egípcia do Instituto de Arqueologia da University College of London. Seus interesses de pesquisa são *world music* africana, civilizações africanas, literatura e cultura comparada do mundo africano, história social caribenha, música, arte e literatura, e raça e mídia no Reino Unido.

*Seção I: Capítulo 3*

**Jesse BENJAMIN** é doutor, pesquisador sobre questões de raça no Radow Institute for Social Equity (RISE) e professor do Departamento de Sociologia e Justiça Criminal e da Faculdade de Gestão de Conflitos, Construção da Paz e Desenvolvimento. É antropólogo cultural (mestrado 1996) e sociólogo de sistemas históricos mundiais (doutorado 2002, SUNY Binghamton) com interesses em sociologia da raça, pan-africanismo, epistemologia, colonialidade e economia política. É membro do Conselho da Fundação Walter Rodney, onde fundou a série "Walter Rodney Public Speakers", e ganhou vários prêmios por sua atividade acadêmica, ensino, liderança na diversidade e envolvimento comunitário.

*Seção I: Capítulo 4*

**Augustín LAÓ-MONTES** é doutor em sociologia pela State University of New York – Binghamton. Suas áreas de especialidade incluem sociologia histórica mundial e globalização, sociologia política (especialmente movimentos sociais e sociologia do Estado e do nacionalismo), identidades sociais e desigualdades sociais, sociologia de raça e etnia, sociologia urbana/parcerias comunidade-universidade, diáspora africana e estudos latinos, sociologia da cultura e estudos culturais, e teoria contemporânea e crítica pós-colonial.

*Seção I: Capítulo 5*

**Elaine ROCHA** é professora de história desde 1985, iniciando no nível secundário, e depois no nível universitário desde 1991. Lecionou em universidades do Brasil, da Etiópia e de Barbados nos níveis de pós-graduação e graduação. Além de ensinar, é muito ativa em pesquisa, redação, edição de livros e participação em conferências internacionais, além de fazer parte de diversos comitês consultivos e conselhos editoriais nos quais analisa teses e artigos acadêmicos. No âmbito internacional, é copresidente do ERIP-Lasa, uma seção da Associação de Estudos Latino-Americanos dedicada aos estudos de etnia, raça e povos indígenas.

*Seção I: Capítulo 6*

**Françoise VERGÈS** é uma cientista política que trabalhou como jornalista e editora em Paris, antes de obter seu doutorado em ciência política em Berkeley. Em 1996, tornou-se professora na Universidade de Sussex; e, desde 2000, é membro do Departamento de Ciências Políticas do Centro de Estudos Culturais da Goldsmiths College, University of London. Ela estuda questões da escravidão colonial e os fenômenos da crioulização, utilizando teorias políticas que enfatizam lógicas pós-coloniais.

*Seção I: Capítulo 7*

**Shihan DE SILVA JAYASURIYA** é especialista das Nações Unidas em Afrodescendentes na Ásia (ACNUR, Genebra, Suíça). Atuou como membro e relatora do Comitê Científico Internacional do Projeto Rota do Escravo da UNESCO (Paris, França). Ela também é membro do Icomos (Sri Lanka) e *fellow* eleito da Royal Asiatic Society (Grã-Bretanha e Irlanda). Atua nos conselhos editoriais da Cambridge Scholars Publishing (Reino Unido), African Diaspora and Transnationalism (Leiden: Brill Academic Publishers) e African Diaspora Archaeology and Heritage (Reino Unido: Maney Publications).

*Seção I: Capítulo 8*

**LI Anshan** obteve seu doutorado pela Universidade de Toronto e atualmente é professor na Faculdade de Estudos Internacionais da Universidade de Pequim. Sua pesquisa enfoca as relações sino-africanas, os estudos africanos e a história do ultramar chinês na África.

*Seção I: Capítulo 9*

**Karina SMITH** tem um histórico de pesquisa em literatura e teatro caribenhos, com foco específico no teatro feminino jamaicano. Publicou muitas vezes em periódicos internacionais com revisão por pares, editou coleções e realizou apresentações em conferências internacionais na Austrália e no exterior.

**Christopher SONN** é um psicólogo social australiano cujo trabalho na área de psicologia comunitária e de libertação enfoca as relações entre grupos, racismo, privilégio branco e respostas de grupos não dominantes à opressão. É professor de psicologia na Faculdade de Saúde e Biomedicina da Victoria University (VU), em Melbourne. É também o principal pesquisador da Rede de Pesquisa sobre Identidade Comunitária e Deslocamento da VU, que estuda questões relacionadas a povos indígenas, justiça social, racismo, refugiados, inclusão social, transnacionalismo e xenofobia.

**Tracey COOPER** é descendente da etnia Yorta Yorta e diretora associada de Ensino e Aprendizagem, Moondani Balluk. Retomou seus estudos em 2008 e concluiu o curso de bacharelado em artes (Kyinandoo), seguido do bacharelado em artes e do bacharelado em educação P-12. Atualmente, está concluindo um mestrado em educação.

*Seção I: Capítulo 10*

**Harry GOULBOURNE** faleceu em 2022, aos 73 anos. Ele foi um importante acadêmico e um dos primeiros professores negros do Reino Unido. Um pioneiro prolífico das ciências sociais qualitativas, ele é autor ou coautor de vários livros, incluindo "Ethnicity and Nationalism in Post-imperial Britain" (1991), "Race Relations in Britain since 1945" (1998) e "Caribbean Transnational Experience" (2002).

*Seção I: Capítulo 11*

**Joseph E. INIKORI** é professor de história na Universidade de Rochester. É o autor de "Africans and the Industrial Revolution in England: A Study in International Trade and Economic Development" (2002) e de várias outras publicações. É um historiador da economia mundial, com especialização no desenvolvimento econômico do mundo atlântico.

*Seção I: Capítulo 12*

**Shona N. JACKSON** é professora associada de inglês na Texas A&M University. Foi criadora e coeditora da série de livros "Caribbean Studies" da University Press of Mississippi. Também é membro do Conselho de Revisão Editorial da Decolonization: Indigeneity, Education, & Society e editora consultora e colaboradora do periódico acadêmico *Callaloo*, para o qual ela coeditou o primeiro volume do 30º aniversário, "Reading Callaloo, Eating Callaloo" e uma seção especial sobre "postcoloniality and blackness".

*Seção I: Capítulo 13*

**Charisse BURDEN-STELLY** é doutora e professora associada de estudos afro-americanos na Wayne State University. Uma acadêmica na área de estudos críticos sobre negros, teoria política, economia política e história intelectual, ela apresentou mais de 50 palestras como convidada, bem como palestras públicas e trabalhos em conferências. Além disso, recebeu vários subsídios, bolsas de estudo e prêmios de viagem. Ela também é membro da Equipe de Pesquisa e Educação Política da Black Alliance for Peace.

*Seção I: Capítulo 14*

**Amina MAMA** é uma professora, pesquisadora e ativista feminista nigeriana-britânica, escreveu muitas publicações, realizou várias viagens, viveu e trabalhou na Nigéria, na África do Sul, na Grã-Bretanha, nos Países Baixos e nos Estados Unidos. Ela passou dez anos (1999-2009) liderando o Instituto Africano de Gênero da Cape Town University, um centro continental dedicado ao desenvolvimento de estudos transformadores que reúne teoria feminista e ativismo. É editora fundadora do periódico sobre estudos de gênero "Feminist Africa". Está empenhada em fortalecer o ativismo e a pesquisa ativista em contextos africanos, e seus interesses de estudo incluem cultura e subjetividade, política e políticas públicas, movimentos de mulheres e militarismo.

*Seção I: Capítulo 15*

**Jafari S. ALLEN** é professor associado de antropologia, nomeado conjuntamente pelo Departamento de Estudos Afro-Americanos e trabalha nas intersecções de sexualidade, gênero e negritude em Cuba, nos Estados Unidos e no âmbito transnacional. É beneficiário de bolsas da National Science Foundation, do Programa de Pesquisa em Sexualidade do Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais e da Fundação Rockefeller. E ministra cursos sobre políticas culturais de raça, sexualidade e gênero nas diásporas negras; teoria feminista negra e *queer*; estudos culturais críticos; metodologia e escrita etnográfica; subjetividade, consciência e resistência; Cuba e o Caribe.

*Seção I: Capítulo 16 / Seção II: Capítulo 17*

**Salah TRABELSI** é professor de história e civilização do mundo árabe e muçulmano na Universidade de Lyon 2. É membro do Conselho Científico do Centre International de Recherches sur l'Esclavage (EHESS-CNRS) e membro do Comité de Suivi des Recherches dans le Monde Arabe da UNESCO "La Route de l'Esclave". Suas pesquisas concentram-se em história e civilização do mundo árabe e muçulmano medieval: a expansão muçulmana e o longo processo de islamização e arabização dos países conquistados

*Seção II: Capítulo 1*

**Don J. WYATT** (bacharelado em artes pela Beloit; mestrado e doutorado por Harvard) leciona no Middlebury College desde 1986. A maioria de seus cursos tem afinidade com a filosofia. É especialista na história intelectual da China, e suas pesquisas atuais concentram-se nas interseções entre identidade e violência e nas relações entre etnicidade e escravidão.

*Seção II: Capítulo 2*

**Faaeza JASDANWALLA** é historiadora e estuda as mulheres no Império Otomano, no início da era moderna e na diáspora africana na Índia. Recebeu seu diploma de bacharel em história pela Universidade de Mumbai (Índia), e seu mestrado e doutorado, também em história, pela Universidade de Aberystwyth (País de Gales). De 2009 a 2019, ela lecionou no Departamento de História da Universidade de Aberystwyth.

*Seção II: Capítulo 3*

**Behnaz MIRZAI** é professora de história do Oriente Médio na Brock University, Canadá. É autora de vários artigos sobre a escravidão e a diáspora africana no Irã; editou o livro "The Baluchi and Baluchistan"; coeditou "Slavery, Islam and Diaspora" e "Africa and Its Diasporas: Rethinking Struggles for Recognition and Empowerment"; e produziu dois documentários, "Afro-Iranian Lives" e "The African-Baluchi Trance Dance". É autora de "A History of Slavery and Emancipation in Iran, 1800-1929", que foi selecionado para o Prêmio Wallace K. Ferguson de 2018 da Associação Histórica Canadense.

*Seção II: Capítulo 4*

**Cassandra PYBUS** é uma historiadora e escritora australiana. Ela é ex-professora de história na Universidade de Sydney e publicou extensivamente sobre a história australiana e norte-americana.

*Seção II: Capítulo 5*

**Klara BOYER-ROSSOL** é uma historiadora africana especializada no tráfico de escravos e na escravidão em Madagascar. Sua tese de doutorado sobre o povo Macua, que vive no oeste de Madagascar, recebeu o Prêmio de Tese 2016 do Comitê Nacional para a Memória e a História da Escravidão (Comité National pour la Mémoire et l'Histoire de l'Esclavage). Posteriormente, ela se interessou em explorar as relações entre a escravidão e a circulação de conhecimento, bem como as coleções naturalistas em Madagascar e na África Oriental durante o longo século XIX.

*Seção II: Capítulo 6*

**Catherine SERVAN-SCHREIBER,** pesquisadora do CNRS, faleceu em 6 de novembro de 2021. Antropóloga especializada em literatura medieval indiana, foi membro do Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud (Ceias). Os seus amplos interesses de pesquisa incluem tradições orais do Norte da Índia, cantores itinerantes, a história dos livros e da impressão, diásporas indianas na França e no Oceano Índico, e o Islã na Índia, bem como literatura francesa e línguas indianas nas Ilhas Maurício.

*Seção II: Capítulo 7*

**Isabel CASTRO HENRIQUES** é professora associada da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, onde lecionou entre 1974 e 2010, e pesquisadora do CEsA/CSG/ISEG/ULisboa desde 2012. Ela é doutora em história da África pela Universidade de Paris I Panthéon-Sorbonne (1993), onde completou sua formação acadêmica: DEA (1984), mestrado (1974) e licenciatura em história (1973).

*Seção II: Capítulo 8*

**Roquinaldo FERREIRA** é professor de história Henry Charles Lea e tem especialização em história da África, do Atlântico e do Brasil pela Universidade da Pensilvânia. Antes de 2018, lecionou na Universidade da Virgínia (2005-2012) e na Brown University, onde coordenou a Cátedra Vasco da Gama e foi diretor associado do Centro para o Estudo da Escravidão e Justiça.

**Carlos da SILVA Jr.** tem mestrado em história social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA, 2011) e doutorado pelo Wilberforce Institute for the Study of Slavery and Emancipation (WISE) da Universidade de Hull, Reino Unido. Tem pesquisado sobre história com ênfase na história do Brasil colonial, sobretudo nos seguintes temas: escravidão, diáspora africana, história da Bahia e século XVIII. Suas principais áreas de interesse são a diáspora africana e a construção de identidades étnicas na Bahia do século XVIII. Desde 2018, ele trabalha como professor assistente na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS).

*Seção II: Capítulo 9*

**Edda FIELDS-BLACK** é professora associada de história na Carnegie Mellon University. É especialista na história transnacional dos produtores de arroz da África Ocidental, dos agricultores da Costa da Guiné Superior pré-colonial e dos trabalhadores escravizados nas *plantations* de arroz na região de Lowcountry da Carolina do Sul e da Geórgia no período anterior à Guerra Civil Americana.

*Seção II: Capítulo 10*

**Michele A. JOHNSON** é professora associada do Departamento de História da York University, no Canadá, e lecionou na University of the West Indies, na Jamaica. Ela é autora e editora premiada de vários livros científicos e publicou extensivamente em periódicos acadêmicos. Em 2004 e 2005, recebeu o Prêmio Dean de Ensino da Faculdade de Artes da York University.

*Seção II: Capítulo 11*

**Paulette A. RAMSAY** é doutora e professora da Faculdade de Ciências Humanas e Educação da University of the West Indies, no bairro de Mona, em Kingston, Jamaica. Ela é uma acadêmica interdisciplinar, escritora e pesquisadora cujos interesses incluem pedagogia da linguagem, teorias da escrita e literatura e cultura afro-hispânica. Publicou vários artigos acadêmicos sobre literatura e cultura afro-hispânica. Sua pesquisa tem como base amplas teorias pós-coloniais/pós-modernistas, estudos de gênero, feministas e culturais, especialmente no que se relaciona a identidade, etnicidade e nacionalidade.

*Seção II: Capítulo 12*

**Rina CÁCERES** é professora do Programa de Estudos da Diáspora do Centro de Investigationes Historicas de America Central da Universidade da Costa Rica.

*Seção II: Capítulo 13*

**Deborah A. THOMAS** é professora de antropologia R. Jean Brownlee no Departamento de Antropologia da Universidade da Pensilvânia. Também é professora sênior de gênero, sexualidade e estudos sobre a mulher. Ela ocupa cargos secundários na Faculdade de Pós-Graduação em Educação e no Departamento de Estudos Africanos, e é membro dos grupos de pós-graduação em inglês, literatura comparada e na Faculdade de Políticas e Práticas Sociais.

*Seção II: Capítulo 14*

**Rafaël THIÉBAUT** (doutorado 2017, Université Paris-I-Pantheon Sorbonne) estuda o "tráfico de escravos e comércio holandês-francês em Madagascar (séculos XVII e XVIII)". Sua dissertação foi laureada com o prêmio de tese da Fondation for the Slave Memories. Inicialmente um pesquisador de pós-doutorado no Instituto Internacional de História Social de Amsterdã, atualmente ele é pesquisador de pós-doutorado no Museu Quai Branly – Jacques Chirac Museum, trabalhando na relação entre os objetos do museu e a escravidão.

*Seção II: Capítulo 15*

**João José REIS** é um dos principais historiadores do Brasil e uma referência mundial no estudo da história e da escravidão no século XIX. Escreveu diversos livros, entre eles "A morte é uma festa", que lhe rendeu o Prêmio Jabuti de Literatura. É formado em história pela Universidade Católica de Salvador, tem mestrado e doutorado pela Universidade de Minnesota e diversos pós-doutorados, incluindo pela University of London, pelo Centro de Estudos Avançados em Ciências do Comportamento da Stanford University e pelo National Humanities Center.

*Seção II: Capítulo 16 / Capítulo 21*

**Sylviane A. DIOUF**, é uma doutora e historiadora premiada na área da diáspora africana. É também curadora e pesquisadora visitante no Centro para o Estudo da Escravidão e Justiça da Brown University e do Lloyd International Honors College da Universidade da Carolina do Norte Greensboro. Ela é membro do Comitê Científico do projeto Maison des Esclaves, da Coalizão Internacional de Sítios de Consciência na Ilha de Gorée, no Senegal; e faz parte do Conselho de Curadores do Festival Internacional de Cinema da Diáspora Africana.

*Seção II: Capítulo 18*

**Matthew J. SMITH** é professor de história e diretor do Centro para o Estudo dos Legados da Escravidão Britânica. Sua pesquisa tem escopo pan-caribenho, com especial interesse na história haitiana e jamaicana dos séculos XIX e XX. Entre suas publicações está "Liberty, Fraternity, Exile: Haiti and Jamaica after Emancipation" (2014). Entre seus atuais projetos de pesquisa está um estudo sobre as representações e os legados da Revolta de Morant Bay na Jamaica, em 1865, e uma história social da música popular jamaicana desde a década de 1950.

*Seção II: Capítulo 19*

**Rafael Antonio DÍAZ DÍAZ** realizou seu doutorado em história do México e da América Latina e seu mestrado em estudos africanos pelo El Colegio de México. É bacharel em ciências sociais pela Universidade Pedagógica e Tecnológica da Colômbia. Atualmente, ele é diretor do Departamento de História e Geografia da Pontificia Universidad Javeriana.

*Seção II: Capítulo 20*

**Rafael SANZIO ARAÚJO DOS ANJOS** é geógrafo, professor e pesquisador sênior da Universidade de Brasília (UnB), professor visitante e colaborador da Universidade Federal da Bahia (UFBA), pesquisador CNPq-MCTI/CEAO e gestor do Projeto Geoafro.

*Seção II: Capítulo 21*

**Ana Lúcia ARAÚJO** é uma historiadora social e cultural e historiadora da arte que escreve sobre história transnacional e comparada. Ela é professora de história na Howard University, em Washington DC, Estados Unidos. Seu trabalho explora a história da escravidão, o tráfico de escravos no Atlântico e seus legados atuais, incluindo a longa história de apelos por reparações pela escravidão e pelo colonialismo. Sua pesquisa também examina a memória, o patrimônio e a cultura visual da escravidão.

*Seção II: Capítulo 23*

**Lucilene REGINALDO** é graduada e mestre em história pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e doutora em história pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Atualmente, ela é professora de estudos africanos e história da África na Unicamp. Tem experiência nas áreas de teoria e metodologia da história, história da Bahia e história de Angola e do Congo no século XVIII. Sua pesquisa se concentra nas irmandades negras durante o império português, na igreja e nas missões católicas em Angola e no Congo.

*Seção II: Capítulo 24*

**Luís Nicolau PARÉS** é professor associado de antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Seus interesses incluem a história e a antropologia das religiões afro-brasileiras e da África Ocidental, bem como suas transformações culturais no mundo atlântico.

*Seção II: Capítulo 25*

**Alain ANSELIN**, falecido em 2019, foi um antropólogo e egiptólogo das Índias Ocidentais. Grande parte de seu trabalho diz respeito à antropologia das Índias Ocidentais e da África. Mais tarde, como discípulo do senegalês Cheikh Anta Diop (1923-1986), escreveu uma obra egiptológica original, marcada por sua pesquisa sobre as origens africanas da língua egípcia.

*Seção II: Capítulo 26*

**Margarida PETTER** é professora do Departamento de Linguística da Universidade de São Paulo (USP), onde ensina linguística geral e africana. Coordenou o projeto "A participação das línguas africanas na constituição do português brasileiro", que resultou na publicação de duas obras de referência sobre o tema do contato entre o português e as línguas africanas no Brasil. Desde maio de 2013, é diretora do Centro de Estudos Africanos da USP.

*Seção II: Capítulo 27*

**Sônia Maria de Melo QUEIROZ** é graduada e mestre em letras pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e doutora em comunicação e semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Atualmente, é professora associada da UFMG na área editorial e, desde a década de 1980, pesquisa a presença de línguas africanas do grupo banto em conversas, canções e contos de afrodescendentes brasileiros.

*Seção II: Capítulo 28*

**Mariana P. CANDIDO** é especialista na história da África Centro-Ocidental durante a era do comércio transatlântico de escravos. Ela obteve seu bacharelado no Brasil, seu mestrado em estudos africanos no México e seu doutorado em história africana no Canadá. Seus interesses de pesquisa incluem migrações forçadas, colonialismo, construção de impérios, gênero, escravidão e suas consequências nas sociedades contemporâneas.

*Seção II: Capítulo 29*

**Judith A. CARNEY** é professora de geografia na Universidade da Califórnia em Los Angeles. É autora de "Black Rice: The African Origins of Rice Cultivation in the Americas", que recebeu o Melville Herskovits Book Award, e de "In the Shadow of Slavery: Africa's Botanical Legacy in the Atlantic World", que recebeu o Frederick Douglass Book Prize. Ela é membro eleito da Academia Norte-americana de Artes e Ciências.

*Seção II: Capítulo 30*

**Luís Cláudio Pereira SYMANSKI** é professor de arqueologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) desde 2013 e atuou como professor da Universidade Federal do Paraná (UFPR) de 2008 a 2012. Ele tem doutorado em arqueologia pela Universidade da Flórida e mestrado em história pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Sua pesquisa se concentra nos sítios arqueológicos da diáspora africana no Brasil.

**Flávio dos Santos GOMES** é professor associado da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), cargo que assumiu em 1998, após quatro anos como professor assistente da Universidade Federal do Pará (UFPA). Concluiu dois cursos de graduação, um em história pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ, 1989) e outro em ciências sociais pela UFRJ (1990). Ele concluiu sua pós-graduação na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), obtendo mestrado (1993) e doutorado (1997) em história.

*Seção II: Capítulo 31*

**Jaime RODRIGUES** é professor de história do Brasil no Programa de Pós-Graduação em História do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Tem experiência nas áreas de história e arquivo, e atua principalmente em escravidão, tráfico de escravos, história marítima, história da alimentação, patrimônio histórico, organização de acervos e saúde pública. Ele publicou, entre outros, "No mar e em terra" (2016), "Alimentação, vida material e privacidade" (2011), "De costa a costa" (2005) e "O infame comércio" (2000), além de livros didáticos voltados para o ensino fundamental.

*Seção II: Capítulo 32*

**Clifford PEREIRA** possui bacharelado (Hons) pela Universidade de Ulster em humanidades combinadas (geografia e estudos asiáticos). Ele é *fellow* da Royal Geographical Society (com IBG), Londres, onde trabalhou como pesquisador consultor, curador e facilitador (2006-2013). Foi assistente honorário de pesquisa da Royal Holloway, University of London e especialista estrangeiro visitante (pesquisador) na Dalian Maritime University. Desde 2015, ele é pesquisador da University of British Columbia, Vancouver.

*Seção II: Capítulo 33 / Seção III: Capítulo 14*

**Suzanne SCHWARZ** é professora de história na Universidade de Worcester. Sua pesquisa e seu ensino enfocam o comércio transatlântico de escravos e sua abolição nos séculos XVIII e XIX. Seu foco também está no desenvolvimento de habilidades em pesquisa histórica para estudantes, por meio do estudo da história regional e local em Worcestershire.

*Seção II: Capítulo 34*

**Sylvie KANDÉ** é doutora em história africana pela Sorbonne (Paris VII). Em 2022, ela recebeu o Prêmio Tyler Stovall Mission da Sociedade Ocidental de História Francesa. Seu livro intitulado "Terres, urbanisme et architecture 'créoles' en Sierra Leone, 18ème-19ème siècles" (1998) analisa um exemplo da África Ocidental do referido movimento de retorno à África. Em 1998, ela organizou uma conferência internacional na New York University (NYU), que foi publicada como "Discours sur le métissage, identités métisses. En quête d'Ariel" (1999).

*Seção II: Capítulo 35*

**Milton GURAN** é doutor em antropologia (EHESS, França, 1996), com pós-doutorado na USP (2004-2004), e mestre em comunicação social (UnB, 1991). Desde 2006, ele é pesquisador do Laboratório de História Oral e Imagem (Labhoi) da Universidade Federal Fluminense (UFF, Rio de Janeiro). De 2011 a 2019, foi membro do Comitê Científico Internacional do Projeto Rota do Escravo da UNESCO. Como consultor do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), coordenou o grupo de trabalho responsável pelo dossiê de candidatura do Sítio Arqueológico do Cais do Valongo para ser inscrito na Lista do Patrimônio Mundial, título obtido em 2017.

*Seção II: Capítulo 36*

**Mônica LIMA E SOUZA** é professora de história africana no Programa de Pós-Graduação em História e História Social e no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Desde 1992, é coordenadora do Laboratório de Estudos Africanos da UFRJ, além de pesquisar e ensinar história da África, diáspora africana e africanos no Brasil em cursos de graduação e pós-graduação. Ela realizou pesquisas em arquivos e centros de documentação na África, na Europa e no Brasil; também proferiu palestras e publicou artigos, no Brasil e no exterior, sobre a história da África.

*Seção III: Introdução*

**Paul E. LOVEJOY** é um historiador canadense especialista na história da África e da diáspora africana. Atualmente, ele é professor de pesquisa distinto e chefe da cátedra Canada Research na Universidade de York. Seus interesses de pesquisa são história, estudos africanos, cultura e estudos culturais, raça e racismo, estudos latino-americanos e caribenhos, escravidão e economia africana.

*Seção III: Capítulo 1*

**Edward A. ALPERS** cursou história africana na Harvard College e recebeu seu doutorado em 1966 da Faculdade de Estudos Orientais e Africanos da University of London, onde estudou com Richard Gray. Sua pesquisa e suas publicações concentram-se em economia política do comércio internacional na África Oriental pré-colonial, incluindo as múltiplas dimensões culturais desse sistema de intercâmbio, com especial atenção à região mais ampla do Oceano Índico.

*Seção III: Capítulo 2*

**María Elisa VELÁZQUEZ** é professora de história e concentra seus estudos em afrodescendentes, patrimônio e diversidade cultural no México no Programa de Pós-Graduação em História e Etno-História da ENAH, com uma linha de pesquisa sobre o tema que, desde 2017, recebeu a distinção junto ao Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas) como Cátedra UNESCO. Em 2002, ela recebeu menção honrosa do Prêmio INAH por sua tese de doutorado que teve como tema as mulheres africanas e afrodescendentes na Cidade do México. Ela é presidente do Fundo Internacional para a Promoção da Cultura da UNESCO e foi vice-presidente do Comitê Científico do Projeto Internacional A Rota dos Escravos: Resistência, Liberdade e Patrimônio, também da UNESCO.

*Seção III: Capítulo 3*

**Nielson ROSA BEZERRA** recebeu seu doutorado da Universidade Federal Fluminense (UFF). Entre 2012 e 2014, foi Banting Fellow no Harriet Tubman Institute for Research on Africa and its Diasporas da Universidade de York, no Canadá. É autor de vários artigos e de seis livros sobre a escravidão e a diáspora africana no Brasil. É também diretor do Museu Vivo do São Bento, em Duque de Caxias, Rio de Janeiro.

*Seção III: Capítulo 4*

**Margaret CROSBY-ARNOLD** é doutora e atual pesquisadora no Departamento de História da Columbia University. Seu trabalho centrou-se no desenvolvimento da história da diversidade no início da modernidade e na Europa moderna, com foco especial na diáspora africana. Antes de trabalhar na Columbia, ela foi professora associada titular de história na Howard University.

*Seção III: Capítulo 5*

**Jean Pierre LE GLAUNEC** é professor do Departamento de História da Universidade de Sherbrooke. Sua pesquisa concentra-se na história cultural da resistência à escravidão no mundo atlântico (séculos XVIII e XIX). É codiretor da coleção "Atlantiques Français", da McGill/Queen's University Press.

*Seção III: Capítulo 6*

**Daniela Carvalho CAVALHEIRO** é doutora em história social da cultura pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e mestre em história social pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), onde escreveu sua dissertação, intitulada "Africanos livres no Brasil: tráfico ilegal, vidas tuteladas e experiências coletivas no século XIX" (2015). Ela trabalha com os seguintes temas: tráfico na África, trabalho forçado, africanos livres, tráfico entre Angola e Brasil, gênero e história do trabalho.

*Seção III: Capítulo 7*

**Kristin MANN** é uma historiadora e autora norte-americana conhecida por seus trabalhos sobre a história da escravidão na África. Em 2002, ela foi premiada com o Guggenheim Fellowships e atualmente é professora de história na Emory University, na Geórgia, Estados Unidos.

**Lisa EARL CASTILLO** é membro do National Humanity Center, Estados Unidos. Ela conduziu pesquisas significativas e publicou "Entre memória, mito e história: viajantes transatlânticos da Casa Branca". Também escreveu "Famílias africanas em tempos do tráfico atlântico: o resgate de parentes em cinco cartas de alforria (Bahia, 1818-1830)", que será publicado no periódico *Afro-Ásia* (Salvador, Bahia) e "O enigma da nação do candomblé Ketu: o caso do Ilê Axé Iyá Nassô Oká" (a ser publicado na *Yoruba Studies Review*). Ela também elaborou um relatório técnico para o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional do Brasil (Iphan).

*Seção III: Capítulo 8*

**Vanessa S. OLIVEIRA** obteve seu doutorado em história pela Universidade de York e foi bolsista de pós-doutorado e professora na Universidade de Toronto antes de ingressar na Royal Military College of Canada (RMC) como especialista em história africana. Ela ministra cursos sobre África antiga e moderna, colonialismo europeu e as mulheres, o gênero e as sexualidades. Seu livro "Slave Trade and Abolition: Gender, Commerce, and Economic Transition in Luanda" foi publicado pela University of Wisconsin Press em janeiro de 2021.

*Seção III: Capítulo 9*

**Mary NIALL MITCHELL** é professora associada de história na Universidade de New Orleans. Seus estudos acadêmicos se concentram em raça, escravidão e emancipação no Sul dos Estados Unidos. Recebeu prêmios e bolsas do Conselho Americano de Sociedades Eruditas e da Fundação Harry Frank Guggenheim. Ela é autora da obra "Raising Freedom's Child: Black Children and Visions of the Future after Slavery" (2008).

*Seção III: Capítulo 10*

**Olatunji OJO** é bacharel em artes e mestre pela Universidade de Ibadã (Nigéria), e obteve seu doutorado pela Universidade de York. Ele ensina história africana na Brock University, incluindo pesquisa em história africana e seminários sobre escravidão, história econômica e das mulheres. Antes de ingressar na Brock University, ele lecionou na Universidade de Ibadã, na Ohio University, em Athens, Geórgia, e na Syracuse University, em Syracuse, Nova York. Seus interesses de pesquisa, que incluem escravidão, etnicidade e formação de identidade, religião e gênero, concentram-se na história das mudanças sociais e econômicas.

*Seção III: Capítulo 11*

**Özgül ÖZDEMIR** concluiu sua dissertação de mestrado sobre as histórias de vida dos africanos escravizados no Império Otomano do século XIX. Ela estudou a escravidão na muitas vezes esquecida interseção da história otomana com a africana. Seu trabalho na área de história transnacional, internacional e mundial examina de que forma a escravidão e a abolição colocaram as potências regionais e imperiais umas contra as outras no entorno do Mar Vermelho e, assim, moldaram as histórias da região, bem como as vidas dos africanos escravizados e libertos.

*Seção III: Capítulo 12*

**Mohammed Bashir SALAU** recebeu seu doutorado em 2005 pela Universidade de York, no Canadá. Ele lecionou na Whitman College em Walla Walla, estado de Washington, EUA, e atuou como pesquisador visitante na Kwara State University, na Nigéria. Suas obras têm como focos a escravidão, o Islã, o trabalho, o imperialismo europeu e a história da diáspora africana.

*Seção III Capítulo 13*

**Chika UNIGWE** é uma escritora nigeriana que atualmente mora nos Estados Unidos. É autora de quatro romances, além de contos e ensaios. Em abril de 2014, foi selecionada para o Hay Festival no âmbito do Africa Project, que tem como objetivo apresentar um grupo de 39 autores particularmente promissores, com menos de 40 anos de idade e originários da África Subsaariana e de sua diáspora.

*Seção III: Capítulo 15*

**David Lishilinimle IMBUA** é doutor e um acadêmico premiado vinculado ao Departamento de História e Estudos Internacionais da Universidade de Calabar, na Nigéria. Desempenhou diversas missões para a UNESCO. Além disso, colabora com historiadores de renome internacional em diversos países e em diferentes projetos. Ele é membro e secretário-adjunto nacional da Sociedade Histórica da Nigéria, da Associação Histórica Pan-Africana e da Associação de Escritores Nigerianos, entre outras instituições.

*Seção III: Capítulo 16*

**Ibrahima SECK** é professor do Departamento de História da Universidade Cheikh Anta Diop de Dacar (UCAD), no Senegal. Sua pesquisa é dedicada principalmente às relações históricas e culturais entre a África Ocidental e a Louisiana (EUA). É também o principal pesquisador do Whitney Plantation Slavery Museum, localizado na Paróquia de St. John the Baptist, na Louisiana. Ele é o autor de um livro sobre seu local histórico, intitulado "Bouki Fait Gombo: A History of the Slave Community of Habitation Haydel (Whitney Plantation) Louisiana, 1750-1860" (2014).

*Seção III: Capítulo 17*

**Maureen WARNER-LEWIS** é uma acadêmica de Trinidad e Tobago cuja carreira se concentrou no patrimônio linguístico e nas tradições culturais únicas da diáspora africana no Caribe. Sua área de interesse tem sido a recuperação dos vínculos entre as culturas africanas e as culturas caribenhas.

*Seção III: Capítulo 18*

**Bruno Rafael VÉRAS** é um historiador digital cujo trabalho se concentra na África global, na escravidão e nas diásporas. Tem desenvolvido iniciativas multimídia e educacionais como o Projeto Baquaqua e Fragmentos de Memória. Ministra cursos sobre humanidades digitais e estudos de museus na Universidade de Toronto. Atua como consultor da UNESCO para estudos afro-brasileiros e exposições em museus na Fundação Joaquim Nabuco (Fundaj, 2014) e em diversas produções artísticas no Brasil, na Nigéria e no Egito.

unesco

UNESCO HISTÓRIA GERAL DA ÁFRICA VOLUMES I-XI

INSTITUTO UNIBANCO

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

GOVERNO FEDERAL

BRASIL

UNIÃO E RECONSTRUÇÃO

ISBN: 978-65-86603-32-3

9 786586 603323