



AFROS & AMAZÔNICOS

Porto Velho, vol. 2, nº 8, 2024

ISSN 2675-6862



**Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas
Interdisciplinares Afro e Amazônicos (GEPIAA)**

Vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História da Amazônia (PPGHAm) e ao
Programa de Pós-Graduação de Direitos Humanos e Exercício da Justiça (DHJUS)





AFROS & AMAZÔNICOS



Vol. 2, nº 8, 2024

ISSN: 2675-6862

<https://www.doi.org/10.47209/2675-6862>

© Afros & Amazônicos

Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares Afro e Amazônicos (GEPIAA), vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História da Amazônia (PPGHAM) e ao Programa de Pós-Graduação de Direitos Humanos e Exercício da Justiça (DHJUS) da Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

Campus José Ribeiro Filho – Núcleo de Ciências Humanas, Bloco 2C – Sala 120
BR-364 – Km 9,5 – CEP 76.801-059 – Porto Velho.

Editor

Dr. Rogério Sávio Link (UNIR)

Conselho Editorial

Dr. Marco Antonio Domingues Teixeira (UNIR)

Ms. Maria Enísia Soares de Souza (IFRO)

Ms. Uilian Nogueira Lima (IFRO)

Equipe Técnica

Ms. Maria Enísia Soares de Souza (IFRO)

Prof^a Rita Clara Vieira da Silva (IFAM)

Conselho Consultivo e Científico

Dr. Álvaro Campelo (UFP – Portugal)

Dr. César Augusto Bubolz Queirós (UFAM – Brasil)

Dra. Denise Dias Barros (USP – Brasil)

Dr. Eduardo Santos Neumann (UFRGS – Brasil)

Dra. Ilka Boaventura Leite (UFSC – Brasil)

Dra. Isabel Cristina Martins Guillen (UFPE – Brasil)

Dr. Ivaldo Marciano de França Lima (UNEB – Brasil)

Dr. Josenildo de Jesus Pereira (UFMA – Brasil)

Dr. José Rivair Macedo (UFRGS – Brasil)

Dr. Juan Sebastián Gómez González (Universidade de Antioquia – Colômbia)

Dr. Júlio Cláudio da Silva (UEA – Brasil)

Dra. Maria Regina Celestino de Almeida (UFF – Brasil)

Dr. Martinho Pedro (Universidade Pedagógica de Maputo – Moçambique)

Dr. Matthias Röhrig Assunção (Universidade de Essex – UK)

Dra. Patrícia Melo Sampaio (UFAM – Brasil)

Dr. Patrício Batsikama (Instituto Superior Politécnico Tocoísta – Angola)

Dr. Pedro Acosta Leyva (UNILAB – Brasil)

Dr. Rodrigo Castro Rezende (UFF – Brasil)

Dra. Rosa Acevedo Marin (UFPA – Brasil)

Dr. Thiago Leandro Vieira Cavalcante (UFGD – Brasil)

Ms. Tomé Pedro Morais (Universidade Púnguè – Moçambique)

Ms. Yuri Agostinho (Universidade de Luanda – Angola)

Apoio: Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da Fundação Universidade Federal de Rondônia.

Afros & Amazônicos

Porto Velho, Vol. 2, nº 8, jul./dez., 2024.

130p. : il.

Publicação on-line: ISSN 2675-6862

<https://www.periodicos.unir.br/index.php/afroseamazonicos/index>

1. Amazônia; 2. Povos da Floresta; 3. Populações Tradicionais; 4. Quilombolas; 5. Indígenas; 6. Colonização; 7. Afro-brasileiros; 8. Territorialização; 9. Desterritorialização.

CDD 900

AFROS & AMAZÔNICOS



SUMÁRIO

Apresentação.....	4
--------------------------	----------

SEÇÃO ARTIGOS

Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira no Espaço Escolar: Um Relato de Vivências no Clube de História.....	7
---	----------

Delmaci Ribeiro de Jesus

Os Axós do Axé Ilê Obá: Trajes do Candomblé Paulista.....	20
--	-----------

Aymê Okasak

Castanha-do-Pará ou Castanha-do-Brasil: Uma Semente Amazônica, Muitas Histórias e Muitos Nomes.....	39
--	-----------

Dante Ribeiro da Fonseca

Do Heroísmo as Atrocidades: Conflitos Étnico-Raciais na História de Rondônia	63
--	-----------

Ozonildo Fernandes Oliveira; Marco Antônio Domingues Teixeira

A Guerra do Leste da República Democrática do Congo: Cidadania, Coltan e Geopolítica da Região dos Grandes Lagos	73
---	-----------

Ivaldo Marciano de França Lima

Afro, Samba e Brasilidade: A Resistência que Conquistou uma Identidade Nacional	88
--	-----------

Rodrigo Carvalho

A Posse dos Corpos, das Almas, da Cultura e das Terras: o Regimento das Missões na Calha do Madeira.....	97
---	-----------

João Herbety Peixoto dos Reis; Marco Antônio Domingues Teixeira

Consolidação da Paz versus Disputa Política em Angola: O Entrelugar do Processo de Reconciliação Nacional que o Inglês Cansou de Ver	111
---	------------

Felisberto Victor Chiumba Luciano

AFROS & AMAZÔNICOS



APRESENTAÇÃO

É com grande satisfação que apresentamos o mais recente volume da revista Afros & Amazônicos, uma publicação semestral de acesso livre mantida pelo Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares Afro e Amazônicos (GEPIAA), vinculada aos Programas de Pós-Graduação em História da Amazônia (PPGHAm) e Direitos Humanos e Exercício da Justiça (DHJUS) da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Este volume reúne uma diversidade de artigos que refletem a missão da revista de promover discussões interdisciplinares sobre as populações afro-amazônicas e indígenas, destacando temas como etnicidade, territorialidade, cultura, educação e direitos humanos.

Nesta edição, os leitores encontrarão contribuições que exploram desde práticas pedagógicas inovadoras até análises históricas e culturais profundas, passando por reflexões sobre conflitos étnico-raciais e processos de reconciliação nacional. Cada artigo, escrito por pesquisadores qualificados, oferece uma perspectiva única e enriquecedora, reforçando o compromisso da revista com a produção e divulgação de conhecimento científico de alta qualidade.

Abrindo este volume, o artigo “Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira no Espaço Escolar: Um Relato de Vivências no Clube de História”, de Delmaci Ribeiro de Jesus, relata uma experiência transformadora no Colégio Estadual Maria Isabel de Melo Góes, em Catu-BA. O texto destaca a importância da Lei nº 10.639/2003 e como metodologias ativas, como a pesquisa científica, podem promover uma educação antirracista e libertadora, valorizando a cultura afro-brasileira e combatendo estereótipos.

Em seguida, Aymê Okasaki, em “Os Axós do Axé Ilê Obá: Trajes do Candomblé Paulista”, nos convida a refletir sobre a indumentária no terreiro de candomblé Axé Ilê Obá. A autora analisa as mudanças nos trajes ao longo das gerações de líderes religiosos, destacando como as escolhas estéticas refletem identidades culturais e religiosas, além de influenciar o mercado de vestuário de axé.

Dante Ribeiro da Fonseca, em “Castanha-do-Pará ou Castanha-do-Brasil: Uma Semente Amazônica, Muitas Histórias e Muitos Nomes”, nos leva a uma jornada histórica e geográfica sobre a nomenclatura dessa semente emblemática da Amazônia. O artigo questiona as designações oficiais e propõe uma reflexão sobre a identidade cultural e econômica da região.

No artigo “Do Heroísmo às Atrocidades: Conflitos Étnico-Raciais na História de Rondônia”, Ozonildo Fernandes Oliveira e Marco Antônio Domingues Teixeira deconstroem narrativas heroicas associadas à expedição de Antônio Raposo Tavares e à Comissão Rondon. Os autores revelam as violências colonialistas e racistas subjacentes a esses episódios, propondo uma releitura crítica da história de Rondônia.

Ivaldo Marciano de França Lima, em “A Guerra do Leste da República Democrática do Congo: Cidadania, Coltan e Geopolítica da Região dos Grandes Lagos”, analisa os conflitos na região leste do Congo, destacando as conexões entre migrações, exploração de recursos naturais e disputas geopolíticas. O artigo oferece uma visão abrangente e crítica desse cenário complexo.

Rodrigo Carvalho, em “Afro, Samba e Brasilidade: A Resistência que Conquistou uma Identidade Nacional”, parte do álbum Os Afro-Sambas para discutir as contribuições da cultura africana na formação



da identidade brasileira. O texto destaca como o samba, o futebol e a Umbanda se tornaram símbolos de resistência e inclusão.

João Herbety Peixoto dos Reis e Marco Antônio Domingues Teixeira, em “A Posse dos Corpos, das Almas, da Cultura e das Terras: O Regimento das Missões na Calha do Madeira”, investigam as estratégias de colonização portuguesa na Amazônia, com foco no Regimento das Missões. O artigo revela como a exploração e a catequização foram utilizadas para consolidar o domínio colonial.

Por fim, Felisberto Victor Chiumba Luciano, em “Consolidação da Paz versus Disputa Política em Angola: O Entrelugar do Processo de Reconciliação Nacional que o Inglês Cansou de Ver”, analisa os desafios da reconciliação nacional em Angola, questionando a eficácia da Comissão para a Implementação do Plano de Reconciliação em Memória das Vítimas dos Conflitos Políticos (CIVICOP).

Este volume da *Afros & Amazônicos* é, portanto, um convite à reflexão crítica e ao diálogo interdisciplinar. Que estas contribuições inspirem novos debates e pesquisas, fortalecendo o compromisso da revista com a valorização das culturas afro e amazônicas e a promoção de uma sociedade mais justa e inclusiva.

Boa leitura!

Equipe Editorial

Afros & Amazônicos

AFROS & AMAZÔNICOS



Seção Artigos



AFROS & AMAZÔNICOS



ENSINO DE HISTÓRIA E CULTURA AFRO-BRASILEIRA NO ESPAÇO ESCOLAR: UM RELATO DE VIVÊNCIAS NO CLUBE DE HISTÓRIA

*Teaching Afro-Brazilian History and Culture in The School Space: an Experience Report of
the History Club*

*Delmaci Ribeiro de Jesus**

Resumo: Este texto traz um relato de vivências no processo de desenvolvimento das atividades do Clube de História (CH), utilizando o ensino por investigação como abordagem didática para o cumprimento da Lei nº 10.639/2003, que institui a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-Brasileira no Brasil. O Clube de História é um projeto de intervenção desenvolvido no Colégio Estadual Maria Isabel de Melo Góes, na cidade de Catu-BA, constituído por estudantes do Ensino Médio, com o objetivo de investigar e popularizar os elementos que compõem a história e a cultura afro-brasileira na cidade de Catu. A partir de metodologias ativas, como a pesquisa científica e a participação em feiras de iniciação científica júnior, os estudantes tornam-se protagonistas no processo de aprendizagem, refletindo sobre questões como identidade, pertencimento e valorização da cultura negra. Além disso, o projeto promove a desconstrução de estereótipos e o combate ao racismo, contribuindo para uma educação antirracista e libertadora. Como resultado, o Clube de História influenciou a criação de um projeto interdisciplinar na escola, ampliando as discussões sobre a cultura afro-brasileira e consolidando-se como uma prática pedagógica transformadora.

Palavras-chave: Lei 10.639/03; História e Cultura afro-brasileira; Ensino de História.

Introdução

Este artigo relata as vivências de um grupo de estudos e pesquisa sobre a história da cultura afro-brasileira no município de Catu-BA, intitulado “Clube de História”. O grupo, constituído por estudantes do ensino médio do Colégio Estadual Maria Isabel de Melo Góes, sob a mediação do professor de História, caracteriza-se como um projeto de intervenção que tem como objetivo investigar e popularizar os elementos que compõem a história e a cultura afro-brasileira na cidade de Catu.

O grupo de pesquisa surgiu a partir da percepção de um problema: a falta de políticas públicas e/ou projetos escolares que se dediquem à conservação de memórias sobre a cultura afro-brasileira

no município. A partir dessa inquietação e reflexão, surgiu em sala de aula uma questão a ser resolvida: “De que forma os estudantes negros/afrodescendentes, pertencentes à escola pública da cidade de Catu, se percebem como agentes de transformação da realidade na qual estão inseridos?”

A partir dessa problematização, o Clube de História instiga os estudantes da Escola Estadual Maria Isabel de Melo Góes, por meio de diálogos e leituras, a questionarem a realidade em que vivem e, através da pesquisa, propor a [re]construção de conhecimentos que valorizem as comunidades afrodescendentes que constituem o município de Catu e as regiões circunvizinhas. Os jovens pesquisadores produzem projetos de pesquisa exitosos, que são apresentados e premiados em Feiras de Iniciação Científica Júnior, contribuindo para a qualificação do processo de ensino e aprendizagem da história da cultura afro-brasileira, tendo como referência legal os

* Delmaci Ribeiro de Jesus, Secretaria de Educação do Estado da Bahia (SEC-BA), Mestre em História da África da Diáspora e dos Povos Indígenas (UFRB), delmaciribeiro@hotmail.com



Parâmetros Curriculares Nacionais e a Lei nº 10.639/2003.

Cabe aqui uma reflexão: em 2023, a Lei nº 10.639/2003 completou 20 anos de existência. O que realmente mudou após sua promulgação? Quais ações vêm sendo desenvolvidas nas escolas para cumprir as prerrogativas legais? Conforme a lei:

O presidente da república faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei: Art. 1º A Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar acrescida dos seguintes arts. 26-A, 79-A e 79-B: Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira. § 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil. (BRASIL, 2003)

A lei, por si só, não é um instrumento suficientemente válido para garantir a inserção de pautas negro-referenciadas nas escolas. Em uma pesquisa recente sobre o engajamento das secretarias de Educação com a aplicação da Lei nº 10.639/2003, Benetido, Carneiro e Portella (2023, p. 41) constataram que: “Apenas 5% dos municípios brasileiros afirmam ter implementado uma área técnica dedicada à agenda da educação para as relações étnico-raciais, e somente 8% das secretarias dizem ter orçamento específico”.

Para Munanga (2018, p. 13), a Lei nº 10.639/2003, assim como outras políticas afirmativas, é a prova de que é necessário que tanto brasileiros afrodescendentes quanto de outras ascendências conheçam a África e sua influência na construção das múltiplas identidades que compõem o Brasil. Por meio disso, é possível reinterpretar e reconstruir novas relações, numa perspectiva emancipatória, distanciando-se do eurocentrismo.

Considerações teórico-metodológicas sobre o Clube de História

O Clube de História tem sua origem no fazer pedagógico e se aproxima, enquanto referência, da própria escola, que pode ser entendida como um objeto de análise e intervenção. O grupo de pesquisa (CH) pode ser compreendido e desenvolvido como uma ação conjunta integrada por discentes e docentes, partilhada com o coletivo da escola. Trata-se de uma abordagem didática que, ao propor atividades investigativas, potencializa a construção do conhecimento histórico e das identidades dos sujeitos que o integram, em seus múltiplos espaços de convivência e ambientes educativos.

Colocar em pauta aspectos teóricos que caracterizam a pesquisa como princípio educativo, a construção do conhecimento histórico e a formação de identidades foram pressupostos teóricos necessários para a compreensão do processo de ensino-aprendizagem que ocorre nas atividades do Clube. Nele, os estudantes deixam o papel de ouvintes e passam a se posicionar como pesquisadores e construtores de conhecimento, capazes de identificar problemas e buscar investigá-los, numa relação de diálogo com a realidade na qual estão inseridos. Essa é uma oportunidade de transformação que ultrapassa os limites da escola e se materializa numa educação que se evidencia como libertadora.

Como afirma Paulo Freire em relação à criação de uma pedagogia crítica-educativa: “Pedagogia que faça da opressão e de suas causas objeto de reflexão dos oprimidos, de que resultará o seu engajamento necessário na luta por sua libertação, em que esta pedagogia se fará e refará” (FREIRE, 2005, p. 34).

Os temas de pesquisa que envolvem a história da cultura afro-brasileira trazem para o ambiente escolar o debate legitimado pela Lei nº 10.639/2003. No entanto, como já foi apresentado na seção anterior, esse debate ainda não faz parte do cotidia-



no do Projeto Político-Pedagógico da maior parte das secretarias de educação e escolas do Brasil. É importante ressaltar que a Lei nº 10.639, que instituiu o ensino de história e cultura da África e afro-brasileira como conteúdo obrigatório na educação básica, é resultado de lutas e movimentos sociais que reivindicam uma reparação histórica, visando atenuar as mazelas que foram e continuam sendo praticadas contra a população negra no Brasil, desde o período colonial.

Tendo como referência o cenário das escolas antes e depois da Lei nº 10.639/2003 e com base em pesquisas científicas recentes, como já citado anteriormente, fica evidente que, mesmo com a obrigatoriedade do ensino de história da África imposta por lei, a mudança de comportamento curricular que possibilite a inserção dos valores, da identidade, do reconhecimento e da valorização da cultura afro-brasileira ainda está distante de se materializar.

O termo “identidade”, cujo conceito, de acordo com Nilma Lino Gomes (2005), pode ser entendido como um conjunto de aspectos individuais que caracterizam uma pessoa, mas também como um aspecto plural, constituído a partir das relações sociais, que são permanentemente mutáveis.

A identidade não é algo inato. Ela se refere a um modo de ser no mundo e com os outros. É um fator importante na criação das redes de relações e de referências culturais dos grupos sociais. Indica traços culturais que se expressam através de práticas linguísticas, festivas, rituais, comportamentos alimentares, tradições populares e referências civilizatórias que marcam a condição humana. (GOMES, 2005, p. 41).

As diferentes identidades que constituem os estudantes que chegam ao Clube fazem com que estes se aproximem quando a temática é a baixa autoestima, o que os afasta das propostas pedagógicas da escola, da identidade cultural, do sentimento de pertença, da coletividade e de assuntos relevantes que possibilitam

entender a educação como mecanismo de transformação e politização social.

O cenário descrito revela uma escola pública na qual enxergamos várias outras. São alunos do século XXI que não se identificam com as metodologias propostas, pois as escolas encontram-se engessadas em suas grades curriculares, cada vez mais distantes de uma identidade na qual o estudante possa se reconhecer. No cotidiano das salas de aula, a mera transposição didática persiste e não favorece a construção do conhecimento numa perspectiva crítica e dialógica. Nesse sentido, é de suma importância repensar a metodologia do ensino de História, sobretudo da história da cultura afro-brasileira.

A seguir, é possível perceber, a partir do depoimento da estudante A, que, durante a pesquisa, os alunos desenvolvem habilidades que normalmente não são promovidas nos espaços tradicionais da sala de aula, nos quais o objetivo principal é obter uma nota para aprovação. Após participar da 1ª Feira de Ciências das Escolas Estaduais de Catu, a estudante A relatou sua experiência vivenciada na condição de pesquisadora:

Data 15.09.2016 | Horário 19:54

Durante a FECEEC foram muitas pessoas que passaram para conferir um pouco do nosso projeto, alunos, professores e avaliadores. No decorrer da feira de ciências tivemos algumas críticas e elogios. Uma das críticas foi pelo fato do número de perguntas ser diferente das barras no gráfico, só fizemos 8 perguntas e tiveram algumas críticas também das referências, de todos os alunos que passaram para ouvir a explicação sobre o nosso projeto todos nos parabenizaram pelo incentivo do trabalho. Assim, como as críticas, tivemos os elogios dos avaliadores pela ideia do projeto que eles achavam muito interessante e um grande incentivo para acabar com o preconceito na sociedade. Uma das coisas que mais chamaram a nossa atenção, foi a questão de várias meninas hoje usarem o black, pelo fato de estar muito na moda, mas atrás dessa moda buscamos a valorização, a moda da cultura afro-brasileira está vinculada as raízes africanas e é isso que precisamos



fortalecer. Nosso projeto teve um início de apresentação muito boa, mas infelizmente no final não ganhamos a credencial para a Feira Estadual. (ESTUDANTE A¹).

Observando o relato da estudante, é possível perceber seu interesse pelo objeto de estudo. O relatório foi elaborado no mesmo dia da feira, após um dia de trabalho, repetindo inúmeras vezes sua explanação. A estudante A identificou, a partir das críticas, pontos que podem ser melhorados no desenvolvimento de sua pesquisa. No cotidiano da sala de aula, as avaliações trazem críticas que são simbolizadas por notas baixas, com um caráter mais punitivo do que propriamente educativo.

A análise que a aluna fez sobre a moda do uso do cabelo *black* foi muito interessante, pois, mesmo reconhecendo que existe um modismo, ela afirmou que há uma referência na cultura afro-brasileira, e é essa postura que precisa ser valorizada para que se obtenha o respeito por culturas diferentes, e não a imposição cultural que vem sendo enfatizada ao longo da história do Brasil. Interpretação, criticidade, análise de argumentos e organização das ideias, a partir da pesquisa e apresentação de seus resultados em feiras de ciências, são algumas das habilidades que podem ser identificadas no relato da estudante A.

O ensino da história da África não é uma tarefa fácil, pois existe uma imagem eurocêntrica que foi criada e recriada historicamente sobre a inferioridade do continente africano. Desse modo, entre a lei e a efetivação de currículos escolares que integrem o eixo das discussões sobre a África, há um caminho a ser percorrido. Pensar metodologias que sinalizem uma preocupação com a formação do cidadão e o desenvolvimento de uma consciência histórica são necessidades que vão além de cumprir sistematicamente o que está disposto na Lei nº 10.639/2003.

1. LIMA, Naile dos Santos. Clube de História 2016: Beleza negra, valorização e identidade da cultura afro-brasileira no espaço escolar. Catu: [s.l.], 2016. 1 diário de bordo.

É imprescindível propor um ensino que possibilite ao educando entender seu objeto de estudo e a si mesmo, numa perspectiva de libertação e [re]construção. Nesse sentido, a proposição de atividades investigativas relacionadas a projetos de pesquisa apresentou-se como uma possibilidade fecunda no processo formativo dos estudantes. Cabe destacar que esse tipo de abordagem ainda é pouco difundida no ensino de História na educação básica, sendo mais comum no campo do ensino das ciências naturais. Esse é um dos motivos que tornam o Clube de História inovador, pois as experiências trazidas pelo Clube demonstram a contribuição que a pesquisa como princípio pedagógico pode trazer também para o ensino das ciências humanas.

O ensino por investigação, tal como defende Anna Maria Pessoa de Carvalho, apresenta a ideia de que o processo de ensino e aprendizagem inicia a partir de um problema. A autora afirma que:

Propor um problema para que os alunos possam resolvê-lo, vai ser o divisor de águas entre o ensino expositivo feito pelo professor e o ensino em que proporciona condições para que o aluno possa raciocinar e construir o seu conhecimento. No ensino expositivo toda a linha de raciocínio está com o professor, o aluno só a segue e procura entendê-la, mas não é o agente do pensamento. (CARVALHO, 2013, p. 2).

A proposição do ensino por investigação objetiva trazer uma reflexão sobre a busca por abordagens didáticas diferentes daquelas que têm sido mais comuns nos diferentes espaços educativos, dentre elas, por exemplo, o professor fazendo anotações no quadro, seguidas de explicações, e os estudantes anotando e ouvindo-o dissertar sobre um determinado tópico de conteúdo. Uma expectativa que surge dessas ideias é a possibilidade de que o gosto pela aprendizagem e construção do conhecimento histórico seja nutrido entre os estudantes ao compreenderem que a História analisa as diferentes temporalidades e espaços como construções



humanas, pautadas em crises, desafios e inquietações que podem trazer mudanças para nossas vidas.

Nesse contexto, o Clube de História caracteriza-se por ser uma forma de trabalho cuja intenção é fazer com que a turma se engaje nas discussões, busque a resolução de um problema, exercite práticas e raciocínios de comparação, análise e reflexão. De acordo com Lúcia Helena Sasseron:

O ensino por investigação configura-se como uma abordagem didática, podendo, portanto, estar vinculado a qualquer recurso de ensino desde que o processo de investigação seja colocado em prática e realizado pelos alunos a partir e por meio das orientações do professor. Como abordagem didática, o ensino por investigação demanda que o professor coloque em prática habilidades que ajudem os estudantes a resolver problemas a eles apresentados, devendo interagir com seus colegas, com os materiais à disposição, com os conhecimentos já sistematizados e existentes. (SASSERON, 2015, p.58).

O ensino por investigação caracteriza-se por ser uma atividade orientada pelo professor. Porém, as interações ocorridas entre professor, alunos, materiais e informações é que de fato concretizam o processo de ensino por investigação. A atitude dos estudantes diante da proposição de não apenas ser um observador, mas principalmente se engajar, possibilita o desenvolvimento de liberdade e autonomia intelectual, despertando nos indivíduos o desejo de efetivamente aprender. Uma aprendizagem e reflexão sobre conceitos a partir da identificação de problemas que estão postos, mas muitas vezes passam despercebidos, visto que se vivencia em muitas escolas a cultura burocrática da mera exposição de ideias, que afasta os estudantes do interesse pela aprendizagem.

Nessa perspectiva, não apenas conhecimentos curriculares podem ser trabalhados. Desse modo, o Clube de História estimula também o debate sobre questões morais e éticas relacionadas à cidadania e à inserção dos estudantes como sujeitos que integram a sociedade. Ao promover

condições para que os alunos trabalhem ativa e conjuntamente na resolução de um problema, novas perguntas vão se construindo e possibilitando o estabelecimento de argumentação e debate de ideias.

O ensino por investigação exige que o docente valorize e compreenda a importância de evidenciar as imprecisões dos estudantes, com o objetivo de produzir reflexões a partir de “erros”, conhecimentos prévios e a experiência que a turma traz de suas diferentes realidades. É um trabalho em parceria entre professor e estudantes. Uma construção de entendimento sobre os aspectos históricos estudados e sobre os conceitos, modelos e teorias que os compõem; pode-se afirmar que é uma construção de uma nova forma de vislumbrar os conhecimentos históricos e o modo como estamos a eles relacionados.

O processo de conhecimento histórico e sua adequação ao ensino-aprendizagem são aqui tratados a partir das concepções que fundamentam uma proposta de trabalho que procura estabelecer o diálogo de uma pedagogia da inclusão, que visa à prática da cidadania e ao respeito às diferenças, com a realidade da exclusão, que aponta justamente para a distância entre a teoria e a prática. Educar pela pesquisa e propor investigações que tornem possível a valorização da cultura negra é de fundamental importância para que a juventude, sobretudo, construa uma relação de pertencimento com a sociedade na qual está inserida.

Apreender uma consciência histórica possibilitará aos jovens dos bairros periféricos desbravarem sua própria cultura e contextualizá-la no tempo vivido por eles, a partir da releitura de uma história que vem sendo silenciada e reduzida a estereótipos folclóricos. Analisar e entender as relações entre senhores de engenho e escravos e discutir a realidade dos bairros periféricos da cidade é uma estratégia política para estimular os estudantes a se reconhecerem como sujeitos de um espaço por eles vivenciado, nas periferias, nos distritos e nas escolas da rede pública de ensino de Catu.

Metodologia de organização do Clube de História

A implementação do Clube de História no cotidiano das atividades do Colégio Estadual Maria Isabel de Melo Góes pode ser percebida a partir do método dialético, que considera que os fatos não podem ser analisados de forma descontextualizada dos aspectos social, cultural, político e econômico. Os estudantes que participam do Clube de História são constantemente convidados a relacionar os fatos históricos mencionados no livro didático e nas fontes por eles analisadas com a história local e o cotidiano no qual estão inseridos.

As etapas desenvolvidas para a organização e funcionamento do Clube de História ocorreram na seguinte ordem:

- 1) Reunião com a direção do Colégio Estadual Maria Isabel de Melo Góes:** Apresentação e aprovação da proposta de inserção do Clube de História nas atividades dos estudantes que demonstrem interesse em participar.
- 2) Processo de seleção dos estudantes:** Divulgação da proposta do Clube entre os discentes do Ensino Médio.
- 3) Entrevista com os estudantes interessados:** Seleção dos participantes com base no interesse e comprometimento demonstrados.
- 4) Organização do cronograma de funcionamento do Clube de História:** Definição de datas e horários para as reuniões e atividades.

Como alternativa para a dificuldade de reunir os estudantes presencialmente, foi criado um grupo em rede social que possibilita acompanhar as discussões, sugerir leituras e desenvolver ações que favoreçam a construção de projetos de pesquisa e, posteriormente, a apresentação em feiras de ciências. A periodicidade das discussões virtuais é semanal, e os encontros presenciais ocorrem quinzenalmente, no turno oposto ao que os alunos estudam. Em alguns momentos, foi necessário realizar orientações que extrapolaram a carga

horária semanal do professor orientador, a fim de atender a todos os estudantes.

O roteiro de atividades do Clube, no que diz respeito às reuniões com os estudantes, seguiu a seguinte sequência:

- a) Apresentação da proposta, do projeto e do estatuto do Clube de História:** Explicação dos objetivos, regras e funcionamento do Clube.
- b) Explicação sobre o diário de bordo:** Discussão sobre sua importância e necessidade de acompanhar o estudante durante toda a sua participação no Clube de História.
- c) Brainstorming:** Atividade para provocar os estudantes a pensarem em possíveis temas de pesquisa a partir da observação dos problemas da realidade na qual estão inseridos.
- d) Seleção de textos acadêmicos:** Escolha de materiais que possibilitem a reflexão sobre a cultura afro-brasileira, com os estudantes selecionando as leituras que mais lhes interessam.
- e) Realização de fichamentos e anotações:** Os estudantes fazem registros sobre as leituras e levantam pontos para discussão. Esses pontos são debatidos inicialmente em ambientes virtuais e, posteriormente, em encontros presenciais. Nessa etapa, desenvolve-se a capacidade de ler, analisar, interpretar e se comunicar com base em argumentos que validam uma ideia.
- f) Apresentação da Plataforma Ápice Febrace:** Os estudantes são introduzidos à plataforma (disponível em: <https://apice.febrace.org.br/>), onde realizam o curso online “Metodologia da Pesquisa e Orientação de Projetos de Iniciação Científica”. Esse curso oferece conhecimentos sobre mecanismos de pesquisa, conceitos de plano de pesquisa, diário de bordo e outros elementos fundamentais para o desenvolvimento de iniciação científica júnior.

g) Construção do plano de pesquisa:

A partir das discussões e da formação teórica, os estudantes são orientados na elaboração do plano de pesquisa e iniciam a investigação, seguindo a metodologia definida no plano. Nessa etapa, o professor orientador acompanha os estudantes em atividades de campo, onde são analisadas fontes e realizados levantamentos de dados.

h) Processamento dos dados obtidos:

Os dados coletados são discutidos no grupo de trabalho, com compartilhamento de ideias, registros no diário de bordo e reflexões sobre os objetivos estabelecidos e os resultados alcançados.

As etapas registradas no diário de bordo são organizadas em um artigo, que é compartilhado com outros estudantes em oficinas, palestras e feiras de iniciação científica. Além disso, as reuniões do Clube de História ocorrem semanalmente para leitura, discussão e produção de textos sobre a história local.

Outras atividades desenvolvidas pelo Clube incluem:

- **Orientação dos projetos de pesquisa dos estudantes:** Preparação para submissão em feiras de ciências na cidade de Catu e realização de pesquisas de campo.
- **Realização de oficinas sobre história local:** Em parceria com os professores, os estudantes do Clube de História divulgam suas pesquisas.
- **Compartilhamento de aprendizagens:** Todos os envolvidos no projeto são convidados a fazer um diagnóstico dos possíveis benefícios e/ou malefícios que a pesquisa e o conhecimento científico podem proporcionar ao ensino de História.
- **Análise da efetividade do projeto:** Avaliação do Clube de História como estratégia pedagógica de ensino não formal de História, prática de iniciação científica na educação básica e instru-

mento de construção da cidadania do estudante.

Relato de vivências no Clube de História

Os aspectos que corroboraram para a consolidação da proposta do Clube de História também são marcados pela necessidade de pontuar as adversidades enfrentadas no decorrer das atividades vivenciadas no Clube. A falta de um espaço definido para realizar as reuniões, a ausência de computadores, impressoras e outros recursos que poderiam agregar às pesquisas propostas foram alguns dos desafios enfrentados.

Os contratempos para reunir os estudantes em um turno oposto ao do estudo regular retratam as limitações de ser professor e pesquisador na rede pública estadual da educação básica. Os horários das reuniões precisavam ser constantemente ajustados, o que exigiu a busca por estratégias para envolver mais estudantes e evitar a evasão. Desde o início da proposta do projeto de intervenção do Clube de História, observou-se a necessidade de envolver o maior número possível de estudantes em um processo contínuo de aprendizagem e reflexões relativas à cultura afro-brasileira, ao mesmo tempo em que se fomentava o desenvolvimento de habilidades de leitura e escrita.

Utilizando o conceito de avaliação proposto por Luckesi², é possível observar uma evolução qualitativa no desempenho dos estudantes que participaram ativamente do projeto de intervenção. No diagnóstico inicial, realizado nos primeiros encontros do Clube de História, foi possível perceber, por meio de conversas com os estudantes, a insegurança para falar em público e o desinteresse pela leitura.

2. Segundo o professor Cipriano Carlos Luckesi, citado por LIBÂNEO (1991; p196) "a avaliação é uma apreciação qualitativa sobre dados relevantes do processo de ensino e aprendizagem que auxilia o professor a tomar decisões sobre o seu trabalho".



Durante o primeiro ano de realização do projeto, os estudantes tiveram dificuldades para identificar problemas e fazer reflexões a partir do objeto de estudo. A desenvoltura dos estudantes foi inicialmente marcada por nervosismo e insegurança. A necessidade de instituir uma cultura de pesquisa, que até então não era uma prática comum nem para os professores nem para os estudantes do Colégio Estadual Maria Isabel de Melo Góes, surgiu a partir da criação de possibilidades e oportunidades para a inserção da cultura científica no cotidiano da escola, com eventos internos e, gradativamente, a participação em projetos de extensão com o objetivo de acolher a comunidade escolar.

Ainda em 2016, os alunos iniciaram um ciclo de oficinas em escolas municipais de Catu para discutir questões relacionadas à cultura afro-brasileira durante as festividades da Semana da Consciência Negra. Na oportunidade, os discentes tiveram um desempenho satisfatório, demonstrando maior espontaneidade e trazendo para a plateia de alunos do Ensino Fundamental II importantes reflexões sobre a Lei nº 10.639/2003 no currículo das escolas da cidade de Catu.

Estudar a cultura afro-brasileira por meio da investigação protagonizada por estudantes da educação básica está diretamente relacionado à ampliação da conscientização sobre a temática específica do projeto, que é a cultura afro-brasileira, enquanto uma ação afirmativa de valorização e empoderamento dos estudantes do Colégio Estadual Maria Isabel de Melo Góes e da comunidade situada em seu entorno.

No entanto, como o projeto do Clube de História não está inserido no currículo regular da escola, um número reduzido de estudantes optava por participar do Clube, limitando sua atuação a um grupo de aproximadamente 10 estudantes. Dessa forma, a escola, em sua maioria, continuava à margem das discussões sobre a cultura afro-brasileira e não atendia às atribuições previstas na Lei nº 10.639/2003. Diante

desse problema, após dois anos de atuação, o Clube passou a promover a sensibilização da comunidade escolar para a necessidade de discutir continuamente a cultura afro-brasileira. O grupo de estudos influenciou diretamente a criação do projeto interdisciplinar no Colégio Estadual Maria Isabel de Melo Góes, intitulado “Cultura afro-brasileira no espaço escolar: descolonizando narrativas e construindo saberes”, que possibilitou ampliar de forma contínua e mais abrangente as discussões sobre a cultura afro-brasileira no espaço escolar, envolvendo todos os estudantes da escola.

O projeto, que surgiu como um desdobramento das ações do Clube de História, iniciou suas atividades no primeiro trimestre do ano letivo de 2018, com caráter interdisciplinar. Os estudantes foram envolvidos em oficinas de leitura, produção de textos, análise de documentários e participação em palestras. Os textos, documentários e palestras partiram de temas do cenário local, a cidade de Catu, e estimularam a reflexão e a produção sobre a cultura afro-brasileira.

Em 2016, quando o Clube de História surgiu, a resistência dos estudantes em relação à compreensão de temas relacionados à cultura afro-brasileira era evidente. Após a dificuldade inicial, a participação e o envolvimento dos estudantes revelaram o quanto o Clube contribuiu de forma significativa para estimular a conscientização sobre a cultura afro-brasileira. Partindo da ideia de respeito e humanidade, os estudantes conseguiram se despir gradativamente de preconceitos presentes na família e em toda a sociedade, que se estendem para os demais espaços sociais, incluindo a escola.

Os resultados foram relevantes, uma vez que, além dos prêmios obtidos em Feiras de Iniciação Científica Júnior, os estudantes do Clube de História promoveram uma reflexão necessária e contínua no espaço escolar. O combate à intolerância, a desmistificação da democracia racial, a valorização da identidade e da cultura afro-



-brasileira são elementos que passaram a fazer parte do projeto político-pedagógico da escola, não se limitando ao conteúdo superficialmente analisado no dia da “Consciência Negra”.

O Clube de História e suas contribuições para o ensino de história

Ao longo do processo de desenvolvimento das ações do Clube de História, foi possível verificar que é possível desmistificar a ideia, presente entre os alunos, de que estudar História é prender-se ao passado e, portanto, algo desnecessário. O envolvimento dos estudantes em suas pesquisas e a sensibilidade para observar problemas do seu cotidiano são extremamente significativos, visto que o protagonismo dos estudantes precisa ser cada vez mais estimulado.

Ao fomentar o ensino de História em um viés investigativo, os estudantes foram incentivados a pensar o problema como promotor de interações, seja individual ou coletiva, e como indutor do processo de investigação no espaço escolar. Esse é um caminho que precisa ser percorrido por alunos e professores para que haja a construção de novos saberes que dialoguem com a realidade vivenciada.

Muitas vezes encarado como uma simples pergunta, o problema traz consigo todo um contexto no qual a situação problematizada faz sentido, possibilitando que, em sala de aula, essa situação seja analisada. É preciso pontuar que um problema escolar é diferente de um problema científico. Na escola, o objetivo central é o contato dos estudantes com um conhecimento que ainda não lhes é familiar, mas para o qual pode já haver certo consenso na comunidade científica. A resolução de um problema é um processo complexo que congrega ações de instâncias distintas, desde aquelas mais ligadas a ações manipulativas e desenvolvimento cognitivo até aspectos que demonstram uma construção teórica de conhecimento.

A ideia de investigação relaciona-se com os processos por meio dos quais novos conhecimentos são construídos, apoiando-se em resultados teóricos, dados empíricos, análise e confronto de perspectivas. Trata-se de um processo aberto, desencadeado e dependente de características do próprio problema em análise, com forte relação com conhecimentos já existentes (aprendizagem significativa) e reconhecidos pelos participantes do processo. Sob essa perspectiva, processos investigativos podem surgir como decorrência, desdobramento e continuidade de investigações em curso ou já realizadas. Desse modo, é importante a continuidade das atividades de pesquisa e investigação em busca de novos resultados, que devem sempre ser confrontados.

Considerando a sala de aula, a abordagem de conteúdos científicos precisa cuidar para que os conceitos e outros elementos da cultura científica não sejam apresentados como construções encerradas em si mesmas, não passíveis de questionamento. Para Barca (2012), as pesquisas em Educação Histórica surgiram na tentativa de ligar a teoria à prática, ou seja, não apresentar apenas propostas prescritivas não testadas em estudos empíricos, mas sim criar, implementar e analisar situações de aprendizagem reais, em contextos concretos, e disseminar resultados que possam ser ajustados a outros ambientes educativos.

A possibilidade de desenvolver novas abordagens relacionadas ao ensino de História, que aproximem o objeto de estudo da realidade, ganha mais significado quando as experiências educativas podem ser adaptadas e replicadas em outros contextos educativos. Por isso, o ensino de História deve ter como fundamento:

(...) desenvolvimento sustentado no conjunto de competências de interpretação e compreensão do passado que permite ler historicamente o mundo, a partir de crianças e jovens, dado que a aprendizagem se for explorada de forma desafiante, criativa e válida, apresenta fortes potencialidades como contributo para o desen-

volvimento de competências cognitivas essenciais para a vida numa Sociedade da Informação e de Desenvolvimento. (BARCA, 2012, p. 37).

Pensar o ensino de História no século XXI é uma tarefa complexa, uma vez que, em uma sociedade carregada de informações diversificadas, os indivíduos são confrontados com visões diferentes do mundo, que por vezes são conflitantes entre si e com seus próprios conhecimentos.

Para exemplificar o quanto o Clube de História contribui na perspectiva de apresentar a temática da História e Cultura Afro-Brasileira, apresento os planos de pesquisa, o pôster de apresentação e um resumo de uma das propostas apresentadas por estudantes no contexto das vivências do Clube. Os temas de pesquisa são sugestões dos estudantes, inquietações que partem da convivência desses indivíduos em suas comunidades, bairros periféricos e distritos da cidade de Catu. Após identificar um problema da comunidade na qual o estudante está inserido, os alunos seguem os passos:

- 1) **Realização do plano de pesquisa:** Definição do problema, objetivos e metodologia.
- 2) **Revisão bibliográfica:** Busca por fontes e materiais de apoio.
- 3) **Encontros semanais:** Leituras e discussões de conceitos relacionados às pesquisas.
- 4) **Confecção de textos:** Elaboração de resumos, fichamentos, redações e pequenos artigos.
- 5) **Apresentação dos temas de pesquisa:** Divulgação dos resultados parciais na escola para estudantes que não participam do Clube de História.
- 6) **Submissão dos projetos:** Apresentação com banners em Feiras de Iniciação Científica Júnior.

Um dos temas abordados pelos alunos foi a aplicação da Lei nº 10.639/2003 no currículo das escolas da cidade de Catu. Esse tema trouxe para os estudan-

tes um amadurecimento político muito interessante. Durante as entrevistas, os discentes puderam constatar que as falas de professores, estudantes e secretarias de educação não caminhavam no mesmo sentido diante dos mesmos questionamentos, que tinham como objetivo entender de que forma a Lei nº 10.639/2003 vem sendo aplicada na cidade de Catu. Quando questionados sobre os objetivos a serem alcançados com o projeto de pesquisa, um dos estudantes respondeu:

A partir dessa pesquisa queremos sinalizar um problema, que é a falta de sensibilidade da comunidade escolar, para identificar no seu cotidiano situações que podem ser discutidas para termos uma educação que seja capaz de contribuir para uma sociedade cada vez melhor. Com base nos resultados iremos propor juntamente com a direção, professores e estudantes a ampliação do Clube de História para desenvolver na escola projetos que possam contribuir para que tenhamos a valorização da identidade dos diferentes grupos étnicos que compõe a população brasileira.³

O exercício da entrevista e da análise das respectivas respostas fez com que os discentes se tornassem mais atentos no momento de ouvir notícias e interpretá-las, potencializando uma aprendizagem de conhecimentos históricos de forma crítica e reconhecendo-se como cidadãos capazes de contribuir significativamente para a ressignificação da sociedade na qual estão inseridos.

Considerações finais

O Clube de História alcançou seu objetivo. Mesmo com as dificuldades enfrentadas, os estudantes buscaram fazer do Clube um caminho para que a educação pública tenha uma melhor qualidade. A proposta do Clube de promover a pesquisa para discutir a valorização e o reconhecimento da cultura negra, em suas diferentes representações, onde os estudantes são os protagonistas e sujeitos do proces-

3. SILVA, Laura Costa da. Clube de História 2016: A Lei 10.639/03 no currículo das escolas de Catu. Catu: [s.l.], 2016. 1 diário de bordo.



so de ensino e aprendizagem, tem sido realizada com êxito. Os problemas aqui relatados dificultaram as ações do projeto de intervenção, mas não foram obstáculos que impossibilitaram sua realização.

Após o planejamento, a formação e a consolidação do grupo de estudos, foi gratificante testemunhar que os estudantes, membros do Clube de História, iniciaram uma inquietação de propor uma nova caminhada para o Clube. O surgimento de um projeto interdisciplinar, com perspectiva de integrar o Projeto Político-Pedagógico da escola, é o legado que o Clube de História deixa para o Colégio Estadual Maria Isabel de Melo Góes. Além disso, evidencia a capacidade e o protagonismo dos estudantes, elementos que precisam ser insistentemente lembrados e incentivados.

O relato de vivências do Clube de História (CH), com a proposta de fomentar o ensino de história e cultura afro-brasileira, demonstra que é possível desenvolver ações que possibilitem efetivamente a inserção da cultura da diáspora negra em posição de igualdade com as heranças europeias no sistema de ensino nacional. Isso parte da ideia de despertar uma consciência crítica das raízes culturais que contribuíram e continuam contribuindo para a formação da nacionalidade brasileira.

Nesse cenário, o Clube deixou de ser um projeto da disciplina e passou a ser um projeto pedagógico da escola Maria Isabel de Melo Góes. Em 2018, foi nomeado como “Cultura afro-brasileira no espaço escolar: descolonizando narrativas e construindo saberes”. A partir do segundo semestre de 2021, com o objetivo de se adequar ao processo seletivo do edital SEC/SEPROMI nº 011/2021 – Concurso Público – Prêmio Jorge Conceição⁴, o projeto seguiu com o nome “Educação antirracista: a escola enquanto espaço de (re)existência”. Com

4. Edital publicado em dezembro de 2021 pela Secretaria de Educação do Estado da Bahia em parceria com a Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPROMI). O professor Jorge Conceição, homenageado no edital, foi militante do movimento negro e docente do Programa de Pós-Graduação da UFBA.

a aprovação no edital SEC/SEPROMI nº 011/2021, buscou-se ressignificar a identidade escolar, desenvolver o sentimento de pertencimento dos discentes para com a escola pública e promover uma educação libertadora, antirracista e contribuir para o desenvolvimento da criticidade dos estudantes e a formação de cidadãos politizados. Essa perspectiva ampla só foi possível em função do caminho inicial de mobilização do Clube de História.

A partir da ideia proposta – “Educação antirracista: a escola enquanto espaço de (re)existência” –, houve a consolidação do Clube de História e os desdobramentos dessa caminhada de inserir o ensino da história e cultura afro-brasileira no cotidiano escolar do Colégio Estadual Maria Isabel de Melo Góes. O produto mais recente dessa trajetória no CEMIMG foi a elaboração de um documentário, intitulado *NUPEA: Caminhos de Resistência no CEMIMG*⁵, protagonizado por estudantes e por toda a comunidade escolar. O referido documentário será o objeto de um próximo artigo, ao qual já deixo o convite para o leitor que acompanhou até aqui as vivências do Clube de História do Colégio Estadual Maria Isabel de Melo Góes, na cidade de Catu-BA.

Referências

BARBOSA, Joaquim Gonçalves; BATISTA MARTINS, João. **Reflexões em torno da abordagem multirreferencial**. São Carlos: Editora da UFSCar, 1998.

BARCA, Isabel. **O pensamento histórico dos jovens: ideias dos adolescentes acerca da provisoriedade da explicação histórica**. Braga: CEEP/Universidade do Minho, 2000.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Inclui a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira” no currí-

5. Documentário NUPEA: Caminhos de Resistência no CEMIMG. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gAH-SBw3QRA>. Acesso em: 20 de junho de 2023.



culo oficial da rede de ensino. *Diário Oficial da União*, Brasília, 2003.

BRASIL. Secretaria de Educação Básica. **Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Médio: Ciências Humanas e suas tecnologias**. Brasília: MEC, 2006.

CARVALHO, Anna Maria Pessoa de. Ensino e aprendizagem de ciências: referenciais teóricos e dados empíricos das sequências de ensino investigativas. In: LONGHINI, Marcos Daniel (Org.). **O uno e o diverso na educação**. Uberlândia: EdUFU, 2013.

CARVALHO, Anna Maria Pessoa de. O ensino de Ciências e a proposição de sequências de ensino investigativas. In: CARVALHO, Anna Maria Pessoa de (Org.). **Ensino de Ciências por investigação: condições para implementação em sala de aula**. São Paulo: Cengage Learning, 2013.

DO NASCIMENTO, Cláudio O. Costa; MACEDO, Roberto Sidnei. Prefiro ser uma metamorfose ambulante: um elogio ao pensamento pedagógico complexo na formação de professores. **Revista Entreideias: Educação, Cultura e Sociedade**, v. 10, n. 9, 2005.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. **Educação antirracista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03**. Brasília, DF: MEC/Secadi, 2005. p. 39-61.

INSTITUTO ALANA. **Lei 10.639/03: a atuação das Secretarias Municipais de Educação no ensino de história e cultura africana e afro-brasileira**. Organização: Beatriz Soares Benedito, Suelaine Carneiro, Tânia Portella. São Paulo: Instituto Alana, 2023. Disponível em: <https://alana.org.br>. Acesso em: 26 jul. 2023.

KI-ZERBO, Joseph. Introdução geral. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). **História geral**

da África I: metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010. p. XXXI-LVII.

LIBÂNEO, José Carlos. **Didática**. São Paulo: Cortez, 1991.

MUNANGA, Kabengele. Relações África-Brasil: o que seria? **Revista do PPGCS – UFRB – Novos Olhares Sociais**, v. 1, n. 1, 2018.

SASSERON, Lúcia Helena. Alfabetización científica, enseñanza por investigación y argumentación: relaciones entre las ciencias de la naturaleza y la escuela. **Ensino, Pesquisa e Educação em Ciências (Belo Horizonte)**, v. 17, n. especial, p. 49-67, 2015.

-----//-----

Abstract: This text presents an account of experiences in the development of activities within the History Club (CH), using inquiry-based learning as a didactic approach to comply with Law No. 10.639/2003, which mandates the teaching of Afro-Brazilian History and Culture in Brazil. The History Club is an intervention project developed at the Colégio Estadual Maria Isabel de Melo Góes, in the city of Catu, Bahia, composed of high school students, with the objective of investigating and popularizing the elements that constitute Afro-Brazilian history and culture in the city of Catu. Through active methodologies, such as scientific research and participation in junior science fairs, students become protagonists in the learning process, reflecting on issues such as identity, belonging, and the valorization of Black culture. Additionally, the project promotes the deconstruction of stereotypes and the fight against racism, contributing to an anti-racist and liberating education. As a result, the History Club influenced the creation of an interdisciplinary project at the school, expanding discussions on Afro-Brazilian culture and establishing itself as a transformative pedagogical practice.

Keywords: Law 10.639/03; Afro-Brazilian History and Culture; History Teaching.

Resumen: Este texto presenta un relato de experiencias en el desarrollo de las actividades del Club de Historia (CH), utilizando la enseñanza por investigación como enfoque didáctico para cumplir con la Ley Nº 10.639/2003, que establece la obligatoriedad de la enseñanza de la Historia y Cultura Afrobrasileña en Brasil. El Club de Historia es un proyecto de intervención desarrollado en el Colégio Estadual Maria Isabel de Melo Góes, en la ciudad de Catu, Bahía, conformado por estudiantes de secundaria, con el objetivo de investigar y popularizar



los elementos que componen la historia y la cultura afrobrasileña en la ciudad de Catu. A partir de metodologías activas, como la investigación científica y la participación en ferias de iniciación científica junior, los estudiantes se convierten en protagonistas del proceso de aprendizaje, reflexionando sobre temas como la identidad, el sentido de pertenencia y la valorización de la cultura negra. Además, el proyecto promueve la deconstrucción de estereotipos y la lucha contra el racismo, contribuyendo a una educación antirracista y liberadora. Como resultado, el Club de Historia influyó en la creación de un proyecto interdisciplinario en la escuela, ampliando las discusiones sobre la cultura afrobrasileña y consolidándose como una práctica pedagógica transformadora.

Palabras clave: Ley 10.639/03; Historia y Cultura Afrobrasileña; Enseñanza de Historia.

Recebido em: 26 de outubro de 2024.

Aceito em: 03 de dezembro de 2024.

AFROS & AMAZÔNICOS



OS AXÓS DO AXÉ ILÊ OBÁ: TRAJES DO CANDOMBLÉ PAULISTA

The Axós of the Axé Ilê Obá: Attire of Paulista Candomblé

Aymê Okasak*

Resumo: O objetivo deste artigo é refletir acerca do vestuário do terreiro de candomblé Axé Ilê Obá. A proposta é analisar os trajes presentes desde a fundação da casa, perpassando pela sucessão dos seus três líderes religiosos: Pai Caio de Xangô (1950-1985); Mãe Sylvia de Oxalá (1986-2014) e Mãe Paula de Iansã (2015-). Para analisar o vestuário dos candomblecistas do Axé Ilê Obá destas fases, tomei fontes que partem dos próprios adeptos, como o livro de Mãe Sylvia de Oxalá, *O perfil do Achê Ilê Obá*, e a pesquisa do adepto Renato Correa, *História e Memória do Terreiro Axé Ilê Obá*; e o acervo de imagens dos fotógrafos da casa. Desta forma, analisei a indumentária destas fases de acordo com: silhueta, tecidos, cores e insígnias que identificam os orixás. A importância de analisar as mudanças nestas fases é verificar o impacto estético que os sacerdotes promovem no vestuário de todos, segundo seu gosto pessoal, o orixá deste sacerdote e suas relações pessoais com ateliês. Assim, entendemos como os sacerdotes de um terreiro de candomblé atuam como influenciadores, impactando neste mercado de vestuário de axé.

Palavras-chave: Candomblé; Axé Ilê Obá; Vestuário; Axó; Traje de terreiro.

Candomblé e suas roupas

O candomblé é uma religião afro-brasileira de culto a divindades africanas. Os terreiros se dividem em distintas nações, que possuem cosmogonias distintas: nação queto-nagô cultuam os orixás, que são divindades na cultura iorubá; nação congo-angola reverenciam os inquices, divindades do macro grupo bantu; nação jeje cultua os voduns, divindades do antigo Daomé; entre outras nações. As nações também vão diferenciar o idioma no qual os ritos são conduzidos, bem como características das roupas; contudo é importante ressaltar como as distintas culturas africanas, seus cultos e divindades também se mesclam e se modificam nos candomblés brasileiros, fazendo com

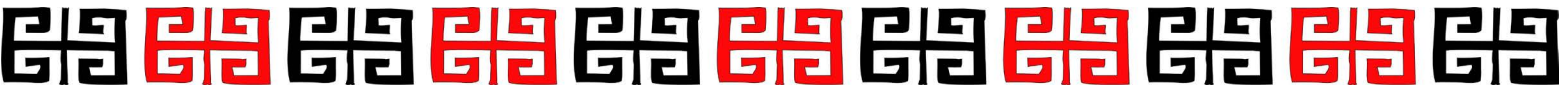
que as nações também interajam entre si e se modifiquem de maneira recíproca, recebendo também influências dos cultos indígenas brasileiros, do catolicismo e de outras religiões. Na nação queto (que foi investigada nesta presente pesquisa) os cultos são feitos aos orixás, divindades veneráveis antropomorfizadas da cultura africana iorubá, fonte de energia vital correlacionada às forças da natureza. O candomblé possui uma estrutura bastante hierarquizada, com ritos iniciáticos e de passagem bem definidos, que vão marcar a posição da pessoa dentro do terreiro¹ de candomblé. O pesquisador Vagner Gonçalves (1995) aponta os seguintes cargos, do mais “baixo” até os cargos de liderança, na Tabela 1:

Tabela 1 – Cargos no candomblé

Abiã (do iorubá <i>abíyán</i> , aquele que nasce eleito, escolhido)	não iniciado. Veste apenas a cor branca, em culto ao orixá da criação, Oxalá.
---	---

* Mestra e bacharela em Têxtil e Moda – EACH/USP; licenciada em Artes Visuais – Faculdade de Administração e Artes de Limeira; pesquisadora líder do Fayola Odara – Grupo de Pesquisas Estéticas e Culturais Africanas e Afro Diaspóricas; e integrante do grupo Moda, Produção, Cultura e Sociedade no Brasil. Doutora em História Social – Universidade de São Paulo. docente de graduação em Moda – Universidade de Sorocaba e Anhembi Morumbi (Athon).

1. Terreiro, abaçá, casa de axé, roça são os nomes dados ao local onde as cerimônias da religião do candomblé ocorrem.



Borizado	não iniciado (ainda é um abiã) que já passou pelo ritual do bori. Isto é, deu comida, fez as oferendas ao Orí, à cabeça (considerado o primeiro orixá; e que é o canal de conexão entre os planos divinos e terreno). Normalmente é um ritual que “acalma” os orixás, dando maior tempo para que a pessoa possa se organizar para uma possível iniciação. Porém, caso as divindades não queiram que a pessoa se inicie, ela pode permanecer como abiã ou “borizada”.
iaô (do iorubá <i>iyáwó</i> , esposa)	iniciado, até o sétimo ano de iniciação (durante o primeiro ano de iniciado, o iaô é chamado, em alguns terreiros, de iaô de folha; além de cumprir os ritos de 3 anos de iniciado e, finalmente os 7 anos, passando para ebomi). Tanto os ritos de iniciação, quanto de 1, 3 e 7 anos são longos (podendo levar 21 dias recolhidos dentro do terreiro) e financeiramente custosos (são comuns os chamados <i>barcos de iaô</i> , para a iniciação de mais de uma pessoa, diminuindo um pouco os gastos, além do auxílio dos demais filhos da casa para compra das comidas, animais, do enxoval de roupas etc.), o que leva a muitos candomblecistas a realizarem os ritos em tempos maiores que o estabelecido. Após esse rito de iniciação a pessoa se torna um <i>Omọ ọ̀rìsà</i> , do iorubá “filho de orixá”, e <i>Ẹ̀lẹ̀gùn</i> , a pessoa entra em transe, recebendo a energia da divindade em seu corpo. Nas saias das mulheres, é possível encontrar fitas costuradas na barra, no qual cada fita representa um ano de obrigação cumprida (podendo chegar até 7 fitas).
Ebomi (do iorubá <i>Ẹ̀gbón</i> , irmã/irmão mais velha/velho)	iniciado com mais de sete anos de iniciação e que já deu obrigação (os ritos de 1, 3 e 7 anos). Mulheres ebomis podem ocupar os seguintes cargos, entre outros: labassé (responsável pela cozinha ritual); Jiboná ou Mãe-criadeira (cuidando da educação ritual dos iaôs quando recolhidos); lamorô (responsável pelo padê, pela oferenda de Exu). Também é um <i>Ẹ̀lẹ̀gùn</i> .
Ekede* (do iorubá <i>èkẹ̀jì</i> , segundo)	mulher que não entra em transe. Assessora a mãe de santo durante os rituais e festas públicas, cuidando especialmente de vestir os orixás e garantir que suas roupas e insígnias estejam adequadas para que a divindade dance na festa pública
Ogã (do iorubá <i>gã</i> , ser alto ou promover, exaltar; e do fongbe <i>gã</i> , <i>gǎn</i> , chefe)	iniciado que não entra em transe. Pode ocupar os seguintes cargos, entre outros: Axogum (aquele que realiza os sacrifícios rituais); Alabê (tocador dos instrumentos rituais como os atabaques); Pejigã (responsável pelo quarto dos orixás ou pejí, onde ficam os assentamentos, altares que representam/são as divindades de cada filho da casa e que recebem as oferendas rituais)
Pai ou Mãe-Pequena	auxiliar direto do pai (babalorixá) ou mãe (ialorixá) da casa

* Ekedes e ogãs ao “levantados” passam diretamente para a categoria de ebomis, não passando pelo rito de iniciação como iaô.

Babalorixá (do iorubá <i>bábá</i> , pai, mestre) ou ialorixá (do iorubá <i>iyá</i> , mãe)	ebomi que já iniciou outros adeptos e geralmente possui seu próprio terreiro (o mesmo que pai ou mãe de santo, respectivamente). Também é <i>Ẹ̀lẹ̀gùn</i> .
---	---

Adaptado de: Silva (1995); Beniste (2011).

Estes diferentes cargos e funções são percebidos nos códigos visuais das vestimentas. Sendo uma religião que se pauta na tradição pela senioridade, quanto maior o tempo se está no candomblé e mais ritos de passagem já foram realizados. Seguindo a hierarquia de cargos dentro do candomblé, no qual as roupas daqueles com títulos de maior senioridade podem utilizar roupas mais trabalhadas, recebendo também outros colares rituais (fios-de-contas), etc.; temos uma segunda divisão dos trajes que diz respeito aos momentos e ritos no terreiro. Temos as roupas de razão (trajes utilizados no cotidiano do terreiro, normalmente mais simples, e com menor diferenciação hierárquica), as roupas utilizadas nas festas públicas ou xirês (trajes mais trabalhados, com forte marcação hierárquica, e que segue as cores e estampas do orixá que se está cultuando naquele dia) e as roupas dos orixás (seguem as cores e emblemas de cada divindade, tendo o acréscimo dos paramentos/paramentas/ferramentas/insígnias – como adês/adornos de cabeça, pulseiras, bastões de mando, etc. – que o orixá irá segurar ou vestir simbolizando determinados mitos daquela divindade; esta roupa é utilizada apenas no momento de transe, no qual a divindade dançará rememorando seus mitos).

Quanto às cores e paramentas dos orixás mais cultuados no Brasil, a Tabela 2 a seguir exemplifica de modo geral as insígnias utilizadas (existem variações segundo as casas e segundo ao tipo de cada orixá e os mitos representados pela divindade):

Terreiro Axé Ilê Obá

Em junho de 2017, tive contato pela primeira vez com o primeiro terreiro tomado como patrimônio cultural do Estado de São Paulo, pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artísti-



Tabela 2 – Orixás e suas cores e insígnias

Orixá	Patronato	Cores	Insígnia	Características da insígnia
Exu	Discórdia, comunicação entre o os planos espirituais e terreno	Preto e vermelho	Ogó	Bastão em formato fálico
Ogum	Metalurgia, guerra, agricultura e estradas	Azul escuro	Alfange	Espada
Oxóssi	Matas, caça, pesca e fertilidade	Verde e azul celeste	Ofá	Arco e flecha
			Erukerê	Espanta mosca de rabo-de-cavalo
Omolú	Vodun da família da palha. Saúde/doença, terra e transformação da natureza	Marrom, preto	Azê	Capacete feito de palhas que cobre todo o corpo
			Xaxará	Cetro de fibras de folha de dendezeiro com búzios
Ossaim	Folhas	Verde e branco	Lança	
			Três cabaças com as folhas sagradas	
Oxumarê	Vodun da família da palha. Cobra. Arco-íris.	Verde, dourado, branco e cores do arco-íris	Alfange	Espada
			Cobras de metal	
Xangô	Fogo, trovão, relâmpago, pedra, guerra, justiça	Vermelho, marrom e branco	Oxê	Machado de dois gumes
			Xere	Chocalho de metal
Oxum	Riqueza, águas doces, maternidade	Amarelo (detalhes em azul celeste)	Abebê	Leque com espelho
			Alfange	Espada
Logun Edé	Caça, pesca, fertilidade	Azul celeste e amarelo	Ofá	Arco e flecha
			Abebê	Leque com espelho
Oiá/ Iansã	Ventania, relâmpago, guerra, céu rosado e borboletas	Vermelho, marrom, rosa	Alfange	Espada
			Eruexim	Espanta-mosca
			Chifres	
Obá	Guerra	Vermelho e laranja	Alfange	Espada
			Escudo circular	
Naná	Vodun da família da palha. Pântano/Barro, ancestralidade, morte	Roxo, lilás, branco e palha	Ibiri	Cetro em formato de arco, de fibra de folha de dendezeiro com búzios
Iemanjá	Mar, fertilidade	Azul claro, branco e prata	Abebê	Leque com espelho
			Alfange	Espada
Oxalá	Criação, vida/morte	Branco e azul claro	Pilão de prata ou material branco (para Oxaguiã, versão jovem de Oxalá)	
			Opaxarô (para Oxalufã, versão idosa de Oxalá)	Cajado prateado com pingentes representando a criação do mundo

Adaptado de: Raul Lody (2001, p. 73) e Patrícia Souza (2007).

co e Turístico do Estado de São Paulo – CONDEPHA-AT, em 1990, o terreiro Axé Ilê Obá, durante os festejos do orixá Xangô, o patrono desta casa. Os gestos e danças traziam muito da personalidade de cada orixá, e as roupas comunicavam as narrativas das divindades. A linguagem dos trajes, não dialogava apenas com os iniciados, como todos os convidados nas festas públicas que participavam dos mesmos códigos. Esta foi a primeira vez que tive contato com este terreiro, o qual passei a investigar com mais a fundo.

O terreiro de candomblé, de nação queto, Axé Ilê Obá (termo em iorubá que significa *a força da casa do rei*) é atualmente uma casa paulista de grande importância, tanto por suas dimensões espaciais muito grandes para o contexto do Estado de São Paulo (área total de 4000 metros quadrados, com salão principal de 1,2 mil metros quadrados e uma coroa para o orixá Xangô Airá, no centro do barracão, que pesa 75 quilos), pela grande quantidade de filhos, e também pelo fato de ter sido o primeiro terreiro tombado como patrimônio histórico em São Paulo, em 1990 pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo. Desta forma, o espaço atrai tanto adeptos do candomblé, quanto pesquisadores da cultura afro-brasileira



paulista. Isso se reflete em muitos registros imagéticos e pesquisas sobre a casa e seus filhos, tornando possível analisar seus processos históricos. Para este recorte, analisaremos os trajes do Abaçá (templo de Xangô) Axé Ilê Obá, desde sua fundação, perpassando pela sucessão dos seus três líderes religiosos; para compreender quais foram as principais mudanças no vestuário e como estas permanências e variações dos trajes podem registrar a contar a história da casa.

Como muitos terreiros da cidade de São Paulo, a casa começou como terreiro de umbanda, religião afro-brasileira de maior presença no início da segunda metade do século XX. Na pesquisa do sociólogo Reginaldo Prandi (2020, p. 38); o professor aponta que o Centro de Estudos da Religião Douglas Teixeira Monteiro -- CER, coordenado por Maria Helena Concone e Lísias Nogueira Negrão (1987), ao consultar os cartórios de São Paulo não encontrou registros de terreiros de candomblé até o final da década de 1940, apenas um na década de 1950, e 2500 candomblés na Grande São Paulo no final da década de 1980. Este aumento está relacionado, entre outros fatores, à vinda de migrantes nordestinos em busca de trabalho em São Paulo. Prandi aponta que entre as décadas de 1970 e 1980, cerca de um milhão de nordestinos chegaram na região metropolitana da Grande São Paulo (Prandi, 2020). Contudo, isso não quer dizer que as religiosidades afro-brasileiras já não estivessem presentes em São Paulo antes deste período, pois a umbanda já tinha centros espalhados por toda metrópole. Dos anos de 1950 até as décadas de 1960 e 1970, uma classe média branca que estava na umbanda, passa a buscar os terreiros de candomblé. Jovens universitários, que formavam os movimentos de contracultura do período, passaram a compor parte da clientela dos candomblés. Essas classes abastadas de clientes de jogos de búzios, ebós e outros atendimentos, auxiliaram a impulsionar o aumento de casas. Isto é, da umbanda saíram grande parte dos adeptos que formariam as casas

de candomblé em São Paulo, inclusive uma população mais pobre que também migrava para os candomblés.

E assim, no dia 22 de julho de 1950 foi fundado o terreiro de umbanda Congregação Espírita Beneficente Pai Jerônimo, por Caio Egydio de Souza Aranha, o Pai Caio de Xangô e um grupo de mulheres, no Brás, onde permaneceu até meados de 1958. São Jerônimo é sincretizado com o orixá Xangô, em São Paulo, fazendo referência ao orixá de Caio Egydio. Uma das diversas diferenças da umbanda para o candomblé (em especial os candomblés de nação queto), é o culto de encantados como caboclos, pretos-velhos, exus (não o orixá), pombas-gira etc. O terreiro de umbanda de Pai Caio manteve estes cultos desde sua abertura em 1950 até os dias atuais, já como terreiro de candomblé queto.

No ano de 1960 o terreiro muda de espaço, indo para a Rua Macuri no bairro do Jabaquara, e passa por uma transição, mudando para casa de candomblé Axé Ilê Obá. A mudança de espaço se deu para se fixarem em um local maior, com maior contato com a natureza e mais afastado do centro da cidade e da polícia (nessa época a repressão policial contra os terreiros de religiões afro-brasileiras ainda era muito grande).

Em 1974, Pai Caio inicia uma nova mudança de espaço para a Rua Azor Silva, nº77 na Vila Facchini – Jabaquara, inaugurando as amplas instalações em 1977. A inauguração das novas instalações da casa em 1977 teve impacto midiático, na época, sendo inclusive publicada uma reportagem no jornal Folha de SP, no dia 13 de fevereiro de 1977, apontando informações como “maior terreiro de candomblé do Brasil”, em uma reportagem com quatro imagens e entrevista com ogãs e com Pai Caio (Figura 1). Como a reportagem sugere, neste momento Pai Caio não apartava o terreiro de um sincretismo com outras religiões, aqui no caso com o catolicismo. Em entrevista à pesquisadora Cecília Negrão, a atual ialorixá da casa conta:

Minha mãe (Mãe Sylvia) contava que decidiram colocar uma imagem de Jesus Cristo na parede do barracão porque alguns policiais vinham a nossa casa para perseguir Pai Caio, classificando-o como bruxo. Na época, um político influente sugeriu a ideia de colocar uma imagem do Cristo para que as autoridades verificassem que ali havia o bem e Jesus, sem prendê-lo (NEGRÃO, 2018, p. 110).

Figura 1 – Reportagem sobre missa e inauguração no novo espaço do Axé Ilê Obá



Fonte: Folha de São Paulo (Xangô, 1977)

Para a inauguração, se buscava realizar uma missa católica na Igreja do Rosá-

rio (tradição comum até a contemporaneidade em casas matrizes de candomblé na Bahia), que foi proibida, tendo que realizar a missa dentro do terreiro por um bispo da Igreja Reunida. Apesar do pedido negado pela igreja católica, vemos o interesse na consolidação dos ritos, com esta encruzilhada de religiões.

Esta encruzilhada de religiões que ocorria no Axé Ilê Obá era visível pelos trajes utilizados, desde os tempos de terreiro de umbanda. A Figura 2 mostra o terreiro ainda na Rua Mucuri, com a Mãe Pequena Tolokê, Dona Antônia Pimenta, à esquerda utilizando deleguns, fio-de-contas do candomblé, nos anos 1960, quando o terreiro mesclava a umbanda com os cultos de candomblé de nação angola e queto.

Figura 2 – Terreiro Rua Mucuri, destaque à esquerda Dona Antônia Pimenta com deleguns, fios de conta



Fonte: Correa (2014, p. 65)

Caboclos da umbanda e divindades das matas costumam utilizar plumas e penas em cocares, e tecidos com estampas de folhas e flores, o que se mantém desde o período de Pai Caio, passando pela época de Mãe Sylvia (como podemos ver na Figura 3 de Mãe Tolokê), até os tempos atuais. É interessante notar que alguns trajes das pessoas mais antigas do terreiro, ainda hoje preservam peças, ao menos as características da época em que entraram na casa. Assim, pessoas mais velhas da

casa possuem alguns trajes diferentes das atuais (um maior uso do tecido de chita, por exemplo, no lugar dos tecidos estampados *wax print*, para os trajes dos caboclos).

Figura 3 – Caboclo da mãe pequena Antônia Pimenta. Axé Ilê Obá, São Paulo, SP, 1987



Fotografia: Mudicarmo Ferretti. Fonte: Silva (1995)

Caio Egydio De Souza Aranha (25 nov. 1925 – 15 fev. 1985)

Pai Caio de Xangô foi iniciado no candomblé em 1941 em Salvador por Tia Massi, da Casa Branca do Engenho Velho na Bahia. Pai Caio era filho de Xangô e tinha Oxum como sua orixá juntó, sua segunda orixá (Oxum é uma orixá feminina muito popular em Salvador, com muitas filhas; e sendo divindade relacionada ao ouro, traz muito brilho e dourado nos trajes, o que podemos ver na roupa de Pai Caio, na Fi-

gura 4, com tecido em brocado com fios metálicos, Lurex). Na época, a iniciação de homens era incomum no terreiro nas casas matrizes baianas, que são estes primeiros terreiros de candomblé que se tem registro (CORREIA, 2014).

Figura 4 – Pai Caio de Xangô em sua cadeira de veludo vermelha, com crucifixo na parede demonstrando o sincretismo católico da casa; com trajes em brocado metálico, muito característicos das vestimentas de Oxum, sua segunda orixá



Fonte: Egydio (1980)

Em 1949, Pai Caio recebe seu Decá, a senioridade iniciática de 7 anos, representada fisicamente por um fio-de-contas, das mãos da reconhecida Menininha do Gantois. Assim ele se torna babalorixá, sacerdote líder de um terreiro de candomblé queto (CORREIA, 2014).

Pai Caio era cantor popular de samba e operetas na Boate Feitiço, na Avenida São João em São Paulo nas décadas de 1950-1960, o que fez com que ele conhecesse muitas personalidades influentes, como Dercy Gonçalves (CORREIA, 2014). Estes contatos também auxiliaram no aumento de sua clientela de jogos de



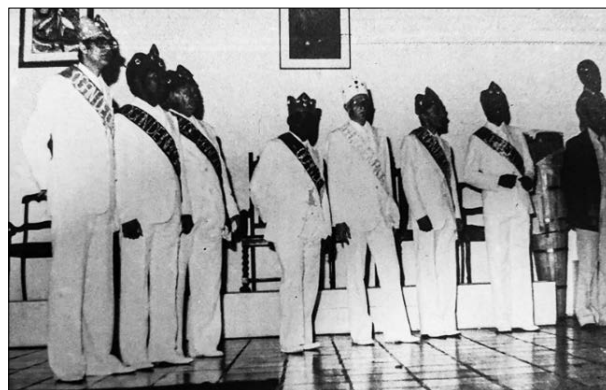
búzios e outras consultas e trabalhos espirituais. Este é um dado importante para demonstrar que o terreiro sempre esteve muito próximo de personalidades de São Paulo, seja pelo viés artístico, ou mesmo político, como veremos na fase de Sylvia Egydio. Isto auxiliou na continuidade da casa e seu grande crescimento.

O terreiro ganhava importância na cidade, quando em 1985 Pai Caio morre, sem deixar filhos consanguíneos; o que gera muitos problemas legais para a casa. Primeiramente se inicia uma disputa sobre quem seria herdeiro do espaço físico do terreiro, e depois quem assumiria a liderança da casa. Dois anos antes da morte de Caio, ele havia iniciado sua sobrinha, Sylvia de Oxalá, que apesar de não possuir a senioridade iniciática (isto é, ela era iaô; e não ebomi). Os terreiros de candomblé possuem um período de luto de 1 ano, antes de retomarem as atividades públicas. Neste tempo, Sylvia fez uma série de consultas aos búzios em São Paulo e na Bahia, a fim de que fosse revelado se deveria assumir o cargo de ialorixá do terreiro Axé Ilê Obá, ou não. Depois de muitas visitas e consultas, Sylvia de Oxalá assume o cargo de ialorixá. Além disso, estava em disputa judicial a posse do terreno, o que Sylvia conseguiria solucionar com uma ação até então inédita em São Paulo, que era pedindo o tombamento da casa como patrimônio histórico (CORREA, 2014).

Neste período, é visível nas fotografias da época, a influência que as roupas dos terreiros baianos tinham sobre o traje do Axé Ilê Obá. Os homens, principalmente o Ogãs (cargo masculino que não incorpora os orixás, e podem ter diversas funções como tocar o atabaque, organizar a sala nos dias de xirê, fazer as oferendas etc.) vestiam roupas com silhuetas retangulares e muitas vezes ternos brancos nas festas públicas, como podemos ver na Figura 5. Isto também se relaciona com os terreiros baianos, pois muitas casas matriizes, a princípio não iniciavam homens, fazendo com que estes usassem roupas não necessariamente confeccionadas para o

candomblé, mas roupas “domingueiras” (os melhores trajes que, principalmente no século XIX, eram reservados ao uso para o uso nas missas católicas de domingo).

Figura 5 – Ogãs da casa acima e atabaqueiros abaixo, todos no Axé Ilê Obá



Fonte: Egydio (1980)

Já as mulheres aparecem com um traje comercialmente conhecido como baiana, em silhueta triangular, com maior volume nas saias com anáguas engomadas.

No traje de baiana feminino (Figura 6) tradicionalmente estão presentes as anáguas; saia longa pregueada, com pala e cordão no cóis (normalmente estampada ou de tecidos coloridos nas cores dos orixás daquela festa pública, ou branca para os não-iniciados); calçolão, bata ou camisu rendados ou bordados (os candomblés

baianos mantêm golas mais altas e estruturadas); pano-da-costa ou pano-de-alaká; torço, ojá ou pano-de-cabeça (no mesmo tecido que o pano-da-costa); chinelas ou mule além dos fios-de-contas ou ilequês (Souza, 2007). Importante destacar que na Bahia, muitos terreiros só permitem o uso de sapatos com salto alto, maquiagem, brincos de argolas grandes e acessórios mais diferenciados, após 7 anos de iniciado, ou seja, quando já se é ebomi.

Figura 6 – Composição do traje de baiana



Fonte: da autora (2021)

Como mostra a ilustração da Figura 6, as roupas femininas do estilo chamado de baiano, possuem saias volumosas, o que ocorria também para as roupas dos orixás. Inclusive os orixás oborós (masculinos) também costumavam utilizar saietas (isto porque nos candomblés antigos, só mulheres entravam em transe, e elas já vestiam saia/saieta) (SOUZA, 2007).

No candomblé, as divisões no tange aos gêneros não são apenas binárias. Orixás podem ser oborós (masculinos), iabás (femininos), metá-metá (metade-metade, carregando ferramentas e roupas que mesclam insígnias dos oborós e das iabás). Além da diferenciação das divindades, existe o candomblecista em si, tendo a religião recebido muitos filhos homossexuais, e agora adentrando em outros debates que é a relação da vestimenta com candomblecistas trans. Neste aspecto, o Pai Sidnei de Xangô traz uma fala que

demonstra parte do pensamento atual de muitos terreiros de candomblé: “ (...) Homens ‘trans’ são homens. Mulheres ‘trans’ são mulheres. (...) Qualquer posição fora desta é transfobia. Orixá nasce em um corpo no cujas roupas são Efun, Ọsun e Waji, folhas, Eje e penas de pássaros; não há rituais na”².

Isto é, para Pai Sidnei, os trajes dos candomblecistas devem seguir os gêneros com os quais se identificam, isso para além dos trajes das divindades, que possuem seus próprios códigos. Desta forma, as roupas e tecidos marcadores de hierarquia acabam sendo um fator de maior importância que os de gênero.

Podemos ver estes tecidos marcadores e diferenciadores de hierarquia, na época de Pai Caio, mas também nas fases seguintes de Sylvia de Oxalá e Paula de Iansã, com o uso do **richelieu** pelos altos cargos. Esse bordado aberto pode ter diversas figuras vazadas (folhas, flores, arabescos ou até mesmo letras e insígnias de orixás — como conta Bianca Almeida em entrevista, sobre uma bata da antiga ialorixá do Axé Ilê Obá, Sylvia de Oxalufá (Oxalá idoso), com figuras de pombos, que foi herdada pela atual ialorixá do terreiro, Paula de Iansã) contornadas.

Se na corte francesa de Luís XIII, o richelieu era voltado para roupas sacerdotais católicas³ e da nobreza, nos candomblés o tecido também respeita uma hierarquia e momentos de uso, sendo mais voltado a trajes de festa, das divindades e a altos cargos (ialorixás, equedes, ebomis). Nos terreiros, o richelieu é feito em tecido de algodão encorpado, em peças que são engomadas; ou na cambraia de linho, ou na organza para tecidos mais finos (Lody, 2015). É uma técnica insígnia de hierarquia. Contudo, mesmo um tecido considerado tradicional nos ilês, também sofre

2. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CfgtLwum6W>.

3. O uso do tecido pelo cardeal e duque de Richelieu Armand-Jean du Plessis (1585-1642), primeiro-ministro da corte francesa do rei Luís XIII, deu o nome ao têxtil.



alterações e por vezes substituições, como podemos notar na entrevista com Bianca Almeida, que produz os trajes para o Axé Ilê Obá:

É... eu tive alguns amigos que foram em alguns terreiros de Candomblé na Bahia e eles me informaram que lá eles tentam ser mais tradicional possível: richelieu, alguns usam guipure ainda, richelieu é colorido. Hoje em dia, aqui em São Paulo, você ainda acha casa que os ebomis usam richelieu, aqui mesmo alguns usam. Mas, se você começa a ver, por exemplo, de um ano ou dois anos pra trás, antes, era só richelieu. Hoje, é guipure e entremeio. (...) Então, eu perguntei pro Péricles e ele falou que não [tinha uma confecção que fazia os trajes do terreiro], que, às vezes, era, por exemplo, a Jacira pegava e fazia porque tinha uma maquininha pequena, pessoas de dentro da casa mesmo ou ela mandava pra fora e falava: “ô, meu filho, faz aí em Salvador e eu pego” Tem roupas delas que é uns richelieu mais trabalhados assim que são roupas que na época eram caríssimas, tipo 8 mil reais. (...) E hoje é muito difícil você achar o richelieu pra comprar. Assim, é muito difícil, só no Nordeste. Já fui pra Aracaju, numa feira que tem lá, que tem, mas é muito difícil. E quando você acha é mais caro que guipure, então (...)4

Quanto mais complexo o desenho, mais caro será o tecido, bem como se ele for de bordado manual ou mesmo feito com máquina de costura no bastidor (e não em uma máquina de bordado). Mesmo com as máquinas de bordados possibilitando a produção de richelieu de maneira mais rápida, o que se nota é que, sendo um bordado feito de maneira mais individual, em pequenas produções, quando o tecido é comparado às rendas e bordados industriais, como o *guipure*, ele vem perdendo mercado (ao menos entre os de cargos mais baixos, que devem utilizar trajes mais simples que seus irmãos mais velhos na religião). Os tecidos signos de hierarquia nos terreiros necessitam ser visualmente atraentes, de qualidade, não necessariamente artesanais ou excessivamente dispendiosos; sendo o Richelieu presente

mais em trajes dos mais velhos ou de trajes de herança; ou em detalhes, para as cerimônias festivas (uma barra, punho, manga ou decote).

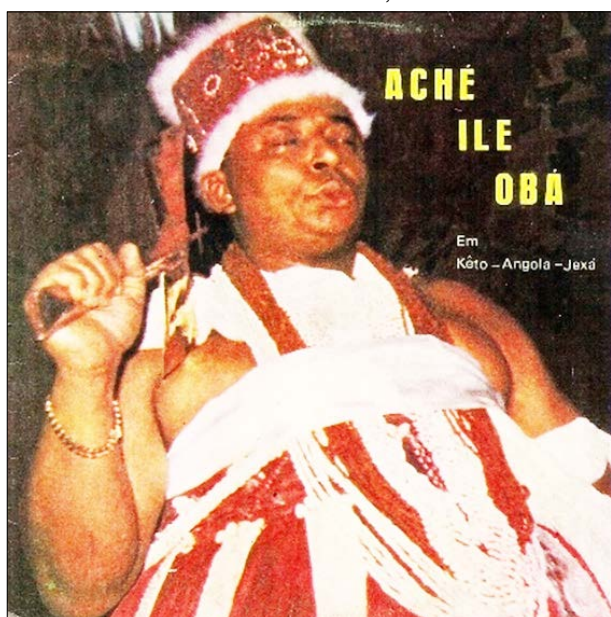
De modo geral, estes tecidos hierárquicos são tecidos mais caros, alguns ainda são ainda, no qual muitos tecidos finos de algodão, no ano de 1749 no Brasil tiveram seu uso proibido para pessoas negras, segunda a Lei Extravagante, conhecida como Pragmática. Já no ano de 1785, a rainha Dona Maria I proibiu a manufatura de tecidos no Brasil, permitindo apenas a produção de tecidos grosseiros de sacaria para serem usados pelos escravizados. Ou seja, existe o resgate e uso de alguns tecidos finos no candomblé, que foram anteriormente proibido à toda a população negra, no período de escravização no Brasil (BREGOLIN, 2018).

Outro tecido hierárquico, utilizado nas roupas de alguns orixás é o **veludo**. O veludo utilizado por Xangô, simboliza que este é um orixá Rei de Oyó. Essa associação do tecido de veludo com o imaginário de realeza pode se conectar a duas referências: uma eurocêntrica (além dos mantos, símbolos como as coroas de modelo europeu também costumam ser utilizadas nos trajes de Xangô) e outra com referências aos têxteis de veludo de rafia, presentes especialmente no centro do continente africano, dos povos Bakuba (ou Kuba). Um marcante traje de Xangô com veludo é o da Figura 7, fotografia de Caio de Xangô que atualmente está estampando as paredes externas do terreiro e que também foi capa do disco de Pai Caio. Na imagem, temos o sacerdote com as paramentas da divindade Xangô, orixá que representa a justiça na cosmologia do candomblé. Tradicionalmente nos terreiros de candomblé, este orixá vem paramentado com uma coroa na cabeça, simbolizando sua realeza. Contudo, na imagem é possível ver um adorno, que faz referência ao capelo utilizados por juízes. Diferente dos *quipás* comumente utilizados pelos sacerdotes do candomblé, o capelo é mais alongado, mantendo a estrutura tubular (PRANDI, 2019). Ao evocar

4. ALMEIDA, Bianca Batista. Entrevista. [06 set. 2019]. São Paulo. Entrevista concedida à autor(a).

o capelo, se evoca também um símbolo de justiça da sociedade civil ocidental.

Figura 7 – Capa do LP de músicas de candomblé do Babalorixá Caio Aranha, de 1983



Fonte: Aranha (1983)

O adê, adorno de cabeça remete aos capelos que compõem as vestes talaras dos juízes, do sistema de judicial ocidental (traje que deriva das roupas sacerdotais dos etruscos, mas que se estrutura mais fixamente no período da Idade Média, com influência da Igreja Católica e das universidades europeias do século XVIII, de acordo com a pesquisadora Katia Albuquerque, em seu livro *A Toga e a Beca*, de 2019); indica este senso de justiça da divindade, mas também outros desejos de Pai Caio. Ele sempre apontou que desejava que o terreiro fosse um Seminário e futuramente uma Universidade de Candomblé, um centro educativo que pudesse compartilhar os conhecimentos da religião. Assim como o capelo, o adê de pai Caio possui as plumas brancas, o veludo e formato tubular baixo. As cores brancas no traje também retomam a conexão mítica da divindade Xangô com o orixá Oxalá e sua cor branca (apesar da cor tradicional de Xangô ser o vermelho, alguns se vestem completamente de branco demonstrando essa relação de respeito).

As roupas dos orixás na época de pai Caio mesclavam com grande intensidade referências africanas, europeias, do cato-

licismo, da umbanda, normalmente trazendo muito brilho (tecidos com fios de Lurex, uso de cetim, e paramentos visualmente parecidos aos que havia nos terreiros de candomblé da Bahia, feitos em folhas de flandres, latão, cobre, zinco niquelado, com couro, penas, búzios, rabo de boi ou cavalo, chifres e palha-da-costa, para remeter aos materiais naturais de cada orixá). Na Figura 8 e 9, podemos ver orixás oborós, na década de 1980, e é possível identificar elmos metálicos ao estilo dos soldados da Roma Antiga.

Figura 8 – Orixá oboró, masculino, paramentado: Ogum



Fonte: Egydio (1980)

A ialorixá que ficaria lugar de Caio, após sua morte, Sylvia de Oxalá, já apontada em suas declarações e textos, que o mais importante naquele momento era que a casa como um todo fosse colorida, e que eles buscavam, dentro dos limites que um terreiro urbano possui, manter tradições (importante entender que as tradições nesse momento se referem principalmente às

Figura 9 – Orixá oboró, masculino, paramentados: Oxóssi



Fonte: Egydio (1980)

que eram realizadas nos terreiros de candomblé da Bahia):

Sem perder a simplicidade, traz luxo e beleza em suas acomodações. Tudo é muito bem feito e cuidado, trazendo, num visual colorido, a real imagem dos deuses africanos. (...) ao adaptar-se a realidade de uma sociedade urbana, abrindo suas portas para o progresso entrar com suas tecnologias e benefícios, procurou fazê-lo sem alterar seus costumes e tradições (EGYDIO, 1980, p. 9-10).

Sylvia Egydio (15 jul. 1938 – 08 ago. 2014)

Em 1986, Sylvia Egydio toma posse como ialorixá do Axé Ilê Obá, em um rito com presença de sacerdotes das casas baianas: Pai Pérsio de Xangô (Figura 10), Pai Gitadê, e, para a condução até o cargo, Pai Air de Oxaguiã, babalorixá do terreiro Pilão de Prata que tem em comum com o Axé Ilê Obá, o fato de descenderem da Casa Branca do Engenho Velho. Isto tam-

bém marca uma divisão estética forte nas roupas do terreiro, sendo agora o orixá regente da ialorixá um orixá fun-fun, ou seja, do branco, é perceptível um clareamento nos tons das roupas utilizadas e um uso maior de tons pastéis (o que foi apontado em entrevista com Bia de Oxum, da Patuá Confeção⁵).

Figura 10 – Mãe Sylvia de Oxalufã no dia de sua posse, com Pai Pérsio de Xangô à esquerda, em 12 de fevereiro de 1986



Fonte: Correa (2014)

Sylvia Egydio cursou Enfermagem e posteriormente Administração e Comércio Exterior. É possível ver como sua trajetória acadêmica em administração auxiliou na condução do terreiro e nas conexões políticas tanta nacionalmente quanto internacionais, que auxiliaram na manutenção da estrutura do terreiro, especialmente durante o período de tombamento. Para evitar a perda do terreno, Sylvia entrou com um processo de tombamento no Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Turístico de São Paulo – CONDEPHAAT; proclamando em 1990 como o primeiro terreiro tombado como patrimônio de São Paulo e terceiro do Bra-

5. ALMEIDA, Bianca Batista. Entrevista. [06 set. 2019]. São Paulo. Entrevista concedida à autor(a).



sil. Nos vídeos^[8] da cerimônia dentro do terreiro é possível ver personalidades políticas que são atuantes até os dias atuais, como Eduardo Suplicy, que auxiliaram no processo com o CONDEPHAAT.

Além do contexto acadêmico, outro fator que auxiliou para que Sylvia conseguisse pedir o tombamento do terreiro, foi sua atuação dentro do Movimento Negro de São Paulo (em 1980, Sylvia funda o Centro de Culturas Negras do Jabaquara – CCNJ, espaço com biblioteca, exposições, apresentações de teatro, dança, capoeira e música). Além das relações políticas no qual sua atuação militante auxiliou, suas relações religiosas com casas matrizes de candomblé na Bahia (terreiro Casa Branca, terreiro Gantois, terreiro Pilão de Prata etc.), auxiliaram em outro importante terreiro, que foi sua reafirmação como uma casa de nação queto. Este foi um movimento de muitos terreiros em São Paulo, como afirma o professor Reginaldo Prandi (2020): começarem como umbandas, irem para a nação angola do candomblé, e por fim transitarem para a nação queto do candomblé, como uma forma de ganhar maior notoriedade e visibilidade na comunidade⁶. E nesta confirmação como terreiro de nação queto, a busca por títulos na Nigéria se torna um elemento de diferenciação das casas em São Paulo. Em 1995, Mãe Sylvia vai para a cidade de Oxobô, na Nigéria, onde recebe o título de lanifá – mulher que tem conhecimento sobre o sistema divinatório oracular do Ifá (CORREA, 2014). Esses títulos são marcados com roupas e trajes específicos, como é o caso do pano-da-costa amarelo (cor da orixá Oxum, divindade da cidade de Oxobô), o adê de cabeça, o bastão de mando e fios-de-contas que Mãe Sylvia utiliza na Figura 11, em seu retorno para o Brasil. O tecido amarelo de seu pano-da-

6. Este debate é complexo, visto que outras nações de candomblé como a jeje e mesmo angola, passam a ser preteridos (especialmente no meio acadêmico, que pouco estuda essas nações) e vistos como mais sincréticos. No entanto é preciso ressaltar que todos as nações de candomblé são brasileiras, possuindo mesclas nacionais em maior ou menor quantidade, não havendo no candomblé uma nação “pura” apenas africana.

-costa é um axó oke⁷, tecido artesanal feito em tear estreito pelos homens iorubás, no qual se costura as faixas pelas beiradas para se formar um tecido mais largo que será utilizado como xale/pano-da-costa, ou pano-de-cabeça, saia etc.). Sua experiência profissional e acadêmica em relações e comércio exteriores, auxiliam nas viagens até o continente africano.

Figura 11 – Sylvia de Oxalufã com pano-da-costa em tecido axó oke, e usando insignias que recebeu na Nigéria representando seu título de lanifá



Fonte: Peres (1997)

Esse não é um movimento isolado deste terreiro. Já na década de 1980, os terreiros de São Paulo começam a buscar maior autonomia, se reafirmando como candomblé iorubá ou nagô (nações efã, nagô pernambucano, e principalmente queto), e buscando suas referências não mais com as casas matrizes baianas ou na umbanda, mas estabelecendo conexões diretas com a Nigéria e com o Benin. Essas buscas por uma certa “origem” e legitimidade africana, é fundamentada dentro de diversos estudos etnográficos, que exaltavam uma “pureza” das culturas iorubá – a

7. Axó significa *roupa*, tecido em idioma iorubá, e oke é *superior*, em iorubá.



despeito do papel fundamental da cultura bantu no candomblé. Assim, em 1981, a Universidade de São Paulo implementa um curso de Língua e Cultura Iorubá, ministrado por discentes nigerianos, que ensina o idioma para diversos candomblecistas. Isto auxiliou para que muitos deles realizassem iniciações e recebessem títulos, nas diversas viagens feitas para a Nigéria e para o Benin. Com títulos africanos, os terreiros ganhavam renome, atraindo clientela e ampliando suas casas. Trata-se de um processo de (re)africanização, que marca a identidade dos candomblés de São Paulo, os diferenciando das casas do Nordeste.

Nestas viagens recorrentes à África, não são apenas títulos que são transportados, mas também tecidos (como os tecidos estampados industriais wax print e os tecidos axó oke), roupas e informações sobre cultura material. Os terreiros paulistas passam a acumular informações – não as eliminar – agregando a estética da umbanda e dos candomblés baianos também o que era encontrado em África no período. E as roupas são o expoente que demonstra estas mudanças, fases, adaptações dos candomblés aos contextos urbanos da cidade de São Paulo e ao movimento de (re)africanização. Este movimento de (re)africanização está dentro de um contexto maior, social e cultural, e não apenas religioso (na moda e roupas, por exemplo, começamos a ver a utilização de tecidos comprados na África, como símbolos de negritude e identidade nos movimentos negros). E mesmo em contextos religiosos, isto se expande para além do candomblé em si. Um exemplo na parte de vestuário são as missas católicas afro, que também empregam os mesmos tecidos; como a Missa Afro que ocorre no Dia da Consciência Negra, em novembro, na Basílica de Nossa Senhora Aparecida-São Paulo, com roupas, comidas, música, dança e instrumentos musicais de matriz africana e afro-brasileira⁸.

8. Nos últimos anos, estas celebrações têm sofrido ataques virtuais em redes sociais, acusando de “abusos litúrgicos”, “profanações” e “desrespeito”, conforme

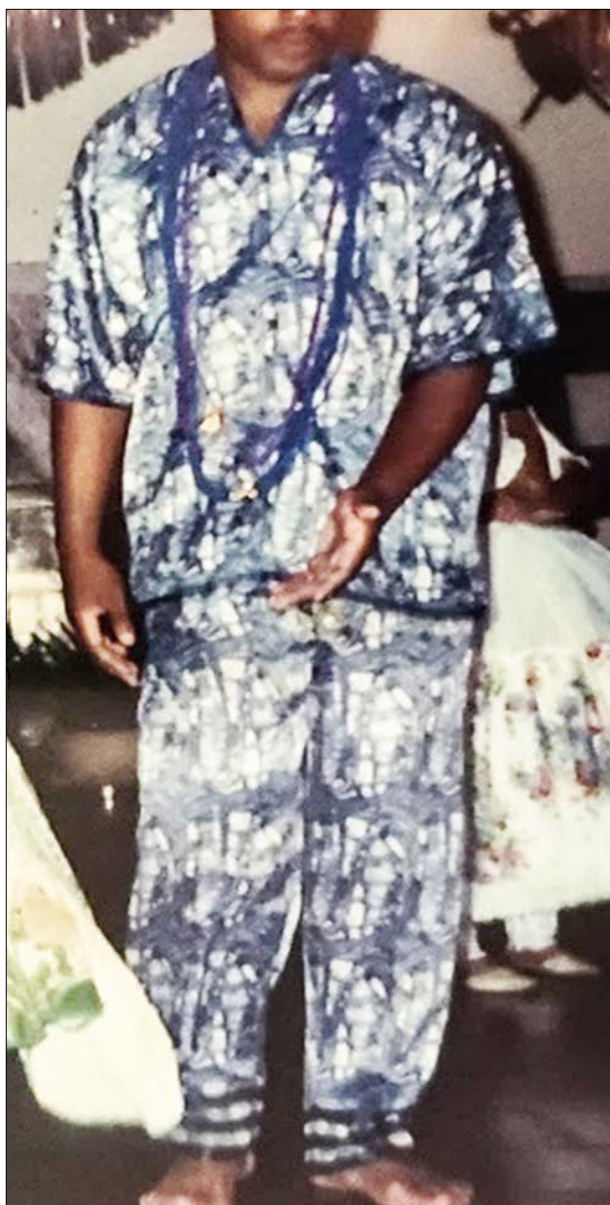
Muitos terreiros de candomblé passaram a se autointitular como (re)africanizados, ou passaram a incluir outras religiões africanas em seus espaços, como o Culto ao Ifá. Nos terreiros (re)africanizados, os trajes masculinos e femininos passam a ter outra composição: as túnicas *grand bou bou*, *agbada* ou *riga*; a blusa *buba*; as calças *shokoto*; o chapéu *filá* ou *iketè* e o *kufi*; a blusa *isiagu*; a blusa *dàhşikí*; a túnica de influência islâmica *jalahiya*; os trajes com tecido iorubá axó oke; a saia de tecido enrolado ao corpo *iro*; o pano de cabeça *gele*; o pano pele no ombro; o *kaftan*, o chapéu *abeti-aja*; entre outras peças (Santos, 2022). Estas roupas trazem influência dos trajes islâmicos utilizados no continente africano (bordados e modelagens de batas alongadas, tradicionais nos trajes africanos islâmicos).

O terreiro Axé Ilê Obá não se autointitula como um terreiro (re)africanizado, isto é, eles não buscam eliminar os elementos tidos como sincréticos (especialmente os elementos rituais católicos), em busca de um culto com ritos e elementos que sejam considerados exclusivamente africanos. Porém, todo o movimento de (re)africanização influencia no terreiro, no caso dos trajes, especialmente com a importação de tecidos vindos da África, e nos conjuntos de roupas masculinas, como podemos ver na Figura 12.

A partir de 1975, a pesquisadora Barbara Plankensteiner (2013, p. 18-25) aponta um maior uso de fios de lurex dando mais brilho nos tecidos utilizados na Nigéria. Podemos fazer um paralelo com o que ocorria nos terreiros de candomblé, com os tecidos brilhantes, em partes também influenciado pelos trajes africanos. Na época de Mãe Sylvia, existe um grande uso do cetim, por ser um tecido barato que conferia brilho aos trajes, e além de variações de tecidos mais brilhantes, como lamê, e a utilização de lantejoulas. A presença do

é possível verificar nos endereços seguintes: <https://www.youtube.com>; <http://b-braga.blogspot.com/2018/12/consciencia-negra-e-profanacao.html>.

Figura 12 – Conjunto masculino em tecido que faz referência a estamparia artesanal iorubá em índigo chamada adire, no Axé Ilê Obá, álbum de fotografias do terreiro de 1980-1990



Fotografia cedida por Bia de Oxu

cetim (seda artificial, como chamado por Roger Bastide) já era uma presença de tecido percebida pelo pesquisador Roger Bastide na década de 1970 no candomblé, em substituição à chita/chitão/chitinha (tecido de produção nacional em morim de algodão, com estampa floral; muito utilizada para os caboclos, encantados e orixás com relação com as matas):

No museu Nina Rodrigues conservam-se as antigas roupas das filhas de santo e é interessante compará-las com as que são utilizadas hoje. A grande diferença está na fazenda: o chitão de antigamente foi substituído pela seda artificial, porque

hoje em dia a seda é mais barata que do que o algodão. Mas esse motivo econômico acarretou consigo outras modificações: a seda mais brilhante, mais luzidia à luz das lâmpadas de querosene ou de eletricidade, dá à festa religiosa um aspecto mais espetacular, acaricia os sentidos (Bastide, 1973, p. 280).

A citação de Bastide quanto ao reflexo nos tecidos mais brilhantes também se relaciona com os horários nos quais eram realizados os ritos públicos. De acordo com Correa (2014), no Axé Ilê Obá, os ritos que ocorriam na primeira sede no Brás e na Rua Macuri, no Jabaquara, eram realizados após a meia-noite, para evitar chamar a atenção dos vizinhos e repreensões policiais. Ainda hoje, as festas públicas costumam ocorrer do período da tarde para a noite, porém terminando, normalmente antes da meia-noite. Uma das festas no qual ainda se pode ver este reflexo dos tecidos brilhantes é a chamada Fogueira de Xangô, que ocorre no meio do ano, no qual os orixás vão até uma grande fogueira montada na calçada externa, colocar suas oferendas. O reflexo das chamas nos cetins, veludos, nas folhas de flandres das paramentas, chatons e lantejoulas das roupas circundam a grande fogueira, na dança dos orixás.

Roupas com brilho é uma característica que varia de região (terreiros do Rio de Janeiro, por exemplo, atualmente possuem roupas de orixás com mais brilho), de nação de candomblé, de hierarquia dentro do próprio terreiro (para cargos mais altos é permitido, enquanto para abiã por exemplo, tendem a ser tecidos não utilizados como principais), a divindade ali presente (Oxum, por exemplo, sendo orixá do ouro, utiliza tecidos com mais brilho; enquanto os orixás da família da palha, voduns, como Omolu e Nanã, não costumam utilizar materiais muito brilhantes).

No terreiro Axé Ilê Obá, os tecidos brilhantes e com lantejoulas, muitas vezes também apareciam como substitutos dos metais, como era o caso da roupa de Xangô de Mãe Regina. Na época de Mãe Sylvia, as insígnias e ferramentas dos ori-



xás que utilizam metal, traziam ainda as folhas de flandres, latão e cobre, como havia na tradição baiana desde a época de Pai Caio. Porém no período dos anos 1980 ouve uma inserção de brilho por meio da aplicação de lantejoulas nas peças. Este era um material que barateava, devido à novas matérias-primas sintéticas disponíveis, e no qual os próprios produtores de lantejoulas sabiam que havia um público consumidor nos terreiros, como mostra essa entrevista ao jornal *O Estado de São Paulo* (FALEIROS, 2005, p. B6) de um diretor da Francotex (empresa que, com 450 funcionários, produzia cerca de 150 toneladas por ano, entre paetês, lantejoulas, brocal e fitas), Joaquim Silveira: “festas dedicadas aos orixás vendemos bastante”.

Paula Regina Egydio (1989)

Após a morte de Sylvia, em 2014, sua filha mais velha, Mãe Paula de Iansã, toma posse, estando como ialorixá (sacerdotisa líder de um terreiro de candomblé queto) de 2015 até a atualidade.

Seguindo os caminhos de Mãe Sylvia, Mãe Paula também é uma acadêmica que passou a se dedicar ao candomblé (graduada em Fisioterapia e com MBA em Gestão Empresarial). Contudo, além da forte presença da ialorixá da casa, seu irmão mais novo, o baba Péricles de Oxa-guiã é outra pessoa de influência nos trajes do terreiro, especialmente por ele ser noivo da principal fornecedora de trajes da casa, Bia de Oxum do ateliê Patuá. De acordo com entrevista com Bia de Oxum, o baba Péricles aprendeu desde pequeno sobre os tipos de roupas de candomblé com Mãe Sylvia (Sylvia também tinha um conhecimento têxtil, pois Sua mãe possuía um ateliê de bordados, que atendia clientes do Jardim Europa e Jardim Paulista), e atualmente orienta o que pode ou não ser feito nas roupas, segundo a tradição da casa, além de também auxiliar na Patuá Confecções, cortando as peças⁹.

9. ALMEIDA, Bianca Batista. Entrevista. [06 set. 2019]. São Paulo. Entrevista concedida à autor(a).

Este ateliê que atende o terreiro trouxe características interessantes, como os conjuntos africanos *slim* para homens (como podemos ver no traje da direita da Figura 13). São batas curtas mais ajustas, confeccionadas em tecido wax print; com influência da alfaiataria, devido ao fato da mãe de Bia de Oxum, que faz parte da Patuá Confecções, já trabalhar com o segmento de moda festa/alfaiataria¹⁰.

Figura 13 – Xangôs e a ialorixá Paula de Iansã, em 2019



Foto cedida por: Eduardo Cancissu

Os ateliês de mulheres jovens no terreiro, tem trazido tecidos e técnicas têxteis específicos, como é o caso do resgate da renda barafunda, técnica artesanal de remover fios de um tecido plano, formando padronagens. Esse tecido já aparecia em fotografia de mulheres negras no século XIX, em imagens dos candomblés baianos na primeira metade do século XX, e na atualidade é uma técnica que tem sido retomada nos terreiros de candomblé de São Paulo, inclusive com filhas do Axé Ilê Obá aprendendo a técnica para produzir roupas para a casa. Um caso são as filhas Luana Rampazi e Isabela Rezende, uma das poucas filhas da casa que aprenderam os pontos de barafunda online, e atualmente produzem algumas peças por encomenda ou apresentar pessoas mais velhas da casa¹¹.

As mulheres jovens do terreiro têm trazido outro tipo de tecido comprados no continente africano, que são os *wax print*.

10. ALMEIDA, Bianca Batista. Entrevista. [06 set. 2019]. São Paulo. Entrevista concedida à autor(a).

11. RAMPAZI, Luana. Entrevista. [04 jul. 2022]. Online. Entrevista concedida à autor(a).



São tecidos estampados industrialmente, muitas vezes produzidos na Holanda, Inglaterra e até mesmo na China, que a partir do século XX, passaram a ser muito utilizados na África Ocidental, e comercializados no Brasil, após 1914, como *tecidos africanos*¹². Outros dois tecidos que costumam ser importados do continente africano para os ateliês são os guipure africanos¹³ e os tecidos em faixas axó oke. Os ateliês Patuá Confeções — da iaô Bia de Oxum, cunhada da lalorixá Paula de Iansã, e o ateliê *Odó Iná*, da ebomi Oiá Somikan (Georgia Prado¹⁴), têm buscado fortalecer esteticamente um movimento de (re)afrikanização dos candomblés, empregando estes tecidos em suas confecções.

Estes dois ateliês principais que atendem o terreiro Axé Ilê Obá possuem também algumas características diferentes. Enquanto a Patuá é o ateliê que veste a lalorixá Paula de Iansã e o baba Péricles de Oxaguiã, e é comandado por uma iaô

12. O tecido costuma mudar seu nome dependendo do local de comercialização: Dutch wax ou wax hollandais (Holanda), fancy print (Inglaterra), ankara (Angola), capulana (roupa moçambicana, mas comercializada no Brasil como tecido), pagne (Togo), mummy cloth (Gana). Trata-se de um tecido com estampa por reserva utilizando cera derretida, no qual empresas Holandesas e Inglesas mecanizaram a técnica artesanal javanesa do *batik*, e devido a rejeição dos tecidos industriais no mercado da Indonésia, passaram a comercializar a princípio para as elites de Gana e depois barateando e popularizando o tecido por quase todo o continente africano ao longo do século XX. O tecido costuma ser comercializado pelas chamadas Nana Benz ou Mama Benz — mulheres que ganharam este nome por conseguirem comprar carros Mercedes Benz, com a venda de tecidos — que atribuem nomes e simbolismos para as estampas, inserindo estes têxteis nas culturas locais. Desta forma estes tecidos adquirem identidades africanas atribuídas pelo seu uso e significações, sendo comercializados para fora do continente, com uma visualidade reconhecida como africana (Maia, 2019).

13. Guipure e as chamadas rendas africanas, em realidade são bordados industriais, comercializados no continente africano, em especial na Nigéria, porém que possuem produção austríaca e da Suíça, e atendendo à uma elite econômica nigeriana, após a década de 1960. Atualmente esta produção também ocorre na China e outros países asiáticos, mas ainda costumam passar pelo continente africano para serem revendidos no Brasil como “rendas africanas” (Plankensteiner; Adediran, 2011).

14. PRADO, Georgia. Entrevista. [19 jul. 2019]. São Paulo. Entrevista concedida à autor(a).

que veio da umbanda e que é filha de uma modista de ateliê para roupas de festa; o ateliê de Georgia Prado possui uma produção em menor quantidade e com pesquisas acerca de uma estética ancestral negra nas roupas de candomblé. Em entrevista com Georgia Prado, foi possível perceber também diferenças com outros terreiros de São Paulo, que trabalham com roupas com mais brilho, maior utilização de entremeios, muitas paramentas de orixás banhadas a ouro e com mais acessórios e até mais maquiagem:

É, menos é mais, principalmente no candomblé. Acho que o que tem que chamar a atenção é, de repente, a minha saia, não é se eu estou de lápis ou estou sem lápis, se eu estou de rímel, se estou sem rímel. Não que eu tenha nada contra isso, se quiser usar, usa. Tem que ser uma coisa muito pequena. Porque ali eu não sou eu, ali eu sou uma representante de Oiá. Eu sou uma representante de Oxóssi. Eu estou aqui de brinquinho pequeno, mas vamos supor, por exemplo que Oxóssi me pega. Orixá oboró não gosta de brinco, eles arrancam. Aí ele vai fazer o quê? Ele vai acabar com a minha orelha? Orixá oboró não gosta de maquiagem. Imagina eu virada no Oxóssi, com olhinho de rimelzinho, blushzinho e batom. E não estou falando sobre feminilidade ou não feminilidade, é sobre o que é mesmo, é sobre a energia em si. Então eu não gosto de usar, até na festa de Exu, nunca vão me ver na festa de Exu com rímel. Eu passo um batom, porque eu acho o batom simbólico para uma pomba-gira. Eu passo batom, só. Não vai ter rímel, não vai ter blush, não vai ter sombra, não vai ter nada. Porque não é sobre mim, é sobre a energia que me habita e é ela que tem que se sobressair e não a minha beleza.¹⁵

Esta fala também marca um ponto importante, que é quem utiliza as roupas. Apesar de estar no corpo do candomblecista, as roupas dos orixás são das divindades (em pesquisas como o de Patrícia Ricardo Souza, em 2007, a autora traz um relato de um orixá que não aceitou a roupa que recebeu) e eles, no momento do transe, vão demonstrar se aceitam a roupa ou

15. PRADO, Georgia. Entrevista. [19 jul. 2019]. São Paulo. Entrevista concedida à autor(a).



não. Por isso, existem tipos de roupas, de tecidos, mais utilizados por alguns orixás, e menos utilizados por outros (orixás que aceitam mais brilho, ou cores etc.). Outro ponto desta fala que é corroborado em alguns trajes é uma diferenciação dos orixás oborós. Na atual fase de Mãe Paula, há um maior uso de calçolões (também chamados de bombachos, por serem calças volumosas) sem o uso de saietas, pelos orixás oborós (na Figura 13 vemos as duas formas: calção usado por Xangô na esquerda de Mãe Paula, e saietas usadas por Xangô na direita de Mãe Paula).

Quanto aos materiais e técnicas utilizados atualmente das insígnias/paramentos dos orixás, é interessante perceber uma permanência de alguns elementos (uso de materiais metálicos como folha de flandres e ferro, uso da madeira e dos tecidos) e inserção de outros (aço escovado, resina, cerâmica, chatons e peças banhadas a ouro). Dois ateliês que trazem estes novos materiais são importantes para a casa: o Ateliê Duas Coroas (que confeccionou os paramentos do orixá Oxóssi de Mãe Paula, no qual o artista plástico Americo Correia mescla seu trabalho como artista plástico, com materialidades citadas nos mitos das divindades, inserindo areia, conchas, palha, ouro, prata etc.) e a produção de Diego de Oxóssi (que se autointitula joalheiro dos orixás, fazendo peças banhadas a ouro, com referência à joalheria de crioula).

Considerações finais

Nas roupas de candomblé, de maneira geral, existem elementos que são considerados imutáveis, relacionados aos fundamentos da religião e a relação hierárquica no terreiro. Contudo, uma parcela visual e estética está vinculada ao gosto efêmero e contemporâneo, às tecnologias têxteis atuais disponíveis e ao aspecto de (re)africanização que traz uma influência atualizada do continente africano.

As alterações no vestuário ocorrem, mesmo que para isso seja necessário consultar o jogo de búzios para pedir permissão aos orixás, como ocorre no terreiro Axé

Ilê Obá (como nos apontou Bia de Oxum da Patuá Confeções em entrevista¹⁶). Essas consultas para pedir permissões ocorrem porque o vestuário no candomblé se trata de uma materialidade carregada de simbolismos e de uma imaterialidade, que é o axé, a energia e força vital. E sendo o axé uma energia presente também em todas as pessoas do terreiro, é necessário um equilíbrio entre as individualidades e a expressividade e identidade coletiva da casa e da religião em si, por meio do vestuário de todos.

No caso do terreiro Axé Ilê Obá, temos um exemplo que também ocorre em outras casas de candomblé, que é o impacto que um babalorixá ou uma ialorixá possui no vestir coletivo de toda a casa, formando “fases estéticas” nos períodos que está na liderança do terreiro. A trajetória religiosa, maior ou menor inserção política e cultural nos movimentos de (re)africanização e afro-brasileiros, o gosto pessoal, o orixá deste sacerdote, suas relações com costureiros, confecções que produzem roupas de candomblé, todas essas características influenciam em como a/o sacerdote conduzirá a estética do vestir daquela casa.

Ainda assim, entendemos que o babalorixá e as ialorixás atuam como influenciadores de axós, das roupas, impactando no vestir do candomblé.

Referências

ALBUQUERQUE, Katia Oliveira Bonifácio. **A toga e a beca**: vestes talares. Maceió: Editora Gogó da Ema, 2019.

ARANHA, Babalorixá Caio. **Aché Ile Obá em Kêto – Angola – Jexá**. São Paulo: 1983. 1 disco sonoro, 15.

BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-brasileiros**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

BENISTE, José. **Dicionário yorùbá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

16. ALMEIDA, Bianca Batista. Entrevista. [06 set. 2019]. São Paulo. Entrevista concedida à autor(a).



BREGOLIN, Débora Bresolin. **A moda como linguagem**: singularidades e códigos vestíveis no trânsito entre o profano e o sagrado do Candomblé. Orientador: Rafael José dos Santos. Coorientadora: Natalia Borges Polesso. 2018. 123 f. Dissertação (Mestrado em Letras, Cultura e Regionalidade) – Programa de Pós-Graduação em Letras e Cultura, Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2018.

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas; NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: da repressão à cooptação. **Umbanda & política. Cadernos do ISER**, Rio de Janeiro, 1987.

CORREA, Renato Pereira. **História e memória do terreiro Axé Ilê Obá**. 2014. 148 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

EGYDIO, Sylvia. **O perfil do Aché Ile Obá**, São Paulo: Edições Populares, 1980.

FALEIROS, Ana Paula Lacerda Marina. Indústria do brilho vai além da folia. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, v. Economia, p. B6, 8 fev. 2005. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br>. Acesso em: 14 mar. 2021.

LODY, Raul. **Moda e história**: as indumentárias das mulheres de fé. São Paulo: Editora Senac, 2015.

MAIA, Dandara. O vestir político: as estampas wax hollandaís como ferramentas de afirmação da identidade afro-brasileira. **dObrass -- Revista da Associação Brasileira de Estudos de Pesquisas em Moda**, 2019, São Paulo, v. 12, n. 25, p. 144-163, abr. 2019. Disponível em: <https://dobras.emnuvens.com.br>. Acesso em: 09 set. 2019.

NEGRÃO, Cecília. **Processos de comunicação e cultura: oralidade condutora do Axé no terreiro Axé Ilê Obá***. 2018. 133 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Semiótica) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em:

<https://tede2.pucsp.br>. Acesso em: 15 maio 2022.

PERES, Andréia. “O império das mães de santo.” **Claudia**, São Paulo: Editora Abril, n. 431, p. 17, ago., 1997.

PLANKENSTEINER, Barbara. African Lace: an industrial fabric connecting Austria and Nigeria. **Anthrovision Online-Online**, v. 1.2, 2 Agosto 2013. Disponível em: <http://journals.openedition.org>. Acesso em: 9 set. 2019.

PLANKENSTEINER, Barbara; ADEDIRAN, Naty Mayo. **African Lace**: Eine Geschichte des Handels, der Kreativität und der Mode in Nigeria. Wien: Snoeck Publishers, 2011.

PRANDI, Reginaldo. **Candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. 2ª. ed. São Paulo: Arché Editora, 2020.

SANTOS, José Roberto Lima. **Indumentárias de Orixás: arte, mito e moda no rito afro-brasileiro**. Orientadora: Marianna Francisca Martins Monteiro. Coorientadora: Marina de Melo e Souza. 2022. 483 f. Dissertação (Mestrado em Artes) -- Programa de Pós-Graduação em Artes, Instituto de Artes, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, São Paulo, 2022.

SILVA, Vagner. Gonçalves da. **Os orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SOUZA, Patricia Ricardo de. **Axós e ile-quês**: rito, mito e a estética do candomblé. 2007. Tese (Doutorado em Sociologia) -- Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

XANGÔ não é festejado com missa na Igreja – Padre não quis ver Xangô. **Folha de São Paulo**, 13 fev. 1977, Primeiro Caderno, local, p.1 e 22.

-----//-----

Abstract: The purpose of this paper is to reflect on the clothing of the *Candomblé terreiro Axé Ilê Obá*. The proposal is to analyze the costumes present since the founding of the house, passing through the succession of its three religious leaders: Father Caio of *Xangô* (1950-1985); Mother Sylvia of *Oxalá* (1986-2014) and Mother Paula of *Iansã* (2015-). To analyze the clothing of *Axé Ilê Obá* candomblecists in these phases, I took sources that come from the



supporters themselves, such as the book by Mother Sylvia of Oxalá, *O Perfil do Axé Ilê Obá*, and the research conducted by devotee Renato Correa, *História e Memória do Terreiro Axé Ilê Obá*, as well as the collection of images from the house's photographers. In this way, I analyzed the clothing of these phases according to silhouette, fabrics, colors, and insignia that identify the *orixás*. The importance of analyzing the changes in these phases is to verify the aesthetic impact that the religious leaders have on everyone's clothing, according to their personal taste, this religious leader's *orixá* and his personal relationships with ateliers. Thus, we understand how the priests of a Candomblé *terreiro* act as influencers, impacting this *axé* clothing market.

Keywords: *Candomblé*; *Axé Ilê Obá*; Clothing; *Axó*; *Terreiro* attire.

Resumen: El objetivo de este artículo es reflexionar sobre la vestimenta del terreiro de candomblé Axé Ilê Obá. La propuesta es analizar los trajes presentes desde la fundación de la casa, pasando por la sucesión de sus tres líderes religiosos: Pai Caio de Xangô (1950-1985); Mãe Sylvia de Oxalá (1986-2014) y Mãe Paula de Iansã (2015-). Para analizar la vestimenta de los candomblecistas del Axé Ilê Obá en estas fases, tomé fuentes que parten de los propios adeptos, como el libro de Mãe Sylvia de Oxalá, *O perfil do Aché Ile Obá*, y la investigación del adepto Renato Correa, *História e Memória do Terreiro Axé Ilê Obá*; así como el archivo de imágenes de los fotógrafos de la casa. De esta forma, analicé la indumentaria de estas fases según: silueta, tejidos, colores e insignias que identifican a los *orixás*. La importancia de analizar los cambios en estas fases es verificar el impacto estético que los sacerdotes promueven en la vestimenta de todos, según su gusto personal, el *orixá* de este sacerdote y sus relaciones personales con talleres. Así, entendemos cómo los sacerdotes de un terreiro de candomblé actúan como influenciadores, impactando en este mercado de vestimenta de *axé*.

Palabras clave: Candomblé; Axé Ilê Obá; Vestimenta; Axó; Traje de terreiro.

Recebido em: 07 de agosto de 2024.

Aceito em: 15 de setembro de 2024.

AFROS & AMAZÔNICOS



CASTANHA-DO-PARÁ OU CASTANHA-DO-BRASIL: UMA SEMENTE AMAZÔNICA, MUITAS HISTÓRIAS E MUITOS NOMES

Brazil Nut or Pará Nut: An Amazonian Seed, Many Stories, and Many Names

*Dante Ribeiro da Fonseca**

Resumo: Até algumas décadas atrás, a semente da castanheira era predominantemente identificada no Brasil como castanha-do-pará ou simplesmente castanha. No entanto, desde sua descoberta pelos ibéricos, outras denominações foram atribuídas a ela, tanto no Brasil quanto no exterior, reflexo de sua longa história no extrativismo e de sua importância econômica e cultural. Na década de 1950, o governo brasileiro oficializou a designação castanha-do-brasil, baseando-se na denominação utilizada em países de língua inglesa (Brazil nut). A partir de então, estabeleceu-se um debate sobre qual seria o nome mais adequado para a semente, considerando aspectos históricos, geográficos e identitários. Este trabalho tem como objetivo investigar o que há de fundamentação sólida nessas afirmações, a fim de determinar qual nome seria mais apropriado sob os pontos de vista histórico e geográfico, contribuindo para uma melhor compreensão da trajetória dessa semente emblemática da Amazônia.

Palavras-chave: Castanha-do-brasil; Economia extrativista; Amazônia.

Introdução

Pomposa como uma fidalga silvestre, abre o seu chapéu-de-sol verde por cima do nível ondulante e superior da floresta, indicando logo mesmo em zonas baixas, que no seu pé existe um terreno que não alaga nas maiores inundações. (MORAIS, 2013, p. 55).

A árvore cuja descrição poética transcrevemos acima é a castanheira. Possui tronco que se destaca por seu porte alto e esbelto, coroado por uma copa espraçada cujo conjunto, como bem lembrou Raimundo Moraes, lembra uma sombrinha. Até poucas décadas atrás a semente desta árvore era identificada predominantemente no Brasil com o nome de castanha-do-pará ou simplesmente castanha, apesar de que desde sua descoberta pelos ibéricos foram-lhe atribuídas outras denominações, resultantes de sua longa história no extrativismo vegetal.

Também no estrangeiro, encontramos em alguns países esta castanha com a designação de *Brazil nut*. A tradução desta denominação em língua portuguesa é castanha-do-brasil ou, às vezes, noz-do-brasil, embora como no Brasil possua também no exterior diversos outros nomes. Em que pese esta multiplicidade de designações, foi a tradução do nome em língua inglesa, a saber: castanha-do-brasil, que ficou estabelecida oficialmente pelo governo brasileiro nos anos de 1950, medida aplicada supomos em razão do comércio, já que o inglês é língua de predominância comercial universal (SALOMÃO, 2014, p. 259). Esta decisão não considerou o fato de que próximo àquele ano, em 1942, declarava um pesquisador: “A castanha no comércio brasileiro hoje é conhecida como Para chestnut ou, traduzido, castanha do Pará ...” (SCHREIBER, 1942, p. 1)

Para que o nome desta castanha não possa gerar confusões, pois existem vários nomes para a mesma castanha e várias castanhas com outros nomes. Para que, enfim, não restem dúvidas sobre qual espécie estamos falando, dentre a variedade

* Professor Titular do Departamento de História da Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR), sócio efetivo do Instituto Histórico e Geográfico de Rondônia (IHGRO) e da Academia de Letras de Rondônia (ACLER) e sócio correspondente do Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas (IGHA).



de castanheiras encontradas na Amazônia, a designação *Brazil nut* refere-se à mesma castanha-do-pará, conforme podemos constatar na seguinte passagem: “Encontram-se na floresta o castanheiro, do qual se obtém, para a exportação a noz do Brasil (castanha do Pará) (...) (AKERS, 1913, p. 48). O nome traduzido do inglês tem sido crescentemente adotado dentro do Brasil, principalmente nos meios comerciais, em detrimento do nome mais tradicional anteriormente mencionado.

A mudança, como era de se esperar, acirrou uma disputa já existente quanto ao gentílico da semente. É do Brasil ou é do Pará? Adicionalmente, ao nível da botânica questiona-se se a semente é uma castanha (grego = *kástanon*; e do latim = *castânea*) ou uma noz? Questão que preferimos abandonar em razão do foco do trabalho¹.

É então mais recentemente que a adoção no Brasil da tradução para o português do nome em inglês da semente tem despertado polêmicas a respeito da denominação mais adequada a ser usada. É fato que castanha não é encontrada nativa em todos os estados brasileiros e também que dela não se registra ocorrência apenas no Pará, mas também em outros estados brasileiros que compõem a Amazônia legal.

Conforme afirmava um investigador da Amazônia brasileira no início do século XX: “A arvore da castanheira do Brasil (*Bertholletia excelsa*) floresce abundantemente em todos os districtos visitados no decurso da minha investigação sobre os recursos dessa vasta região.” (AKERS, 1913, p. 56). Em outras palavras, nas unidades políticas então existentes naquela região: Amazonas, Pará e Acre. A maior parte das áreas onde ocorrem as castanheiras ficam na Amazônia brasileira, com

1. N. do A.: De qualquer modo, vale registrar que em publicação de 1942, constante no trabalho intitulado “The Amazon Basin Brazil nut industry”, seu autor, Schreiber, faz a seguinte afirmação: “(...) castanha do Para or, translated, Para chestnut, although it is not related to the chestnut group.” (Schreiber, 1942, p. 1).

especial destaque para o baixo Amazonas (Pará), nos rios Tocantins, Moju, Jari, Trombetas, Tapajós, Xingu. Também ocorre no estado do Maranhão. No estado do Amazonas encontramos a castanheira nos rios Amazonas, Madeira, Negro, Purus e afluentes. Também no Estado do Acre nos rios Purus, Acre, Iaco e Abunã e no Mato Grosso no rio Araguaia (NEVES, 1938 e MULLER; FIGUEIREDO; KATO, 1995, citados por PARDO, 2001, p. 4).

Também é fato que a castanheira existe em outros países, que conosco compartilham a Hileia Amazônica. De fato, a castanha-do-pará é encontrada em toda esta região natural, não somente no Brasil, mas nas áreas do alto rio Orinoco (Venezuela) e alto rio Beni (Bolívia), tendo suas ocorrências também, Colômbia e no Peru (NEVES, 1938 e MULLER; FIGUEIREDO; KATO, 1995, citados por PARDO, 2001, p. 4). Assim, a semente não poderia ter a denominação do Brasil porque existe também em outros países, e não poderia ser nomeada do Pará, porque ocorre também em outros estados amazônicos. Alguns dizem que se chama “do Pará” porque anteriormente toda a região Amazônica era o Pará ou Grão-Pará. Deixemos para depois o exame desta questão.

O que conduz este pequeno trabalho é investigar o que há de conhecimento sólido nessas assertivas que autorizem a adoção de um ou outro nome, que seja mais adequado sob o ponto de vista histórico e geográfico.

A castanheira, descrição

A castanheira, como é tradicional e comumente denominada na Amazônia, produz um invólucro resistente geralmente denominado ouriço.² Este é assemelhado

2. “Fruto, um pixídio imperfeito, vulgarmente denominado de “ouriço”, esférico ou levemente depresso, com mesocarpo extremamente duro, constituído de células pétreas (esclereídos); parte superior com uma região diferenciada correspondendo a zona calicar; ápice com um orifício circular, cêrca de 1 cm de diâmetro, sítio do rudimentar opérculo, imergido quando o fruto já bastante velho.” (CAVALCANTE, 1972, p. 52).



ao coco seco, porém inexistente nele a palha que envolve este último, assim como as paredes são mais grossas e rugosas que aquele. É neste invólucro natural onde estão depositadas suas sementes, em números variáveis de pouco mais ou menos dez a vinte. É árvore típica de terra firme, ou seja, não ocorre em áreas alagadas ou alagadiças e chega a alcançar 50 metros de altura. Suas árvores podem ser encontradas dispersas nas florestas ou aglomeradas em manchas denominadas castanhais.

Pertence a árvore à família das *Lecythidaceae*, seu nome científico é *Bertholletia excelsa* H. B. K. (Humboldt, Bonpland e Kunth), atribuído pelo naturalista alemão barão Humboldt (Friedrich Heinrich Alexander) depois da realização de uma viagem de pesquisas pela América do Sul entre 1799 e 1804, onde conheceu a árvore no alto Orinoco. O nome científico deriva de uma homenagem ao químico francês Claude-Louis Berthollet (*Bertholletia*), combinado com a menção ao seu alto porte (*excelsa*). A classificação botânica foi feita pelo alemão Carl Sigmund Kunth.

Os registros coloniais: o nome e o mercado da castanha

No que tange ao primeiro registro da árvore pelo europeu, devemos esclarecer que sempre é muito arriscado determinar a primícia de qualquer fenômeno. Normalmente em História, quando falamos sobre a primeira vez de qualquer evento ou fenômeno, devemos deixar claro que se trata apenas do primeiro registro que conhecemos sobre o assunto, pois nunca poderemos ter certeza de que não haja outro registro anterior. Assim é com a descoberta da castanheira pelos colonizadores europeus, mormente em razão de que nem sempre as descrições encontradas nestes registros permitem que concluamos, sem sombra de dúvida, tratar-se da árvore pesquisada.

De todo modo neste, como em outros casos, repetem-se as máximas do epistemólogo Karl Popper, na medida em

que todo o conhecimento não é somente incompleto, mas além disto, e também por isto, provisório. Embora cronistas e viajantes ibéricos na América do Sul tenham registrado desde o século XVI a existência, naquele continente, de árvores que produziam castanhas e nozes nas florestas da Amazônia, nem sempre é possível dizer inequivocamente se estes frutos eram as sementes da *Bertholletia excelsa*. Isto ocorreria em razão da descrição imprecisa, em alguns registros, das árvores encontradas e de seus frutos. Também ausência de um nome comumente aceito entre os colonizadores, espanhóis ou portugueses, para os frutos desta árvore contribuíam para as dúvidas. Faremos então apenas breves menções aos primeiros registros de árvores que produziam castanhas, intentando descobrir entre elas a *Bertholletia*. Outro alerta que devemos fazer é que estas menções são apenas exploratórias e longe estão de esgotar toda ou mesmo grande parte das fontes que podem trazer mais informações sobre o tema.

As castanheiras iniciam a serem descobertas já nas primeiras décadas de exploração da América do Sul pelos espanhóis. Em 1567 o conquistador Juan Álvarez Maldonado partiu para a exploração do território colonial espanhol, passando pela vertente dos Andes em direção à Amazônia. Desta viagem resultou a “Relación de la jornada y descubrimiento del río Manu (hoy Madre de Dios)” (MALDONADO, 1899). Quando se encontrava o explorador nas proximidades daquele rio, perguntou a um nativo sobre a existência de castanhais na área, pois os víveres da expedição escasseavam. O nativo mostrou-lhe onde estavam os castanhais³, permitindo-lhe en-

3. “(...) y estando aqui pregunto el gobernador por las almendras a un yndio y le dixo que estavan cerca y por esto el governador mando a seis españoles con el yndio por guía que fuesen por almendras, fueron y en dando en los almendrales acudieron los cristianos al almendra y el yndio quando los vio ocupados se huyo por la montaña sin que le pudiesen aver. Ay aqui grandísima suma de almendras, (...)” (MALDONADO, 1899, p. 36).



tão constatar a enorme quantidade deles.⁴ Transferiu então o explorador a expedição para o local indicado pelo nativo e enviou um grupo para coletar as castanhas.⁵ É bem possível que estes castanhais fossem compostos pela *Bertholetia excelsa*, pois a área do rio Madre de Dios, sabemos, é rica em sua ocorrência. Contudo, a inexistência na “Relación...” de uma descrição da planta e de seus frutos faz duvidar da exata natureza daqueles castanhais. Ainda, é de se notar que o fato de o conquistador supor a existência de castanhas comestíveis na área que explorava revela já seu conhecimento do produto.

A descrição mais precisa que encontramos, pois permite a identificação mais segura do vegetal, está na obra do padre, José de Acosta (1540-1600), publicada primeiramente em Sevilha no ano de 1590. Em seu escrito, o clérigo declara não conhecer o nome da árvore que encontrou no Peru. Assim, deu aos seus frutos o nome da região onde a encontrou: “almendras de Chachapoyas” ou seja: castanhas-de-chachapoyas.⁶ De fato, a descrição do padre confere com as principais características da árvore: a grande altura de seu tronco, sua copa espalhada e os ouriços que guardam as castanhas.⁷ É, com o talvez que a

4. “(...) y lo que mas es grandísima suma de almendras pinas (...)” (MALDONADO, 1899, p. 51).

5. “(...) y pasaron la ropa [sic] con las canoas a los almendrales con proposito de ynvemar alli y esperar quel tiempo diese lugar para lo que pretendían hazer que era entender y calar la tierra y estando aqui enbio el governador un caudillo con trece personas negros y mestizos por almendra (...)” (MALDONADO, 1899, p. 36).

6. Chachapoyas foi fundada em 05 de setembro de 1538 com o nome de San Juan de la Frontera de Chachapoyas. Está situada entre os Andes e a Floresta Amazônica e é a capital do departamento peruano do Amazonas.

7. “Pero en razón de almendra, y aún de fruta cualquiera, todos los árboles pueden callar con las «almendras de Chachapoyas», que no les sé otro nombre. Es la fruta más delicada y regalada y más sana de cuántas yo he visto en Indias. Y aún un médico docto afirmaba que, entre cuantas frutas había en Indias y España, ninguna llegaba a la excelencia destas almendras. Son menores que las de los Andes que dije, y mayores —a lo menos, más gruesas— que las de Castilla. Son muy tiernas de comer, de mucho jugo y substancia, y como mantecosas y muy suaves. Críanse en unos árboles altísimos y de

prudência torna inevitável, a primeira descrição e nome da castanha da *Bertholetia excelsa*.

Na América Portuguesa encontramos o registro do frei Cristóvão de Lisboa sobre as castanhas na sua obra “História dos animais e árvores do Maranhão”, escrito entre 1625 e 1631.⁸ Também João Felipe Bettendorff (1625-1698) que chegou na Amazônia portuguesa em 1661 se refere ao produto como “castanhas-da-terra” (2010, p. 313) ou simplesmente castanhas (2010, p. 34). Por exemplo, relata a existência dos castanhais no rio Tocantins (2010, p. 29), área que do século XIX em diante seria importante produtora das castanhas da *Bertholetia excelsa* para a exportação. Também Mauricio de Heriarte, que escreveu em 1662 a obra “Descrição do estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas” menciona existir a doze léguas de Curupá (Maranhão) o rio Paranaíba em área de muita floresta onde se encontram as “(...) castanhas que se criam nos montes são melhores que as nozes e amêndoas.” (HERIARTE, 1874, p. 33). Em outro momento, referindo-se a uma área que inicia na boca do rio Negro e se estende por coisa de setenta léguas pelo rio Amazonas acima, revela a abundância dos castanhais (HERIARTE, 1874, p. 47). Compreende-se o tardio dos relatos sobre a castanheira no Brasil, em relação aos colonizadores espanhóis, se considerarmos que a Amazônia passou a ser efetivamente colonizada pelos portugueses apenas a partir de 1616.

Consultando a obra “A Amazônia na Era Pombalina” (MENDONÇA, 2005, 3

grande copa, y como a cosa preciada la naturaleza les dio buena guarda: están en unos erizos, algo mayores y de más puntas que los de castañas. Cuando están estos erizos secos, se abren con facilidad y se saca el grano. Cuentan que los micos — que son muy golosos desta fruta, y hay copia dellos en los lugares de Chachapoyas del Pirú (donde solamente sé que haya estos árboles) —, para no espinarse en el erizo y sacarle la almendra, arrójanlas desde lo alto del árbol recio en las piedras y, quebrándolas así, las acaban de abrir y comen a placer lo que quieren.” (ACOSTA, 2008. p. 129).

8. A maior parte das informações contidas sobre esse ponto foram obtidas no trabalho acadêmico de Almeida (2016).



vols.), que é uma compilação da correspondência do governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, entre 1751 e 1759, encontramos poucas vezes a palavra castanha e nenhum registro do nome castanha-do-pará, ou qualquer outro que se refira especificamente à *Bertholetia excelsa*.

No rol das exportações da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, extinta em 1775, não encontramos a menção ao produto (ALMEIDA, 2016, p. 7). A exploração comercial do fruto, com destino ao mercado externo, na Amazônia portuguesa data apenas do final século XVIII. Assim, esta exportação parece ter sido, naqueles primeiros anos, bastante tímida. Um estudo publicado em 1915 revela que ano a ano, de 1773 até 1818 os principais produtos exportados do Pará para Portugal foram: algodão, arroz, cacau e café (BARATA, 1915, pp. 3 – 10). Nesta estatística certamente estava também incluída a produção da capitania do Rio Negro, subordinada ao Pará neste período. Destacamos então o fato de que a castanha não é citada no estudo, em nenhum dos anos relacionados, dentre os principais produtos de exportação do Pará, o que não significa que necessariamente fosse um produto ausente da pauta de exportações daquela capitania. Situava-se a castanha, naquele momento, possivelmente, no rol de uma variedade de produtos secundários como: o cravo fino e grosso, a canela, a salsaparrilha, o urucu e outros (BARATA, 1915, p. 10).

O consumo da castanha no Brasil

As sementes oleaginosas que a *Bertholetia excelsa* produz, são secularmente conhecidas e utilizadas como importante recurso alimentar pelos habitantes da região amazônica, seu *habitat* nativo, desde antes da chegada do colonizador de origem europeia.

Como é fácil perceber nos registros até agora utilizados, a castanha foi empregada desde o princípio da colonização

como alimento para o europeu, o que de imediato estimulou seu extrativismo para o consumo no mercado interno amazônico. Assim é que no registro das viagens do ouvidor Sampaio pela Amazônia, realizadas nos anos de 1774 e 1775, o produto aparece nas listagens das coletas dos moradores da região (ALMEIDA, 2016, p. 8). Pela mesma época 171 alqueires de castanhas são relacionados entre os gêneros de colheita dos moradores da Capitania de São José do Rio Negro (DIAS, 1970, p. 40). Tais registros indicam que, como os nativos, a população colonial da Amazônia continuou a consumir de diversas formas as castanhas-do-pará na sua alimentação.

Mas se o produto foi imediatamente adotado pelo colonizador ibérico na Amazônia, o mesmo não aconteceu com o restante do Brasil. Dos dados fornecidos por Franz Keller (1875, p. 117), a primeira evidência refere-se a ínfima exportação dos produtos amazônicos para o restante do país, se comparada com os valores dispendidos pelos principais países exportadores. Em 1869 países da Europa e os Estados Unidos eram os principais importadores dos produtos do Pará, do total comercializado naquele ano, participaram: os Estados Unidos (41,95%); a Inglaterra (35,06%); a França (13,66%); Portugal (3,67%); a Alemanha (3,53%) e as demais províncias brasileiras (2,15%). Os seis principais produtos exportados naquele ano pelo Pará foram borracha (82,83%), cacau (10,96%), couro cru (3,56%), cola de peixe (0,93%), óleo de copaíba (0,88%) e pele de veado (0,85%). Duas observações impõem-se: a primeira é a quase absoluta superioridade da goma elástica, como produto de exportação, e a segunda a ausência das castanhas, dentre os principais produtos da pauta de exportações naquele ano. Vê-se então que naquele ano, em relação aos principais exportadores, a castanha era ainda um produto de menor importância no Pará e que o consumo dos produtos da Amazônia pelo restante das províncias era muito pequeno.



Por outro lado, a ênfase na castanha como produto alimentício, quando tratamos do seu consumo no mercado interno brasileiro, se dá em razão de sua utilização nula como matéria-prima industrial, pois o processo de industrialização no Brasil ainda não havia iniciado naquela altura. A própria menção ao produto indica sua utilização para a culinária. Além de ser ingerida crua e assada, pode se fazer dela doces e confeitos, leite e óleo, produzidos artesanalmente na Amazônia do período para o consumo doméstico. Contrariamente, é bem possível, que parte indeterminada da castanha exportada tivesse utilização fabril: “(...) como perfumaria para amaciar o cabelo, e serve também para fabrico de sabões duros, e para luz. (CBEU, 1867, p. 72).

Abrimos aqui um parêntese para registrar que encontramos em alguns autores outra utilidade produzida pela *Bertholetia excelsa*, cuja menção é recorrente nas obras estudadas. A Comissão Brasileira na Exposição Universal de 1867, registrou este produto: “Da arvore do castanheiro tira-se estopa muito boa, que é empregada no calafeto das embarcações. Nas provincias do Amazonas e Pará quasi não se emprega outra estopa para esse fim.” (CBEU, 1867, pp. 71-72). George Earl Church, concessionário da construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, refere-se a estopa retirada da castanheira para calafetar suas embarcações danificadas no rio Madeira⁹, fica claro adiante que esta castanheira é a *Bertholetia excelsa* (CHURCH, 1875, p. 31). O mesmo aconteceu com Keller.¹⁰

9. No século XIX George Earl Church atestou o uso da estopa feita a partir da casca da castanheira: “The canoes of the expedition were all more or less in a defective condition owing to the passages over the rocks. They required indispensable repairs; consequently an appropriate place was selected to haul them out of the water and caulk them with oakum of the country, which the chestnut trees of the neighbouring forest gave in abundance.” (CHURCH, 1875, p. 18).

10. Como a maioria das nossas canoas eram tudo, menos à prova d'água, após três meses de trabalho árduo, e especialmente depois de sere, repetidamente arrastadas por terra sobre troncos e pedras, resolvemos calafetá-las antes de prosseguirmos. A Castanheira (*Bertholetia excelsa*), cujo fruto é conhecido na Europa pelo nome de

Resta questionar sobre o resultado do extrativismo deste produto da castanheira (a estopa) sobre a diminuição do número de espécimes ao longo do tempo.

No período da Independência (1822) observou-se o crescimento do sentimento nativista no Brasil que, em diversos campos da cultura, buscava distinguir o “nacional” do “português”. Buscava a personalidade própria da jovem nação, aí incluída a alimentação, ou seja, produtos e receitas que subsidiassem uma culinária identificada plenamente com a “Pindorama”. É necessário aqui esclarecer que não se tratava de inventar uma culinária nacional, mas de registrar e valorizar receitas desenvolvidas a partir de uma realidade própria ao longo de mais de trezentos anos de colonização. Esses processos de busca identitária, aplicados à alimentação tiveram, contudo impacto apenas regional. A manifestação da elite Imperial tentava dar consequência ao complexo de Policarpo Quaresma, já que a base da população praticava então cotidianamente esta culinária.

Sendo assim, é necessário investigar a penetração do produto nas demais regiões do país durante o século XIX. Se levarmos em conta os dois mais conhecidos manuais de culinária do Segundo Reinado, poderemos afirmar que apenas naquele período aparecem em algumas receitas o item castanha-do-pará. Estas obras revelam um pouco da lenta dinâmica de assimilação deste produto às receitas culinárias no restante do território nacional.

Os primeiros livros de culinária produzidos e publicados no Brasil foram antecédidos por obras portuguesas. A “Arte

Castanha do Pará, nos forneceu o material necessário; e, como havia muitas dessas árvores gigantescas erguendo-se altas e retas como colunas, nossos moços tiveram poucos problemas para coletar uma quantidade suficiente de sua casca. Eles primeiro fizeram com um machado duas incisões horizontais com um intervalo de 7 pés um do outro e, em seguida, com cunhas de madeira afrouxou uma tira de casca de cerca de 2½ pés de largura. Com a continuação da batida a casca externa é separada do liber, e este último é reduzido a um feixe de fibras macias, que, depois de lavado e seco no sol, estão aptos para uso. (KELLER, 1875, p. 74).



de cozinha”, de Domingos Rodrigues, publicado em 1680, é considerado o primeiro livro de culinária produzido em Portugal, foi objeto de mais duas edições durante a vida do autor (1637-1719), em 1683 e em 1698. No século seguinte teve ainda cinco edições em Portugal nos anos de 1732, 1741, 1758, 1765 e 1794. O autor, mestre de Cozinha de Sua Majestade, rei de Portugal, trabalhou para aquela casa real durante vários reinados, tendo, ao lançar a primeira edição de seu livro, 29 anos de experiência como cozinheiro.

O segundo livro de culinária a ser produzido em Portugal foi publicado cem anos depois da primeira edição da “Arte de cozinha”. Trata-se do “Cozinheiro moderno, ou nova arte de cozinha, onde se ensina pelo methodo mais facil” de Lucas Rigaud, que se declara “Hum dos chefes de cozinha de Suas Magestades Fidelíssimas”, publicado em Lisboa no ano de 1780. Afirma o autor ao leitor da obra que viajou por diversas cortes europeias no exercício do seu ofício, tendo se animado a escrever a obra em razão dos erros encontrados na “Arte de cozinha”.

Seja como for, é fato que o livro de Domingos Rodrigues mereceu mais uma edição portuguesa em 1821, a última, conforme declarado na obra. No entanto, registra-se no Brasil uma edição posterior, lançada em 1838 e baseada na edição de 1732 que os especialistas consideraram a mais completa.

Talvez pela proximidade com a publicação da primeira obra de culinária produzida e impressa no Brasil, o “Cozinheiro imperial”, cuja primeira edição é de 1840 (ANÔNIMO), a “Arte de cozinha” não tenha merecido no Brasil outras edições. Talvez o desejo de incorporar a estas obras as receitas nacionais tenha desestimulado publicações de culinária em tudo portuguesas, estimulando a busca por aquelas também mestiças, mas com outras matrizes. No “Cozinheiro imperial” não há maiores indicações sobre os ingredientes utilizados nas receitas nele contidas. Em inúmeras

destas receitas há a indicação do uso de castanhas e amêndoas, sem explicitar, contudo, seu tipo. Depois desta edição, foram feitas outras em 1843, 1852 e 1859, seguindo até a 10ª. edição, publicada em 1887 (R.C.M.).¹¹

Na advertência contida nesta última edição, o leitor é informado que uma ou duas publicações sobre a arte culinária existentes no Brasil até então, não passavam de compilações daquelas publicadas em Portugal. Como consequência as receitas, o modo de seu preparo e os produtos nelas utilizados imitavam a cozinha portuguesa. Sendo assim a obra se propõe a inovar apresentando: “As mais modernas

11. N. do A: encontramos na página da biblioteca virtual Brasileira e Guita José Mindlin o seguinte comentário: “O COZINHEIRO IMPERIAL OU A NOVA ARTE DA COZINHA foi publicado pela primeira vez nos anos 1840 pela Livraria Universal de Eduardo e Henrique Laemmert. O livro foi um sucesso editorial, tanto que, no pequeno mercado brasileiro do século XIX, em cerca de 20 anos, teve 10 edições. Temos na Brasileira USP duas delas: a segunda, de 1843, e a décima, de 1887. O autor não assina o livro e coloca apenas suas iniciais, R.C.M., nas páginas iniciais. Em 1887, o livro foi complementado por uma emenda modernizada de Constança Oliva de Lima. Na época, não era exatamente de bom tom um homem aventurar-se pelo mundo das panelas e caçarolas. É provavelmente por tal razão que o livro deve ter permanecido anônimo. Mas R.C.M. não era apenas um gourmet de quitutes especiais, mas também um gourmet de livros. Isso mesmo. O livro O cozinheiro imperial é uma compilação praticamente completa dos dois outros livros portugueses clássicos de cozinha, a Arte de Cozinha, de Domingos Rodrigues, publicado em 1680, e o Cozinheiro Moderno ou a Nova arte de cozinha, de Lucas Rigaud, cozinheiro de D. Maria I, editado um século depois. O mais interessante, no caso deste livro, é pensarmos nas razões de se editar um volume no Brasil com o título cozinheiro imperial”. Nação jovem, com apenas cerca de 20 anos de idade, e com um monarca ainda em formação, o Brasil dos anos 1840 precisava afirmar-se como império. Nada melhor do que tomar “emprestado” maneiras e modos das cortes europeias, ou melhor, de Portugal, para a corte de uma jovem nação. Seríamos, desta maneira, na visão de R.C.M., mais comprometidos com o projeto de um império se nos comportássemos exatamente como um; como aquele que nos deu origem, ou seja, Portugal. Por esta razão estão elencadas as receitas com produtos que não se encontravam no Brasil da época, como alcaparras ou couves-de-bruxelas. O consumo exótico destes produtos nos validaria como um “império” ou como uma corte que sabia “como se comportar” no complexo jogo das nações.” Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3828>. Acesso em 04/10/2023.



e *exquisitas*¹² receitas, para com perfeição e delicadeza se prepararem diferentes sopas e variadíssimos manjares de carne de vacca, vitella, carneiro, porco e veado; de caris, vatapás, carurús, angus, moquecas e diversos quitutes de gosto *exquisito* (...)” (R.C.M.).

Ao cardápio desta nova edição foram então acrescentadas receitas de origem africana ou indígena assimiladas pelo colonizador no Brasil como: vatapás, carurus, angus, moquecas, inexistentes naquela edição de 1840. Também de ingredientes, como o azeite de dendê, o quiabo que, embora africanos, passaram a fazer parte das receitas brasileiras, compondo com artigos de proveniência europeia e indígena uma culinária mestiça e nacional.

Tomemos como exemplo a receita do “Bacalhau cozido à brasileira e à portuguesa”, sobre a base do peixe de tradicional consumo ibérico cozinham-se os quiabos, maxixes, jilós e bananas da terra. Apesar do esforço em adicionar à obra pratos e ingredientes nacionais, o Pará e o Amazonas, assim como o Maranhão, não são prestigiados nesta obra sequer com uma receita. Embora sejam enumeradas em muitas receitas as castanhas, não se distingue de qual semente se trata e artigos alimentares como o tucupi e o cuxá (ou vinagreira) estão ausentes, e logo suas receitas do tacacá (Amazonas e Pará) e do arroz de cuxá (Maranhão), menos ainda dos pratos das províncias do atual Centro-Oeste brasileiro. Assim, o esforço de integrar a culinária nacional à obra reduz-se basicamente a atual região nordeste, especialmente a Bahia.

12. Itálico do autor. Chamo a atenção para o fato de que palavra *exquisito* como aqui usada praticamente caiu em desuso no português falado atualmente no Brasil, embora, e com o mesmo sentido, seja ainda usado na língua espanhola. Na nona edição do “Diccionario Portuguez-Latino para uso das escolas de todos os reinos e senhorios de Portugal” (FONSECA, 1879), cuja primeira edição data do reinado de Dom José I (1750 – 1777), encontramos a seguinte definição: “Exquisito, TA, adj. § 1.o *excellente, delicado* (...) § 2.o *Em outra signif. v. Exacto, Selecto.* § 3.o *Em S. Moral, Elegan, tis, Delicatus. Exquisitus, a, um. Cic. Homem de um juízo –, Judicio exquisito (...).* Difere de *exquisito*, ainda em uso corrente, que significa estranho.

Já o “Cozinheiro Nacional” (ANÔNIMO), foi obra que iniciou a ser publicada no final do século XIX, embora a edição que acessamos não apresente o ano de publicação. Dizia explicitamente em seu alvissareiro subtítulo: “Collecção das melhores receitas das cozinhas brasileira e europeias”. Declara no seu prólogo, ao leitor porventura esperançoso de encontrar ali a culinária nacional, que: “Não iremos por certo copiar servilmente os livros de cozinha que pullulão nas livrarias estrangeiras (...)”, ao contrário, pretende apresentar em tudo a cozinha brasileira. Para tornar mais claro esta ambiciosa profissão de fé, completa ainda no prólogo:

Nosso dever é outro; nosso fim tem mais alcance; e uma vez que demos o titulo “nacional” á nossa obra, julgamos ter contraído um compromisso solemne, qual o de apresentarmos uma cozinha em tudo Brasileira, isto é: indicarmos os meios por que se preparão no paiz (...) imensos vegetaes e raizes que a natureza com mão liberal e pródiga, espontaneamente derramou sobre seu solo abençoado; (...) inteiramente diferentes dos da Europa, em sabor, aspecto, fórma e virtude, e que por conseguinte exigem preparações peculiares, adubos e acepipes especiaes, (...) que são reclamados pela natureza, pelos costumes e occupaões dos seus habitantes. (ANÔNIMO).

Mas, deste protocolo de boas intenções não resulta um *vade mecum* das receitas e produtos alimentícios nacionais. Incompleta tentativa, do esforço resulta em apresentar-nos algumas receitas, mas principalmente ingredientes utilizados fora da Corte Imperial brasileira e seu entorno, como um estranho, aos amazônidas urbanos de hoje, jacotupé ou jacatupé, que é receita para a preparação de saladas, e também um nordestino cuscuz (prato marroquino elaborado originalmente à base de trigo integral) cuja adaptação conduziu ao uso da farinha de milho no seu preparo, ou seja, foi adaptado ao produto nacional. Também no livro encontramos a receita de um bacalhau à mineira, cujo único item nacional é a aguardente de cana (denominada popularmente cachaça ou parati), onde se ferve o bacalhau.



Há inclusive uma lista contendo algumas frutas, legumes e verduras e em uma coluna ao lado seus sucedâneos nacionais. Por ela sabemos que o sucedâneo nacional para as castanhas-sapucaias, castanhas-do-pará e mindubiranas é o pinhão, produto da araucária ou pinheiro-do-Paraná (*Araucaria angustifolia*), embora ambos (castanhas e pinhões) sejam em tudo completamente diferentes na forma, textura, cor e sabor. Do mesmo modo informa o substituto nacional para as amêndoas, nozes e avelãs europeias, são os amendoins, também bem diferentes um dos outros. Apresenta-nos diversas as receitas que contém a castanha-do-pará, mas ausenta-se a receita mais famosa com este produto, o pirarucu no leite de castanha-do-pará. Aliás, também o pirarucu seco, de farto consumo por todos os setores sociais da Amazônia no século XIX, está ausente destas obras.

De qualquer modo nossa semente foi, por esta obra, inserida na culinária nacional, pelo menos na culinária das elites. E, de fato, esta edição do “Cozinheiro Nacional” deve ser posterior a 1850, pois que já cunha o nome castanha-do-pará. Assim, de um modo geral, para as obras analisadas vale a análise de Schwarcz:

O segredo era introduzir as receitas europeias, principalmente francesas e italianas, mas acrescentar a elas temperos brasileiros. Também para os nobres daqui a saída foi semelhante: um sistema europeu com o qual combinou-se um tempero brasileiro. “Mandioca brasileira, batata europeia; taroba brasileira, alcachofra europeia; bananas, maçãs; amendoim, sapucaias, castanhas-do-pará, mindubirana, brasileiros — amêndoas, nozes, avelãs europeias; jiló brasileiro, berinjela europeia”, assim se deu a lógica de substituição de ingredientes europeus por tropicais. (SCHWARZ, 1998, p. 320).

Bem, dizem que de boas intenções há um lugar repleto. Contudo, devemos considerar que o conhecimento do Brasil naquela época era ainda muito precário. Além disto, o mercado interno iniciava a se desenvolver, assim como os investimentos em ferrovias e empresas de navegação, que baratearam e aceleraram o processo

de circulação de mercadorias, que antes circulavam com maior custo e dificuldade. Esta lentidão no processo de integração das várias regiões do país, criava problemas para a elaboração de um manual de culinária que se constituísse minimamente como expressão da riqueza e da variedade da cultura gastronômica nacional, expressa, como ainda hoje, pelos sabores regionais, isto ainda levaria mais de cem anos.

Por outro lado, é importante aqui acrescentar que a lógica da substituição dos produtos importados pelos produtos nacionais, como vimos, conduzia à constituição de um novo paladar, próprio e brasileiro, ou abasileirado, caracterizado principalmente pela profusão de misturas das mais diversas origens, processo cuja incipiência esses manuais de culinária, com muito esforço, conseguiram registrar. Essa dinâmica distinguia-se socialmente, sendo uma na elite e outra no seio do povo e a diminuição do isolamento entre ambos os setores da sociedade também levou tempo.

Assim, é de se destacar, parecer evidente que o consumo das elites sociais era dirigido, pelo menos em parte, por essas publicações, por corresponderem aos requisitos de *finesse*, de bom gosto e da novidade exigidos socialmente. Diferentemente das classes menos favorecidas, preocupadas principalmente em saciar a fome, se possível com um alimento saboroso e economicamente acessível. Há então um fenômeno contraditório, pratos populares em uma região somente poderão ser consumidos por uma elite em outra, dada a carestia que adquiriu ao serem transportados. Daí se deduz que a opção por estas receitas não estava igualmente dada nas diversas classes sociais, principalmente se levarmos em conta que este processo se dava no seio de uma sociedade escravocrata.

O consumo de alimentos de uma maneira geral estava limitado ao poder aquisitivo do consumidor. Assim, a restrição ao uso de certos produtos culinários pelas classes populares foi satisfeita por um amplo leque de frutos naturais disponíveis à



baixo custo na sua região de consumo. De fato, a mestiçagem culinária foi inicialmente obra desses estratos da população: homens livres pobres e escravos, cujas receitas os manuais procuraram captar e adaptar ao gosto das elites. A massa de vatapá feita com fubá, substituído pela farinha de trigo, é um exemplo desta dinâmica. De outro modo, para as classes de menor poder aquisitivo restava a culinária regional, que melhor se adaptava aos preços dos itens que compunham as receitas regionais. A castanha-do-pará, desde que crescentemente demandada para o comércio exterior certamente não foi incorporada ao cardápio da alimentação popular de nenhuma outra região do país devido ao seu preço e raridade nestas regiões, exceto aquela de sua origem. Também não seguiu o mesmo roteiro do café, cujas plantações iniciais no Grão-Pará no século XVII, deram vez, após a popularização mundial do produto no século XIX, ao Ciclo do Café, capitaneado pelas províncias do sul do país, Minas Gerais e São Paulo. O café passou de um consumo restrito ao norte do Brasil no século XVIII, à condição de uma bebida de consumo nacional, seguindo o percurso de outra bebida consumida nacionalmente já naquele século XVIII, a aguardente de cana.

A castanha-do-pará foi, na Amazônia, produto de um extrativismo tanto de subsistência quanto destinado aos mercados urbanos, até sua ascensão como produto de exportação. Quanto ao seu consumo pelas elites sociais, foi limitado o acesso ao produto e às poucas receitas disponíveis fora da atual região do Norte do Brasil através dos manuais. No início do século XX surge um novo manual, cujo título já sugere a origem das receitas: *O cozinheiro popular ou manual completíssimo da arte da cozinha*¹³, que teve sucessivas edições até o ano de 1973.

13. A.S.Q. *O cozinheiro popular ou manual completíssimo da arte da cozinha* (1917). 7. ed. Rio de Janeiro: Quaresma & C. livrários, 1929.

O século XIX: os nomes da castanha

A partir do final do século XVIII, embora timidamente, alguns tipos de castanhas amazônicas passam a compor sua pauta de exportações há porém que se ponderar que trata-se, em maior quantidade, da castanha objeto do presente estudo, combinada, em menor escala, com outros tipos de castanhas. O nome de castanha-do-pará, surge apenas no Segundo Reinado, mas o nome da castanha em inglês foi cunhado no final do século XVIII, em razão da entrada das sementes no mercado internacional. Já no final do século XVIII o registro do termo *Brazil nut* é encontrado em anúncio de venda no jornal inglês *Hampshire Chronicle*, de 16.04.1796 (ALMEIDA, 2015. p. 9). Mas, um rápido golpe de vistas em obras de viajantes do século XIX, que tratam da Amazônia, jornais e catálogos nacionais elaborados para as exposições internacionais, faz constatar a notável ausência de uniformidade na denominação de nossa castanha, que repete a diversidade de nomes utilizados no Brasil.

Spix e Martius, que visitaram a Amazônia na segunda década do século XIX, referem-se ao produto como castanha-do-maranhão, tanto aos frutos das árvores encontradas no rio Madeira (vol. 3, 2017, p. 419), como aos mesmos do rio Negro (vol. 3, 2017, p. 225). Na página 177 da mesma obra referem-se novamente às castanhas-do-maranhão, pois informam a existência de um "(...) Vaso para fumo, dos mundurucus, de um fruto imaturo de castanheiro (*Bertholettia excelsa*).” Não era incomum este nome para os frutos da *Bertholettia*, pois o encontramos em vários relatórios de presidentes de província: “Fructos que se podem guardar por muito tempo: pinhão, amendoa da Europa, amendoa de sapucaia, nóz, castanha do Maranhão, todas as qualidades de côcos, amendoa de chica, &c.” (LISBOA, 1850, p. 8). Provavelmente este sim, um nome mais antigo, derivado do extinto Estado do Maranhão e Grão-Pará (1621-1751). O Maranhão nunca foi um grande produtor desta castanha, mas é bem possível que ela tenha sido conheci-



da pelo europeu primeiramente ali. Reforça esta suposição a seguinte passagem: “A castanha foi originalmente chamada de castanha do Maranhão porque foi exportada inicialmente pelos portos daquele estado.” (Schreiber, 1942, p. 1). É bom registrar que décadas antes da ocupação francesa do Maranhão (1612), denominada França Equinocial, mercadores daquele país já comercializavam produtos florestais com os nativos daquela área, conforme declarou o chefe indígena Japi-açu: “(...) franceses que conosco negociam há quarenta e tantos anos (...)” (D’ABBEVILLE, 1945, p. 63). Em que pese o fato de no capítulo XXXVIII, que trata “Das cousas que se encontram comumente na Ilha do Maranhão e circunvizinhanças e em primeiro lugar das árvores frutíferas” (D’ABBEVILLE, 1945, p. 167), não haver mencionado vegetal que lembre a castanheira, há ainda a possibilidade de neste comércio os franceses terem conhecido o produto.

Além de castanha-do-maranhão, outros nomes também são encontrados em periódicos nacionais: “A Gazeta Oficial”, editada em Belém do Pará, em seu número 100, de 9 de setembro de 1858 anuncia a venda de quatro produtos, a castanha-da-terra e a mesma em ouriços, castanha-de-andiroba e a castanha-de-sapucaia. A distinção da castanha-da-terra e da mesma em ouriços, além do anúncio de venda da castanha sapucaia e castanha-de-andiroba, permitem-nos concluir que se trata da castanha-do-pará.

Se mencionada nas fontes apenas como castanha, e esta é a maior parte das menções que encontramos ao produto dentro da Amazônia, podemos distingui-la em razão de que, quando há outra castanha citada geralmente é a castanha-sapucaia. Este é o caso da Mensagem de 7 de setembro de 1922 do Governador do Pará ao Congresso Legislativo daquele estado. Naquela mensagem informa que foram exportados por aquela província em 1921 174.517 hectolitros de castanhas, dos quais alerta: “Nos hectolitros exportados da produção paraense estão incluídos 47 de

castanha sapucaia” (CASTRO, 1922, p. 23). A generalização de seu nome como castanha possivelmente se dá em razão de ser encontrada em maior quantidade, portanto concorrer com maior peso na exportação do produto na Amazônia. Outro aspecto que permite fácil identificação do produto é que o nome da castanha-sapucaia (*Lecythis pisonis*), apesar de ser o mais citado depois da castanha, não possui variação¹⁴ nas fontes consultadas¹⁵ e distingue-se da castanha, conforme abaixo:

“Castanha-sapucaia – (*Lecythis paraensis*) – Indivíduo botânico entroncado, vargeiro¹⁶, de larga sombra, comum no baixo Amazonas. (...) O ouriço, cor de gesso-creme, que lhe guarda os frutos fusiformes em ambas as extremidades e pregueados ao comprido como se fossem encarquilhados em um tom claro, tem a forma de um cone truncado e não despenca ao ficar maduro, passando o ano no respectivo galho”. (MORAES, 2013, p. 55-56)¹⁷

Por outro lado, a castanheira-da-sapucaia cresce, contrariamente à castanha-do-pará, em ambiente alagadiço, sua árvore é menor e seu ouriço têm o formato cônico.

Entre outros, Akers nos permite uma clara distinção entre os dois tipos de castanha que eram comercializadas nos mes-

14. Com a excessão que transcrevemos a seguir: “Nos Estados Unidos a Sapuicaya, conhecida como castanha do Paraizo, é muito apreciada.” (AKERS, 1913, p. 58).

15. Conforme Cavalcante, 1972, existem três espécies que produzem a castanha da sapucaia: a sapucaia propriamente dita (*Lecythis usitata*), a *Lecythis emepeensis* (sapucaia-do-Amapá) e a *Pachylecythis egleri* (sapucaia grande).

16. N. do A.: vargeiro, próprio das zonas alagadiças, de várzea.

17. “Até bem pouco tempo a castanha de sapucaia do comércio pertencia à espécie botânica *Lecythis paraensis* Huber, uma árvore de porte mediano, característica das matas de várzea alta e de terra firme do baixo Amazonas. Uma outra espécie, *L. usitata* Miers, também ocorrendo do baixo Amazonas ao estuário em matas de terra firme, distinguia-se daquela pelos frutos e sementes menores, com pouca cotação comercial. Estudando a família *Lecythidaceae*, Knuth (1939: 63), reduziu a espécie de Huber à categoria de variedade de *L. usitata*, baseado no fato de que o tamanho e a forma dos pixídios variam consideravelmente até na mesma árvore” (CAVALCANTE, 1972, p. 81).



mos lotes, perceptíveis no subtítulo de seu estudo: “Aspectos característicos do vale do alto do Amazonas com um breve relatório sobre a produção das castanhas do Pará e da sapucaya” (AKERS, 1913, p. 48). Os exploradores (melhor diríamos espiões) norte-americanos Herndon e Gibbon apresentam em seus trabalhos maior uniformidade, denominam a castanha de *Brazil nut* (GIBBON, 1854, pp. 233 e 280; HERNDON, 1854, pp. 245, 266). É Herndon ainda que na página 267 identifica os nomes de *Brazil nut* e castanha-do-maranhão como um mesmo fruto. Oito anos após a publicação de Herndon alertou o presidente da província do Amazonas para a impropriedade desta última denominação, segundo ele utilizada nas províncias do sul do Brasil (CUNHA, 1862, p. 5), não explica, porém, a razão da sua objeção, mas é permissível suspeitar que se dá em razão do nome castanha-do-pará já ser usado naquele início dos anos de 1860.

Apesar desta suspeita, em outras fontes nacionais como o “Catalogo Oficial da Exposição Internacional do Porto em 1865”, não há qualquer menção ao produto. Interessante notar que em obra publicada em 1866, dedicada à exposição de 1867 há uma parte sobre oleaginosas, mas não cita a castanha-do-pará (NETTO, 1866). Contudo, em outra obra, também dedicada a esta última exposição, intitulada “O Império do Brasil na Exposição Universal de 1867 em Paris” podemos ler:

Castanhas do Pará. Semente do fructo da arvore vulgarmente conhecida com o nome de castanheiro. É preparada para ser levada ao mercado quebrando o ouriço, que ordinariamente contém 12 a 25 castanhas, as quaes sem mais processo algum são ensacadas e oferecidas a granel. (CBEU, 1867, p. 71).

Em que pese a afirmação de que o nome castanha-do-maranhão: “(...) foi abandonado pouco depois de 1850 (...)”, tendo adquirido predominância o nome castanha-do-pará (Schreiber, 1942, p. 1), é o primeiro registro deste nome que encontramos em nossa pesquisa. Novamente aqui socorremo-nos da força do hábito

para explicar o fenômeno, pois o simples nome de castanha continuaria a ser usado ainda por muito tempo. Assim, nas publicações oficiais relativas às exposições internacionais de 1873 na Áustria (IMPÉRIO do BRAZIL, 1873) e 1876 na Filadélfia (CREBPIE, 1876), não há menções específicas à castanha-do-pará, embora no segundo evento a comissão da Província do Pará tenha exposto diversos tipos de castanhas e, certamente, entre elas o fruto do castanheiro.

Na obra de Church encontramos uma referência importante, pois permite-nos suspeitar da popularização da vinculação da castanha ao Pará. Refere-se à castanha (*chesnut*), como a mesma *Pará nut*, frutos da *Bertholetia excelsa* [sic] (CHURCH, 1875, p. 50). Isto significa que o nome castanha-do-pará (*Para nut*) era também utilizado nos países de língua inglesa naqueles anos de 1870. Mais adiante se refere à castanha como *Brazil nut* (CHURCH, 1875, pp. 145, 154), ou simplesmente castanha (*chesnut*) (CHURCH, 1875, p. 154, 177), referindo-se indistintamente ao mesmo produto. Franz Keller, que viajou pelo rio Madeira nos anos de 1860, também nomina a semente como *Para nut* (KELLER, 1875, p. 33), depois *Brazil nut* (KELLER, 1875, pp. 71; 117), identificando-as inequivocamente como fruto da *Bertholetia excelsa* (KELLER, 1875, p. 122). A utilização do nome *Pará nut* por estes dois autores revela que já na segunda metade do século XIX não era estranho aos estrangeiros a associação da castanha à província do Pará. Porém, já avançado o século XIX continuamos a ver nos jornais de 1880 a referência à castanha-da-terra, vendida ainda a granel e também em ouriço.

Na primeira edição de sua obra “Le pays des Amazones, l’El-dorado, les terres a Caoutchouc”, publicada em Paris em 1885, Frederico José de Santa-Anna Nery denominou a castanha-do-pará como as castanha ou noz do Brasil (Les châtaignes ou noix du Brésil), afirmando ser este produto a maior exportação da Amazônia



após a goma elástica.¹⁸ Com o passar do tempo o nome de castanha-do-pará, vai se tornando mais constante nas fontes. O próprio Santa-Anna Nery lança quatro anos depois, na mesma cidade da obra anterior, o livro “Le Brésil en 1889”, onde denomina castanhas-do-pará, aos frutos da *Bertholetia excelsa* (p. 218). Devemos destacar que na edição francesa de “Le pays des Amazones...” o autor adota o nome noz ou castanha-do-brasil (SANTA-ANNA NERY, 2018, p. 202), reproduzindo o nome dado pelos ingleses à semente no século XVIII. Na tradução desta obra para o português, realizada por Ana Mazur Spira a semente é denominada castanha-do-pará. Esta foi a opção mais evidente para a tradutora, talvez por desconhecer a sutileza do arcabouço histórico por detrás das duas denominações.

Para a Exposição Universal de Saint Louis, realizada em 1904 nos Estados Unidos, foram enviados produtos do estado do Amazonas, no catálogo respectivo podemos observar a castanha-do-amazonas a granel, ou seja, fora do ouriço e a castanha-da-sapucaia em ouriços (RAMOS; CUNHA JÚNIOR (org.), 1904, p. 21). Certamente, o fato de o catálogo ter sido elaborado no estado do Amazonas influenciou a adoção deste nome para os frutos da *Bertholetia*.

Em uma tabela contendo os principais produtos de exportação do Brasil, cuja primeira publicação é datada de 1908, encontramos a castanha denominada como castanha-do-pará (CIB, 1986, p. 291). Mas o hábito de se referir ao produto como apenas castanha estava ainda bem arraigado, pois em 1920 na Mensagens do Governador do Pará para a Assembleia a denomina apenas castanha, largamente produzida na região, ao fruto da *Bertholetia excelsa*. Na obra “O Brasil Econômico em 1920 – 1921” (DQEIBOPT, 1922), dos produtos apresentados à exposição realizada em Londres em junho de 1921,

18. “Mais le produit forestier dont l’exportation est la plus considérable, après le caoutchouc, bien entendu, c’est le Châtaignier du Brésil. Cette Myrtacée, du genre *Bertholetia excelsa*, se fait véritablement toute à tous” (SANTA-ANNA NERY, 1885, p. 183).

é definido o fruto da *Bertholetia excelsa* como possuindo o nome vulgar de castanha-do-pará. Em obra para outra exposição encontramos que: “Além desses e de muitos outros, desnecessário era dizê-lo, os visitantes não podiam deixar de notar o mostruário de uma coisa que faltou durante a guerra — as castanhas do Pará.” (DQEIBOPT, 1922, p. 43). Na maioria das fontes, porém, jornais, revistas, relatórios oficiais, dentro e fora da Amazônia, os frutos da *Bertholetia* eram denominados simplesmente como castanha, este costume avançou até meados do século XX.

Queremos dizer com isto que a denominação castanha-do-pará é encontrada nas fontes impressas apenas eventualmente neste período. Por exemplo, Raymundo Moraes (1872 —1941) em “O meu dicionário de cousas da Amazônia”, obra cuja primeira edição é de 1931, refere-se à castanha-do-pará em suas duas formas. No texto, Moraes utiliza a denominação que, tudo indica, naquele momento parecia ser a mais comum: “(...) recorta-se no tom verde-glauco a muralha de colinas povoadas de castanha (*Bertholletia excelsa*)” (MORAES, 2013, p. 28), como o outro nome, “castanha-do-pará – (*Bertholletia excelsa*)” (MORAES, 2013, p. 55).

Vemos então, com base no material empírico estudado, que o nome castanha-do-pará é acusado nas fontes pesquisadas apenas na segunda metade do século XIX e está consolidado já na terceira década do século XX. Continua, entretanto, a conviver com outras denominações da semente.

O século XIX, incremento da produção

Nesta parte do estudo utilizarei quantidades e valores de produção exportação e recolhimento fiscal dos principais produtos amazônicos e especialmente da castanha. A utilização destes dados quantitativos tem o objetivo apenas de ilustrar o crescimento da produção à luz do mercado extrativista/exportador da Amazônia. Não tem, contudo, o objetivo de se tornar um estudo estatístico sobre o tema.



Durante a segunda década do século XIX, entre 1848 e 1892, houve um incremento na exportação de alguns produtos regionais, especialmente o cacau e peles de animais. Também o comercio exterior da castanha-do-pará vai se desenvolver rapidamente neste período (COSTA, 2012, p. 23). Esta evolução, contudo, não será tão rápida. Assim que, entre os anos de 1857 e 1858, continuaram os mesmos produtos a compor os principais itens da pauta de exportações do Pará (BARATA, 1915, p. 32). Isto não significa, entretanto, que a castanha não fosse coletada, no relatório de 1857 declarou o presidente da província do Amazonas que: “ (...) os braços applicam-se principalmente á colheita da castanha e drogas medicinaes, á extracção de oleos e da borracha. (AMARAL, 1858, p. 51).

Anos depois é registrado o avanço da exportação de castanhas pela Amazônia, situando-as dentre os mais importantes dos itens da pauta. Assim, já no exercício de 1863 a 1864 a província do Pará exportou 18.862 alqueires do produto, enquanto que a mesa de renda de Manaus acusou a exportação de 9.276 alqueires (CBEU, 1867, pp. 71-72), totalizando aproximadamente o valor de 97:145\$400. Em 1867 apontava o presidente da província do Pará, ser o cacau o mais importante produto da agricultura daquela província. Contudo, anotava já o crescimento em importância de outro produto extrativo: “Este ultimo producto, a goma elastica merece especial menção. As rendas e o commercio da Provincia tem achado nella a principal e a mais abundante fonte de sua riqueza e a alta industria tem della tirado vantajosos recursos nos paizes estrangeiros.” (LAMARE, 1867, p. 11).

A Tabela 1 demonstra o crescimento na exportação da castanha-do-pará entre 1847 e 1867:

Tabela 1 – Exportação de castanha pela Provincia do Pará durante os ultimos 20 annos decorridos por quinquênios, com designação de suas quantidades e valores

Annos	Castanha		
	Alqueires	Ouriços	Valor

1847-1848	28.023		33:289\$700
1848-1849	41.594		60.483\$840
1849-1850	69.319		65.835\$040
1850-1851	83.433		87.874\$100
1851-1852	72.532		53.251\$450
1.º Quinquennio	294.901		300.734\$130
1852-1853	79.628		110.380\$100
1853-1854	55.181		100.588\$400
1854-1855	67.155		216.121\$300
1855-1856	36.186		82.467\$300
1856-1857	41.781		175.645\$106
2.º Quinquennio	279.931		685.202\$206
1857-1858	88.844		290.638\$600
1858-1859	84.068	15.000	169.831\$945
1859-1860	43.988	19.778	220.436\$080
1860-1861	57.533	35.183	238.728\$720
1861-1862	50.480	8.204	182.200\$325
3.º Quinquennio	324.914	78.165	1.101.835\$670
1862-1863	69.834	930	207.637\$990
1863-1864	55.437		196.923\$100
1864-1865	69.345	25	273.777\$475
1865-1866	2.926	110	11.844\$600
1866-1867	86.667		394.596\$600
4.º Quinquennio	284.211	1:065	1,084.779\$765

Fonte: LAMARE, 1867, p. 20

Outro relatório de presidente da província do Pará, também do ano de 1867, acusa o incremento notável do comércio na província do Pará. Evidentemente este crescimento muito se deveu ao comércio de exportação, que no 1.º semestre de julho a dezembro de 1866 totalizou o valor de 2,633:004\$961, em contrapartida atingiu a soma de 2,015:821\$175 apenas no 1.º trimestre de 1867. A exportação cresceu devido a grande produção de borracha, cacau e castanha, os três principais produtos exportados pelo Pará naquele ano (vide Tabela 2), em tal proporção que havia escassez de vapores para o seu transporte (VELLOZO, 1867, p. 24).

Tabela 2: Três principais produtos exportados do Pará no primeiro semestre de 1867

Generos	Quantidades	Valores
Borracha	84:583 @ 16 lbs	1,401:3393\$846
Cacau	49:708 @ 24 lbs	342:8293\$182
Castanha	22:130 alqueires	116:127\$300

Fonte: VELLOZO, 1867, p. 22.



Quando se tratava da exportação do produto considerada ao nível nacional, a dinâmica da produção apontava “(...) que alguns d’esses gêneros, taes como cacao, herva matte, ouro em barra e castanhas do Pará tiveram um extraordinario augmento (...)” (IBGE, 1986, p. 290), Evidentemente a borracha já liderava a pauta de exportações com grande diferença de valores apurados em relação aos demais produtos, e continuaria assim, até a segunda década do século XX. Embora inferior ao cacau em valores exportados, a castanha se constituiria, particularmente na virada do século XIX para o século XX, em importante produto de exportação, conforme demonstra a Tabela 3.

Tabela 3 – Brasil: Valores em papel moeda da exportação do cacau e da castanha-do-pará (1870-1905)

Anos	Cacau (\$)	Castanha-do-Pará (\$)
1870-71	1.560.000	323.100
1871-72	1.899.100	321.000
1872-73	1.507.700	443.700
1873-74	1.359.600	533.700
1874-75	816.000	615.700
1901	18.424.958	1.599.476
1902	20.691.613	3.271.288
1903	20.415.376	3.768.270
1904	21.716.343	2.153.222
1905	15.759.000	3.517.587

Fonte: IBGE, 1986, p. 291.

A castanha, apesar deste crescimento, não se apresentava naquele momento entre os seis maiores itens de exportação do Brasil. Contrariamente a borracha, que perseguia celeremente o título de segundo maior item de exportação nacional, atrás apenas do café.

O crescimento das exportações ocorria também com o contributo dos países produtores de castanha limítrofes ao norte do Brasil: Bolívia, Colômbia (Nova Granada), Peru e Venezuela, que encontravam mais fácil escoamento de sua produção nas áreas amazônicas pelo porto de Belém. Em 1869 movimento de importação e exportação destas republicas, transportado pelas embarcações da Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas, atingiu os

valores de 662:934\$900 de exportações, que somados a 731:964\$380 das suas importações totalizaram 1,394:899\$280 (ALBUQUERQUE, 1870, p. 71).

Como podemos ver na Tabela 4, o Peru liderava tranquilamente este movimento de exportação e importação das republicas vizinhas ao Amazonas pelo Brasil. Além disto, todas estas repúblicas compartilhavam com o Brasil a Hileia Amazônica e, assim, possuíam repositórios de castanhas em suas florestas, que pela maior facilidade eram exportados através do rio Amazonas e seus afluentes.

Tabela 4 – Repúblicas limítrofes com o Brasil: mercadorias transportadas pela Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas (1869)

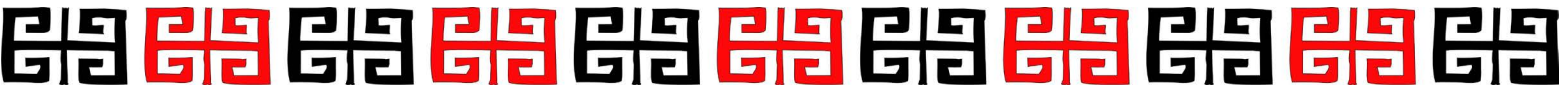
Estados	Importação (\$)	Exportação (\$)	Totais (\$)
Peru	624:309\$820	587:461\$000	1.211:770\$820
Bolívia	80:305\$740	47:532\$900	127:838\$640
Venezuela	25:700\$000	27:941\$000	53:641\$000
Nova Granada	1:648\$820	\$	1:648\$820
Total	731.964\$380	662:934\$900	1.394:899\$280

Fonte: ALBUQUERQUE, 1870, p. 71.

A goma elástica e o café representavam 79,4% das exportações brasileiras entre 1901 e 1910 distribuídas assim: 27,9% para a primeira e 51,5% para o segundo (BUESCU, 1988, p. 94). Este significativo segundo lugar na pauta de exportações brasileira sofreu um duro golpe a partir de 1912, ocasionado pela queda dos preços internacionais do produto. Com a queda dos preços da goma elástica na Amazônia, os produtores voltaram-se crescentemente para outras opções oferecidas pelo extrativismo e demandadas pelo mercado internacional.

Em que pese o prenúncio da crise do sistema gumífero, um fator estrutural ainda presente apresentava forte concurso contra o extrativismo da castanha. Trata-se da absorção da mão de obra exclusivamente na coleta da goma elástica traduzida pelo sistema do barracão, tal como praticado no sistema gumífero. Assim declarou um observador do início do século XX:

Praticamente todo o empreendimento no Tapajóz se limita á producção da



borracha. Claramente se vê um trecho de terra cultivado, a menos que não seja de cana de assucar, plantada com o fim de fabricar aguardente para vender aos trabalhadores dos seringaes. Em resposta á minha pergunta sobre os pequenos esforços feitos para produzir géneros alimentícios, informaram-me de que os pedidos dos agente e proprietários no Pará eram sempre de borracha e mais borracha, e que nenhuma fórmula de cultivo de terra era encorajada pelos chefes. O numero de pequenos proprietários no Tapajóz é muito limitado, e os donos de grandes propriedades acham que seriam prejudicados nos lucros do armazém si permitissem aos trabalhadores cultivar mandioca, milho e feijão. Neste districto, sabe-se, existem, em quantidade, arvores de castanha crescendo na floresta; mas a colheita e exportação desse valioso producto são quasi inteiramente descuradas. (AKERS, 1913, p. 36).

Em 1922 acusava o presidente do estado do Pará a precaríssima situação da goma elástica, para a qual somente via solução através do desenvolvimento de uma indústria nacional de artefatos de borracha, destinados ao mercado interno e à exportação (CASTRO, 1922, p. 32). Conforme se pode concluir da Tabela 5, acompanhava o contexto de crise das exportações da borracha também uma forte crise no setor cacauero. A castanha, contudo, apresentava expansão nos direitos recolhidos em sua exportação, iniciando a ocupar um papel de destaque nas exportações do extrativismo amazônico que perdura até os dias atuais.

Tabela 5 -Pará: direitos de exportação recolhidos no triênio 1919-1921

Produtos	1919	1920	1921
Borracha	3.076:611\$326	1.418:602\$101	767:047\$538
Castanha	528:8924189	599:207\$700	841:182\$230
Cacau	266:597\$407	108.679\$746	77:284\$380

Fonte: CASTRO, 1922, p. 31

Assim é que, naquele ano, entre tantas lástimas, podia ainda comemorar o governador do Pará:

Dos nossos productos nativos, é incontestavelmente a castanha, no momento, o mais precioso, o mais altamente cotado nos mercados consumidores, que absor-

vem toda a produção. E neste sentido as nossas possibilidades são quasi infinitas tal a abundancia de castanheiras em vastas extensões de florestas virgens. (CASTRO, 1922, p. 32)

Era então o Pará, no ano de 1921, o maior produtor e exportador de castanhas do Brasil, conforme podemos constatar na Tabela 6:

Tabela 6 – Pará: Exportação de castanhas em 1921 segundo as diversas procedências

Exportação em 1921 (diversas qualidades e procedencias, hectolitros)	193.074	
Valor official		5.171:632\$540
Pará, hectolitros	174.517	
Amazonas, hectolitros	7.474	
Acre Federal, hectolitros	10.742	
Mato-Grosso, hectolitros	541	
Observação. Nos hectolitros exportados da produção paraense estão incluídos 47 de castanha sapucaia.		

Fonte: CASTRO, 1922, p. 23

É de se ressaltar contudo que apesar de ser a castanha produzida pelo Pará a esmagadora maioria do produto, contribuíram também os estados brasileiros do Amazonas, o Acre e o Mato Grosso. Toda esta castanha encontrou seus maiores consumidores nos Estados Unidos, Inglaterra e Alemanha (CASTRO, 1922, p. 24).

O nome e a castanha

Nomes são importantes, eles nos fornecem o sentido do pertencimento e da identidade. Não é sem razão que quando convivem diversos sujeitos homônimos, além do sobrenome, muitas vezes o prenome destes indivíduos vem acompanhado do nome do pai ou da mãe, do lugar de nascimento, da atividade profissional. Enfim, é composto de variadas formas indicando algo a que ele esteja ligado. Todos estes complementos, que seguem ao prenome fornecem o sentido de pertencimento (fulano de sicrano) e ambos fazem parte de sua identidade. Também pela mesma razão há uma certa resistência popular em



adotar novos nomes em substituição aos antigos. Por exemplo quando se trata da toponímia urbana, muitas vezes passam-se décadas antes que o nome popular de um lugar, ou o nome pelo qual tradicionalmente a população o conhecia, seja de fato substituído pelos moradores daquele local por outro nome oficial. Não reconhecer um nome é não admitir que ele pertence ao seu mundo.

Conforme pudemos observar no estudo acima, apesar de escalarmos apenas uma pequena parte de fontes documentais, à castanha que estudamos foram atribuídos pelos estrangeiros, indígenas e brasileiros diversos nomes e todos eles forneceram-nos certo sentido de pertencimento e identidade em tempos e lugares diferentes.

Desde sua descoberta pelo colonizador europeu a castanha recebeu diversas denominações não científicas: castanha-da-terra, castanha-da-Amazônia, castanha-do-Acre, noz-amazônica, tururi, tocari, júvia (em Mato Grosso) e castanha-do-Pará, entre outros. Também existem diversas denominações para o produto no estrangeiro: *Brazil nut*, *Brasilian-she noot*, *Brazil nut tree* (em inglês); *noix du Bresil*, *noix de Pará*, *chatâigne du Brésil* (em francês); *nuez amazónica*, *nuez boliviana*, *almendra del Beni* (Departamento boliviano que faz fronteira com o Brasil no estado de Rondônia), *almendro* (em espanhol); *ingie noto*, *inginoto*, *iubia*, *iuvia*, *juvia*, *kokelero*, *noce del Brasil* (este último em italiano); *Pará noot*, *Pará nuts*, *Paranuss* (em alemão) (CANOVAS, 2023; CAVALCANTE, 1996). Pardo, acrescenta ainda os seguintes nomes praticados no Brasil: castanha-do-brasil, castanha, castanha-verdadeira, amendoa-da-américa, castanha-mansa e *Nuez del Brasil* praticado no estrangeiro. Quanto aos nomes indígenas, repete alguns já acima citados, mas acrescenta o grupo ou local onde o nome é praticado: *eraí* para os caruahis, *iniá* para os índios chipayas e *tocary* para os parecís. No vale do ore-noco era conhecida como *tucá*, *turury*, *uá*, *yuvia* ou *juvia*, *nhá* e *niá* (PARDO, 2001,

p. 4). Estas duas últimas denominações são encontradas também em Spix e Martius, que informam sua origem indígena.¹⁹ Uma simples consulta na internet permite-nos constatar que não há uniformidade na apresentação do produto, podendo, no mesmo país receber nomes diferentes nas suas embalagens. Contudo, em diversas destas designações a castanha é vinculada ao Pará como: *noix de Pará*, *Pará noot*, *Pará nuts*, *Paranuss*, além de *castanha-do-pará*.

A castanha-do-pará inicia a ser assim alcunhada na segunda metade do século XIX. É descrita em uma obra sobre os produtos brasileiros apresentados na Exposição Universal de 1867 em Paris, onde esta pesquisa deparou com o primeiro registro do nome (CBEU, 1867, pp. 71-72). Desde então este nome foi crescentemente usado, inclusive no restante do Brasil, conforme pudemos ver em vários documentos convivendo, no entanto, com a simples designação de castanha. Coincide com o surgimento deste nome o crescimento de suas exportações na segunda metade daquele século e foi adotado também no estrangeiro.

Então, com base nesta pesquisa preliminar, podemos concluir que o nome castanha-do-pará foi adotado bem tardiamente, na segunda metade do século XIX, no momento em que a produção de castanha inicia a crescer mais consistentemente. A hipótese de que o nome castanha-do-pará deriva do nome pelo qual era conhecida a região Amazônica no período colonial: Grão-Pará (ou simplesmente Pará), sofre então um duro revés. Isto porque, quando o nome castanha-do-pará passou a ser usado (embora não exclusivamente, repetido), já não existia mais o Grão-Pará como capitania conforme foi sua última condição no período colonial.

19. "As plantas oleosas aqui são as mesmas como em Maranhão. Só desejo ainda mencionar aqui as amêndoas da castanha-do-maranhão, na língua indígena, *nhá* ou *niá*" (vol. 3, p. 223).



Instituído pela carta régia de 13 de junho de 1621, o Estado do Maranhão e Grão-Pará foi composto por estas duas capitanias, sendo a capital São Luiz do Maranhão e ficando o Grão-Pará como capitania subalterna, com capital em Belém. Possuía governo próprio e distinto do restante do Brasil, a saber: do Estado do Brasil. Contrariamente a este último, que era governado por um vice-rei, o Estado do Maranhão e Grão-Pará era governado por um capitão-general, que enfeixava em si as funções civis e militares do governo. Sob a mesma base geográfica foi criado posteriormente, em 1751, o Estado do Grão-Pará e Maranhão, quando então ocorreu a mudança da capital, de São Luiz para Belém.

A Capitania de São José do Rio Negro, atual estado do Amazonas, foi criada em 1755 com parte da Capitania do Grão-Pará, a qual era subordinada. Em 1772 as capitanias daquele Estado (Pará e Maranhão) foram separadas definitivamente, continuando subalterna à capitania do Pará a capitania de São José do Rio Negro. Com a Independência do Brasil (1822) as antigas capitanias passaram à condição de províncias. Algumas das antigas capitanias subalternas foram emancipadas mais tardiamente, este é o caso de São José do Rio Negro que passou à condição de província em 1850. De fato, afirmava Albuquerque em 1894: “Consoante já tive ocasião de dizer, antes de 1852 a Amazonia constituia uma unica conscrição politico-administrativa, e por isto só depois desta época figura a provincia do Amazonas (...)” (ALBUQUERQUE, 1894. p. 129), ou seja o que se chamava Amazônia em 1894, de 1823 até 1852 era apenas a província do Pará.

É então que durante o transcurso da segunda metade do século XIX ocorrerão no Grão-Pará diversos eventos que conduzirão a uma nova concepção de Amazônia (SANTOS, 2023, p. 5). Já em 1860 declarava um estudioso ser o antigo Estado do Maranhão a colônia portuguesa denominada do Norte ou Amazônica (MORAES; AL-

MEIDA, Tomo Primeiro, 1860, p. III). Apesar do ato de retrodicção cometido pelo autor, a passagem ainda é válida para afirmar que já naquele ano de 1860 a região era identificada como Amazônica.

O primeiro evento, já citado, é a emancipação da comarca do Alto Amazonas, antiga capitania subalterna de São José do Rio Negro, e sua elevação à condição de província com o nome de Amazonas. A criação da província do Amazonas foi um marco no rompimento da unidade que representava a existência da grande província do Grão-Pará. Este fato, alavancou os discursos dos representantes destas províncias nas Câmaras do Império, dando maior nitidez às percepções da região como Vale do Amazonas ou Região Amazônica (SANTOS, 2023, p. 13).²⁰ Outro evento importante foi a dinâmica que culminou com a abertura do Amazonas à navegação internacional, em 1867, questão que se arrastava desde a década anterior. Conforme afirma Santos:

Os deputados paraenses no parlamento brasileiro, a partir da década de 1860, inspiraram-se pelo debate da abertura do rio Amazonas à navegação internacional, que herdava outro debate sobre os interesses americanos nesse assunto, motivo pelo qual a nomenclatura Vale do Amazonas passou a circular, sendo recepcionada pelas elites políticas, que passaram a chamar essa parte do Brasil não mais de Grão-Pará, mas sim de Vale do Amazonas ou de região amazônica. (SANTOS, 2023, p. 14).

Mesmo nos títulos das obras publicadas sobre a região torna-se mais frequente a nova denominação, por exemplo: “O valle do Amazonas: estudo sobre a livre navegação do Amazonas: estatística, produções, commercio, questões fiscaes do valle do Amazonas” (BASTOS, 1866); “Lembranças e curiosidades do Vale do Amazonas” (SOUSA, 1873) ou “O valle do Amazonas e

20. Como bem observou Márcio Souza: A Amazônia então não era uma fronteira: este é um conceito que foi inventando pelo Império e retomado pela República. (SOUZA, 2002, p. 32).



os apontamentos para o Dicionário Geográfico do Brasil” (TAPAJÓS, 1888).

Já o Barão de Marajó (Jose Coelho da Gama e Abreu) adota plenamente o novo nome da região, já não é mais o Grão-Pará, mas conforme acusa no título de sua obra: “A Amazonia, as províncias do Pará e Amazonas, e o governo central do Brasil” (ABREU, 1883). Explicita ainda o mesmo autor, em outro título: “As regiões amazonicas: estudos chorographicos dos estados do Gram Pará e Amazonas” (ABREU, 1895). Para que não reste a menor dúvida, na sua obra de 1883 registrou o barão de Marajó que: “A região amazonica ou Amazonia, como modernamente lhe têm chamado alguns, referindo-se aos territorios reunidos de ambas as províncias [Pará e Amazonas]” (ABREU, 1883, p. 7). Também Santa-Anna Nery, em 1889, segue por um caminho próximo, afirmando que: “O imenso território do Brasil pode ser dividido em dez zonas agrícolas que são: I. A Amazoniana, compreendendo as províncias do Pará e do Amazonas (...).²¹

A ideia de regionalização do espaço físico nacional teve suas primeiras propostas a partir da segunda década do século XX. Destarte, não existiu, em todo o período anterior a divisão do território nacional em regiões como as conhecemos modernamente. As capitanias do Grão-Pará e Maranhão compunham um Estado no período colonial. Pelo exposto, quando se supõe que o nome da castanha-do-pará, não se deriva do atual estado do Pará, mas do antigo Estado do Grão-Pará e Maranhão, que corresponderiam à Região Amazônica de hoje, há aqui dois equívocos. O primeiro é que não se pode afirmar com propriedade que o antigo Estado é hoje denominado Amazônia, pois não era uma região no sentido das modernas regiões brasileiras; o segundo é que a atual Ama-

21. “L’immense territoire du Brésil peut être divisé en dix zones agricoles, qui sont: I. La zone Amazonienne, comprenant les provinces de Pará e de l’Amazonie (...)” (SANTA-ANNA NERY, 1889, p. 215). N. do A.: Note-se ainda que no tempo dessa publicação não havia ainda clara a distinção entre agricultura e pecuária.

zônia, enquanto região, não compreende o Maranhão, exceto naquela área abrangida pela Amazônia Legal.

Em outras palavras, quando falamos hoje em Amazônia, estamos nos referindo ao conceito moderno de região, quando falávamos de Grão-Pará estávamos nos referindo a um Estado, uma divisão colonial para fins de governo. O moderno conceito de região, busca apropriar-se de um conjunto de características econômicas, culturais, físicas e sociais dos estados que lhe permitam pertencer a esta unidade. É necessário então ressaltar que a ideia de região, tal como a compreendemos hoje, inexistia absolutamente no período anterior à regionalização do Brasil.

Em razão destas considerações podemos então elaborar outra hipótese: que o nome castanha-do-pará é realmente designado para se referir àquela província. Tal fenômeno pode, também como hipótese, encontrar sua explicação no fato de que era por aquela província que o produto saía da Amazônia em maior quantidade, encontrando seu destino nos portos nacionais e estrangeiros. Nestes portos o produto era conhecido pelo seu último porto de origem, o porto do Pará. Assim é que certo presidente da província do Amazonas, após relacionar os produtos do extrativismo realizado naquela província, concluiu: “(...) taes os artigos de sua mais consideravel exportação para a do Pará, d’onde alguns são condusidos para fora do Imperio” (PENNA, 1853).

Como explicar então a existência de denominações que identificam a castanheira com outros lugares da Hileia Amazônica? Parece aqui que estas denominações têm relação com aspirações identitárias apenas. No caso do Brasil, os demais estados que atualmente compõem a região norte devem entrar em nossas considerações, mesmo vindo a existir após o século XX, ou seja, inexistiam quando o nome castanha-do-pará foi cunhado.

Nos dias de hoje a castanha é extraída em todos os estados da Amazônia Bra-



sileira. No Pará, ao sul do baixo Amazonas, Guamá, Capim, Acará, Moju, Tocantins, Oeiras, Jacundá, Camaraipi, Anapu, Pacaja, Xingu, Curua de Santarém, Tapajós. No norte do baixo Amazonas: Araguari, Maraca, Cajari, Jari, Paru, Maicuru, Curua de Alenquer, Rio Branco (distrito de Óbidos), Curucamba. Trombetas e afluentes: lago do Sapucaia, Jamunda (margem esquerda), Juruti. Amazonas, regiões e rios: sul do alto Amazonas: Uicurapa, Andira, Maçari, Maues, Apucuhitaua, Abacaxis, Canuma, Autaz, e lagos. Purus e tributários, principalmente Aiapua. Todos os afluentes do Solimões no sul entre o Madeira e o Jutai, principalmente o Madeira e seus Aripuanã, Mariapaua, Matura, Atininga, Jatuarana, Capana, Marmelos, Uruapiara, Acara, Baetas, Três Casas, Cunian, Maici, Jamari, Machado, Jaci-Paraná e Abunã. Manacapuru, Anana, Badajoz, Caiçara, e Tefé. Alto Amazonas, norte, Jamunda (margem direita), Urubu, Uatuman, Negro, Branco, todos os afluentes do Solimões, ao Norte entre o Negro e o Japurá. Acre e tributários. Bolívia: Guaporé e Beni (Schreiber, 1942, p. 21). No século XX, foram criados na Amazônia, os territórios do Acre, Guaporé, Amapá e Roraima, com exceção do último território, todos, hoje estados, produzem a castanha.

Quanto aos países limítrofes outro tipo de consideração deve ser feita. A castanheira tem seu *habitat* na região amazônica desde as Guianas, sendo encontrada também no sudeste da Colômbia, sul da Venezuela, no Alto Orinoco, leste do Peru, no Departamento de Madre de Dios e norte da Bolívia, no Departamento de Pando, cobrindo uma área de 325 milhões de hectares dos quais 300 milhões estão situados em território brasileiro. Desde já, então, podemos descartar a propriedade em denominá-la castanha-do-pará, já que o meio onde suas árvores têm ocorrência está dividido em diversos países. Compreende-se então, em razão de que a quase totalidade da área de castanhais que ocupa, que a produção da castanha-do-brasil possui enorme preeminência em relação aos

outros países, que conosco compartilham a Hileia Amazônica.

Finalmente devemos ainda considerar que, embora o Brasil ocupe a maior parte das áreas de castanhais da Amazônia, e que grande parte destas áreas esteja no Pará, a castanha não é exclusivamente do Pará e nem especificamente do Brasil. O lugar do pertencimento da árvore é a Amazônia natural, que não coincide as barreiras nacionais e estaduais. O nome da região foi adotado por alguns de nossos vizinhos, por exemplo o estado do Amazonas, na Venezuela e o departamento do Amazonas na Colômbia. Assim, sua identidade deve ser dada pelo nome castanha-da-amazônia, que abrigará a castanha-do-maranhão, do Acre, do Pará, da Bolívia, enfim, de todos os países que compartilham a floresta amazônica, habitat nativo da *Bertholetia excelsa*. Por todas estas razões, terminamos concordando com a seguinte afirmação de Carvalho a respeito da denominação castanha-do-brasil:

Essa denominação vem, nos últimos anos, sendo contestada por organizações não governamentais e por outros países produtores, que têm, sem sucesso, proposto o nome de castanha-da-amazônia. (J. E. U. Carvalho, comunicação pessoal, 19 de junho de 2013, citado por SALOMÃO, 2014, p. 259)

Referências

ABREU, Jose Coelho da Gama e (Barão de Marajó). **A Amazonia, as provincias do Pará e Amazonas, e o governo central do Brazil**. Lisboa: Livraria Antiga e Moderna, 1883.

ABREU, Jose Coelho da Gama e (Barão de Marajó). **As regiões amazonicas: estudos chorographicos dos estados do Gram Pará e Amazonas**. Lisboa: Imprensa de Libanio da Silva, 1895.

ACOSTA, José de (1540-1600). **Historia natural y moral de las Indias**. Madrid: Casa de Alonso Martin, 1608.

ACOSTA, José de (1540-1600). **Historia natural y moral de las Indias**. Colección



de Acá y de Allá. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

AKERS, Charles Edmond. **Tradução de-vidamante auctorizada do relatorio sobre o Valle do Amazonas sua industria da borracha e outros recursos por C. E. Akers.** Rio de Janeiro: Typographia do Jornal do Commercio, 1913.

ALBUQUERQUE, Diogo Velho Cavalcante de. **Relatorio apresentado á Assembleia Geral Legislativa na segunda sessão da décima quarta legislatura pelo ministro e secretario de estado dos negocios da agricultura, commercio e obras publicas Diogo Velho Cavalcante de Albuquerque.** Rio de Janeiro: Typographia Universal de E. & H. Laemmert, 1870.

ALBUQUERQUE, Luiz R. Cavalcanti de. **A Amazônia em 1893.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1894.

ALMEIDA, José Jonas. **Do extrativismo à domesticação: as possibilidades da castanha-do-pará.** Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Econômica do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em História. São Paulo: 2015.

ALMEIDA, José Jonas. **Os Primórdios da Exploração da Castanha-do-Pará.** In: XXIII Encontro Estadual de História da ANPUH, 2016, Assis (SP). Anais do XXIII Encontro Estadual de História, 2016.

AMARAL, Angelo Thomaz do. **Falla dirigida [sic] á Assembléa Legislativa Provincial do Amasonas em o 1.o de outubro de 1857 pelo presidente da provincia.** Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1858.

ANÔNIMO. **Cozinheiro imperial.** Rio de Janeiro: Typographia de Laemmert, 1840.

ANÔNIMO. **Cozinheiro nacional.** Rio de Janeiro: Garnier, s/d.

ANÔNIMO. **Doceiro nacional ou arte de fazer toda a qualidade de doces.** 4. ed. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1895.

BARATA, Manoel (1841-1916). **A antiga produção e exportação do Pará: estudo histórico-econômico.** Belém: Typographia da Livraria Gillet, 1915.

BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. **O valle do Amazonas: estudo sobre a livre navegação do Amazonas. estatistica, produções, commercio, questões fiscaes do valle do Amazonas.** Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1866.

BETTENDORFF, João Filipe. **Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão.** 1a ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010.

BUESCU, Mircea. **O reerguimento econômico (1903-1913).** Revista de Informação Legislativa, Brasília, ano 25, no. 99, jul./set. 1988.

CAMPOS, Eduardo. **A Descoberta do Sabor Selvagem (A Culinária Brasileira do “Cozinheiro Nacional”).** Fortaleza: Programa editorial casa de José de Alencar-UFC, 2000.

CÂNOVAS, Raul. **Bertholletia excelsa.** Jardim Cor, Paisagismo e Jardinagem. Disponível em: <http://www.jardimcor.com>. Acessado em 24/09/2023.

CASTRO, Antonio Emiliano de Sousa. **Mensagem apresentada ao Congresso Legislativo, em 7 de setembro de 1922 pelo governador do estado do Pará.** S/l: s/d, 1922.

Catalogo official da Exposição Internacional do Porto em 1865. Porto: Typographia do Commercio, 1865.

CAVALCANTE, Paulo Bezerra. **Frutas comestíveis da Amazônia.** 6. ed., publicações avulsas no. 17. Belém: Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia/ Museu Paraense Emílio Goeldi, 1972.

CBEU – COMMISSÃO BRASILEIRA NA EXPOSIÇÃO UNIVERSAL. **O império do Brazil na Exposição Universal de 1867 em Paris.** Rio de Janeiro: Laemmert, 1867.

CHURCH, George Earl. **Explorations made in the Valley of the River Madeira**



from 1749 to 1868. Published for the National Bolivian Navigation Company, 1875.

CIB – CENTRO INDUSTRIAL DO BRASIL. **O Brasil suas riquezas naturais suas industrias: volume II Industria Agricola.** Rio de Janeiro: M. Orosco & C., 1908. Edição fac-similar, IBGE, 1986.

COSTA, Francisco de Assis. **Formação rural extravista na Amazônia: os desafios do desenvolvimento capitalista (1720 – 1970).** Belém: NAEA, 2012.

CREBPIE – COMMITTEE REPRESENTING THE EMPIRE OF BRAZIL AT THE PHILADELPHIA INTERNATIONAL EXHIBITION. **Catalogue of the Brazilian section by Brazil. Comissão, Exposição Universal, Philadelphia, 1876.** [from old catalog]. Philadelphia: Hallowell & Co., 1876. Commission for the Province of Para.

CUNHA, Manoel Clementino Carneiro da. **Relatorio apresentado à Assembleia Legislativa da Província do Amazonas pelo exm.º senr. dr. presidente da mesma província na Sessão Ordinaria de 3 de Maio de 1862.** Pará: Typographia de Frederico Carlos Rhossard, 1862.

D'ABBEVILLE, Claude. **História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão.** Biblioteca Histórica Brasileira, direção de Rubens Borba de Moraes, volume XV. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1945.

DIAS, Manuel Nunes. **A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão.** 2o. vol. Belém: UFPA, 1970.

DQEIBOPT – DELEGAÇÃO NA QUINTA EXPOSIÇÃO INTERNACIONAL DE BORRACHA E OUTROS PRODUCTOS TROPICAES. **Realisada em Londres, em Junho de 1921. O Brasil Economico em 1920 – 1921.** Rio de Janeiro: Typographia do Annuario do Brasil, 1922.

FONSECA, Pedro Jose da. **Diccionario Portuguez-Latino para uso das escolas de todos os reinos e senhorios de Portugal.** 9ª. edicao. Lisboa, 1879.

GIBBON, Lardner. **Exploration of the valley of the Amazon, made under direc-**

tion of the Navy department by Lewis Herndon and Lardner Gibbon, lieutenants United States Navy. Vol. 2. by lieut. Lardner Gibbon. Washington: Robert Armstrong Public Printer, 1854.

HERIARTE, Mauricio de. **Descrição do estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas [1662].** Vienna D'Austria: Edição por conta do Editor, 1874.

HERNDON, William Lewis (1813-1857). **Exploration of the valley of the Amazon, made under direction of the Navy department by Lewis Herndon and Lardner Gibbon, lieutenants United States Navy. Vol. 1. by lieut. Herndon.** Washington: Robert Armstrong Public Printer, 1854.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **O Brasil e suas riquezas naturais: indústria extrativa.** Séries Estatísticas Retrospectivas, vol 2, tomo 1. Rio de Janeiro: 1986.

IMPÉRIO DO BRAZIL. **O império do Brazil na Exposição universal de 1873 em Vienna d'Austria.** Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1873.

KELLER, Franz. **The Amazon and Madeira river: sketches and descriptions from the note-book of an explorer.** New edition with sixty-eight illustrations on wood. Philadelphia: J. B. Lippincott & Co., 1875.

LAMARE, Joaquim Raimundo de. **Administração da Província do Pará. Relatório apresentado Assembleia Legislativa Provincial por S. Exc.a o Sr. Vice-Almirante e Conselheiro de Guerra Joaquim Raimundo de Lamare, Presidente da Provincia, em 15 de Agosto de 1867.** Pará: Typographia de Frederico Rhossard, 1867.

LISBOA, Pedro de Alcântara. **O Auxiliador da Industria Nacional. Periodico da Sociedade Auxiliadora da Industria Nacional. No. 2, junho de 1850, nova série, vol, V.** Rio de Janeiro: Typographia Brasileira de F. M. Ferreira, 1850.

MAGALHAES, Sonia Maria de. **O cozinheiro popular, a Livraria Quaresma e a divulgação da culinária brasileira no iní-**



cio do século XX. História Unisinos, vol. 23, núm. 2, pp. 270-283, 2019.

MALDONADO, Juan Álvarez. **Relación de la jornada y descubrimiento del río Manu (hoy Madre de Dios) en 1567**. Publica Luis Ulloa. Sevilha: Imprenta y Lit. de C. Salas, 1899.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na era pombalina: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751-1759**. 2ª. ed., 3 vols. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

MORAES, José de.; ALMEIDA, Candido Mendes de. **Memorias para a historia do extincto estado do Maranhão cujo territorio comprehende hoje as províncias do Maranhão, Piauh, Grão-Pará e Amazonas. Tomo Primeiro, História da Companhia de Jesus na extincta província do Maranhão e Pará pelo padre José de Moraes da mesma companhia**. Rio de Janeiro: Brito & Braga, 1860.

MORAES, Raymundo. **O Meu Dicionario de Cousas da Amazonia**. 2 volumes. Rio de Janeiro: Officinas Graphicas Alba, 1931.

MORAIS, Raimundo. **O meu dicionário de cousas da Amazônia**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2013.

MULLER, C.H.; FIGUEREDO, F.J.C.; KATO, AK. **A cultura da castanha-do-brasil**. Brasília: EMBRAPA, Centro de Pesquisa Agroflorestal da Amazônia Oriental, 1995.

NETTO, Ladisláu. **Apontamentos sobre a collecção das plantas economicas do Brasil para a exposição internacional de 1867**. Paris: J. B. Baillière e filhos, 1866.

NEVES, C.A. **A castanheira do Pará**. Revista de Agricultura, v. 13, n. 1/2, p. 463-476, 1938.

PARDO, Median de. **Estrutura genética de castanha do brasil (Bertholetia excelsa H.B.K) em floresta e em pastagens no leste do estado do acre**. Dissertação (mestrado). Piracicaba: Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz, 2001.

PENNA, Herculano Ferreira. **Falla dirigida á Assembléa Provincial do Amazonas no dia 1.o de outubro de 1853, em que se abriu a sua 2a sessão ordinaria, pelo presidente da provincia; o conselheiro Herculano Ferreira Penna**. Amazonas: Typographia de M. S. Ramos, 1853.

R.C.M. **Cozinheiro imperial**. 10ª. Edição. Rio de Janeiro: Laemmert & C., 1887.

RAMOS, Bernardo D'azevedo da Silva; CUNHA JÚNIOR, Manoel Francisco da (orgs). **Catalogo dos productos enviados pelo estado do Amazonas. Exposição Universal de S. Luiz (Estados Unidos da America do Norte)**. Manaus-Brasil, 1904.

RIGAUD, Lucas. **Cozinheiro moderno, ou nova arte de cozinha, onde se ensina pelo methodo mais facil**. Lisboa: na Offic. Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1780.

RODRIGUES, Domingos (1637-1719). **Arte de cozinha dividida em quatro partes**. Rio de Janeiro: Tipografia de J. J. Barroso, 1838.

RODRIGUES, Domingos. **Arte de cozinha**. Lisboa: Offic. da Viuva de Lino da Silva Godinho, 1821.

SALOMÃO, Rafael de Paiva. **A castanheira: história natural e importância socio-econômica**. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Nat., Belém, v. 9, n. 2, p. 259-266, maio-ago. 2014.

SANTA-ANNA NERY, Frederico José de (1848-1901). **Le Brésil en 1889**. Paris: Librairie Chales Delagrave, 1889.

SANTA-ANNA NERY, Frederico José de (1849-1902). **Le pays des Amazonas, l'El-dorado, les terres a Caoutchouc**. Paris: Frinzine, 1885.

SANTA-ANNA NERY, Frederico José de (Barão de Santa-Anna Nery (1848-1901). **O país das Amazonas**. tradução de Ana Mazur Spira. 3. ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2018.

SANTOS, Roberg Januário. **O fim do Grão-Pará e a institucionalização da região amazônica: o papel dos liberais paraenses na mudança do status regional**



no século XIX. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 18, n. 1, 2023.

SCHREIBER, Walter R. **The Amazon Basin Brazil nut industry**. Office of Foreign Agricultural Relations Collection. Washington: U.S. Department of Agriculture, 1942.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SOUSA, Francisco Bernardino de. **Lembranças e curiosidades do Vale do Amazonas**. Belém: Typographia do Futuro, 1873.

SOUZA, Márcio. **Amazônia e modernidade**. Estud. av., São Paulo, v. 16, n. 45, Aug. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php>. Acesso em: 15 mar. 2015.

SPIX, Johann Baptist von (1781-1826); MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von (1794-1868). **Viagem pelo Brasil (1817-1820)**. Edições do Senado Federal. 3 vols., vol. III. Tradução de Lúcia Furquim Lahmeyer. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2017.

TAPAJÓS, Torquato (1853-1897). **O valle do Amazonas e os apontamentos para o Dicionario Geographico do Brazil**. Rio de Janeiro: Typographia de Serafim José Alves, 1888.

VELLOZO, Pedro Leão. **Relatorio com que o excellentissimo senhor presidente da província passou 11 administração da mesma ao excellentissimo senhor 1.º Vice-Presidente Barão do Arary, No dia 9 de abril de 1867**. Para: Typographia de Frederico Rhossard, 1867.

-----//-----

Abstract: Until a few decades ago, the seed of the Brazil nut tree was predominantly identified in Brazil as castanha-do-pará or simply castanha. However, since its discovery by the Iberians, other names have been attributed to it, both in Brazil and abroad, reflecting its long history in extractive activities and its economic and cultural importance. In the 1950s, the Brazilian government officially adopted the designation castanha-do-brasil, based on the term used in English-speaking countries (Brazil nut). Since then, a debate has emerged about which

name would be most appropriate for the seed, considering historical, geographical, and identity-related aspects. This work aims to investigate the solid foundations of these claims in order to determine which name would be more appropriate from historical and geographical perspectives, contributing to a better understanding of the trajectory of this emblematic Amazonian seed.

Keywords: Brazil nut; Extractive economy; Amazon.

Resumen: Hasta hace algunas décadas, la semilla del árbol de castaña se identificaba predominantemente en Brasil como castanha-do-pará o simplemente castaña. Sin embargo, desde su descubrimiento por los ibéricos, se le han atribuido otras denominaciones, tanto en Brasil como en el exterior, reflejo de su larga historia en actividades extractivas y de su importancia económica y cultural. En la década de 1950, el gobierno brasileño oficializó la designación castanha-do-brasil, basándose en el término utilizado en países de habla inglesa (Brazil nut). A partir de entonces, se estableció un debate sobre cuál sería el nombre más adecuado para la semilla, considerando aspectos históricos, geográficos y de identidad. Este trabajo tiene como objetivo investigar los fundamentos sólidos de estas afirmaciones, con el fin de determinar qué nombre sería más apropiado desde los puntos de vista histórico y geográfico, contribuyendo a una mejor comprensión de la trayectoria de esta emblemática semilla amazónica.

Palabras clave: Castaña de Brasil; Economía extractiva; Amazonía.

Recebido em: 25 de setembro de 2024.

Aceito em: 10 de outubro de 2024.

AFROS & AMAZÔNICOS



DO HEROÍSMO AS ATROCIDADES: CONFLITOS ÉTNICO-RACIAIS NA HISTÓRIA DE RONDÔNIA

From Heroism to Atrocities: Ethnic-Racial Conflicts in the History of Rondônia

Ozonildo Fernandes Oliveira*

Marco Antônio Domingues Teixeira**

Resumo: Este trabalho analisa dois episódios históricos de Rondônia: a expedição bandeirante de Antônio Raposo Tavares, no século XVII, e a Comissão Rondon, responsável pela instalação das linhas telegráficas no início do século XX. Ambos são frequentemente retratados como marcos heroicos, mas, sob uma perspectiva crítica, revelam-se entrelaçados com colonialismo, racismo e eurocentrismo. A expedição de Tavares, embora celebrada como expansão territorial, promoveu a escravização de indígenas e a destruição de comunidades. Já a Comissão Rondon, sob o discurso de progresso, perpetuou violências e práticas assimilacionistas contra indígenas e trabalhadores negros. Utilizando revisão bibliográfica e análise iconográfica, o estudo questiona as narrativas hegemônicas que glorificam essas figuras, ocultando as atrocidades cometidas. Com base em autores como Dagoberto Fonseca (2022) e Aníbal Quijano (2005), propõe-se uma reflexão crítica sobre raça, etnicidade e eurocentrismo, destacando a necessidade de recontar a história a partir de perspectivas marginalizadas. Conclui-se que a desconstrução dessas narrativas é essencial para uma compreensão mais justa e inclusiva da história de Rondônia.

Palavras-chave: Rondônia; História; Bandeirantismo; Rondon; Raça; Eurocentrismo.

Introdução

Neste texto, discutimos situações evidenciadas na disciplina de Relações Étnico-Raciais, Educação e Dinâmica Social, ofertada pelo curso de Pós-Graduação em História da Amazônia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Nosso objetivo principal é estabelecer uma relação entre o objeto de pesquisa escolhido e os temas abordados na disciplina. O objeto de estudo desta pesquisa é o Monumento aos

Pioneiros, um mural composto por quatro placas com oito gravuras em frente e verso, que retratam aspectos relevantes da História de Rondônia. Esse monumento é frequentemente referido como uma representação da epopeia histórica do estado. No entanto, este estudo não abordará o monumento em sua totalidade, concentrando-se em dois episódios históricos nele representados: a expedição dos bandeirantes paulistas liderada por Antônio Raposo Tavares e a Comissão Rondon de Expedição e Instalação das Linhas Telegráficas.

A metodologia adotada nesta pesquisa baseia-se, primeiramente, em revisão bibliográfica sobre os fatos históricos representados no monumento e suas relações com os conflitos étnico-raciais. Segundo Fonseca (2002), a pesquisa bibliográfica consiste no levantamento e análise de obras publicadas em diversos meios, como livros e artigos científicos, com o ob-

* Licenciado e Bacharel em História pela Universidade Federal de Rondônia/UNIR. Atualmente é Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Amazônia (PPGHAM/UNIR).

** Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestrado em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Possui graduação em História pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Atualmente é professor do Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia/UNIR.



jetivo de coletar informações relevantes para o problema de pesquisa. Além disso, será realizada uma análise iconográfica, fundamentada nos métodos de leitura de imagem propostos por Erwin Panofsky (1986) em seu estudo “Iconografia e Iconologia: Uma Introdução ao Estudo da Arte da Renascença”. Panofsky destaca três níveis de interpretação da imagem: (1) a descrição pré-iconográfica, que identifica os elementos visuais básicos, como pessoas, objetos e eventos; (2) a análise iconográfica, que atribui significados convencionais às imagens, como reconhecer uma refeição representada artisticamente como a Última Ceia; e (3) a interpretação iconológica, que investiga os significados intrínsecos das representações, considerando os valores culturais, sociais e filosóficos subjacentes. Nesse último nível, as imagens tornam-se fontes indispensáveis para a história cultural (PANOFSKY, 1986).

Este estudo está estruturado em três partes principais. Primeiramente, será apresentado um breve panorama teórico sobre a historicidade, com base em autores clássicos da historiografia, como Carr (1982), Le Goff (1994) e Bloch (2001), que discutem o papel do historiador e os métodos para a construção do conhecimento histórico.

Na segunda parte, serão analisadas as figuras dos bandeirantes e de Rondon, representados no Monumento aos Pioneiros como heróis, conforme construído pelas práticas discursivas das classes dominantes. A análise será conduzida a partir da bibliografia regional sobre a história de Rondônia, incluindo autores como Ferreira (1959), Fonseca (2016), Silva (1991), Pinto (1993), Teixeira e Fonseca (2001) e Silva (2001).

Por fim, na terceira parte, discutiremos as atrocidades e as facetas do heroísmo na história regional de Rondônia, analisando as narrativas coloniais, racistas e eurocêntricas que sustentam essas representações. Essa abordagem será fundamentada em autores como Dagoberto

Fonseca (2022), Quijano (2005), Oliveira (2010) e Seyferth (2002), que discutem as relações entre raça, etnicidade e eurocentrismo.

Um breve panorama sobre História

Os significados da História estão em constante mutação, e compreender sua complexidade envolve enfrentar a dificuldade de responder à pergunta: *o que é História?* Essa questão não é nova e, por isso, não há uma definição única e fechada para esse conceito. O mais relevante é estabelecer as linhas gerais do debate em torno da natureza da História (SILVA; SILVA, 2009).

Um dos trabalhos clássicos sobre essa questão é o do historiador inglês E. H. Carr, em *Que é História?* (1982). Carr não oferece uma resposta definitiva, pois argumenta que a definição de História depende da visão que cada indivíduo tem de sua própria sociedade e do tempo em que vive. Uma de suas principais preocupações diz respeito ao conceito de fato histórico, diferenciando-o de um mero acontecimento. Para ele, o que distingue um evento corriqueiro (por exemplo, qualquer pessoa atravessando o riacho italiano Rubicão) de um fato histórico (Júlio César atravessando o Rubicão) é a relevância que o historiador atribui a esse evento. Em outras palavras, um fato só se torna histórico mediante a interpretação do historiador. Assim, o ditado de que “os fatos falam por si” é incorreto para Carr: os fatos apenas “falam” quando questionados pelo historiador. Nesse sentido, a essência da História não está nos fatos em si, mas na interpretação deles, que surge da relação entre o historiador e os acontecimentos. Apesar de ter sido escrita em 1961, sua obra permanece atual e influente na historiografia contemporânea (CARR, 1982).

Além de buscar definir História, os historiadores também se preocupam com conceitos correlatos, como fato histórico, tempo e historicidade. Essas reflexões são evidentes na chamada *Nova História*, especialmente nos escritos de Jacques Le

Goff. Ele questiona, por exemplo, a historicidade, que diz respeito à qualidade compartilhada pelos indivíduos de determinado período, refletindo um pertencimento comum ao seu tempo. O conceito de historicidade demonstra que não existem sociedades sem História e que a própria História tem uma história, pois o ato de narrar, descrever e analisar o passado depende da sociedade e do contexto de quem o faz. Assim, toda interpretação histórica deve ser compreendida dentro do seu próprio tempo (LE GOFF, 1994).

Outra concepção fundamental sobre a História é a de Marc Bloch (2001), um dos principais historiadores do século XX e fundador da Escola dos Annales. Bloch defendia a interdisciplinaridade e a aproximação da História com outras ciências humanas, como a Economia e a Sociologia. Para ele, a História não se limitava à narração e descrição, mas possuía um rigor científico, sendo “a ciência do homem no tempo”. A verdade, segundo Bloch, deveria ser um princípio fundamental da História, e cabia ao historiador julgar os fatos de maneira crítica. Um exemplo clássico dado por ele ilustra essa ideia: se uma pessoa afirma que “dois mais dois são quatro” e outra diz que “dois mais dois são cinco”, o historiador não deve buscar um meio-termo e concluir que o resultado é “quatro e meio”. Em outras palavras, não se deve relativizar a verdade histórica em nome da conciliação (BLOCH, 2001).

Os heróis estampados na história regional de Rondônia

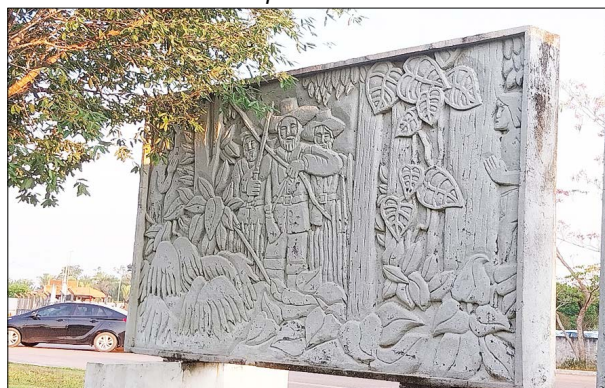
Neste tópico, demonstraremos alguns personagens considerados heróis nacionais que fazem parte da historiografia da região de Rondônia, como os bandeirantes, sob a chefia de Raposo Tavares, e a Comissão Rondon, responsável pela expedição e instalação das linhas telegráficas.

Elogiando as classes dirigentes e lhe rendendo homenagens, ele as confere o estatuto de “herdeiras” da cultura passada. Em outros termos, ele participa – tal como

estes personagens que levantam a coroa de loureiro acima da cabeça do vencedor – deste cortejo triunfal que conduz os dominantes a marcharem por cima dos que, ainda hoje, jazem por terra (LÖWY, 2011, p. 21 *Apud* GERLANE DA SILVA, 2021).

Os bandeirantes paulistas sob a liderança de Raposo Tavares

Imagem 01: Os bandeirantes paulistas com a liderança de Raposo Tavares¹



Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

Segundo Ferreira (1959), a bandeira de Antônio Raposo Tavares partiu de São Paulo em direção ao Oeste, em 1647. Esta expedição tinha como objetivo oficial, conforme determinação secreta da Coroa portuguesa, devassar, reconhecer e ampliar seus domínios na América. Paralelamente, havia um interesse particular de Raposo Tavares e seus companheiros na busca por metais preciosos. Os bandeirantes pertenciam a uma categoria político-social denominada nobreza, que funcionava como um prolongamento do próprio poder real, compartilhando os ideais da Coroa. A bandeira de Raposo Tavares partiu dividida em duas tropas: a primeira, sob seu comando, composta por 120 portugueses e 1.200 índios tupis; a segunda, liderada por Antônio Pereira de

1. A imagem acima na qual tem a representação de três pessoas ao centro e duas dividida a cada canto da imagem, mas infelizmente não se consegue ver pela dificuldade de a árvore está no canto, uma das pessoas ao canto, dificuldades que temos na pesquisa, mas não tira o mérito de descrição do que estaria sendo representado, a imagem acima representa “os bandeirantes paulista na liderança de Antônio Raposo Tavares” e nos cantos da imagem a representação do índio. E as diversidades de árvores e plantas representando o sertão a floresta. Baseado nos métodos panofsky (1986).



Azevedo, contava com cerca de 80 portugueses e índios tupis (FERREIRA, 1959).

A jornada iniciou-se na Vila de São Paulo, seguindo por terra até o Rio Parapanema, que foi descido até sua foz no Rio Paraná. Antônio Pereira de Azevedo percorreu o Rio Tietê até o Paraná, e ambas as tropas seguiram juntas atravessando o território dos atuais estados do Mato Grosso do Sul e Mato Grosso, passando por Corumbá e enfrentando conflitos com índios guaicurús e paiaguás. Depois de atravessar a atual região boliviana e sofrer grande perda de homens por fome e sede, chegaram à região dos índios Serranos, em Potosí. Posteriormente, desceram os rios Guapaí e Mamoré, enfrentando as cachoeiras do Rio Madeira, até alcançarem Belém do Pará, três anos após a partida. A bandeira de Raposo Tavares foi a primeira expedição portuguesa a documentar as cachoeiras do Rio Madeira e as dificuldades para a navegação na região, incorporando essa área à influência política da Coroa portuguesa (FERREIRA, 1959).

Fonseca (2016) acrescenta que as entradas foram fundamentais para o reconhecimento territorial, o que facilitou renegociações de fronteiras, mas não necessariamente para o povoamento efetivo da fronteira lusitana a oeste de Tordesilhas:

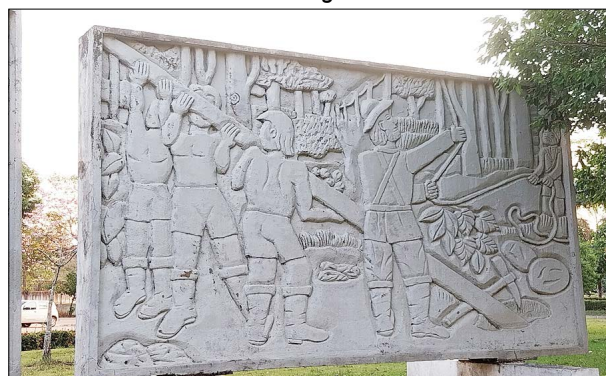
(...) as bandeiras de preação, assim também a bandeira de Raposo Tavares, não foram responsáveis diretas pelo povoamento da fronteira lusitana a oeste de Tordesilhas. Isto porque depois de atacar as aldeias indígenas ou as missões religiosas, ou ambas, os bandeirantes retornavam para leste daquela linha. Eram apenas expedições de saques que não consolidavam população de súditos portugueses em território espanhol (...). (FONSECA, 2016, p.42-43).

De semelhante forma, Silva (1991) também afirma que os bandeirantes nunca pretenderam fixar-se à terra ou nela produzir riquezas, mas somente iam em busca de enriquecimento. Embora afirme-se que os espanhóis conheciam o Rio Madeira em pleno século XVI, o mesmo, afirma que em seu trabalho ele demonstra em preser-

var os interesse lusitanos na qual preservava os domínios nacionais daquela região, como de fato aconteceu com a passagem de Raposo Tavares, por isso sua bandeira se torna tão conhecida, embora glorificado, suas ações pareça mais para vilão do que de herói: católico, que invadia aldeias e espancava padres, matava e saqueava missões e preava índios, naqueles idos da primeira metade do século XVII. Mesmo assim seus feitos foram reconhecidos por todos, na qual servem como referência aos debates de problemas fronteiriços, dos quais a vertente portuguesa acabou prevalecendo.

A Comissão Rondon e a instalação das linhas telegráficas

Imagem 02: Comissão Rondon com a instalação de linhas Telegráficas²



Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

Cândido Mariano da Silva Rondon³ nasceu em Mimoso, no município de Santo Antônio de Leverger (MT), no dia 5 de maio de 1865. Seu pai, Cândido Mariano da Silva, faleceu em 1864, vítima de uma epidemia de varíola, e sua mãe, Claudina Lucas Evangelista, em 1867. Filho único, ficou aos cuidados do tio, Manuel Rodrigues da Silva Rondon, em cuja homenagem acrescentou o nome Rondon ao seu em 1890.

2. Na imagem temos árvores representando a floresta, três homens levantando uma espécie de tronco e dois um ao centro e outro ao canto da imagem puxando uma espécie de fio ou corda, esta imagem está destinada a representar "Rondon e a expedição de instalação das linhas telegráficas". Baseado nas concepções metodológicas de Panofsky (1986).

3. A mini biografia aqui citada é baseado no trabalho de Eduardo Klock Frank (2019), Bacharel em História / UFRGS.



Era de descendência indígena por linhagem materna. Seu bisavô, o paulista Francisco Lucas Evangelista, casara-se com Joaquina Gomes, filha de índios bororos, fixando-se na sesmaria de Morro Redondo, em Mimoso. A sesmaria passou em usufruto aos descendentes de Joaquina Gomes, e Rondon, por ter sido filho único, ocupava o primeiro lugar entre os herdeiros.

Após terminar o curso primário em Cuiabá, ingressou no Liceu Cuiabano em 1879, formando-se aos 16 anos e sendo, em seguida, nomeado professor primário. Em novembro de 1881, porém, abandonou a atividade de professor e sentou praça como voluntário no 3º Regimento de Artilharia a Cavalos, sempre em Cuiabá. Desejando cursar a Escola Militar do Rio de Janeiro, então capital do Império, veio para esta cidade em dezembro, classificado no 2º Regimento de Artilharia de Campanha.

Em março de 1883, matriculou-se no curso preparatório da Escola Militar, encerrando-o, com distinção, em dezembro de 1884. Em 1885, matriculou-se no curso de cavalaria e infantaria, concluindo-o no mesmo ano. Em 1887, terminou o curso de artilharia e, em 1888, ao encerrar o curso de estado-maior de primeira classe, foi promovido a alferes-aluno.

Não havia estradas, mas caminhos entre povoados. As comunicações provinham do Norte apenas por vias fluviais, através de vapores gaiolas ou em lanchas entre Belém e Santo Antônio do Rio Madeira. Com Cândido Mariano da Silva Rondon, foi criada, em 1907, pelo presidente Afonso Pena, uma comissão construtora de linhas telegráficas para efetuar a ligação entre Cuiabá e Santo Antônio do Rio Madeira, ponto inicial da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, na qual Rondon era chefe. O governo federal tinha como propósito unir, por linhas telegráficas, o Sul ao Norte do país através do Oeste (PINTO, 1993).

Construída essa linha, o sistema de comunicação nacional estaria mais adiantado, pois de Santo Antônio do Rio Madeira a Manaus estava sendo instalada uma estação telegráfica sem fio. Por iniciativa

da empresa Amazon Telegraph Company já existia entre Manaus e Belém, desde 1896, telegrafo por cabo submerso. O plano, porém, só estaria concluído com a construção de ramais telegráficos até o Acre, Alto Purus e Alto Juruá, em conexão com a estação central de Cuiabá (PINTO, 1993, p. 115).

Além das linhas telegráficas e serviços afins, essa comissão também ficou encarregada de efetuar levantamentos geográfico, botânico, zoológico, geológico, etnológico e antropológico, além de verificar a situação das tribos indígenas naquela região. Essa comissão passou a ser reconhecida como “Comissão Rondon” (PINTO, 1993).

Paralelamente a construção de ferrovias, o telegrafo deveria ser instrumento de modernidade, capaz de assegurar a chegada do progresso e de estabelecer a civilização nos confins mais isolados do país. Desta forma assegurava-se o estabelecimento de núcleos de povoamento, garantia-se a segurança das fronteiras e procedia-se uma política que possibilitaria, ao longo do tempo, a integração dos indígenas e tapuios à sociedade brasileira, tornando-os “civilizados e uteis” (TEIXEIRA; FONSECA, 2001, p.146).

Rondon, depois de ter passado pela cachoeira de Samuel e ter chegado ao porto da velha povoação de Santo Antônio, sobre a barranca da margem direita do rio Madeira, relata não ter lembrança de jamais ter visto outro povoado de aspecto tão feio e tristonho. Constituída por uma população de aventureiros vindos de outras partes do mundo, repleta de vícios e alcoolismo, parecia querer erigir, como padrão de glória, o desprezo pela higiene e pelo asseio (PINTO, 1993).

Os trabalhos realizados pela Comissão Rondon tinham uma natureza braçal e seguiam ritmo, ordem e disciplina militares. Os trabalhadores eram formados por civis e militares. Grande parcela desse contingente era arregimentada de forma violenta, como ocorreu com os marinheiros envolvidos na Revolta da Chibata, em 1910, que foram enviados pelo capitão Matos Costa para trabalhar na linha telegráfica. A



coerção e a violência física eram utilizadas para evitar fugas e manter o ritmo acelerado dos trabalhos (TEIXEIRA; FONSECA, 2001).

Segundo Silva (2001) em seu livro *Da chibata ao inferno*, descreve que os homens do navio Satélite foram trabalhar na construção das linhas telegráficas, de Cárcere, no Mato Grosso a Santo Antônio do Madeira, o mesmo relata uma situação de transtorno:

Já no primeiro dia no transporte daqueles homens para o acampamento fora fuzilado abruptamente um daqueles homens e segundo o médico Belfort, os oficiais decidiram que, aqueles martírios acontecidos ou por acontecer seriam relatados como causa mortis a malária; na verdade, em nenhum relatório do Cel Rondon, consta qualquer fuzilamento. (SILVA, 2001, p. 87-88).

Os trabalhos foram realizados entre 1907 e 1915, resultando na construção de 2.270 km de linhas telegráficas, com um total de 28 estações. A importância da obra foi tamanha que fixou núcleos de povoamento na região, como Vilhena, Pimenta Bueno e Jarú, que posteriormente dariam origem ao estado de Rondônia (TEIXEIRA; FONSECA, 2001).

As atrocidades e facetas do heroísmo na história de Rondônia

Neste ponto da pesquisa, abordaremos o que está por trás dessa história colonialista atribuída à história regional de Rondônia. Segundo João Pacheco de Oliveira, ele retrata um pouco sobre essa concepção colonialista:

Tais imagens, apesar de estarem dentro de nós e as sentirmos como familiares, não foram de modo algum por nós produzidas. São rigorosamente exteriores e arbitrárias, convenções cujos pressupostos frequentemente desconhecemos. Depositadas em nossa mente, resultam do entrelaço de concepções engendradas por gerações passadas, formuladas em lugares próximos ou distantes de nós. Mas são elas que dirigem nossas perguntas e ações, e muitas vezes governam nossas expectativas e emoções. (OLIVEIRA, 2010, p. 21).

Analisando essa concepção colonialista, observamos no tópico anterior dois fatos históricos que estão cravados em um monumento e também na bibliografia regional de Rondônia. O primeiro fato refere-se à passagem de Antônio Raposo Tavares. A bibliografia menciona que ele veio sob o intermédio da Coroa como comandante superior, com os índios tupis como subordinados, em busca de riquezas e de outros índios para torná-los escravos, devassar, reconhecer, conquistar e ampliar seus domínios. É como se Raposo Tavares viesse em nome da civilização, enquanto o índio, em segundo plano, para poder participar da civilização, teria que seguir os passos do europeu e sair do estado de barbárie. Nos conceitos de Giralda Seyferth, ela relata:

A dicotomia entre bárbaros e civilizados foi consequência lógica desse pressuposto, e o conceito de bárbaro, aplicado de diferentes maneiras, tem um sentido comum a todos os usos: a implicação de inferioridade. Surgida para designar o outro (depois assumido como intruso, estranho ou estrangeiro), logo se tornou palavra denotativa de desigualdade cultural e incivilidade, pois a natureza bárbara sempre foi definida por distintivos como a ferocidade e a crueldade (que simbolizam, por um lado, a base comportamental mais do que racial da definição, mas, por outro, deixam em dúvida a unidade da espécie humana) (SEYFERTH, 2002, p. 18).

Segundo Seyferth (2002), as concepções e os pressupostos etnocêntricos de definição do barbarismo prevaleceram no mundo cristão medieval, apesar da crença em um único progenitor para a humanidade (a unidade do gênero humano assegurada pelo livro do Gênesis). De fato, a ideia de conversão tornou possível a transformação dos bárbaros em cristãos (sobretudo em âmbito europeu). Nesse sentido, o uso do termo impôs um novo sinônimo para designar os outros: pagão, verdadeira antítese do cristão, um tipo culturalmente definido, sem referências fenotípicas.

Dando continuidade, um termo que podemos enfatizar e que traz uma rica expressão está nos dizeres de Aníbal Quijano:



A América constituiu-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira id-entidade da modernidade. Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, consequentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial (QUIJANO, 2005, p.117).

O tópico anterior menciona que a bandeira de Raposo Tavares foi a primeira a reconhecer a Região do Madeira, mas também afirma que os espanhóis já conheciam a região desde o século XVI. Ao analisar essa situação na bibliografia, percebe-se uma disputa de narrativas, que simultaneamente enterra evidências da existência de outros povos e culturas nesta região, apagando-as por meio de um discurso cientificista que legitima a conquista lusitana como verdade histórica estabelecida.

Segundo Dagoberto Fonseca (2022), os imperialismos impetrados pela Europa Ocidental no continente africano e fora dele, inclusive nas Américas, aprofundaram uma visão distorcida da realidade social e cultural de povos, nações, civilizações e etnias. Especialmente após a Revolução Industrial Inglesa e a constituição da burguesia francesa como detentora da hegemonia política e cultural, nos séculos XVIII, XIX e XX, as academias de letras e ciências humanas e sociais tornaram-se agentes produtores e difusores do pensamento único, criando uma história com uma única autoria e voz, monopolizando o

conhecimento científico e tecnológico global.

O segundo fato a ser analisado, mencionado no tópico anterior, refere-se a Rondon e à expedição de instalação das linhas telegráficas, conduzida sob o discurso da civilização e da integração da região Oeste com o centro do Brasil.

É dentro desse jogo de imagens e representações que veio a surgir e ganhar grande significação o indianismo, transformado em símbolo de unidade da jovem nação. O Índio do passado foi reabilitado, dignificado em seus valores e motivações, bem com justificadas as acusações que recebia na vida cotidiana (cruel, traiçoeiro, preguiçosos, etc.). (OLIVEIRA, 2010, p. 32).

Segundo Pacheco de Oliveira, a maneira como o indígena amazônico era visto, especialmente nos períodos em que Rondon passou pelo Oeste em sua expedição, revela uma visão estereotipada e excludente:

As populações indígenas da Amazônia igualmente passaram a ser pensadas tão somente segundo as imagens produzidas para os Índios bravos, isto é, como primitivos habitantes das fronteiras internas da nação, exteriores aos circuitos econômicos e sociais. Ou seja, ou coletividades virtualmente perigosas, remetidas aos estágios mais rudimentares da civilização; ou pessoas com parca capacidade de adaptação ao mundo contemporâneo, demandando um olhar complacente, totalmente dependente de uma mediação tutelar e protetora (OLIVEIRA, 2010, p. 33).

Rondon considerava que os indígenas estavam em formas de estágio de evolução, e que para serem parte da nação do Brasil só seria cabível uma proteção leiga e fraternal que lhes permitissem uma lenta e espontânea evolução (OLIVEIRA, 2010).

Em termos de imagens e representações sobre o indígena o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) não inovou, mas apenas deu seguimento a um reverso ocorrido no pós-Independência (já comentada anteriormente). Para o indigenismo rondoniano, o Índio era um ser primitivo, que ainda desconhecia o homem branco, sendo sempre pensado como ameaçado de ex-



tinção por sua difícil adaptação ao mundo contemporâneo. A atenção do indigenismo se dirigiu exclusivamente ao Índio bravo (na acepção colonial de aquele que não era batizado nem participava regularmente de circuitos de troca ou de trabalho com os regionais), sobre o qual se propunha a executar uma tutela protecionista, que o viesse a incorporar como um brasileiro. As intenções de José Bonifácio e as concepções dos indianistas podiam ser facilmente percebidas, re-fraseadas no jargão positivista de um missionarismo laico (OLIVEIRA, 2010, p. 33).

O mesmo padrão de violência e controle foi imposto aos negros da Revolta da Chibata, enviados para trabalhar na expedição. Muitos foram submetidos ao trabalho forçado ou mesmo à escravidão. Em um episódio emblemático, um dos negros foi executado por fuzilamento como exemplo para evitar rebeliões. No entanto, a Comissão ocultou esse fato, registrando a morte como decorrente de malária, uma doença tropical comum na região.

Considerações finais

A análise desenvolvida ao longo deste artigo permitiu-nos refletir sobre as narrativas históricas que moldam a identidade regional de Rondônia, especialmente aquelas representadas no Monumento aos Pioneiros. Ao examinar os episódios da expedição de Antônio Raposo Tavares e da Comissão Rondon, evidenciamos como essas narrativas foram construídas sob uma perspectiva colonialista, eurocêntrica e racista, que privilegia a visão dos dominantes e silencia as vozes dos povos indígenas, afrodescendentes e outras comunidades marginalizadas.

O heroísmo atribuído a figuras como Raposo Tavares e Rondon reflete uma historiografia que glorifica a conquista e a dominação, enquadrando-as como atos civilizatórios. No entanto, como demonstrado, essas narrativas ocultam atrocidades, violências e processos de exclusão que marcaram a história da região. A bandeira de Raposo Tavares, por exemplo, não foi apenas uma expedição de reconhecimento territorial, mas também um empreendimento

marcado pela escravização de indígenas e pela destruição de comunidades. Da mesma forma, a Comissão Rondon, embora tenha sido celebrada por sua contribuição à integração nacional, perpetuou práticas de violência e controle, tanto contra indígenas quanto contra trabalhadores negros submetidos a condições análogas à escravidão.

Essas narrativas hegemônicas, como aponta Dagoberto Fonseca (2022), são fruto de um projeto científico e político que busca legitimar a dominação europeia e branca, construindo uma história única e monolítica. No entanto, é fundamental questionar essa visão e reconhecer a pluralidade de experiências e perspectivas que compõem a história de Rondônia. Os povos indígenas, por exemplo, não são meros coadjuvantes ou vítimas passivas, mas protagonistas de suas próprias histórias, com culturas, saberes e resistências que precisam ser valorizados e incluídos na narrativa histórica.

Nesse sentido, este estudo reforça a necessidade de descolonizar a historiografia regional, adotando abordagens que questionem as narrativas dominantes e ampliem o escopo das fontes e metodologias utilizadas. A iconografia, como proposto por Panofsky (1986), mostrou-se uma ferramenta valiosa para desvendar os significados subjacentes às representações visuais, mas é igualmente importante incorporar fontes orais, documentais e arqueológicas que revelem as perspectivas dos grupos subalternizados.

Além disso, a reflexão sobre o conceito de historicidade, discutido por autores como Carr (1982), Le Goff (1994) e Bloch (2001), nos lembra que a história não é um conjunto de fatos objetivos, mas uma construção social e cultural, influenciada pelo contexto e pelas intenções de quem a escreve. Portanto, cabe aos historiadores e pesquisadores contemporâneos assumir uma postura crítica e ética, reconhecendo as limitações e os vieses das narrativas tradicionais e buscando reconstruir a história de forma mais inclusiva e plural.



Por fim, este artigo não pretende descartar ou negar a importância dos fatos históricos analisados, mas sim contestar as interpretações hegemônicas que os cercam. A história de Rondônia, como a de qualquer região, é complexa e multifacetada, e só pode ser compreendida em sua totalidade quando consideramos as vozes e as experiências de todos os grupos que a compõem. Recontar essa história a partir de novos pontos de vista não é apenas um exercício acadêmico, mas um ato de justiça e reparação, que contribui para a construção de uma sociedade mais democrática e igualitária.

Referências

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Apolo-
gia da história, ou, O ofício de historia-
dor**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

CARR, Edward Hallett. **Que é História?**
Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

FERREIRA, Manoel Rodrigues. **A Ferro-
via do Diabo**. São Paulo: Melhoramentos,
1959.

FONSECA, Dagoberto José. O Ocidente
Mente – uma mente por detrás do Ociden-
te – A “ciência” (p. 30 a 62). In **As Mentiras
do Ocidente**. FONSECA, Dagoberto José
(Org.), São Paulo: Selo Negro, 2022.

FONSECA, Dante Ribeiro da. **Estudos de
História da Amazônia/Volume II**, Porto
Velho: Nova Rondoniana, 2016.

FONSECA, J. J. S. **Metodologia da pes-
quisa científica**. Fortaleza: UEC, 2002.

FRANK, Eduardo. Klock. **Cândido Maria-
no da Silva Rondon e sua Obra**. Acesso
em 2024 [https://www.inf.ufrgs.br/rondon/
wp-content/uploads/2020/10/Artigo_
MalRondon.pdf](https://www.inf.ufrgs.br/rondon/wp-content/uploads/2020/10/Artigo_MalRondon.pdf).

GERLANE DA SILVA, S. Os “heróis” na-
cionais e uma história “a contrapelo” den-
tro da sala de aula. **Das Amazônias**, [S.
/], v. 4, n. 2, p. 136–140, 2021. Disponível
em: <https://periodicos.ufac.br>. Acesso em:
7 jul. 2024

LE GOFF, Jacques. **História e memória**.
Campinas: Ed. Unicamp, 1994.

LÖWY, Michael. “A contrapelo”. A con-
cepção dialética da cultura nas teses de
Walter Benjamin, (1940). *Lutas sociais*,
São Paulo, n. 25-26, p. 20-28, 2010-2011.

OLIVEIRA, João. Pacheco. **Narrativas e
imagens sobre povos indígenas e Ama-
zônia: uma perspectiva processual da
fronteira.**, 2010.

PANOFISKY, E. “Iconografia e Iconologia:
Uma introdução ao estudo da arte da Re-
nascença”. In: **Significado nas Artes Vi-
suais**. Tradução: Maria Clara F. Kneese e
J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2ª
ed., 1986, p. 47-65.

QUIJANO, A. 2005. Colonialidade do Po-
der, Eurocentrismo e América Latina.
In: CONSEJO LATINOAMERICANO DE
CIENCIAS SOCIALES. **A colonialidade
do saber: eurocentrismo e ciências so-
ciais. Perspectivas latino-americanas**.
Buenos Aires, CLACSO, p. 117-142. Dis-
ponível em: [http://bibliotecavirtual.clacso.
org.ar](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar). Acesso: 28/10/2020.

SEYFERTH, Giralda. O beneplácito da de-
sigualdade: Breve digressão sobre o racis-
mo no Brasil. In: **Racismo no Brasil**. São
Paulo: Peirópolis, ABONG, 2002.

SILVA, Amizael Gomes da. **Amazônia:
Porto Velho**, Porto Velho, Palmares, 1991.

SILVA, Amizael Gomes da. **Da chibata ao
inferno**, Porto Velho, EDUFRO, 2001.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues &
FONSECA, Dante Ribeiro da. **História Re-
gional (Rondônia)**. Porto Velho, Rondo-
niana, 2001.

-----//-----

Abstract: This work analyzes two historical epi-
sodes in Rondônia: the bandeirante expedition led
by Antônio Raposo Tavares in the 17th century and
the Rondon Commission, responsible for the instal-
lation of telegraph lines in the early 20th century.
Both are often portrayed as heroic milestones, but
from a critical perspective, they reveal deep ties to
colonialism, racism, and Eurocentrism. Tavares’ ex-
pedition, though celebrated for territorial expansion,
promoted the enslavement of Indigenous peoples
and the destruction of communities. Similarly, the
Rondon Commission, under the guise of progress,
perpetuated violence and assimilationist practices
against Indigenous and Black workers. Using bib-



liographic review and iconographic analysis, the study questions the hegemonic narratives that glorify these figures while obscuring their atrocities. Drawing on authors such as Dagoberto Fonseca (2022) and Aníbal Quijano (2005), the work proposes a critical reflection on race, ethnicity, and Eurocentrism, emphasizing the need to retell history from marginalized perspectives. It concludes that deconstructing these narratives is essential for a more just and inclusive understanding of Rondônia's history.

Keywords: Rondônia, History, Bandeirantism, Rondon, Race, Eurocentrism.

Resumen: Este trabajo analiza dos episodios históricos de Rondônia: la expedición bandeirante de Antônio Raposo Tavares en el siglo XVII y la Comisión Rondon, responsable de la instalación de líneas telegráficas a principios del siglo XX. Ambos suelen ser retratados como hitos heroicos, pero, desde una perspectiva crítica, revelan vínculos profundos con el colonialismo, el racismo y el eurocentrismo. La expedición de Tavares, aunque celebrada por la expansión territorial, promovió la esclavización de pueblos indígenas y la destrucción de comunidades. De manera similar, la Comisión Rondon, bajo el discurso del progreso, perpetuó violencias y prácticas asimilacionistas contra indígenas y trabajadores negros. Utilizando revisión bibliográfica y análisis iconográfico, el estudio cuestiona las narrativas hegemónicas que glorifican a estas figuras, ocultando las atrocidades cometidas. Con base en autores como Dagoberto Fonseca (2022) y Aníbal Quijano (2005), se propone una reflexión crítica sobre raza, etnicidad y eurocentrismo, destacando la necesidad de recontar la historia desde perspectivas marginadas. Se concluye que la deconstrucción de estas narrativas es esencial para una comprensión más justa e inclusiva de la historia de Rondônia.

Palabras clave: Rondônia, Historia, Bandeirantismo, Rondon, Raza, Eurocentrismo.

Recebido em: 16 de setembro de 2024.

Aceito em: 12 de outubro de 2024.

AFROS & AMAZÔNICOS



A GUERRA DO LESTE DA REPÚBLICA DEMOCRÁTICA DO CONGO: CIDADANIA, COLTAN E GEOPOLÍTICA DA REGIÃO DOS GRANDES LAGOS

The War in the Eastern Democratic Republic of Congo: Citizenship, Coltan, and the Geopolitics of the Great Lakes Region

*Ivaldo Marciano de França Lima**

Resumo: O presente artigo tem como objetivo discutir a guerra da região leste da República Democrática do Congo (RDC), e de como seus primórdios estão associados aos eventos ocorridos no conturbado contexto do Ruanda, notadamente entre os anos de 1959 a 1994. Refugiados identificados como tutsis, em fuga do Ruanda a partir da revolução hutu de 1959, se estabeleceram em diversas regiões vizinhas, sobretudo no leste congolês, e neste espaço irão se somar aos que lá estavam, e que descendiam de pessoas que chegaram a estas terras em períodos anteriores aos anos 1880. Estas pessoas constituem o que na RDC se nomeiam por “Banyamulenges”. Após a tomada do poder no Ruanda, pelas tropas da Frente Patriótica Ruandesa, o movimento de refugiados passou a ser feito por hutus, alguns dos ligados ao antigo governo ruandês, suscitando velhas rivalidades. Além disso, as descobertas de jazidas de Coltan e seus usos crescentes por parte das indústrias de chips, telefones celulares, notebooks e demais aparatos tecnológicos constituem parte deste complexo contexto. Neste sentido, a guerra tem como componentes a disputa pelo controle das minas de Coltan e as correntes migratórias do Ruanda, decorrentes dos contextos políticos da segunda metade do século XX. Este artigo tem como aporte metodológico a revisão bibliográfica específica, conjugada com a análise de conteúdos dispostos em sites e análise documental.

Palavras chave: República Democrática do Congo; Ruanda; Movimento 23 de Março; Coltan; Kivu do Norte.

Introdução

Os últimos episódios noticiados na grande mídia a respeito dos conflitos bélicos que ocorrem na parte leste da República Democrática do Congo (doravante RDC) trazem consigo aspectos de grande complexidade, além dos costumeiros vieses que costumam desinformar e/ou confundir o receptor. Sim, prezado leitor, há neste momento um conflito de grandes proporções acontecendo na parte leste da RDC, sobretudo em Kivu do Norte, e que teve como ápice a tomada de Goma, por parte do Movimento 23 de Março (M23). Além de Goma, capital da província de Kivu

do Norte, o conflito se alastrou para outras províncias, na medida em que o M23 se assenhorou de Bukavu, capital de Kivu do Sul. Este conflito tem seus primórdios em eventos ocorridos ainda nos anos 1990, e sendo mais preciso, remeteremos estes momentos iniciais para o período compreendido entre os anos de 1959 a 1962.

Este conflito, ou guerra, tem como principais protagonistas as tropas das Forças Armadas do Congo (FARDC), que conta com o apoio das Forças Democráticas para a Libertação do Ruanda (FDLR), além de outros agrupamentos armados que servem aos diversos senhores da guerra locais, envolvidos nos contextos do comércio ilícito do Coltan. Esta aliança entre o exército congolês com a FDLR tem como principal objetivo combater o Movimento 23 de Março (M23), grupo formado por pessoas que descendem dos outrora refugiados do Ruanda, e que são conhecidos neste país pelo termo “tutsi”, e em solo

* Prof. Adjunto da Universidade do Estado da Bahia (UNEB DEDC II – Alagoinhas), membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África (UNEB DEDC XV/Valença) e do Programa de Pós-Graduação em Difusão do Conhecimento (UNEB/UFBA/IFBA). Líder do Grupo de Pesquisa África do Século XX – História da África Contemporânea, e editor das revistas Cadernos de África Contemporânea e África(s).



congolês são nomeados por “*banyamulenges*”. Ressalte-se que a imensa maioria das agências que deram notícias sobre estes conflitos, indicaram que se tratava de uma invasão do Ruanda em território da RDC, ou, de que o país liderado por Paul Kagamé estava financiando soldados com o claro objetivo de controlar as minas de Coltan existentes nas províncias de Kivu do Norte e Kivu do Sul.

No entanto, prezado leitor, esta é uma guerra de grande complexidade e os atores envolvidos também possuem histórias de difícil entendimento, mas se levarmos em conta os discursos dos soldados que integram o M23, bem como a história do grupo em questão, logo concluiremos que seus participantes não são ruandeses, mas *tutsis* nascidos em solo congolês, ou seja, *banyamulenges*, e com direitos e pautas legítimas, ainda que estejam em contexto de descrédito perante inúmeros setores da sociedade congoleza contemporânea (NTANYOMA, 2025). ¹ E aqui fica a questão sobre os eventos em torno do leste da RDC: quanta confusão! Bem, vamos tentar desvendar alguns destes muitos pontos para termos melhor compreensão deste (não tão) novo episódio, que traz em seu cerne não apenas a guerra civil ruandesa, que teve seu ápice no evento de 1994, como também os desdobramentos posteriores, no caso, a articulação para a derrubada do então presidente da RDC, Mobutu Sese Seko, sob o contexto da 1ª Guerra do Congo, ocorrida entre outubro de 1996 a maio de 1997, e a 2ª Guerra do Congo, que aconteceu entre agosto de 1998 a 18 de julho de 2003 (SILVA, 2012; SILVA; DIALLO, 2013; VALENZOLA, 2015).

A guerra que ocorre no momento em que redijo estas linhas, no ano de 2025,

1. Sobre os *banyamulenges*, ver: <https://www.bbc.com/news/articles/c9d5zqg3228o>, acessado em 29 de janeiro de 2025; <https://en.wikipedia.org/wiki/Banyamulenge>, acessado em 30 de janeiro de 2025; <https://www.tandfonline.com>, acessado em 30 de janeiro de 2025; <https://www.kuno-platform.nl>, acessado em 01 de fevereiro de 2025; <https://www.ushmm.org/genocide-prevention/blog/democratic-republic-of-congo-rising-concern-banyamulenge>, acessado em 01 de fevereiro de 2025.

nas duas províncias do leste da RDC, em regiões fronteiriças com Ruanda, Burundi e Uganda, no coração da região dos Grandes Lagos Africanos, possui contextos de extrema complexidade e uma urdidura tecida pela história, com atores e forças diversas envolvidas, algumas das quais externas ao continente africano, como era de se esperar. Contudo, se as forças externas existem, não se pode afirmar que são elas as grandes protagonistas, ao meu ver, pois, as armas que são disparadas têm mãos dirigidas por cérebros e estes, dispostos em corpos semelhantes aos nossos, possuem escolhas e estão imersos em contextos complexos, povoados por discursos movidos por interesses múltiplos. Não há ingenuidade ou sentimentos “tribais” nos soldados dos exércitos e grupos armados envolvidos neste conflito, tampouco “lados” que correspondam ao bem ou mal. Aqui temos, dileto leitor, a face de uma guerra em que as grandes vítimas são os homens e mulheres que tentam viver suas vidas em uma cidade como outra qualquer.

Parte do cenário do conflito: Kivu do Norte e Goma

Goma não é uma cidade repleta de palhoças, com carroças movidas por tração animal e outros cenários típicos das representações que dão conta de uma África selvagem, e que vive imersa em guerras de toda a ordem por conta das “tribos” que brigam umas com as outras em decorrência das suas diferenças “pautadas em seus sinais diacríticos” ², a exemplo de tatuagens, penachos, brincos ou tipos de roupas. Goma, assim como outras cidades do entorno, possui comércio pujante e tudo o que se espera de um aglomerado urbano semelhante ao que vive grande parte dos habitantes das cidades brasileiras e demais países do mundo afora.

2. O conceito de sinal diacrítico (sinais diacríticos, no plural) remete à ideia de símbolos que marcam a diferença entre os grupos ou povos. Podem ser físicos, a exemplo de um tipo de roupa, adorno, brinco, colar, ou marcas no corpo, no caso, uma tatuagem, um corte no corpo, dentre outros.



Em termos populacionais, Goma possui números controversos. Há sites que indicam que sua população se traduz em números próximos ou superior a dois milhões de habitantes, ao passo que outros sugerem quantidades menores, o que não diminui a importância da cidade em termos populacionais.³ Aliás, Goma possui hotéis de luxo, por sua localização às margens do lago Kivu, e está conurbada com Gisenyi, cidade que pertence ao Ruanda.⁴ Goma possui um aeroporto com capacidade para receber voos internacionais, e dispõe de razoável infraestrutura urbana, o que lhe torna objeto de cobiça dos diversos grupos armados que atuam nas províncias de Kivu do Norte e Kivu do Sul. Sua população, diga-se de passagem, se for de fato correspondente ao que informa alguns dos sites pesquisados, é muito maior do que grande parte das capitais dos estados nordestinos, ficando atrás apenas de Fortaleza (CE) e Salvador (BA).

Goma e as cidades de seu entorno reflete o cenário de um solo extremamente rico em minerais, dos quais o mais cobiçado e disputado é o Coltan. Este minério, extremamente raro por sua composição natural envolvendo a Columbita e o Tântalo, é o principal componente na fabricação de chips (usados em aparelhos celulares), notebooks, tablets e satélites, além dos próprios smartphones. O Coltan, portanto, é o principal objeto da cobiça das empre-

sas que fabricam celulares e demais aparelhos tecnológicos. Pode-se aqui afirmar, portanto, que sem Coltan não há celulares modernos com a capacidade de transmissão de dados que possuem atualmente.

Ainda que alguns estudos afirmem que os recursos de Coltan da RDC representam mais de 60% do total mundial, explorações geológicas estimaram esses recursos em 55 milhões de libras, o que se traduz, na realidade, em 8% de todos os recursos globais (USANOV et al., 2013a). Os grandes trunfos do Coltan congolês são sua facilidade de exploração, pois ele está presente em depósitos aluviais ou de rocha mole, a adequação desses depósitos à prática da mineração artesanal e seu alto teor de tântalo. Aqui é importante ressaltar que o valor comercial do Coltan é determinado principalmente pelo seu teor de tântalo (USANOV et al., 2013b).

Em outras palavras, não temos aqui uma guerra tribal ou étnica, ainda que parte dos discursos utilizados por seus atores resida nos pertencimentos a este ou aquele grupo, o que não significa dizer que a questão principal que motiva as disputas por território seja a diferença da língua ou das práticas e costumes entre os envolvidos nos conflitos. Considerando a informação trazida à tona por parte das agências de notícias de que os conflitos existentes no leste da RDC são motivados por razões étnicas ou “tribais”, resta-me indicar ao leitor que esta questão é talvez a que menos importe para os que apertam os gatilhos e lançam as granadas desferidas por ambos os lados nesta questão. Além disso, importa indicar que o conceito de “étnico” está muito longe de explicar as razões que separam *tutsis* e *hutus* de cada lado, bem como destes em relação às Forças Armadas Congolesas (CHRÉTIEN, 2014; VIDAL, 2014).⁵

3. Sobre a população de Goma, os sites indicam números bem discrepantes. Ver: Neste site há a indicação de que Goma possui apenas duzentos e cinquenta mil habitantes: <https://pt.wikipedia.org>, acessado em 28/02/2025. Neste outro site, os números crescem para três milhões de habitantes: <https://www.aa.com.tr>, acessado em 28/02/2025. Neste outro site, Goma é indicada como tendo dois milhões de habitantes: <https://theconversation.com>, acessado em 28/02/2025.

4. Em Goma há vários hotéis com anúncios de preços variados. Por sua condição de estar situada às margens do Lago Kivu, seu potencial turístico é ainda maior. Existem vários sites informando sobre hotéis de diversos tipos e modalidades em Goma. Aqui temos um dos efeitos do Coltan, além das belezas naturais da região. Dentre outros hotéis, podemos conferir alguns destes: Goma Serena Hotel, Jerryson Hotel, Benediction Hotel, Gorillas Lake Kivu Hotel, Lake Kivu Serena, Hôtel Cap Kivu e Ihusi Hotel Goma.

5. Os canais indicados, cada um ao seu modo, trazem consigo informações que não foram checadas, pautadas em perspectivas “ideológicas”. Em todos os conteúdos há a indicação de que “tutsis” e “hutus” constituem grupos étnicos ou povos. Há também outras afirmações destituídas de substâncias. Ver: Por que Ruanda invadiu



A África sobre a qual discutimos: um continente complexo e que destoa das representações predominantes na sociedade brasileira

Ruanda é talvez um dos países que melhor definem o continente africano, por sua complexidade e extremos contextos de sua história recente, pautada em violências de toda a ordem (HATZFELD, 2005; GOUREVITCH, 2006; MEDINA, 2014). Não que o continente africano seja sinônimo de violências ou desordens, mas por seus aspectos complexos, que impedem definições e/ou representações simplórias para o continente africano. Ao contrário do que indica as principais representações sobre África em nosso país, na qual lhe são atribuídos contornos de “lugar” ou “país”, e que seus habitantes se reconhecem pela cor da pele, praticam o candomblé e falam uma só língua, estamos diante de um continente com complexas tessituras e perspectivas plurais (LIMA, 2018).

Aliás, a depender da circunstância, teremos em cena, conforme as representações predominantes na sociedade brasileira, ou o “continente africano habitado por homens e mulheres que se reconhecem como negros”, e que tomam para si as características acima indicadas, traduzindo-se no que Appiah (2007) definiu como a

o Congo? https://youtu.be/24cWBcgV30k?si=cw4dmb_VEHXA8HBp, acessado em 24/02/2025. Aqui é perceptível, pelo título do conteúdo, perceber que o youtuber em questão não se deu ao luxo de fazer uma pesquisa aprofundada sobre o fenômeno que ocorre no leste da RDC. O canal Parabólica postou o vídeo intitulado “O que está acontecendo na República Democrática do Congo” <https://youtu.be/FoEGP6-cf3g?si=qbltefIJ3uajGceu>, acessado em 22/02/2025. Neste vídeo há informações que destoam do que está a ocorrer no leste da RDC, além do apresentador retroalimentar a ideia de que tutsis e hutus constituem grupos étnicos ou povos distintos. O Canal Opera Mundi veiculou uma espécie de debate ao vivo, com alguns interlocutores que demonstraram pouco conhecimento sobre o evento ocorrido na região leste da RDC. O título do conteúdo já traz consigo os vieses: “Congo: 7 mil mortes nas mãos de milícia patrocinada por Ruanda – Programa Outubro”, https://www.youtube.com/live/RQxqRULZ_7c?si=lkhSh4V3yrZ20BNO, acessado em 02/03/2025. Como se pode observar no título do conteúdo, o Movimento 23 de Março é transformado em grupo financiado por Ruanda, algo que simplifica enormemente o contexto da luta dos tutsis congolezes.

invenção da “África dos negros”, ou a representação em que prevalece a ideia de “lugar atrasado, selvagem, com grandes florestas e inúmeros animais selvagens”, que vivem lado a lado com homens e mulheres destituídos de cultura, civilização e história. Esta última representação é a da África selvagem, e que em certa medida corresponde ao ápice dos discursos que sobre o continente africano foram enunciados ao longo do contexto dos séculos XV ao XIX, sendo este último o ápice deste processo, que teve como evento maior o colonialismo e as invasões perpetradas após a realização da Conferência de Berlim, ocorrida entre os anos de 1883 e 1884 (MACKENZIE, 1994; BRUNSWCHWIG, 2006; M'BOKOLO, 2011).

As duas Áfricas acima indicadas, e que integram o grosso das representações predominantes na sociedade brasileira, não constituem versões excludentes e cada uma delas possui variações, dando conta de que o continente africano é objeto de forte influência do que Zamparoni nomeou por “Mama África” (1995; 2007), e que, em certa medida, nos distancia do conhecimento mais próximo possível das feições existentes em África. Ainda sobre o contexto das duas invenções de África, Mudimbe (2013 a; 2013 b) entabula excelente discussão sobre a questão, apontando para o que definiu por “Biblioteca Colonial”, e que pode nos ajudar a compreender os motivos que jogam o continente para os contornos do exotismo e/ou extemporaneidade. Este processo, diga-se de passagem, é coetâneo ao que Ki-Zerbo (2009) definiu por “Roedura”, metáfora utilizada por este historiador para definir o tempo histórico em que os estrangeiros se dirigiram para as costas de África, objetivando dispor de acesso ao comércio e outras riquezas dos países então existentes no continente.⁶ Foi neste longo processo que os estrangeiros, no caso, “europeus” (sobretudo da parte oeste) passaram da

6. Sobre a metáfora da “roedura”, ver também Hernandez (2005, p. 45-69).



condição de comerciantes situados em feitorias no litoral, devidamente autorizados pelos soberanos dos países então existentes em África, para a de colonizadores, no período compreendido entre os séculos XV aos anos 1880. Via de regra, portanto, não há como retroalimentar representações simplórias, e que retiram o protagonismo dos homens e mulheres de África. Estes, conforme Mbembe (2001), são também responsáveis pelos holocaustos que se abateram sobre suas vidas.

Compreender as inúmeras relações e contextos em que África esteve (e está) imersa é, portanto, parte dos mecanismos que ajudam a explicar nosso (des)conhecimento sobre as inúmeras complexidades existentes no continente africano.

A guerra civil ruandesa e os liames com os atuais conflitos no leste da RDC

O contexto ruandês é de fundamental importância para compreender o que ocorre atualmente na parte leste da RDC. Sobre a sociedade ruandesa, sabe-se que até a chegada dos primeiros alemães nos anos 1880 os *banyarwandas* viviam em unidades político-centralizadas, com fronteiras próximas ao que hoje é compreendido por Ruanda e Burundi. Os *banyarwandas* eram divididos em hierarquias nomeadas por “*tutsis*”, que correspondiam aos criadores de gado (e em certa medida a parte mais abastada destas sociedades); “*hutus*”, os que plantavam, responsáveis pelo cultivo da terra, e “*twás*”, considerados como os remanescentes dos originais habitantes da região em questão. Conforme tradições orais recolhidas por Vansina (1985), esta sociedade vivia em relativa harmonia, o que não significa afirmar que inexistissem conflitos, pois, ao que parece, as categorias acima indicadas referem-se a posições sociais, diferente da razoável fortuna crítica existente sobre o tema, de que “*tutsis*”, “*hutus*” e “*twás*” constituem termos referentes a povos ou grupos étnicos distintos.

Neste sentido, a sociedade *banyarwanda* possuía diferenças, mas estas não eram movidas por fronteiras intransponíveis, e mais uma vez, conforme Vansina (1966; 2012), as relações de pertencimento aos grupos acima indicados, longe de constituírem algo estático, sugeriam haver trânsitos, ainda que estes não fossem comuns no cotidiano. Em outras palavras, um *tutsi* poderia se tornar *hutu*, e este, por sua vez, ascender à condição daquele. É importante salientar que a região dos Grandes Lagos, espaço em que estão situados os países e povos a que nos referimos neste artigo, foi objeto de pesquisas a respeito do seu povoamento e das dinâmicas alusivas aos movimentos migratórios, constituição das línguas, práticas alusivas ao domínio da forja, dentre outros aspectos.

Em relação ao povoamento da parte central do que hoje nomeamos por África, notadamente da região dos Grandes Lagos, há que se considerar os aspectos alusivos aos trânsitos e trocas dos povos que viveram e habitaram esta região (NOTEN; COHEN; MARET, 2010). Em relação as línguas classificadas como banto, e o contexto do povoamento desta região, o trabalho de Lwanga-Lunyiigo (FASI; HRBEK, 2010) é digno de nota, por sua robustez e refinamento teórico. No que tange ao entendimento de como se constituíram as unidades político centralizadas do que é hoje Ruanda, o trabalho de Ogot (2010) é fundamental, sobretudo pelo uso do conceito de “complexo civilizatório”, (ou mesmo, complexo do Ruanda) indicando as dificuldades e especificidades para compreender as minudências dispostas na história desta região. As unidades político-centralizadas e seus soberanos, no que tange aos movimentos, são resultantes de dinâmicas e disputas decorrentes das composições entre práticas, costumes, língua e relações com o meio físico.

Ao que parece, conforme Mandani (2002), a história vivida pelos *banyarwandas* no período compreendido entre os anos 1880 até o tempo presente, propiciou



a construção de identidades que se transformaram de algo dotado de caráter transitório em condição permanente. Em outras palavras, as imbricações da história corroboraram para a essencialização de categorias que não correspondiam a identidades étnicas. *Tutsis*, *hutus* e *twás* eram termos alusivos às categorias sociais, mas que foram objeto de ressignificações e transformados em identidades políticas (MANDANI, 2002). Esta história acima referida, que permitiu a ressignificação de categorias sociais em identidades políticas, tem seu início na chegada dos alemães ao território dos *banyarwandas*, e na utilização deste aporte em mecanismo para a manutenção do sistema colonial, no qual os criadores de gado, *tutsis*, foram alçados para a condição de administradores coloniais, tendo como discursos auxiliares a compreensão de que eles, os *tutsis*, eram mais próximos da raça branca do que os *hutus*:

(...) Quando da partilha da África, no final do século XIX, a chamada “ciência das raças” encontrava-se em voga na Europa e, no caso dos estudos sobre os povos da África Central, prevalecia a hipótese hamítica, proposta pelo explorador inglês, John Hanning Speke, em 1863. Segundo esta teoria, a civilização teria sido introduzida na região por um povo caucasóide mais alto, de origem etíope, descendente do Rei Davi e, portanto, superior aos negros nativos. Para Speke, essa “raça” seria de cristãos perdidos, o que permitia supor que deveriam receber educação britânica e tornarem-se superiores em tudo, exatamente como os ingleses (...) Assim, em 1894, o Conde von Götzen se tornaria o primeiro homem branco a visitar Ruanda e sua corte, onde, em 1897, instalou os primeiros postos administrativos e impôs o governo indireto. Porém, em 1895, havia falecido o *mwami* Rwabugiri, desencadeando-se violenta luta pela sucessão entre os *tutsis*. Em consequência, os líderes dos clãs mais fracos passaram a colaborar com os chefes alemães, que concederam a membros da elite *tutsi* proteção e liberdade, o que lhes permitiu consolidar a posse sobre terras e submeter os *hutus* (MENDONÇA, 2013, p. 306).

Desde então, os alemães transformaram os *tutsis* em seus aliados, e é este episódio que nos ajuda a compreender o

início dos ressentimentos que se aprofundaram ao longo do tempo. Com a derrota dos alemães na 1ª Guerra Mundial, estes foram substituídos pelos belgas, que por sua vez mantiveram a aliança com os *tutsis* em relação a administração colonial. Os belgas, assim como os alemães, possuíam “crença” na ideia de raça, de maneira que aprimoraram o uso de tal conceito na sociedade *banyarwanda*, a ponto de nos anos em que estiveram na condição de colonizadores, terem feito uso de carteirinhas para identificar e distinguir *tutsis* de *hutus* e *twás*:

Depois da Primeira Guerra Mundial, a Liga das Nações transferiu a administração de Ruanda e do Burundi para a Bélgica, que passou a basear sua política colonial na suposta divisão étnica entre *hutus* e *tutsis*, usando o pretexto do mito hamítico para dividir os ruandeses. O governo belga chegou mesmo a enviar cientistas para tirarem as medidas da população, os quais concluíram que os *tutsis* teriam uma compleição física naturalmente aristocrática. Daí à reorganização da sociedade em função de supostas linhas étnicas foi um passo, para o quê os belgas contaram com o apoio da Igreja Católica (MENDONÇA, 2013, p. 306 – 307).

Com a descolonização e independências dos países africanos no processo posterior a 2ª Guerra Mundial, ocorreram os eventos que estão diretamente ligados aos atuais processos da parte leste da RDC. Em 1959 teve início a revolução *hutu*, evento diretamente ligado com o Manifesto *Hutu* que foi divulgado em 1957 (SANTOS, 2014; FONSECA, 2016). O processo em questão, finalizado em 1961, culminou com atos de violência perpetrados pelos *hutus* contra os *tutsis*, tendo seu desfecho na proclamação da independência do país, e na consagração de Grégoire Kayibanda como primeiro presidente do Ruanda. Em meio à violência e medo, devidamente descritos nos romances de Mukassonga (2017a; 2017b; 2018), Ruanda se constituiu em espaço privilegiado de assassinatos, perseguições e repressões àqueles que outrora representavam o poder colonial. Logo, no período entre 1959 a 1961, cerca de qui-



nhentos mil homens e mulheres *tutsis* fugiram para Uganda, RDC (à época, Zaire) e Burundi, objetivando salvar suas vidas dos inúmeros massacres e assassinatos em massa perpetrados pelos *hutus*, que agora exerciam o poder (PÉRIES; SERVENAY, 2007). São estes acontecimentos que explicam os motivos da existência da grande quantidade de *tutsis* nascidos no que é hoje RDC, especialmente no Kivu do Norte e Kivu do Sul (OLIVEIRA, 2005, especialmente p. 56-66).

Para tornar ainda mais complexo o contexto em questão, qual seja, da presença tutsi em solo congolês, faz-se necessário levar em conta duas questões. A primeira, que é objeto de discussão por razoável fortuna crítica há mais ou menos cinquenta anos, indica que os *tutsis* se encontram presentes no leste da RDC em períodos anteriores a realização da Conferência de Berlim (VERWIJEN et al., 2021). A segunda questão tem como ponto fulcral o fato de que a chamada “questão *Banyamulenge*” aparece ainda no contexto do que se nomeava por Congo Belga, entre os anos de 1908 a 1960. No processo de consolidação da colonização belga, estes organizam a administração por meio do estabelecimento de chefias, mas este cargo não foi concedido aos *Banyamulenges*, pois estes eram definidos como grupo extremamente difícil de ser submetido e governado (VERWIJEN et al., 2021). Ao que parece, os belgas receavam de que os *Banyamulenges* se constituíssem em exemplo para que os demais povos que habitavam o Congo evitassem a submissão à administração colonial. De tal maneira, os *banyamulenges*, ou *tutsis* congolese, foram excluídos de terem participação na administração colonial, assim como de terem suas próprias terras, uma vez que, conforme as leis congolese, apenas os homens e mulheres pertencentes aos grupos dotados da posse de terras (as chamadas terras ancestrais) seriam considerados congolese autênticos e genuínos (VERWIJEN et al., 2021).

Passados mais de três décadas nesta situação, contudo, os *tutsis* que fugiram dos contextos marcados pelo processo de independência do Ruanda, irão enfrentar novas dificuldades em suas vidas. A luta armada perpetrada pela Frente Patriótica Ruandesa, iniciada em 1990, colocou em polvorosa uma sociedade que já vivia o caos em relação aos discursos e representações do outro como potencial assassino, movido por vingança fortemente incentivada pelos integrantes do Poder *Hutu*, especialmente os milicianos dispostos nos grupos *Interahamwe* (a ala jovem do Movimento Nacional Revolucionário para o Desenvolvimento – MRND), que juntamente com o exército ruandês estavam se preparando (e sendo preparados) para a solução final em relação aos *tutsis* que restaram na sociedade ruandesa.

Com o avanço das tropas da FPR, o governo de Habyarimana foi obrigado a negociar, uma vez que ambos os lados não conseguiam avanços significativos, ainda que o governo ruandês contasse com apoio francês. Foram estas exigências de integrar a FPR ao governo, e de incorporar seus quadros ao governo, que fez com que o grupo identificado com o Poder *Hutu*, especialmente a família de Agathe Kanzinga, agisse no sentido de recrudesce o ódio e difundi-lo junto com o terror numa sociedade já marcada pelo ressentimento. O medo de uma iminente invasão *tutsi*, e as exigências de incorporar membros da FPR ao governo constituíram as principais motivações para que a oligarquia Akazu agisse no sentido de que o MRND e as Forças Armadas Ruandesas movessem esforços para difundir o plano de eliminar as baratas, termo pelo qual os *tutsis* eram chamados pelos agentes deste grupo:

(...) entre a ofensiva de novembro de 1990 e a carnificina de abril de 1994, passaram-se três anos e meio. Uma violenta discussão irrompe entre os governantes de Ruanda, entre os que desejam fazer um acordo e compor um governo de coalizão (partidários de Habyarimana e membros das forças de ocupação) e o fanático e despótico clã Akaz, comandado por Aga-



the e seus irmãos. Habyarimana tergiver-sa, hesita, não sabe o que fazer e passa a ter cada vez menos influência no desenrolar dos acontecimentos. Em pouco tempo, a facção chauvinista do clã Akaz começa a ditar as regras do jogo. (...)

O clã tem seus ideólogos, intelectuais, estudiosos e professores de história e de filosofia da universidade de Ruanda, em Butare: Ferdinand Nahimana, Casimir Bazimungu, Leon Mugesira, entre outros. São eles os formuladores da teoria que justifica o genocídio como a única saída para a sobrevivência do clã (KAPUSCINSKI, 2002, p. 200).

(...) qual é, portanto, a única saída desse círculo maldito, aliás provocado pelos próprios hutus, como admite Mugesira numa autocrítica: “nós cometemos um erro fatal em 1959, ao permitir que os tutsis fugissem. Devíamos ter agido, tê-los eliminado da face da terra”. O professor acredita que chegou agora a derradeira chance de corrigir aquele erro. Os tutsis devem voltar à sua terra natal, nos confins do Nilo. Vamos manda-los para lá, conclama, “vivos ou mortos”. Aos olhos dos sábios de Butare, essa é a única saída, a solução final: alguém tem de desaparecer, deixar de existir para sempre (KAPUSCINSKI, 2002, p. 201).

Este era o clima vivido pela sociedade ruandesa entre os anos de 1990 a 1994. A Rádio Mille Collines e a Revista Kangura se constituíram em meios de difusão das ideologias que aludiam ao extermínio dos *tutsis*, de maneira que o medo da invasão das tropas da Frente Patriótica Ruandesa, somados ao ressentimento e ao ódio, funcionaram como “excelente” mecanismo de mortes em massa (FONSECA, 2018). Os assassinatos do então presidente ruandês, Juvenal Habyarimana, juntamente com o chefe de estado do Burundi, Cyprien Ntaryamira, foi o estopim para o massacre que marcou o século XX como o último “genocídio” vivido pela humanidade, episódio em que entre 800 mil a um milhão e duzentos mil ruandeses (*tutsis* e *hutus* moderados) foram assassinados sob as lâminas de machetes ou facões (PÉRIES; SERVENAY, 2007) comprados aos chineses, com dinheiro advindo dos cofres do governo francês (SITBON, 1998; SANTOS, 2014).

O avanço das tropas da FPR e a tomada de Kigali por estes fez com que os massacres perpetrados aos *tutsis* cessassem, e neste processo, pelo menos dois milhões de *hutus* fugiram para as fronteiras disponíveis, das quais o leste da RDC foi um dos espaços para aonde afluíram parte significativa destes fugitivos. Ora, imaginemos o encontro de os *Banyamulenges*, aqueles fugitivos dos episódios que marcaram a independência do Ruanda, e que há mais de três décadas já se encontravam nestas terras, juntamente com os que haviam chegado ainda no período anterior à Conferência de Berlim. Como reagiram à chegada destes novos visitantes? Enfim, é em meio ao processo de reorganização do governo e sociedade ruandesa, devastados pelo extermínio em massa de uma parte da sociedade, e pela fuga de *hutus*, em números consideráveis, que iremos ter novos conflitos, movidos por discursos e interesses resultantes destes eventos até aqui narrados.

As duas grandes guerras do Congo – 1996 a 1997 e 1998 a 2003

Com a vitória da FPR na guerra movida contra as tropas do então governo ruandês, os massacres perpetrados contra os *tutsis* cessaram, e mais uma vez a sociedade *banyarwanda* vai viver um contexto em que parte desta sociedade irá fugir sob receio da morte, resultante do histórico de intensa violência construída entre *tutsis* e *hutus*. Cerca de dois milhões de *hutus* saíram do Ruanda como refugiados, para se instalarem, sobretudo, em Kivu do Norte e Kivu do Sul. Em ambos espaços já haviam *tutsis*, alguns dos quais, fugitivos dos regimes de Kayibanda e Habyarimana, especialmente em Kivu do Norte. Em meio aos inúmeros homens e mulheres que fugiram das tropas da FPR, temerosos por suas vidas, encontravam-se extremistas do Poder *Hutu* que esperavam reorganizar suas forças para mover a guerra contra o governo ruandês, agora sob poder dos *tutsis*. E de fato estes não apenas se reorganizaram para isso, mas também para perpetrar ata-



ques contra os *tutsis* instalados em Kivu do Norte e Kivu do Sul.

Em decorrência da rearticulação de grupos *hutus*, tropas ruandesas começam a fazer incursões no território do outrora Zaire, e atual RDC, com vistas a desbaratar estas ameaças, e fazem-no agora sob o pretexto de perseguir criminosos e defender suas fronteiras. Os conflitos no leste do então Zaire recrudesce, e em 1996 tropas ruandesas, com apoio do Burundi, Uganda e Angola, iniciam a luta para promover a derrubada do então presidente Mobutu Sese Seko. Estas tropas reúnem uma articulação de grupos que faziam oposição ao governo do Zaire, denominada de Aliança das Forças Democráticas para a Libertação do Congo-Zaire, e foram lideradas por Laurent Kabila. Estes eventos fazem parte da 1ª Guerra do Congo, que durou entre os anos de 1996 a 1997, e que resultaram na queda de Mobutu e na sua fuga de Kinshasa para Rabat, Marrocos. No ano seguinte, 1998, Laurent Kabila assume a presidência do país e muda o nome de Zaire para República Democrática do Congo (RDC). Neste mesmo ano, devido a fatores diversos, as relações entre Kinshasa e Kigali entram em crise, e Laurent Kabila inicia o processo de retirar do governo da agora RDC todos os *tutsis*, e no ano seguinte ordena a saída das tropas ruandesas do país, especialmente àquelas que estavam estacionadas na região leste, Kivu do Norte e Kivu do Sul.

Os conflitos no leste da RDC ganham novos contornos, pois agora há a autorização por parte de Laurent Kabila para que tropas *hutus* se organizassem na fronteira com o Ruanda. Os *hutus*, agora aliados do governo da RDC, fundam as Forças Democráticas pela Libertação de Ruanda (FDLR), e com isto cria-se o estopim definitivo das relações com o Ruanda, que envia tropas para defender suas fronteiras. Os combatentes *tutsis* que constituíam o grosso dos soldados da Aliança das Forças Democráticas para a Libertação do Congo-Zaire (AFDL – Congo), articulam o Reagrupamento Congolês para a Demo-

cracia (RCD), que contavam com apoio de Uganda e Ruanda, além de serem influenciados pelos dois países. Estavam dadas as condições para um novo conflito, desta vez mais letal do que o primeiro, e que será conhecido por 2ª Guerra do Congo, e terá duração entre os anos de 1998 a 2002, quando será oficialmente encerrada.

Nesta guerra, a mais letal desde a 2ª Guerra Mundial, a RDC contou com o apoio da Namíbia, Angola e Zimbábue, que por sua vez lutaram contra as tropas do Ruanda, Uganda e Burundi, além de grupos armados que perfilaram de ambos os lados. A RDC contou com o apoio das Forças Democráticas pela Libertação de Ruanda (FDLR), além de grupos armados que estavam a serviço de senhores da guerra locais, envolvidos com o contrabando de minérios, sobretudo Coltan. Os *tutsis* nascidos na agora RDC estavam articulados no Reagrupamento Congolês para a Democracia (RCD), e ao longo da guerra se dividiram em duas partes, o Reagrupamento Congolês para a Democracia de Goma (RCD Goma), com maior influência do Ruanda; e Reagrupamento Congolês para a Democracia de Kisangani (RDC KML), voltados para Uganda. As tropas do RCD Goma conseguem aglutinar maior número de soldados, e por terem melhor treinamento, conseguem controlar a região leste e impor pesadas derrotas às Forças Armadas do Congo (FARDC) (BIHUZO, 2012; PEREIRA; AGUILAR, 2014).

A guerra foi encerrada em 2002, e com ela um verdadeiro desastre humanitário estava em cena, com aproximados sete milhões de mortos. Laurent Kabila foi assassinado em 2001, por um dos seus guarda-costas, e seu filho, Joseph Kabila, assumiu a presidência em seu lugar. Este, mediante o cenário de crise, assina o acordo de paz que foi dirigido pela África do Sul.

Movimento 23 de Março – breve história

Os *tutsis* do leste congolês possuem histórias de perseguições e de lutas por sua sobrevivência. Construíram suas vidas, empreenderam esforços e resistiram



aos ataques que sofreram dos demais povos que já viviam nas terras congolezas, e que de certa forma não viam os recém-chegados com bons olhos. A constituição do Movimento 23 de Março, neste sentido, não pode ser compreendida como algo destituído de legitimidade e de substâncias que justifiquem sua criação e existência. A opção pelas armas não deveria ser uma saída plausível, em se tratando de uma sociedade que não vivesse em guerra, o que não é o caso desta em que estes homens e mulheres estão inseridos (STEARNs 2012). Nomeados por *Banyamulenges*, estas pessoas fizeram uso das armas como forma de garantir suas sobrevivências, bem como de se articularem com os vizinhos que os viam com bons olhos para o estabelecimento do contrabando dos minérios existentes nesta região. Conforme havia dito inicialmente, não há santidade nas relações humanas, e o M23 não foge à regra.

Como já dito, o Movimento 23 de Março é resultante do antigo Reagrupamento Congolês para a Democracia, que foi fundado em 1997. No ano seguinte o grupo passou a se nomear por RCD Goma, e em 2006 passou a se denominar Congresso Nacional de Defesa do Povo (CNDP). Em 2012 o CNDP se transformou em M23 (Movimento 23 de Março), em alusão aos acordos de 23 de março de 2009 que foram assinados em razão das tratativas para pôr fim ao conflito na região. O acordo previa a incorporação dos soldados do M23 ao exército nacional congolês, e a garantia de que as comunidades *tutsis* congolezas seriam protegidas, o que sugere parte das razões de existência do movimento. O acordo não foi cumprido pelo governo congolês, o que em certa medida levou o agrupamento a incorporar inúmeros soldados das comunidades *tutsis* em seu exército, dotando-o de significativa força na região leste da RDC nos anos de 2012 e 2013. O M23 foi derrotado em 2013, numa operação conjunta entre tropas da ONU e as FARDC (DUARTE; CARVALHO, 2024).

O contexto desta operação entre tropas do exército nacional congolês e solda-

dos da ONU podem ajudar no entendimento de parte dos motivos que fizeram com que o M23 depusesse as armas, mas não deixasse de existir em seguida. As resoluções de conflitos em contextos análogos a este não podem ser movidas pelo uso exclusivo da força, como indica Duarte e Carvalho (2024). Sem discutir as motivações para a existência das rebeliões, construindo um arranjo pacífico para a superação da violência, o conflito tornará a existir e a guerra será o recurso para os grupos que não se veem representados nos engendramentos postos em cena:

Entende-se que a resolução de um conflito envolve transformação nas estruturas sociais que geram queixas e insatisfações que promovem a ascensão de grupos armados não estatais. Assim, sem tratamento das insatisfações e estabelecimento de um arranjo pacífico que promova a superação da violência, dificilmente haverá uma resolução efetiva do conflito (DUARTE; CARVALHO, 2024, p. 231).

Usar a força para sufocar os grupos dissidentes e não levar em conta as pautas pode se tornar uma escolha perigosa, e esta foi a questão principal para o contexto em discussão. O M23 exigia cidadania para os nascidos em solo congolês, além, evidentemente, de condições para que suas comunidades pudessem viver sem riscos de serem objeto de violências. O grupo em questão é formado e apoiado largamente pela comunidade tutsi, que possui proprietários de terras, empresários e militares. Ruanda também é um fator importante neste aspecto, posto que o país em questão possui interesses no usufruto dos recursos advindos com a venda do Coltan. Logo, o M23 possui as condições objetivas para que sua existência esteja garantida, de maneira que a deposição das armas foi substituída pela retomada da guerra contra o governo central da RDC.

O M23 ressurgiu em 2021, com nova ofensiva na região de Kivu do Norte e ainda neste ano lança nova campanha militar, conquistando o controle de grande parte da província de Kivu do Norte já em julho de 2023. O movimento, na medida em que



toma o controle das cidades, estabelece ações de governança, administrando a oferta de luz, água e internet, bem como as minas de Coltan das regiões controladas. Esta é a diferença entre um movimento dotado de um programa e de pautas substanciais, para os agrupamentos diversos existentes no leste da RDC. Em 27 de janeiro de 2025, o M23 assumiu o controle de Goma, capital de Kivu do Norte, que tem aproximadamente dois milhões de habitantes. A tomada de Bukavu, capital de Kivu do Sul, ocorreu também sob contexto de avanço das tropas do M23, e claro que estes movimentos geraram repercussão internacional.⁷ O avanço das tropas do M23 indica que seus soldados são bem treinados, e munidos de grande estratégia política, pois as conquistas militares são sucedidas pelo estabelecimento de ações de governança, de maneira que os cidadãos dos espaços conquistados não sintam a insegurança com a presença dos conquistadores e passem a apoiá-los. Isto mostra uma composição entre estratégia militar e ação política. Além disso, há também o usufruto dos recursos advindos com o contrabando do Coltan, e aqui é possível compreender as razões que levam Ruanda a apoiar o M23 (BERNARDES, 2019).

Aliás, o M23 foi recebido com festa em Goma. Os soldados repetiam a todo momento “somos congolese”, o que em certa medida aponta para o enfraquecimento das acusações do governo da RDC, que proclama Ruanda como o financiador e apoiador do grupo rebelde. O avanço das tropas do M23 para Kivu do Sul também intranquiliza Burundi, que teme ter seu governo derrubado pela aliança entre M23 e Ruanda. Este é outro aspecto destes conflitos, no caso, a complexa e intrincada geopolítica presente neste contexto. Conforme Bihuzo:

Os conflitos no Kivu também se devem a poderosos factores externos. As milícias de oposição aos governos do Burundi, Ruanda e Uganda encontram-se sedia-

das no Kivu. Os governos destes países têm reagido aos ataques com o envio de tropas e a concessão de apoio às suas próprias milícias no leste da RDC, o que agrava a proliferação de grupos armados. Quase todo o comércio ilícito de minerais congolese, que financia os grupos armados, transita pelo Burundi, Ruanda e Uganda (BIHUZO, 2012, p. 01-02).

Os interesses do Burundi, Ruanda, Uganda e dos demais países da Região dos Grandes Lagos não são movidos apenas na preocupação com suas fronteiras. Óbvio que Ruanda enxerga interesses na obtenção de Coltan, assim como Burundi e Uganda, mas há também aspectos relacionados com as possibilidades de aumento da influência no país vizinho, e na desarticulação de movimentos armados que podem em algum momento colocar em risco a ordem existente nestes países citados. Ora, no leste da RDC há em ação as Forças Democráticas para a Libertação do Ruanda – (FDPLR), integrado por *hutus* que fugiram do Ruanda em 1994. O Burundi também teme as ações dos grupos armados em oposição ao seu governo, e que se encontram em solo congolês, assim como Uganda observa e move combate ao Exército de Libertação do Senhor (LRA, em sua sigla em inglês). Temos aqui, portanto, interesses diversos que vão desde a obtenção de minérios, passando pela segurança das fronteiras, ao aniquilamento das forças de oposição que se movem com armas na mão em cenário tão complexo e intrincado.

A geopolítica em torno da guerra: Uganda, Burundi e Ruanda

Os ganhos financeiros com o contrabando do Coltan da RDC, especialmente Kivu do Norte, propicia a existência de milícias armadas, que no momento de guerra entre as FARDC e M23, lhes confere legitimidade em decorrência delas poderem ser usadas como aliadas estratégicas dos dois lados (M23 e RDC), mas também como “opção de defesa” para as comunidades locais. Os grupos de autodefesa, intitulados “Mai Mai”, foram constituídos no contexto da guerra, como forma de defender as co-

7. <https://www.rfi.fr>, acessado em 16/02/2025. <https://www.publico.pt>, acessado em 16/02/2025.



munidades que integravam tropas locais, como forma de garantir sua sobrevivência. Contudo, o interesse nos recursos advindos do Coltan constitui forte poder atrativo para que estes grupos façam opção pelo contrabando, o que mostra mais um elemento desta guerra. As fronteiras existem, e a defesa destas é um dos pontos que justifica a preocupação dos países vizinhos com os movimentos que ocorrem no leste da RDC. No entanto, a possibilidade de obtenção de recursos sob o escopo do contrabando é também outro aspecto em questão, aliado com a luta para destruir as oposições armadas, conforme já indicado.

O contrabando do Coltan é fator de desestabilização para os grupos armados que atuam em solo congolês, mas também funciona como agente dispersivo no seio das FARDC, posto que antes da presença efetiva do M23 em Kivu, já havia denúncias do envolvimento de militares de alta patente no tráfico deste mineral. Logo, os ganhos com os minérios existentes na região funcionam como motivação extra, além de componente a mais para pensar a complexidade do conflito.

Os problemas da geopolítica na região dos Grandes Lagos constituem outro fator a ser levado em conta no conflito, pois se o M23 é aliado do Ruanda, e tem em sua base soldados pertencentes ao que se nomeia por *tutsis* (ou *Banyamulenges*), as FARDC também fazem uso de milícias integradas por *hutus*, que outrora haviam tomado parte do governo ruandês de Habyarimana, e que foi derrubado pela FPR no episódio ocorrido em 1994. Acrescente-se a esta complexa tessitura o fato de que os países vizinhos são também arrastados para este conflito, a exemplo do Burundi, que tem um governo de maioria *hutu*, e que não possui boas relações com Ruanda. O Burundi, a medida em que vê o M23 marchar em direção para Kivu do Sul, oferece recursos e tropas para a RDC, como forma de evitar ter em suas fronteiras um exército que poderá desestabilizar seu governo. Burundi teme que Ruanda interfira para desestabilizar sua política interna.

Uganda, por razões diferentes, poderá ser arrastada ao conflito, posto que objetive aniquilar o LRA, e ao mesmo tempo obter recursos com o contrabando de minérios. Neste sentido, a guerra movida por M23 contra a RDC não é apenas algo episódico e isolado.

O Coltan, neste sentido, se constitui em forte motivação para a continuidade da guerra, uma vez que o minério, maior responsável pela fabricação de celulares, notebooks, chips e outros aparatos tecnológicos, é objeto do interesse de empresas multinacionais, que certamente veem na guerra um recurso para obtenção do minério por um preço mais baixo. Não é de estranhar que tanto em Goma como nas demais cidades destas províncias se verifique a presença de representantes das empresas que fabricam os telefones celulares mais vendidos atualmente. A composição entre interesses destas empresas, e dos países vizinhos às fronteiras da República Democrática do Congo constituem a tônica de um enredo de difícil solução.

Algumas breves considerações

A guerra existe e ceifa vidas. Suas motivações são múltiplas e os interesses diversos, de modo que o leste da RDC se constitua atualmente em cenário para atuação de mais de cem grupos armados. Atuam em território congolês as oposições armadas ao atual governo ruandês, mas também forças que se opõem ao regime de Uganda e do Burundi. Há também os grupos resultantes dos conflitos ocorridos no Ruanda, dos quais o M23 é de maior magnitude. Justificado por pautas justas, o M23 é também objeto do interesse do Ruanda, que reconhece no grupo simpatias por sua constituição, e por servir como meio para garantir recursos ao regime de Paul Kagame.

O fato mais preocupante de todo este processo reside nas vidas dos homens e mulheres que vivem nestas terras. A todo momento são cobiçados ora como soldados para integrar os grupos armados, ora como braços para extrair o Coltan das mi-



nas. Suas vidas, por óbvio, não devem valer muito em contextos como estes, mas ao que parece, elas são muito pequenas diante dos celulares modernos que cobizamos comprar, de maneira que possamos fazer registros dos momentos felizes de nossas vidas. Pouco importa que por trás disto haja o sangue de um jovem congolês, pois isso não é nada mediante um celular que tire boas fotos, ou de um notebook em que escrevemos artigos semelhantes a este, afinal de contas, sempre há quem pague um preço alto, desde que seja o outro desconhecido e distante de nós. Triste vida destas pessoas que nasceram em solo tão rico.

Referências

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

BERNARDES, Marina Nunes; MAIA, Nathália Pavam. O Estado Africano, o conflito político na República Democrática do Congo e as suas projeções de desenvolvimento. **Conjuntura Internacional**, v. 16, n. 02, p. 41-50, 2019.

BIHUZO, Rigobert Mihani. Processo Inacabado: Um Quadro para Restabelecer a Paz na Região dos Grandes Lagos. **Centro de Estudos Estratégicos de África**. Resumo de Segurança em África, n. 21, 2012.

BRUNSWCHWIG, Henri. **A partilha da África negra.** São Paulo: Perspectiva, 2006.

CHRÉTIEN, Jean-Pierre. Hutu e Tutsi no Ruanda e no Burundi. In: AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (Orgs). **Pelos meandros da etnia. Etnias, tribalismo e estado em África.** Luanda: Edições Mulemba; Mangualde: Edições Pedagogo, 2014, p. 125-157.

DUARTE, Geraldine Rosas; CARVALHO, Letícia. Operações de estabilização e prolongamento dos conflitos armados: estudo de caso do retorno do M23 na República Democrática do Congo. Araucaria. **Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales**, vol. 26, n. 55, p. 227-250, 2024.

FONSECA, Danilo F. Etnicidade de hutus e tutsis no Manifesto Hutu de 1957. **Cadernos de História**, vol. 17, p. 221-250, 2016.

FONSECA, Danilo Ferreira. Publicando o ódio: a revista Kangura e a Guerra Civil Ruandesa. **Cadernos de África Contemporânea**, v. 01, n. 02, p. 8-20, 2018.

HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula. Visita à História Contemporânea.** São Paulo: Selo Negro, 2005.

KAPUSCINSKI, Ryszard. Ébano. Minha vida na África. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

KI-ZERBO, Joseph. **História da África negra. Volume I.** Mem Martins: Publicações Europa- América, 2009.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. **Representações da África. Novas Interpretações.** Recife: Bagaço, 2018.

LWANGA-LUNYIIGO, Samwiri; VANSINA, Jan. Os povos falantes de banto e a sua expansão. In: FASI, El Mohammed; HRBEK, Ivan (Org). **História Geral da África, Vol. III – África do século VII ao XI.** Brasília: UNESCO/ MEC, 2010, p. 169 – 195.

MACKENZIE, J. M. **A Partilha da África. 1880 – 1900.** São Paulo: Ática, 1994.

MANDANI, Mahmood. **When Victims Become Killers. Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda.** New Jersey: Princeton University Press, 2002.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, vol. 23, n.1, p. 171-209, 2001.

M'BOKOLO, Elikia. **África Negra: história e civilizações. Tomo II (Do século XIX aos nossos dias).** Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2011.

MEDINA, Jesús Sordo. **El Genocidio de Ruanda.** Buenos Aires: Edição do autor, 2014.

MENDONÇA, Marina Gusmão de. O Genocídio em Ruanda e a Inércia da Comunidade Internacional. **Brazilian Journal of International Relations**, vol. 02, n. 02, p. 300-328, 2013.



MUDIMBE, V. Y. **A ideia de África**. Luanda (Angola): Edições Mulemba; Mangualde (Portugal): Edições Pedagogo, 2013a.

MUDIMBE, V. Y. **A Invenção de África: Gnose. Filosofia e a Ordem de Conhecimento**. Mangualde: Edições Pedagogo, 2013b.

MUKASONGA, Scholastique. **A Mulher de Pés Descalços**. São Paulo: Editora Nós, 2017b.

MUKASONGA, Scholastique. **Baratas**. São Paulo: Editora Nós, 2018.

MUKASONGA, Scholastique. **Nossa Senhora do Nilo**. São Paulo: Editora Nós, 2017a.

NOTEN, F. Van; COHEN, D.; MARET, P. de. A África central. In: MOKHTAR, Gamal (Org). **História Geral da África, Vol. II – A África antiga**. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010, p. 691-712.

NTANYOMA, Delphin Rukumbuzi. Under the shadow of violence: are the Banyamulenge experiencing a slow genocide? **The International Journal of Human Rights**, janeiro de 2025.

OGOT, Bethwell Allan. A região dos Grandes Lagos. In: NIANE, D. T. (Org.). **História Geral da África, vol. IV – A África do século XII ao século XVI**. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010, p. 559-590.

OLIVEIRA, Elias Chinguli Nunes de. **A geopolítica do conflito étnico na região dos Grandes Lagos**. Luanda: Editorial Nzila, 2005.

PEREIRA, Letícia; AGUILAR, Sérgio L. C. Congo – A atual dinâmica do conflito e a rendição do M23. Série **Conflitos Internacionais**, n. 02 – Abril de 2014.

PÉRIES, Gabriel; SERVENAY, David. **Una guerra negra. Investigación sobre los Orígenes del genocidio ruandés (1959–1994)**. Buenos Aires: Prometeo Libros; EDUNTREF, 2007.

SANTOS, Alexandre dos. Ruanda: as chagas (ainda) abertas de uma nação. In: GONÇALVES, Jonuel. **África no Mundo Contemporâneo. Estruturas e Relações**.

Rio de Janeiro: Garamond; Luanda: Mayamba, 2014, p. 313-351.

SILVA Igor Castellano da. **Congo, a guerra mundial africana: conflitos armados, construção do estado e alternativas para a paz**. Porto Alegre: Leitura XXI / Cebráfrica / UFRGS, 2012.

SILVA, Igor Castellano da; DIALLO, Mamadou Alpha. Nova crise nos Grandes Lagos da África Central: O surgimento da segunda guerra mundial africana? **Revista Conjuntura Austral**, vol. 04, n. 15-16, p. 22-31, Dez 2012 – Mar, 2013.

SITBON, Michel. **Ruanda. Um genocídio na consciência**. Lisboa: Edições Dinosauro, 1998.

STEARNS, Jason. **Du CNDP au M23. Évolution d'un mouvement armédans l'est du Congo**. London: Intype Libra Ltd, 2012.

USANOV, Artur et al. Coltan mining in the DRC. 2013a. Coltan, Congo & Conflict: Polinares Case Study. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/resrep12571.7>. Acesso em: 13 nov. 2024

USANOV, Artur et al. Key facts and figures about coltan and tantalum. 2013b. Coltan, Congo & Conflict: Polinares Case Study. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/resrep12571.5>. Acesso em: 13 nov. 2024.

VALENZOLA, Renato Henrique. Congo: desordem, interesses e conflito. **Conflitos Internacionais**, vol. 02, n. 04, agosto de 2015.

VANSINA, Jan. **Kingdoms of the Savanna**. London: The University of Wisconsin Press, 1966.

VANSINA, Jan. **Le Rwanda ancien. Le royaume nyiginya**. Paris: Éditions Karthala, 2012.

VANSINA, Jan. Oral tradition as History. London: The University of Wisconsin Press, 1985.

VERWEIJEN, Judith et al. **Mayhem in the mountains: how violent conflict on the Hauts Plateaux of South Kivu escalated**. 2021. Insecure Livelihoods Series.



Disponível em: <https://www.gicnetwork.be/mayhem-in-the-mountains>. Acesso em: 13 nov. 2024.

VIDAL, Claudine. Conjunturas Étnicas no Ruanda. In: AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (Orgs). **Pelos meandros da etnia. Etnias, tribalismo e estado em África**. Luanda: Edições Mulemba; Mangualde: Edições Pedagogo, 2014, p. 159 – 174.

ZAMPARONI, Valdemir Donizete. A África e os estudos africanos no Brasil: passado e futuro. **Ciência e Cultura (SBPC)**, v. 59, 2, p. 46-49, 2007.

ZAMPARONI, Valdemir Donizete. Estudos Africanos no Brasil: Veredas. **Revista de Educação Pública**, Cuiabá, v. 04, n.05, p. 105-124, 1995.

-----//-----

Abstract: This article aims to discuss the war in the eastern region of the Democratic Republic of Congo (DRC) and how its origins are associated with the events that took place in the troubled context of Rwanda, particularly between 1959 and 1994. Refugees identified as Tutsis, fleeing Rwanda after the Hutu revolution of 1959, settled in various neighboring regions, especially in eastern Congo, where they joined those already present, descendants of people who arrived in these lands before the 1880s. These individuals constitute what is known in the DRC as “Banyamulenges.” After the Rwandan Patriotic Front took power in Rwanda, the refugee movement shifted to Hutus, some of whom were linked to the former Rwandan government, reigniting old rivalries. Additionally, the discovery of Coltan deposits and its increasing use in the chip, cell phone, laptop, and other technological industries are part of this complex context. Thus, the war involves disputes over control of Coltan mines and migratory flows from Rwanda, resulting from the political contexts of the second half of the 20th century. Methodologically, this article relies on specific bibliographic review, combined with the analysis of content available on websites and documentary analysis.

Key words: Democratic Republic of Congo; Rwanda; 23 March Movement; Coltan; North Kivu.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo discutir la guerra en la región oriental de la República Democrática del Congo (RDC) y cómo sus orígenes están asociados a los eventos ocurridos en el contexto turbulento de Ruanda, particularmente entre 1959 y 1994. Refugiados identificados como tutsis, que huyeron de Ruanda tras la revolución hutu de

1959, se establecieron en varias regiones vecinas, especialmente en el este del Congo, donde se unieron a quienes ya estaban presentes, descendientes de personas que llegaron a estas tierras antes de la década de 1880. Estas personas constituyen lo que en la RDC se denomina “Banyamulenges”. Después de que el Frente Patriótico Ruandés tomara el poder en Ruanda, el movimiento de refugiados pasó a ser protagonizado por hutus, algunos vinculados al antiguo gobierno ruandés, lo que reavivó viejas rivalidades. Además, el descubrimiento de yacimientos de coltán y su creciente uso en las industrias de chips, teléfonos móviles, portátiles y otros dispositivos tecnológicos forman parte de este complejo contexto. Así, la guerra implica disputas por el control de las minas de coltán y los flujos migratorios desde Ruanda, resultantes de los contextos políticos de la segunda mitad del siglo XX. Metodológicamente, este artículo se basa en una revisión bibliográfica específica, combinada con el análisis de contenido disponible en sitios web y análisis documental.

Palabras clave: República Democrática del Congo; Ruanda; Movimiento 23 de Marzo; Coltán; Kivu del Norte.

Recebido em: 08 de novembro de 2024.

Aceito em: 05 de dezembro de 2024.

AFROS & AMAZÔNICOS



AFRO, SAMBAS E BRASILIDADE: A RESISTÊNCIA QUE CONQUISTOU UMA IDENTIDADE NACIONAL

Afro, Sambas, and Brazilianness: The Resistance that Forged a National Identity

Rodrigo Carvalho*

Resumo: O presente artigo parte do álbum Os Afro-Sambas, de Baden Powell e Vinícius de Moraes, de 1966, para investigar as contribuições da cultura africana na identidade brasileira, analisando a relação entre o samba, o futebol e a Umbanda através das interações com as profundas transformações sociais ocorridas na primeira metade do século XX. A cultura é entendida como uma frente de luta por democracia e inclusão, em um contexto em que as elites buscavam construir uma identidade nacional, enquanto as populações marginalizadas resistiam e se afirmavam por meio de suas expressões artísticas e religiosas. Para cumprir esses objetivos, este trabalho dialoga com uma série de autores, como Rachel Soihet, Elizabeth Travassos, Lira Neto, Chris McGowan e Ricardo Pessanha, trazendo argumentos que corroboram o desenvolvimento do debate e iluminam as raízes africanas do sentimento nacional. O artigo também destaca como a apropriação cultural pelas elites, embora contraditória, permitiu que elementos da cultura negra se tornassem centrais na construção da brasilidade, evidenciando a resistência e a persistência das influências africanas na formação do país.

Palavras-chave: Brasil; África; Sambas; Cultura; História.

Introdução

A formação da nação brasileira deve-se à união de três povos: primeiramente o europeu, em segundo lugar o indígena e, só depois, de forma envergonhada, admitimos a presença dos negros. Talvez nem todos os leitores deste artigo compreendam a equivocada ideia de democracia racial, tão propagada pelo renomado sociólogo pernambucano Gilberto Freyre, como se fossem exatamente esses os dizeres. No entanto, o inegável é que algo, ao menos similar a isso, operou como verdade por um longo período, especialmente no início do século XX, justamente quando um turbilhão de transformações nas estruturas de poder ocorria, distante da realidade sofrida pelas pessoas comuns.

As raízes africanas no Brasil podem ser percebidas em praticamente todos os

aspectos de nossa sociedade, explicitamente em nossa demografia, composta por pessoas de todas as cores, embora as de tonalidade escura representem pouco mais da metade da população. De acordo com a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2019, 42,7% dos brasileiros declararam-se brancos, 46,8% pardos, 9,4% pretos e 1,1% amarelos ou indígenas (IBGE, 2019).

A influência africana nas Américas teve início com a chegada de milhões de pessoas escravizadas por europeus, trazidas para serem usadas como mão de obra em suas colônias. Apenas na ex-colônia portuguesa, que foi a maior importadora de africanos, estima-se que mais de 4 milhões de angolanos, moçambicanos, marfinenses, guineenses e talvez de outras nacionalidades tenham sido trazidos à força (FORD, 1999).

A dimensão do trauma no passado afro-descendente é assustadora (...) segundo

* Graduado em História pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Professor efetivo de História na rede estadual de ensino do estado do Tocantins, SEDUC-TO.



estimativas modestas, de 30 a 60 milhões de africanos foram escravizados durante o tráfico sobre a África. Desse total, um terço morreu nas marchas por terra, do local de captura aos postos (...) onde eram embarcados; outro terço morreu durante a desumana viagem transatlântica (...) foi um holocausto de proporções inéditas e indescritíveis. (FORD, 1999, p. 29-30).

A desumanidade durante os séculos de escravidão, obviamente, não se impôs sem resistências. Houve revoltas, fugas e outras formas quase invisíveis de luta, como influências no idioma, na culinária, no comportamento habitual, nas danças, nas músicas, nas tonalidades de pele, nos tipos de cabelo e em diversas outras características físicas e culturais que constituem a identidade nacional. Enquanto isso, a ação das elites era evidenciada pelo domínio e sequestro do Estado via aparelhamento para benefício próprio, o que ocasionava a exclusão de vários grupos desses espaços.

Ao longo dos séculos escravagistas, a sociedade brasileira impôs um lugar àqueles de cor escura: o de serem explorados. A partir de 1888, esse lugar não mais existia formalmente, mas a população negra continuou à mercê do total descaso, embora não mais como mão de obra escravizada. “A abolição da escravidão e a implantação do Regime Republicano impuseram-se como face identificadora do Brasil moderno” (VELLOSO, 2010, p. 40). Os anos subsequentes seriam marcados pela busca por uma identidade brasileira, e a ideia de democracia racial nasce nesse contexto, como uma das primeiras tentativas de inserção das populações marginalizadas na sociedade.

A partir dessas considerações, constata-se que nada, em 200 anos de história de um Brasil independente, merece mais a honraria de ser considerado como conquista do que as inúmeras contribuições negras para a cultura brasileira e a descoberta de um caminho para se fazerem percebidos como brasileiros. Nota-se também que, apesar de as elites terem tido o controle total do Estado durante a maior parte

da história do país, isso não foi suficiente para impedir uma certa empoderamento das populações negras, que se aproveitaram da conturbada sequência de rupturas nas estruturas de poder no final do século XIX e início do século XX para ajudar a remodelar a imagem do país tropical com sua presença.

A partir desta breve introdução, que aborda aspectos de um vasto tema, prosseguiremos com um texto mais focado em um desses aspectos importantes: a frente de luta da cultura africana no país, especificamente o front cultural, que se desdobra em influências na religião, na dança e na música nacional. São esses pontos da resistência quase invisível que o presente texto se propõe a investigar com mais afinco, onde se encaixam o samba, a bossa nova, a umbanda, o candomblé, a capoeira e muitos outros.

A cultura, enquanto característica inata a todos os indivíduos, tem a capacidade de operar na esfera social e erguer pontes entre as pessoas isoladas em meio à diversidade nacional. No Brasil escravista ou nas distintas fases em que sua história foi subdividida, a cultura, como algo à parte dos mecanismos políticos de poder, foi central na luta por democracia e inclusão. Pode-se deduzir isso tendo em vista o próprio processo pelo qual ocorreu o que hoje é conhecido como Proclamação da República, algo distante, feito pelas mãos das elites e sem clamor popular. No Estado brasileiro, não existia o povo; logo, este se apegou ao pouco que tinha: as brechas pouco notadas pelos de cima.

Trazendo de forma mais enfática o presente artigo para o ponto crucial de que se trata, especifica-se que aqui não há espaço para centenas de páginas para discorrer sobre algo que, apesar de ser um braço desmembrado de um universo temático tão amplo, ainda assombra pela sua imensidão. Portanto, este trabalho atentar-se-á à análise de algo mais específico, mas de encantadora beleza e significado, e que de certa forma converge com o que



foi dito até aqui: a música nacional, suas raízes e relações com a negritude, partindo de uma obra-prima do cenário nacional, o álbum *Os Afro-Sambas*, de Baden Powell e Vinícius de Moraes, lançado em 1966.

A Música, o Modernismo e a Identidade Nacional no Século XX

Primeiramente, faz-se necessário esclarecer acerca da ascendente identidade artística e musical brasileira no século XX. Tempos conturbados, onde diversos acontecimentos importantes ocorreram em meio ao confronto direto com a ferocidade dos críticos conservadores. A Semana de Arte Moderna, em 1922, o maior desses eventos, foi um marco histórico e representou uma ruptura de conceitos que aprisionavam a arte, libertando os sentidos aguçados da sociedade brasileira para novas experiências e para o que foi chamado por especialistas de “antropofagia cultural”, conceito que pode ser compreendido como uma maior abertura para um aprofundamento de misturas culturais.

O Brasil das primeiras décadas do século XX era um país de ancestralidades dispersas por todo o globo, e buscar uma unidade em meio a tanta diferença era um grande desafio. Decerto, aqueles que viam isso como algo a ser resolvido não faziam parte do povo, pois este estava muito ocupado em conseguir sobreviver à extrema miséria. No entanto, os miseráveis precisavam ser, de alguma forma, encaixados. Não que não pudessem ser simplesmente esquecidos; havia dissidências quanto à inclusão de negros, e essa possibilidade foi institucionalizada por muito tempo. O que depunha contra a exclusão dessas pessoas era a sua inegável e persistente existência.

A antropóloga Elizabeth Travassos Lins, em seu livro *Modernismo e Música Brasileira*, destaca a importância do modernismo na formação da identidade musical nacional, observando que essa é resultante do tensionamento entre os radicalmente opostos: a cultura erudita e a popular; o estrangeiro (europeu ou estadunidense) e

o nacional. O sincretismo dessas diversas influências abriu as portas para o caminho que desencadeou num rumo próprio, brasileiro, e assim surgiram os ritmos que ganharam as programações das rádios nas décadas entre 1930 e 1970, com o samba e a bossa nova.

Hoje em dia, é muito difícil pensar nas questões relacionadas à identidade cultural do Brasil sem tocar em futebol e samba, pois são expressões culturais legítimas da sociedade, constituídas a partir da ação dos indivíduos, das elites e dos subalternos contrapostos. Esses dois exemplos supracitados representam o estereótipo máximo do brasileiro médio, entretanto, possuem histórias e berços muito distintos.

Enquanto uma combinação de racismo e Igreja Católica resultou em uma longa repressão das religiões afro-brasileiras, esta última, no entanto, se tornou firmemente enraizada na cultura nacional e também teve uma forte influência no desenvolvimento da música popular brasileira. (MCGOWAN e PESSANHA, 1998, p. 14).¹

O samba não foi o primeiro estilo musical brasileiro, ou o primeiro a ter alguma raiz negra, a fazer sucesso. Muito antes, desde o século XVIII, o lundu ocupava um amplo espaço no cenário nacional, juntamente com as modinhas, que surgiram primeiramente em Portugal, mas rapidamente se espalharam pelo Brasil no século XIX. Havia um contexto aqui inserido:

Com a progressiva ascensão da burguesia e, conseqüentemente, com a mudança de hábitos da nobreza, surgiu uma prática musical doméstica ou de salão destinada a um entretenimento mais leve e menos erudito que aquele proporcionado pela ópera e pela música religiosa. (CAS- TAGNA, 2003, p. 1)

1. Traduzido de: “While a combination of racism and the Roman Catholic Church resulted in a long-standing suppression of Afro-Brazilian religions, the latter nevertheless became firmly rooted in the national culture and also had a tremendous influence on the development of Brazil’s popular music”. p.14 do livro “The Brazilian Sound: Samba, Bossa Nova and the Popular Music of Brazil”. De Chris McGowan e Ricardo Pessanha.



O futebol teve seu início na Inglaterra, centro do imponente império britânico, que nas primeiras décadas do século XX ainda esbanjava seu status de potência global, com um enorme poderio econômico, bélico e cultural. Não é de forma alguma por acaso que justamente um esporte inglês tenha se tornado tão popular no mundo todo. A Europa, embriagada por sua própria vaidade, autoproclamada centro do mundo, crendo-se civilizada e fadada a ser civilizadora dos povos atrasados, impunha essa visão distorcida aos seus domínios e antigas colônias. É nesse contexto que esse esporte chega às terras brasileiras, por meio e para as elites ligadas a empresas estrangeiras.

(...) apesar dos preconceitos de classe, de raça/etnia que caracterizaram o futebol em seus primeiros tempos, os populares participavam dele entusiasmadamente, assistindo amontoados nos terrenos vizinhos aos jogos do Fluminense e de outros clubes da época, ao mesmo tempo que passavam igualmente a praticá-lo (...). (SOIHET, 2003, p. 291).

Da perspectiva de muitos, o samba incorpora a aura brasileira no futebol, constituindo um estilo único e particular em campo, quase como se o nome do esporte e a música pudessem ser o mesmo. No samba, podemos observar, a princípio, uma origem humilde ligada aos batuques, às classes menos favorecidas, aos pretos descendentes dos escravos e aos escravos libertos, a comando de seus rituais religiosos, inspirados nas tradições de seus ancestrais trazidos à força para o outro lado do Atlântico.

O batuque, a julgar pelas descrições e ilustrações disponíveis (...) foi uma denominação portuguesa genérica para todo tipo de dança de negros, praticada em fazendas durante o dia e ao ar livre, nos fins de semana ou dias de festa. (CAS- TAGNA, 2003, p. 12).

Após a instauração da República, o estigma de incivilidade recaía fortemente sobre a população preta e, obviamente, sobre suas práticas, que eram marginalizadas. Mas “(...) o contato com as danças de salão e estilos musicais de origem europeia

se encarregaria de promover fusões e assimilações posteriores (...)”. (LIRA NETO, 2017, p.25), que resultariam em misturas dos ritmos africanos e europeus.

O samba nasceu nas periferias da então capital do Brasil, Rio de Janeiro, mas, de maneira distinta do futebol, caminhou rumo à conquista dos gostos das elites, em meio à sua capacidade de se reinventar e também frente à emergência da invenção de uma identidade nacional. No entanto, “(...) a elite e o povo longe estavam de constituírem-se grupos homogêneos, e contatos existiram entre membros dos segmentos dominantes e alguns dos artistas e compositores populares”. (SOIHET, 2003, p. 303). Mas isso funcionou para que o samba contaminasse os endinheirados elitistas e racistas, e, apesar de toda a contradição existente nessa dinâmica, pode-se deduzir que ela perdurou e fez parte dos bastidores da década de 1960, quando ocorreram as gravações dos Afro-Sambas.

A discussão sobre uma identidade para o Brasil ganhava cada vez mais campo na primeira metade do século XX, com o modernismo e com o Estado Novo. De acordo com Alessander Kerber (2013, p. 60), “(...) a política que se instalou após a revolução de 30 tendeu ao centralismo e, conseqüentemente, valorizou-se a identidade nacional (...)”. Em 1933, Gilberto Freyre publicou seu livro, o famoso *Casa-Grande e Senzala*, que trouxe muito da imagem que seria reproduzida por Getúlio Vargas em propagandas por mais de uma década de governo, em que o mito de Freyre, o da democracia racial, ascendeu como modelo que explicaria a identidade da pátria. Com isso, o Brasil buscava construir uma imagem de país diverso e acolhedor, onde todos tinham possibilidades de ascender socialmente. Ora, uma sociedade democrática pressupõe a participação do povo em suas várias esferas; o próprio samba e o futebol seriam, então, exemplos do quão aberto o país seria à ascensão das classes populares, sinônimas de negritude.



Assim, a fantasiosa ideia de uma sociedade diversa, composta por muitas raças que conviviam em plena harmonia, propagada por Gilberto Freyre, ganhou um forte apreço dentro das elites intelectuais do país, aqueles preocupados em inventar o Brasil. A romantização da pele miscigenada como algo ligado à sedução e ao pecado, assim como a valorização de aspectos considerados exóticos, ligados aos indígenas ou à descendência africana, adentraram na onda nacionalista de Vargas, onde ganharam a autoafirmação de que isso era ser brasileiro. Tal imagem foi empregada nacionalmente e internacionalmente, como pode ser visto no filme norte-americano *Saludos Amigos*, de 1942.²

“Em entrevista ao Diário de Pernambuco, em 1938, durante a disputa do campeonato mundial, Freyre afirmava que os triunfos brasileiros resultavam da coragem de mandar à Europa um time fortemente afro-brasileiro” (SOIHET, 2013, p. 300, apud PEREIRA, 2000, p. 333). Entretanto, a influência afro, no futebol, na música e em vários outros aspectos sociais, não se deu por meio da aceitação das elites, que, na verdade, resistiram furtivamente, enclausurados em seus preconceitos. Esses viam a cultura de ancestralidade africana como inferior à europeia e incivilizada, e não compactuavam com a ideia de partilhar valores com essas pessoas. Portanto, a infiltração de aspectos culturais afro na cultura brasileira ocorreu apesar de inúmeras barreiras estabelecidas pelas classes dominantes, e isso distancia a ideia de que há ou houve, em algum momento, no Brasil, uma democracia entre as raças, embora existissem muitos simpatizantes de Freyre. Mas, claramente, o caráter de legitimidade que pode ser atribuído tanto ao popular esporte quanto ao igualmente

2. *Saludos Amigos* (1942) é uma das animações produzidas pelos estúdios Disney e lançadas no contexto da 2ª guerra mundial, que retratavam a América Latina. No filme o turista americano, Pato Donald, conhece o simpático papagaio brasileiro, Zé Carioca, que lhe apresenta a maravilhosa cidade do Rio de Janeiro, em conjunto a uma série de coisas que remetiam aos estereótipos brasileiros da época.

famoso ritmo musical dá-se devido às classes menos favorecidas.

Os Autores e Suas Inspirações

O título dado ao álbum de Vinícius de Moraes e Baden Powell, *Os Afro-Sambas*, é um pleonismo, sendo desnecessário o prefixo “Afro”, uma vez que todo samba é afro. Esse detalhe pode escapar aos olhos desatentos de alguns admiradores, porém há significados importantes incrustados nele. A utilização desse prefixo pode, por exemplo, levar a uma interpretação de que o termo “samba” foi apropriado pelos autores, ou por aqueles de seus ciclos sociais, os mais abastados e brancos, que chegaram à conclusão de que a inclusão do termo “Afro” denotaria uma nacionalidade estrangeira à obra, uma imagem de África e não de Brasil. Isso pode ser melhor compreendido ao observar a posição dos autores e suas pretensões com a obra.

A inclusão de elementos da Umbanda nas canções de *Afro-Sambas*, como a figura do sacerdote umbandista e batidas marcadas pelos tambores, tipicamente associados aos rituais religiosos africanos, cria uma relação de identificação da religião nas músicas. Essa relação é o que dá identidade ao disco, independentemente de quem o produziu. Como diz uma das letras: “Sou da linha de umbanda. Vou no babalaô. Para pedir pra ela voltar pra mim. Porque assim eu sei que vou morrer de dor (...)”.³

O processo de entrar em contato com uma cultura e obter inspirações para elaborar uma arte parte dos autores dessa, que, através de seus valores particulares, construídos a partir de suas vivências, selecionam as imagens inventadas no ato da interação com o novo, conferindo-lhes novos significados. Portanto, o simbolismo presente em *Os Afro-Sambas*, apesar de ser uma representação da cultura afro-brasileira e, mais especificamente, da Umbanda, trata-se de uma construção feita a par-

3. Trecho de “Tristeza e Solidão”, 7ª faixa do álbum “Os Afro-Sambas” por Baden Powell e Vinícius de Moraes.



tir de dois sujeitos de fora desse meio, ou seja, por Baden e Vinícius.

A valorização da cultura afro-brasileira, notavelmente presente no disco, deu-se numa busca pela representação do negro e de seus hábitos, linguagens, crenças e mitos. No entanto, essa representação antes perpassou os filtros artísticos de ambos os autores, que, por sua vez, eram de posições sociais muito distintas daquelas que buscavam retratar. Talvez por isso, quase sempre são contadas histórias de amor, ao invés de cultos e louvores aos orixás. Nas letras das músicas, essas divindades e sacerdotes assumem, por vezes, uma posição de intercessores nos casos amorosos.

Baden Powell de Aquino, filho de um pai músico e sapateiro, nasceu em 6 de agosto de 1937, na cidade de Varre-Sai, estado do Rio de Janeiro. Foi batizado com esse nome incomum devido à paixão de seu pai pelo escotismo, que se inspirou no nome do fundador do movimento, Robert Stephenson Smyth Baden-Powell. Desde criança, Baden já havia tido contato com a música, e, ao se mudar para a capital do estado, pôde mergulhar e desfrutar das ondas de renovação cultural que inundavam a capital carioca. “Ele tinha apenas 23 anos quando compôs ‘Samba Triste’ em conjunto com Billy Blanco, em 1951, e nos dois anos seguintes fez participações em álbuns de Bossa Nova” (MCGOWAN e PESSANHA, 1998, p. 65).⁴

Vinícius de Moraes, ou Marcus Vinícius da Cruz de Mello Moraes, nasceu em 19 de outubro de 1913, filho de dois músicos amadores, e também teve contato com a música desde cedo. Foi poeta, dramaturgo, diplomata, jornalista, cantor e compositor. Teve a oportunidade de morar fora do país, tendo estudado numa das mais prestigiadas instituições de ensino superior do mundo, a Universidade de Oxford, na In-

glaterra, através de uma bolsa de estudos. Como diplomata do Itamaraty, chegou a morar por alguns anos em Buenos Aires, Argentina, e cumpriu missões diplomáticas em Los Angeles, nos Estados Unidos, e Montevidéu, no Uruguai. “Antes mesmo de conquistar sua fama como letrista de Bossa Nova, Vinícius já era conhecido e respeitado, possuindo um lugar de importância na literatura brasileira, como autor de muitos livros de poesia aclamados” (MCGOWAN e PESSANHA, 1998, p. 61).⁵ Por muitos, era visto como um sujeito boêmio, que gostava de aproveitar os prazeres da vida de forma alegre e despreocupada. Sua admiração pela cultura afro era tamanha que o próprio chegou a se definir como “o branco mais preto do país”.

Os dois cariocas compartilhavam um forte amor pelo cenário musical que os cercava na época, onde o Rio de Janeiro, não por coincidência, mas pelo fato de ter sido capital federal até bem pouco tempo antes, exercia o destacado papel de capital artística e cultural do país, espalhando sua influência por todas as regiões. O Rio, cidade maravilhosa, já era pintada como um paraíso tropical das mulheres de pele bronzeada e provocantes desde a década de 1930, com a exaltação da miscigenação do povo brasileiro, projetando-se como modelo para outras cidades do país.

A temática de *Os Afro-Sambas* gira em torno da Umbanda, utilizando-se da figura dos orixás e da irreverência da cultura africana na Bahia. Há de se destacar que a Umbanda, enquanto religião notavelmente de forte influência africana, é semelhante ao Candomblé, mas mantém diferenças importantes com este, especialmente ao considerarmos a visão particular dessas religiões. “A Umbanda que nasce retrabalha os elementos religiosos incorporados à cultura brasileira por um estamento negro

4. Traduzido de: “He was twenty-two when he co-wrote Samba Triste (Sad Samba) with Billy Blanco in 1951 and over the next two years appeared as a session guitarist on many Bossa albums”. p. 65 do livro “The Brazilian Sound: Samba, Bossa Nova and the Popular Music of Brazil”. De Chris McGowan e Ricardo Pessanha.

5. Traduzido de: “Before gaining fame as a bossa lyricist, Vinícius had already established a well-respected place for himself in Brazilian literature, as the author of several books of acclaimed poetry”. p. 61 do livro: “The Brazilian Sound: Samba, Bossa Nova and the Popular Music of Brazil”. De Chris McGowan e Ricardo Pessanha.



que se dilui e se mistura” (PRANDI, 1990, p. 55). Ou seja, algo que costura influências das mais diversas, uma religião originariamente brasileira, diferenciando-se, nesse sentido, também do catolicismo e outros cristianismos de origem europeia.

É possível, então, constatar que Vinícius e Baden procuravam algo nacional, mas que tivesse alguma relação com a África, que resgatasse a ancestralidade africana na mente das pessoas, mas que ainda fosse identificado como Brasil. Há também a questão da exploração do desconhecimento e do preconceito presente nas classes sociais mais endinheiradas e brancas da época, com relação às práticas religiosas diferentes das do cristianismo, especialmente as associadas aos negros, tidas como “magia” ou associadas ao “diabo”.

Na Europa, a palavra “magia” é sempre tomada no mau sentido, enquanto que na África designa unicamente o controle das forças, em si uma coisa neutra que pode se tornar benéfica ou maléfica conforme a direção que se lhe dê. Como se diz: “Nem a magia nem o destino são maus em si. A utilização que deles fazemos os torna bons ou maus”. (BÃ, 2010, p. 173).

A ligação das religiões dos orixás com as pessoas pretas é originária de seu surgimento em meio a essas pessoas. O termo “macumba” era utilizado frequentemente pelas elites, de forma pejorativa, para se referir “às religiões dos pobres”. Segundo o cientista social Reginaldo Prandi, em artigo denominado “Modernidade com Feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX”, muito provavelmente essa designação foi dada por alguma localidade aos cultos em torno dos orixás, e que nomes como candomblé, xangô, tambor e até mesmo batuque possuem histórias parecidas. “A umbanda, ritualmente muito próxima do candomblé dos ritos Angola e caboclo (...) incorpora na doutrina virtudes teológicas do catolicismo – fé, esperança e caridade” (PRANDI, 1990, p. 61). Isso acentua o caráter agregador da Umbanda, que ascendeu absorvendo aspectos de outras crenças, mas que estavam presentes nas pessoas simples que frequentavam os terreiros.

“Se você quiser amar, se você quiser amor, vem comigo a Salvador para ouvir lemanjá (...).”⁶ Salvador é uma cidade cuja identificação com a figura do negro é praticamente automática, dada a história da cidade ligada aos coronéis e senhores de engenho escravocratas. Nos anos 1920, a cultura africana já cobria todos esses lugares, de norte a sul do país. A própria Umbanda nasceu com esse nome no Rio de Janeiro, mas, para alguns, a charmosa cidade na Baía de Todos os Santos, que era constantemente romantizada como um paraíso negro, era o maior símbolo da democracia racial.

Os aparelhos ideológicos do Estado, em sua múltipla difusão, enfatizam a igualdade das relações entre indivíduos e grupos distintos, promovendo a imagem idealizada da sociedade baiana. Identificam-na como um modelo de convivência racial e de humanismo, fazendo a sua promoção a nível nacional e internacional. (BACELAR, 1994, p. 61).

Temos, portanto, um disco de exaltação ao misticismo negro, de acordo com o que se enxergava em meio aos preconceitos e estereótipos da década de 1960. A imagem transmitida pelas canções representa um cenário distante, por ser África, porém próximo e brasileiro. Fazer do prefixo “afro” o Brasil, sem precisar acrescentar mais nada, é um desafio empenhado pela persistência e existência, que de certo modo se contemplam, do povo negro. A distância entre “afro” e “Brasil”, sem metáforas, é a distância entre a elite e o dito povo, composto também por brancos. É distante porque vivemos em um país majoritariamente cristão, onde os orixás não são contemplados como crenças verdadeiras por uma quantidade de pessoas significativamente suficiente para conquistar esse status. Nesse meio, a cultura aproxima.

Os motivos se fazem presentes, pois é o popular que normalmente gera mais retorno financeiro, e milhares de pessoas rejeitadas, encostadas e renegadas não

6. Trecho de “Canto de lemanjá”, 4ª faixa do álbum “Os Afro-Sambas” por Baden Powell e Vinícius de Moraes.



trariam nada de lucrativo aos interessados em fazer fortunas. É interessante pontuar isso, uma vez que se soma a outros argumentos que desmistificam a ascensão da cultura negra como um processo democrático. Obviamente, não se trata de uma acusação aos autores, mas as mudanças sociais e a abertura do cenário nacional para a cultura vinda de baixo dão-se, evidentemente, dentro de um contexto mais amplo, que proporcionou inspirações aos artistas da época.

Conclusão

As páginas escritas até aqui trouxeram alguns argumentos que abrangem intensas discussões acerca da importância negra na identidade brasileira. Dessa maneira, constata-se que a construção da identidade nacional se deu num processo de intercâmbio de influências entre negros, indígenas e brancos, embora as elites financeiras e políticas representassem apenas um desses grupos étnicos. A cultura atuou como campo de disputa para os demais, servindo de frente de batalha pela qual esses se fizeram representar no cenário nacional, sendo os acontecimentos desestabilizantes do final do período imperial e do início do século XX as brechas pelas quais a influência africana adentrou parte da intelectualidade da época.

Os milhares de negros abandonados, à mercê da miséria, constituíam um problema para as elites, pois não havia como ignorá-los. A cultura herdada de seus ancestrais, adaptada e modificada pelos novos contatos no continente americano, ganhou espaço à medida que o Brasil foi se desenhando. A elite era Europa, e aqueles que não a integravam, como os que eram África, foram surgindo como identidade pacificadora: o Brasil.

Dentre os inventores do Brasil, Gilberto Freyre foi provavelmente o mais influente, pois seu livro de 1933, *Casa-Grande e Senzala*, serviu como base para a idealização de um Brasil mágico, inclusivo e sem qualquer tensão racial, não muito tempo após a abolição da escravidão. Muito da

romantização da cultura negra teve alguma influência do sociólogo pernambucano, pois sua proposta, a da democracia racial, veio num momento oportuno, em que o país buscava uma identidade com a qual se reconhecesse.

A cultura afro é brasileira sem a necessidade de acréscimos. O samba está na música e no futebol, nas esquinas dos bairros exuberantes das classes altas e nos tímidos barzinhos dos becos das favelas. A reinvenção constante da identidade pela qual uma nação se reconhece perpassa todos os indivíduos que a compõem, seus filtros morais e experiências vivenciadas, logo, foge ao controle dos donos do poder e se sobrepõe, vitoriosa, às tentativas de censura.

A visão do Brasil nos anos 1960, por Vinícius de Moraes e Baden Powell, no álbum *Os Afro-Sambas*, como uma representação da cultura afro-brasileira focada na Umbanda, foi construída pelos olhos das elites, aquelas que viam algo exótico e atraente na cultura negra. A partir de todas as contradições que envolvem essa possibilidade, o caminho singular que atravessou muros de preconceitos foi construído por mãos negras.

Para encerrar as considerações realizadas ao longo deste trabalho, é necessário pontuar que a apropriação da cultura negra e sua posterior reprodução, por parte das elites, só são possibilitadas pela desigualdade social à qual a população negra é submetida no país, o que impede que artistas negros se façam representar e representem sua própria cultura. Talvez pudessem existir mais obras como *Os Afro-Sambas* de Vinícius de Moraes e Baden Powell, mas feitas por cantores e compositores negros; porque o certo é que o Brasil é muito mais preto do que está à vista.

Referências

BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.



BACELAR, Jeferson. O negro em Salvador: os atalhos raciais. Trabalho apresentado originalmente na Universidade da Flórida, em Gainesville, na 25ª Conferência "Black Brazil". **Revista História**, São Paulo, n. 129-131, p. 53-65, dez. 1994.

CASTAGNA, Paulo. **Apostila do curso História da Música Brasileira do Instituto de Artes da UNESP: A modinha e o lundu nos séculos XVIII e XIX**. 2003.

FORD, Clyde W. **O herói com rosto africano: mitos da África**. São Paulo: Summus, 1999.

KERBER, Alessandro. Relações entre o regional e o nacional na música popular do Brasil e da Argentina nos anos 1920 e 1930: uma análise da obra de Carlos Gardel e de Carmen Miranda. In: NASCIMENTO, Francisco de Assis de Sousa; MEDEIROS, Hermano Carvalho (orgs.). **História e música popular**. Teresina: EDUFPI, 2013.

MCGOWAN, Chris; PESSANHA, Ricardo. **The Brazilian Sound: Samba, Bossa Nova and the Popular Music of Brazil**. Philadelphia: Temple University Press, 1998.

NETO, Lira. **Uma história do samba: as origens**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

POWELL, Baden; MORAES, Vinícius de. **Os afro-sambas de Baden e Vinícius**. Rio de Janeiro: Forma / Companhia Brasileira de Discos (CBD), 1966. 1 LP (mono).

PRANDI, Reginaldo. **Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX**. 1990.

SOIHET, Rachel. O povo na rua: manifestações culturais como expressão de cidadania. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (orgs.). **O tempo do nacional-estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

TRAVASSOS, Elizabeth. **Modernismo e música brasileira**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

VELLOSO, Monica Pimenta. **História & modernismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. (Coleção História &... Reflexões, 14).

-----//-----

Abstract: This article takes the album *Os Afro-Sambas*, by Baden Powell and Vinícius de Moraes, released in 1966, as a starting point to investigate the contributions of African culture to Brazilian identity, analyzing the relationship between samba, football, and Umbanda through the lens of the profound social transformations that occurred in the first half of the 20th century. Culture is understood as a front of struggle for democracy and inclusion, in a context where elites sought to construct a national identity, while marginalized populations resisted and affirmed themselves through their artistic and religious expressions. To achieve these objectives, this work engages with a series of authors, such as Rachel Soihet, Elizabeth Travassos, Lira Neto, Chris McGowan, and Ricardo Pessanha, bringing arguments that support the development of the debate and shed light on the African roots of the national sentiment. The article also highlights how cultural appropriation by elites, though contradictory, allowed elements of Black culture to become central to the construction of Brazilianness, showcasing the resistance and persistence of African influences in shaping the country.

Keywords: Brazil; Africa; Sambas; Culture; History.

Resumen: Este artículo toma como punto de partida el álbum *Os Afro-Sambas*, de Baden Powell y Vinícius de Moraes, lanzado en 1966, para investigar las contribuciones de la cultura africana a la identidad brasileña, analizando la relación entre el samba, el fútbol y la Umbanda a través de las profundas transformaciones sociales ocurridas en la primera mitad del siglo XX. La cultura es entendida como un frente de lucha por la democracia y la inclusión, en un contexto en el que las élites buscaban construir una identidad nacional, mientras que las poblaciones marginalizadas resistían y se afirmaban a través de sus expresiones artísticas y religiosas. Para cumplir con estos objetivos, este trabajo dialoga con una serie de autores, como Rachel Soihet, Elizabeth Travassos, Lira Neto, Chris McGowan y Ricardo Pessanha, presentando argumentos que respaldan el desarrollo del debate y arrojan luz sobre las raíces africanas del sentimiento nacional. El artículo también destaca cómo la apropiación cultural por parte de las élites, aunque contradictoria, permitió que elementos de la cultura negra se volvieran centrales en la construcción de la "brasileidad", evidenciando la resistencia y la persistencia de las influencias africanas en la formación del país.

Palabras clave: Brasil; África; Sambas; Cultura; Historia.

Recebido em: 03 de setembro de 2024.

Aceito em: 06 de novembro de 2024.

AFROS & AMAZÔNICOS



A POSSE DOS CORPOS, DAS ALMAS, DA CULTURA E DAS TERRAS: O REGIMENTO DAS MISSÕES NA CALHA DO MADEIRA

The Possession of Bodies, Souls, Culture, and Lands: The Regimento das Missões in the Madeira Basin

João Herbety Peixoto dos Reis*

Marco Antônio Domingues Teixeira**

Resumo: As Grandes Navegações representaram a primeira grande iniciativa globalizante da história. O Estado Português, em sua expansão colonial, adotou diversas estratégias para dominar e explorar os territórios conquistados, entre as quais se destacou a aliança com a Igreja Católica. Esta foi incumbida de administrar territórios indígenas, onde os nativos eram submetidos a trabalhos exaustivos, mas, ao mesmo tempo, “salvos” por meio da conversão religiosa. Além disso, práticas como a disseminação de doenças, como varíola e sarampo, por meio de presentes contaminados, e o uso da guerra armada eram recursos frequentemente utilizados para garantir o controle sobre as populações locais. O Regimento das Missões, instituído em 1686, destacou-se como uma experiência eficaz de ocupação, exploração e catequização na Amazônia, consolidando um sistema que monopolizava a mão de obra indígena. No entanto, essa centralização desagradava profundamente os colonos, que viam seus interesses econômicos limitados. Este artigo tem como foco analisar o Regimento das Missões e sua aplicação nos vales dos rios Madeira, Mamoré e Guaporé. Para isso, serão utilizados métodos de pesquisa bibliográfica e documental, complementados por análises comparativas de relatos escritos por contemporâneos da época.

Palavras-chave: Regimento das Missões; Calha do Madeira; Descimentos; Colonização Portuguesa; Amazônia.

Introdução

Todo este mundo novo (chamemos-lhe assim) está habitado de bárbaros em distintas províncias e nações; as de que posso dar fé, nomeando-as com os seus nomes, e designando-lhes seus districtos (...) passam de 150, todas de línguas diferentes, tão dilatadas e povoadas (ACUÑA, 1865, p. 190-192).

O mito das Amazonas remete-nos ao Mediterrâneo e aos tempos da Grécia Pré-Homérica. A questão do mito foi estudada por pensadores ocidentais do porte de Roland Barthes, Mielietinski, Mircea Eliade

e Simone de Beauvoir (1981), a quem pertence a frase: “É sempre difícil descrever um mito, ele não se deixa apanhar, nem cercar. Habita as consciências sem nunca postar-se diante delas como um objeto imóvel”. Considerando suas origens, percebe-se que a palavra *Amazonas* surge do povo iraniano, “há-mazon”, que significava guerreiro. Entretanto, há linguistas que defendem ser o próprio grego a origem do vocábulo, cujo prefixo “A” significa “não” e “mazos”, “seios” (FAJARDO, 2015), o que daria origem ao mito relacionado a mulheres que, para melhor prática do manejo do arco e flecha, amputariam um dos seios. A narrativa refere-se a um lugar distante, incalculavelmente longe, habitado por criaturas fantásticas e cheio de perigos nada naturais. Este mito já fazia parte dos mistérios gregos e frequentava os contos de Homero desde o século VIII a.C., onde mulheres aparecem como aliadas aos troia-

* Professor de História do Governo do Estado de Rondônia e Mestre em História da Amazônia pela Universidade Federal de Rondônia – UNIR.

** Doutor em Ciências Socioambientais pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos/NAEA, Universidade Federal do Pará. Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia/UNIR. Coordenador do GEPIAA/UNIR (Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares Afro e Amazônicas).



nos, e sua rainha Pentesileia é morta por Aquiles.

No século IV a.C., Alexandre da Macedônia expande seus domínios para a Grécia, Egito e Oriente, dando origem a um significado exótico e fantástico para a região localizada entre o Novo Oriente e a Grécia. Ali, os desertos seriam povoados por figuras anômalas, e as florestas possuiriam aldeias e reinos fantásticos, onde prevaleceriam o medo, a ousadia, a admiração e o fascínio pelo heroísmo de ir e voltar a esta terra fantástica. Nesse contexto, usado por Ana Pizarro e Tzvetan Todorov, temos o lugar das Amazonas, agora situado nas Américas dos invasores coloniais, as quais se deparam com o Mar Tenebroso, o Mar Dulce, seres fantásticos, cobras gigantes, sereias e Mães d'água, espaços mágicos, florestas que andam, árvores que falam e fontes da eterna juventude. Essa é a Amazônia de Frei Carvajal e, além disso, é a Amazônia procurada, embora sem sucesso, por Charles Marie de La Condamine.

Aos poucos, a expressão foi configurando o lugar, mostrando-se extremamente exótico, de difícil penetração e de colonização quase impossível. Nada ali parecia favorecer aos invasores; inclusive, o clima era insuportavelmente quente, e as florestas, terrivelmente densas e povoadas por miríades de insetos, que desassossejavam o colonizador dia e noite. Serpentes surgiam de todos os lugares e em todos os tamanhos e versões, e grandes jacarés lembravam monstros míticos, como os dragões dos pântanos. Ademais, os nativos eram destros no arco e flecha e navegavam como poucos; aculturá-los parecia impossível, e as empreitadas de preação, desenvolvidas por bandeirantes paulistas no século XVII, pareciam sempre fracassar, uma vez que a insubmissão era notória.

Em contrapartida, a descrição dos primeiros viajantes fala de comunidades extensas, muito maiores do que as europeias e, também, muito mais produtivas.

Em que momento exato, após as confusões de Carvajal, o mito das Amazonas consolidou-se e se tornou um problema que vem sendo debatido progressivamente. O certo é que, no século XIX, no Estado do Grão-Pará e Maranhão, as Amazonas eram, ainda, uma lenda, como outras que habitavam a região.

De fato, a seringa (*Hevea brasiliensis*) consolidaria o nome deste grande norte: a terra das Amazonas. E para lá iriam, desde o século XVII, leves e leves de aventureiros, bandeirantes, militares, padres e gestores coloniais. As riquezas existiam, e todos sabiam disso, mas ocultavam-se melhor, e a adversidade ambiental tornava o invasor muito mais dependente do nativo, pouco acostumado a receber ordens ou trabalhar para prover meses que ainda viriam.

Ao longo dos séculos XIX e primeira metade do século XX, impunha-se a terminologia que daria nome a toda uma região, não apenas nacional, nem física, não apenas territorial, mas uma região mítica, limitada pelo que o Ocidente considerava como civilização ou, pelo menos, como o arremedo dessa palavra. Dois grandes centros dessa civilização erguiam-se em meio ao clima insuportável e à presença de nativos dos mais estranhos aos mais aculturados: Belém, a porta de entrada desse mundo líquido e florestal, e Manaus, o coração pulsante dessa floresta rica e cheia de possibilidades. No início do século XX, a Amazônia estava tão consolidada no imaginário nacional que, em plena Era Vargas, será proposto um ordenamento humano, territorial, físico e cultural para essa região. Esse ordenamento, nas décadas seguintes, descreverá a Amazônia como terra de fartura, de muitas riquezas, um vazio demográfico à espera de homens e mulheres capazes de enfrentar uma difícil colonização que os enriqueceria e progrediria o Brasil.

Envolvido com os Acordos de Washington (1941), Getúlio Vargas chegou mesmo a visitar a Amazônia e propagan-



deou, como poucos, a ida de migrantes para os seus seringais, uma armadilha letal, na qual cairiam quase um milhão de pessoas, entre 1942 e 1945 (SILVA, 1998, p. 2-8). Todos eram bem-vindos, mas o que os esperava era semelhante à escravidão: um regime de privações, isolamento, confinamento e morte.

Passada a euforia da borracha, a região viveu um breve período de repouso, quando, na década de 1950, o governo Juscelino Kubitschek deu início à abertura de duas rodovias que deveriam interligar a Amazônia ao Centro-Sul do país: a Belém-Brasília (1958), também chamada BR-010 ou Rodovia Bernardo Sayão, e a BR-029 (1959/1960), atual BR-364, ligando Brasília ao Acre. Estas duas rodovias ainda seriam acrescidas por outras, que nunca foram concluídas, como a Transamazônica (1976), também chamada BR-230, e a BR-174, que ligou Manaus a Roraima e se tornou lendária pelo massacre promovido pelos militares contra o povo Waimiri-Atroari. A estas rodovias, outras foram sendo acrescentadas, e o perfil da Amazônia foi sendo alterado e expandido, na medida em que os rios tornavam-se mais empecilhos do que caminhos e estradas. Por fim, na década de 1970, surge uma nova Amazônia idealizada pelos militares: seca e sem florestas, mas rica em fazendas.

Este processo continua até os dias atuais, e as fazendas são uma realidade inquestionável. O gado, a soja, o café, o milho e o arroz substituíram as culturas de subsistência, e o agronegócio, juntamente com a indústria madeireira predatória e os garimpos, tão predatórios quanto às lavouras e às indústrias madeireiras, configuram outra Amazônia, dessa vez branca, sulista e regada pelo sangue de indígenas, sem-terra e ambientalistas. Essa nova Amazônia, fruto da curta experiência de redemocratização (1985-2016), vem trazendo às hidrelétricas o retorno norte-americano e suas bases militares, e o conceito bem expresso num outdoor de Furnas, em Porto Velho (2006): “Onde você vê um grande rio, nós vemos um grande negócio”. Essa

é a nova Amazônia, aquela da Guerra de Lugares e das Expulsões. Essa nova situação tem se acelerado com a ausência de um projeto ecodesenvolvimentista consistente, por parte dos grupos que resolveram implementar um modelo desenvolvimentista na centro-esquerda, que governaram o país por 21 anos e, quando na região, aproveitaram-se dos velhos rascunhos traçados e não executados pelos militares, tendo as hidrelétricas e a mineração no centro desse planejamento.

Terras por desbravar e disputar, indígenas para trabalhar e escravizar: o modelo colonial entrou em cena no século XVII

Ao revelar a Amazônia ao restante da Europa, os invasores ibéricos dos séculos XV e XVI apresentaram uma região fantástica e quase sobrenatural, formada por uma floresta e muitos rios, cuja vida envolvia criaturas conhecidas e desconhecidas desse e de outros mundos. Seres capazes de se metamorfosear, encantados que viviam em cidades, nos fundos dos rios e lagos ou, ainda, em frutos secos, ocos de árvores, onde construíam cidades e de onde saíam tanto para atormentar quanto para curar os vivos que os invocassem. Ao lado de tudo isso, quase que imediatamente, as minas de ouro do México começaram a produzir e, logo em seguida, viriam as grandes produções andinas.

Na geografia mal formada da época, essas eram terras próximas, portanto cheias de igual riqueza e prontas a serem espoliadas. Havia problemas imediatos a serem resolvidos. O despovoamento da Europa, que resultara da Peste Negra de 1347, só agora dava sinais de recuperação, e apenas em 1580 essas populações voltariam ao mesmo índice. As necessidades de exércitos, armadas e senhores para feitorias, vilas, povoados e cargos burocráticos ocupavam o minúsculo excedente de mão de obra. Portanto, todo o serviço pesado de garimpagem, extração mineral, complementação das frentes militares e extração de recursos para as construções, lavouras



de sustentação e recursos complementares às especiarias deveria ser obtido com outro tipo de gente e mão de obra. O nativo caía muito bem para esse tipo de serviço. Poderia ser usado em várias frentes, e seu custo seria infinitamente menor, quer sendo escravizado, quer sendo submetido a formas próprias de trabalho servil temporário, como a encomienda e a mita, quer sendo conduzido de suas aldeias, catequizado e treinado por padres, e alugado aos colonos e funcionários régios. Sua população era numerosa, o que criava grandes esperanças em relação ao seu bom uso na colônia brasileira. Em suma, estimava-se em mais de 3 milhões (três milhões) o total de indígenas existentes (SOUZA, s/d), sendo que nas Américas somariam por volta de 40 a 112 milhões (cento e doze milhões) de pessoas (DENEVAN, 2007, p. 17). Isso era muito mais do que a população escassa de Portugal ou se igualaria ao nível demográfico a que estava chegando, novamente, a Europa no início do século XVI. Já para a Amazônia, as estimativas se mostram ainda mais controversas. Márcio Souza fala de uma população de mais de 500 mil (quinhentos mil) indígenas, somente em Teso dos Bichos, na ilha de Marajó. Diz ainda que as cidades do baixo Amazonas eram formadas por populações de até 50 mil (cinquenta mil) pessoas (SOUZA, 2019, p. 45-47). Rafaela Souza considera que o litoral abrigou uma população de mais de 2 milhões (dois milhões) de pessoas e que o interior possuía mais de 1 milhão (um milhão) de indígenas. De qualquer forma, vale ressaltar que não há estudos conclusivos sobre o total da população indígena nem na América, nem no Brasil e nem na Amazônia, ainda mais se considerarmos a Pan-Amazônia.

Do total de mais de 2,5 milhões (dois milhões e quinhentos mil) indígenas que habitavam o Brasil no século XIX, cerca de aproximadamente 300 mil (trezentos mil) foram extintos nos séculos XVI e XVII. Em 1988, estimava-se em menos de 300 mil (trezentos mil) os indígenas sobreviventes, claramente interiorizados, vivendo

nas selvas amazônicas, até então pouco devassadas (IBGE, s/d).

As descrições dos exploradores dos séculos XVI e XVII falam de enormes povoados com agricultura de maniva, castanhais cultivados, palmáceas e fruteiras. Comia-se, ainda, o arroz de pato¹, domesticado no Vale do Guaporé há mais de quatro mil anos, e também de currais para a criação de peixes e quelônios. Esta era uma sociedade de várzeas, formada por protoagricultores, caçadores e pescadores, todos vinculados ao ceramismo, e o saque às cerâmicas Marajoara e Santarém foi uma prática comum na economia predatória colonial dos séculos XVI a XVIII.

As discussões e pesquisas acadêmicas demonstram que, se nos séculos XVI a XVII a maioria populacional era predominantemente indígena, a situação começou a reverter-se no século XVIII. De toda forma, ao terminar a ditadura militar (1964-1985), os indígenas beiravam uma população de menos de 300 mil (trezentos mil) habitantes, e mais de 110 (cento e dez) línguas locais foram extintas somente no século XX. Isso significa um genocídio sem precedentes na política de preservação e proteção ao indígena. Ainda vale a pena explicar que, enquanto as metrópoles ibéricas consideravam o índio um súdito e vassalo, importando numericamente na formação do contingente populacional, o Império do Brasil banuiu os índios dos censos demográficos, tornando-os não apenas invisíveis, mas também inexistentes aos olhos do Estado. Tal prática ensejou uma fulminante matança de índios para a conquista de novas terras de colonização. São famosos os casos dos caçadores de

1. Arroz domesticado há 4000 anos na Amazônia. Descoberto em Monte Castelo/RO, a cultura desse tipo de arroz remonta a mais de 4000 anos e abasteceu populações inteiras. Os indígenas sabiam como cultivá-lo e como melhorar sua qualidade. A descoberta foi realizada pelos arqueólogos José Iriarte (universidade de Exeter/Reino Unido) e Eduardo Goes Neves (USP). Disponível em: Pesquisa FAPESP. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br>. Data de Acesso: 14/08/2020



orelhas da região sul do país (MACARIO, s/d)².

Os “pretos da terra”: Nativos indígenas, mão de obra escravizada e almas a serem salvas

Mesmo não sendo uma terra de fácil desenvolvimento agrícola, como Pernambuco e Bahia, onde a riqueza era representada pelas lavouras de cana-de-açúcar e as enormes senzalas continham negros de diversas procedências, além de indígenas recolhidos após estafantes jornadas de trabalho, a Amazônia demonstrava outros potenciais para a riqueza, cuja coleta das “drogas do sertão” era, seguramente, a maior delas. No entanto, essa riqueza, que obteria vastos mercados europeus, era de difícil acesso e coleta, necessitando da habilidade do gentio para o sucesso da empreitada. Portugal não dispunha, como já dissemos, de excedentes nacionais de mão de obra, e sua população, em meados do século XVII, mal havia chegado a 1.100.000 (um milhão e cem mil) moradores. Muitos desses portugueses eram ávidos para viverem em uma das colônias, onde poderiam tentar sair da miséria extrema em que viviam no Reino, como também tornar-se homens de bem, senhores de terras e de escravos. Segundo Santos (s/d, *As Cidades Portuguesas na Idade Moderna – População*):

Até ao início do século XVIII, data da primeira edição da Chorographia do padre Carvalho da Costa, não se conhecem outros levantamentos gerais da população mas, recorrendo a uma informação mais fiável fornecida pelo censo de 1801 e ainda a algumas fontes de carácter local ou regional intermediárias, vários investigadores têm avançado com estimativas sobre as linhas de tendência de crescimento populacional ao longo de um período

2. Até o começo do século passado, bugreiros eram pagos pelo governo e por empresas de colonização para capturar e, em muitos casos, matar aqueles que eram considerados uma “ameaça à civilização”: os indígenas, principalmente os xoclengues encontrados no alto vale do Itajaí. O caso parece pertencer a um passado remoto, mas até 100 anos atrás a matança era legalizada no Brasil. Disponível em: http://www.clicrbs.com.br/sites/swf/dc_nos_35_bugreiros/index.html. Data de acesso: 14/08/2020.

trissecular, ancoradas sobre o número de efectivos calculado para 1706 (cerca de 2300000) e para 1801 (2912673).

Tão baixo crescimento demográfico nunca permitiu ao Estado Português dispor de sua própria mão de obra para explorá-la na colônia. Sendo assim, a opção pela transformação do gentio em vassalo e súdito, e pela importação do negro como escravo, deveriam ser as opções para assegurar o sucesso de empreitadas comerciais e econômicas. Entretanto, ao lado dessas empreitadas estavam as guerras e o gasto com vidas na área militar, essenciais às políticas do Antigo Regime. Tais gastos exigiam constante desembolso de recursos em metais preciosos e moedas para o pagamento de soldo, construção e financiamento de navios e viagens, e investimentos em obras públicas, especialmente de carácter militar e administrativo nas colônias.

A saída para a colonização do vale amazônico mostrava-se complexa e urgente, uma vez que povos protestantes e outros católicos não ibéricos já disputavam as áreas da região. Assim, o rei Dom Pedro II decidiu, como principal forma de solução para o problema, dividir os territórios entre os rios amazônicos pelas principais e mais ricas ordens religiosas católicas, as quais também possuíam interesses na região. Todas justificavam-se na busca pela salvação das almas, mas nenhuma escondia seu interesse na exploração do trabalho dos indígenas que serviriam às missões. No último quartel do século XVII, após vencer os franceses no Maranhão, assegurar a posse da foz do Amazonas e vencer os gentios rebeldes que apoiavam holandeses e ingleses, o rei de Portugal criou o Regimento das Missões (21/12/1686). Por ele, o rei distribuía a terra e as gentes a serem catequizadas e salvas, transformando-as de pagãos em fiéis súditos de Sua Majestade e católicos fiéis ao Papa. Dispondo de imensos territórios e de uma considerável população de várzea, sacerdotes de diversas ordens (jesuítas, mercedários, dominicanos, capuchinhos, franciscanos,



carmelitas e outros) organizaram-se para a grande empreitada salvífica.

Igreja um empreendimento multinacional no Vale do Madeira e seus formadores

O rio Madeira despontara, desde as expedições de Acuña, Teixeira e outros, como uma das regiões de mais expressiva ocupação humana indígena de toda a Amazônia. Seus vales, fertilizados pelas enchentes anuais, eram propícios a protoagricultores, e a pesca e a caça eram abundantes.

Desde suas origens, o Estado de Portugal teve, na Igreja Romana, um de seus mais estáveis aliados e defensores. Criado, com anuência do Papado, pela assinatura do Tratado de Zamora (1139-1143), Portugal surgiu como um Estado cruzadístico, disposto à defesa da Santa Sé e à expulsão dos mouros da Península Ibérica. A Reconquista levaria séculos (XII-XV), mas asseguraria à Igreja o controle da entrada do Mediterrâneo e uma frente disposta a defendê-la. Tal responsabilidade era levada tão a sério que o próprio rei Dom Sebastião, o Desejado, desapareceria na batalha cruzadística de Alcácer-Quibir, em 1578, levando ao trono português o velho cardeal Dom Henrique, que não deixou sucessores. Ao morrer, em 1580, deixou o trono nas mãos dos espanhóis, sob o cetro de Filipe II. Essa dominação, conhecida como União Ibérica, duraria até 1640 e seria decisiva para que as ordens religiosas portuguesas fizessem seu trabalho e garantissem aos portugueses a posse de 80% da bacia amazônica através do princípio do *Uti Possidetis*.

No século XIV, o Cativoiro de Avignon (1307-1377) e a aniquilação dos Templários levaram os últimos frades cavaleiros templários a se refugiarem em Portugal, transportando consigo grande parte de seus enormes tesouros e auxiliando a monarquia portuguesa na expansão ultramarina, na fundação da Escola de Sagres, tomando o nome de Sagrada Ordem de Cristo. A proximidade entre o Papado e a

monarquia era tão grande que o rei havia recebido do Papa (a peso de ouro) o título de “Sua Majestade Fidelíssima” (1748, Papa Bento XIV), concedido no auge do Ciclo do Ouro no Brasil e 64 anos após o Regimento das Missões. O título é uma das graças da Santa Sé oferecidas a Dom João V, poucos anos antes que se abatessem as forças de Pombal contra o regime missionário.

De todas as formas, ao raiar o século XVI, Portugal era a grande potência da Europa, seguida de perto pela Espanha, que se tornara, pela Bula *Inter Coetera*, a senhora majoritária de todo o Novo Continente descoberto, as Índias Ocidentais ou Américas. Somente uma estreita faixa continental a leste, entre o Oiapoque e o Chuí, pertencia a Portugal. Nessas novas terras, milhões de seres humanos pagãos, mas inocentes, viviam à espera da verdadeira salvação e de um senhor que fosse capaz de conduzi-los tanto à salvação quanto à dignidade do trabalho produtivo. Pensando em ambas as situações, Portugal resolveu apelar para a ajuda das ordens eclesásticas e criou o Regimento das Missões, dando aos padres uma espécie de monopólio sobre o trato com o indígena, coisa que muito agradou às ordens, mas criou um enorme clima de insatisfação entre os colonos acostumados a preá-los para toda sorte de trabalho e concubinato.

O Regimento das Missões: Indígenas e terras repartidos

A discussão sobre os indígenas é o epicentro da questão das Ciências Humanas nos estudos amazônicos. Durante muito tempo, a História trabalhou pouco com tal premissa, que ficou, cada vez mais, sob o encargo dos estudos antropológicos e arqueológicos. Na maioria das vezes, os estudos históricos têm se debruçado sobre as relações que justapõem o contato entre indígenas e invasores europeus. No entanto, como diz Mello:

Imbuídos do desejo de ampliar o conhecimento sobre a realidade colonial amazônica, novos trabalhos estão sendo pro-



postos no âmbito das pós-graduações nas universidades brasileiras e também em instituições estrangeiras. O recorte temporal abordado nesses novos estudos, entretanto, cobre parte do século XVII ou avança para o período pombalino, os anos de 1757 a 1777. Contudo, um período continua ainda pouco explorado pela historiografia, aquele sob a vigência do chamado “Regimento das Missões” (1686-1757), permanece como uma lacuna importante na história da Amazônia colonial portuguesa. (MELLO, 2009, p. 47)

Como é de conhecimento geral entre os estudiosos indigenistas, a legislação colonial indígena sofreu inúmeras alterações ao longo dos séculos XVI a XIX. Interessados nos conselhos de seus confessores, a Corte e os governantes sempre trabalharam com o princípio de que o indígena necessitava, diferentemente do africano, de proteção e conversão. Essa conversão incluía, para os índios, o direito a diversos graus de liberdade e remuneração, mas implicava, também, em um elevado grau de tutela por parte dos religiosos. Dessa forma, o governo viu-se entre duas difíceis escolhas: atender aos confessores que pretendiam assegurar, para as suas ordens e congregações, o monopólio do controle dos trabalhos dos indígenas “descidos” de suas aldeias, agora já localizadas distantes dos grandes rios por onde navegavam as frotas invasoras, para áreas de rios menores e próximas à terra firme, longe dos contatos imediatos de bandeirantes e outros saqueadores que pretendiam moldá-los para o mercado de escravos.

Mesmo assim, não foram poucos os índios capturados por colonos para serem utilizados como mão de obra escrava em lavouras, garimpos e minerações. Essa posição levaria os colonos maranhenses a uma rebelião considerada, pela historiografia mais tradicionalista, como a primeira rebelião colonial nativista, uma espécie de movimento que precederia as revoltas emancipacionistas. Atualmente, a historiografia mais avançada considera esses movimentos escravocratas e raciais, típicos da pobreza do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Neste caso, tratamos especifi-

camente da Revolta dos Irmãos Beckman (1684-1685), que precede em um ano a aprovação do Regimento das Missões.

O Estado do Maranhão e Grão-Pará foi criado no ano de 1621, no tempo em que as duas colônias ainda estavam ligadas à Coroa Espanhola. Este território encontrava-se em crise e endividado com a expulsão dos franceses, que pretendiam fundar a França Equinocial. Este é o período da conversão dos gentios maranhenses, comandados pelo Padre Antônio Vieira, então superior da Companhia de Jesus no Maranhão. Após a derrota dos Beckman, o rei de Portugal, fortemente influenciado por Antônio Vieira, resolveu decretar a abolição da escravidão indígena em 1680. Os ânimos voltaram a se acirrar, e os agricultores, especialmente os senhores de engenho, invadiriam os aldeamentos para capturar a mão de obra indígena para suas lavouras. Para impedir tal situação, o rei de Portugal criou, em 1680, a Companhia de Comércio do Maranhão e Grão-Pará, que deveria suprir a mão de obra local com escravos africanos. Obviamente, os custos seriam muito maiores; portanto, a massa popular colonial ainda não se encontrava satisfeita em suas necessidades.

Assim, em 1684, os colonos prepararam a invasão, aproveitando que o governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará estava em visita a Belém do Pará. Com as medidas do Reino, mudou-se o governo do Maranhão e Grão-Pará. Quanto aos líderes, Manuel Beckman foi decapitado, enquanto Tomás foi condenado ao desterro, podendo voltar ao Maranhão em 1704. É importante ressaltar que as questões, conflitos e confrontos entre os colonos, através dos bandeirantes, que eram, em sua maioria, saqueadores, assaltantes de aldeias, escravizadores de indígenas e assassinos daqueles que interferissem em seus caminhos, eram muito mais antigos do que a Revolta dos Beckman e que o ponto alto dessa política de escravização e terror na colônia brasileira e no Estado do Maranhão e Grão-Pará havia sido atingida



com a Grande Bandeira de Limites de Antônio Raposo Tavares (1598-1656).

Tavares já era conhecido como assaltante de conventos em São Paulo, em 1633. Mesmo julgado, conseguiu apoio da Vila de São Paulo, mantendo seu cargo de ouvidor. Em 1635, atacou a missão espanhola de Jesus Maria, arrasando-a e fazendo milhares de escravos por onde passava. Os paulistas apoiavam e aplaudiam a ação de Tavares. Participou, a pedido do governo da Bahia, da luta pela expulsão dos holandeses, quando recebeu o título de capitão. Entre 1648 e 1651, Raposo Tavares organizou e participou da Grande Bandeira de Limites, que chegou até o Peru, passando pelo Guaporé, Mamoré, Madeira e Amazonas. Essa expedição provocou uma verdadeira devastação nas áreas por onde esteve e pode-se dizer que contribuiu, sensivelmente, para a redução significativa da população indígena no Brasil, que, a partir do século XVIII, passaria a ser, cada vez mais, composta por mestiços e não índios. Ações de bandeirantes, de colonos insatisfeitos e do clero ultrajado chegavam, constantemente, aos ouvidos da Corte, em Lisboa, que resolveu promulgar uma lei pacificadora, dando aos padres a tutela sobre os povos indígenas via o Regimento das Missões.

Conforme diz Mattos:

Foi uma das legislações mais importantes do período colonial, sobretudo para aqueles historiadores e antropólogos que se debruçam sobre a história indígena ou mesmo das missões religiosas. A promulgação, em 21 de dezembro de 1686, é resultado de um sem-número de queixas e conflitos entre os moradores de São Luís e Belém com os jesuítas. (MATTOS, s/d, p. 112).

Tal situação jamais ficaria serenada e culminaria com a expulsão dos jesuítas, indesejáveis em todas as Américas e na Península Ibérica, por sua defesa intransigente da prática missionária e dos aldeamentos indígenas. A expulsão dos jesuítas de Portugal e das colônias ocorreria através de um ardil do Marquês de Pombal, em 1759, acusando-os de tentativa de re-

gicídio contra Dom José II e, posteriormente, foram expulsos, também, da Espanha e colônias.

Inconformados com os altos impostos para a reconstrução de Lisboa após o grande terremoto de 1757, com a subsequente e brutal elevação de impostos e o majoramento do preço dos negros trazidos da África em navios negreiros e, ainda, com as fraudes intermináveis praticadas contra os colonos pela Companhia de Comércio do Maranhão e Grão-Pará, os colonos pressionaram, cada vez mais, pela saída dos jesuítas da colônia, por serem eles os maiores defensores das políticas de aldeamento. Dessa forma, seria mais fácil o acesso à mão de obra indígena e sua preação nas aldeias ribeirinhas.

O Regimento já estava em vigor desde 1686 e, dentre suas normas, segundo Mello, constavam:

- a) A administração dos índios aldeados passava com exclusividade para o controle dos religiosos, tanto no que diz respeito ao governo espiritual quanto ao temporal e político dos aldeamentos.
- b) Foi criado o ofício de Procurador dos Índios nas duas capitanias do Pará e Maranhão. O qual deveria ser exercido por um morador, eleito pelo governador, depois da indicação de dois nomes pelo Superior das missões da Companhia.
- c) Ficava proibida a moradia de homens brancos e mestiços nos aldeamentos. Somente aos missionários era permitido acompanhar os índios.
- d) Os missionários tinham a incumbência de descerem novas aldeias para aumentar a população dos aldeamentos, cujos índios eram necessários para a defesa do Estado e utilização nos serviços dos moradores.
- e) Para poder fazer as entradas nos sertões, os missionários receberiam todo o auxílio do governador, tanto para a sua segurança quanto para poderem fazer com maior facilidade as missões.
- f) A repartição dos índios aldeados passava a se dar em duas partes, ficando uma parte no aldeamento enquanto a outra servia aos moradores e à coroa.
- g) Não entravam nessa repartição dos índios os padres da Companhia, e para



compensá-los estavam destinadas para servir os colégios e residências dos jesuítas uma aldeia no Maranhão e outra no Pará.

h) Ficava estipulado que os religiosos teriam direito a 25 índios para cada missão que tivessem no sertão, por serem necessários para as atividades da missão.

i) O tempo de serviço dos índios fora dos aldeamentos de repartição estava estipulado inicialmente em quatro meses para o Maranhão e seis meses para o Pará, mas depois foi ajustado em um ano para as duas capitanias.

j) Só poderiam entrar na repartição do serviço os índios de treze a 50 anos, não entrariam nem as mulheres e nem as crianças. Com exceção para algumas índias farinheiras e amas-de-leite, necessárias para os moradores.

k) Os índios eram considerados livres e, portanto, teriam seus serviços pagos por salários a serem estipulados conforme a especificidade local. (MATTOS, s/d, p. 10).

Segundo Karl Heinz Arenz:

1. Os aldeamentos terão uma expressiva autonomia garantida mediante: a restituição da “dupla administração”, a nomeação de dois “procuradores dos índios” e a supervisão da entrada de não-índigenas, como da saída de indígenas das missões (além do controle de casamentos mistos para evitar a eventual escravização da parceira) [§§ 1-7];

2. Os aldeamentos serão reagrupados em lugares estratégicos com, respectivamente, uma população mínima (ao menos 150 casais em cada missão), facilitando, assim, as repartições e agilização do intercâmbio demográfico e econômico mútuo [§§ 8-9 e 22];

3. Os serviços dentro e fora dos aldeamentos serão flexibilizados nestes termos: haverá um inventário anual criterioso da mão de obra disponível que será, em seguida, bipartido, sendo que os índios que forem destinados a trabalhos fora da missão terão definidos os tipos de serviço, os períodos de ausência (no Maranhão até quatro e no Pará até seis meses, (conforme a sazonalidade da coleta das drogas do sertão) e o valor da remuneração por uma comissão mista [§§ 10-19];

4. Certas necessidades dos moradores (por exemplo, a requisição de índios

como remadores para um transporte de porte maior ou de índias como amas de leite ou ajudantes na produção de farinha de mandioca) e dos índios recém-descidos (que ficariam instalados provisoriamente em pequenos aldeamentos a parte e estariam isentos de serviços exteriores por dois anos) seriam tratados como casos excepcionais [§§ 20-21 e 23-24]. (ARENZ, 2018, p.11).

As Missões Jesuíticas e outras Missões Religiosas nos vales do Madeira, Mamoré, Guaporé e afluentes

As nações indígenas encontradas pelos invasores do Amazonas e desembocaduras de seus afluentes eram muito numerosas, populosas e diversas, como relata Cristóbal Acuña (1865, p. 190-192): “passam de 150, tão dilatadas e povoadas as suas regiões”. Isso nos dá um indício da elevada população vivendo nas margens dos rios, longe da terra firme, como horticultores, ceramistas, mas oportunamente, caçadores e coletores. Essa breve contagem de línguas feita pelo frade Acuña refere-se, apenas, às margens do Amazonas e à desembocadura dos grandes rios, como o Negro, Madeira e Tapajós. Isso nos dá uma ideia diferente daquela oferecida, nos princípios deste texto, de que o interior do Brasil abrigava uma população média de um milhão de pessoas (página 7). Hemming (1978, pp. 487-501) estima em 2.500.000 (dois milhões e quinhentos mil) habitantes na Amazônia, no século XVII, enquanto Denevan (1976, pp. 205-234 e 1992, introdução) calcula que, somente na Amazônia, deveriam viver entre 5 (cinco) e 6 (seis) milhões de seres humanos, nos mais diversos estágios de cultura e formas de vida e subsistência.

De acordo com Cypriano,

Na leitura do texto de Acuña, é possível encontrar referências diretas ao rio Madeira e ao rio Tapajós. As informações sobre o primeiro deles iniciam no capítulo LXVIII, onde se justifica o nome dado ao rio Madeira – devido ao grande número de troncos que sua correnteza levava – mas, esclarece que “o seu verdadeiro nome, entre os naturais que o habitam, é Cayari”. Lista, ainda, o nome de alguns



grupos habitantes de suas margens, iniciando pelos Zurinas e Cayanás, os Uru-tihans, Anamaris, Guarinumas, Curanaris, Ereputacas e, por fim os Abacatis. Seguindo viagem da boca do rio Madeira e navegando pelo Amazonas, o cronista nomeia os Zapucayas e Urubutingas que merecem o elogioso comentário de que “são muito habéis em fabricar coisas de madeira”. Adiante, o missionário segue listando os Guaranaguacas, Maraguas, Quimaús, Buraís, Pinouys, Oregatús e Aperas. Por fim, registra que, por não ter condições de confirmar os nomes de outros grupos existentes, não os havia citado. Seguindo a viagem, Acuña descreve a Ilha Grande dos Tupinambás como uma grande ilha povoada por um grupo de língua geral, que havia emigrado de Pernambuco devido às ações de conquista dos portugueses. Mesmo identificando-o como sendo menos numeroso que as demais populações ribeirinhas, Acuña destaca a índole guerreira que permitiu aos Tupinambá devastarem e submeterem “a todos aqueles com quem tiveram guerras, que destruindo nações inteiras, a outras obrigaram a deixar suas casas com medo, indo, como peregrinos, para estranhas terras”, e ainda, que teriam percorrido e subjugado “toda a circunvizinhança de sua jurisdição”. Complementando estes dados, a edição do Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas, impressa em 1994, inclui ainda um comentário de que “Tais índios usam arco e flecha, que com destreza atiram.” (CYPRIANO, 2007, p. 49s).

Como ressaltam os cronistas descritos acima, a migração dos Tupinambás para a Ilha de Tupinambarana já havia ocorrido há quase 20 anos, e eles já haviam estabelecido relações diversas com povos vizinhos. Dentre as preocupações geradas pelos relatos estava a de que, embora os índios se mostrassem amigos dos ibéricos, nada os impediria de aliarem-se, também, a outros povos que lhes oferecessem condições mais vantajosas.

Como destacou Cypriano,

Diante das promissoras notícias a respeito desta população nativa, multiplicaram-se as expedições de apresamento de índios para servirem de mão-de-obra. Como afirmou Betendorf, no ano de 1658, a colônia contou com o descimento de “mais de dois mil índios, entre escravos e

livres” mas, “nem por isso ficaram jamais satisfeitos seus moradores”. Os colonos do Estado do Maranhão e Grão-Pará buscavam incessantemente por escravos, primeiramente em locais mais próximos, como as margens do rio Tocantins, e depois, como resultado do despovoamento desta área, dirigindo suas ações para locais mais distantes, como as margens dos rios Tapajós, onde as empresas preadoras ainda não haviam atingido as populações com tanta intensidade. (CYPRIANO, 2007, p 59).

Quanto aos demais indígenas de regiões mais próximas às fronteiras com as colônias espanholas, o Estado criou mais obstáculos à sua captura e contato, temeroso do contrabando de metais preciosos que por ali pudesse fluir, como explica Cypriano (2007). Isso adiou, em mais de um século e meio, a aproximação e o contato devastador desses povos com os não índios que viviam em busca de riquezas imediatas.

Hemming, Loureiro e Reis afirmam que somente dezoito expedições dirigiram-se à região com o intuito de preação. Mas não sabem afirmar o total de indivíduos aprisionados nem os resultados obtidos pela bandeira. Ao final do século XVII, os jesuítas já estavam instalados na ilha de Tupinambarana, primeira aldeia jesuítica no rio Madeira. Ao navegar, em 1722, pelos rios Madeira e Mamoré, Antônio Mello Palheta observou a ausência de missões religiosas. Notou a presença de pequenas comunidades religiosas em algumas áreas e percebeu que os espanhóis estavam muito mais avançados, quer no Guaporé, quer no Mamoré. Isso o levou a deixar o Padre João Sampaio nas imediações da Cachoeira de Santo Antônio, para tentar fundar ali uma missão capaz de atrair os gentios. Acontece, porém, que a região era insalubre demais e ainda havia o problema dos mosquitos, malária e da fome. Atacados por indígenas hostis, a missão foi se deslocando pelo baixo Madeira, mas deixando rastros de ocupação colonial como o Jamary e o Crato. Por fim, instalaram-se em Santo Antônio de Borba, em 1728, elevada por Francisco Mendonça Furtado



à condição de vila e incentivando o casamento de homens portugueses com mulheres indígenas de diversas etnias.

As missões foram muito mais do que centros de catequese; foram locais de aculturação, amassamento e submissão do indígena ao interesse do banco. A religião era pregada com rigor, com castigos físicos e privações, e os índios deveriam trabalhar na coleta das drogas do sertão (salsaparrilha, cacau, quina-quina, óleo de tartaruga, ovos e banha de tartaruga, casco de tartaruga, óleos medicinais e aromáticos, plumas, penas, couro, pele de animais, etc.). No final, representavam um bom lucro para a missão. Os padres ainda ensinavam os índios a fabricar, com perfeição, instrumentos musicais, cerâmicas de qualidade, móveis, etc.

No entanto, o Madeira ainda era palco de saque. Os Mura, considerados os piratas do Madeira, não haveriam de dar sossego ao longo de todo o século XVIII e parte do XIX, e a pretensa Guerra Justa movida contra eles, que alegou seu extermínio, na verdade fez com que criassem novas estratégias de resistência ao misturarem-se com os caboclos locais e, oportunamente, ressurgirem reclamando terras e direitos. Essa foi uma das mais longas guerras de extermínio enfrentadas pelo Estado colonial do Grão-Pará e Amazonas, mas que se tornariam muito comuns no Império brasileiro, que chegaria a pagar caçadores e exterminadores nacionais e internacionais, treinados para o genocídio de populações inteiras. O Império brasileiro deu, ainda, menor atenção e muito menos cuidados à sua população indígena do que os já péssimos atendimentos oferecidos pelo Estado colonial português. Essa situação, com alguma camuflagem, perdura até os dias de hoje, especialmente no período atual, onde o Estado estimula a violência populacional contra os poucos remanescentes indígenas que ainda restaram em todo o Brasil, menos de 1.000.000 (um milhão) de pessoas (IBGE, 2020).

No vale do Guaporé, as coisas andavam sob outros ditames. Em suas instruções secretas, escritas pela rainha Ana de Áustria, esposa de Dom José II, havia fortes orientações da Corte para que os indígenas não fossem molestados, muito pelo contrário, fossem atraídos pelos governantes a partir de bons tratos, ofertas de trabalho, mantimentos, ferramentas, sementes e outros, para que abandonassem, voluntariamente, as já muito bem estabelecidas missões espanholas e desertassem para o lado português. Realmente, os registros apontam para o fato de que, enquanto havia somente sete brancos casados na recém-fundada Vila Bela da Santíssima Trindade, existiam mais de 2.000 (dois mil) escravizados negros, mais de uma centena de negros e cafusos (caburés) alforriados, chamados Caburés, mais de duas centenas de bugres livres nos sítios e roçados por eles mantidos e apenas 136 (cento e trinta e seis) índios escravizados (TEIXEIRA, p. 207-228).

A região guaporeana prosperava a duras penas. A insalubridade era altíssima. A vida dos escravizados e dos mais pobres era curta e marcada por males infectocontagiosos. Doenças como a malária, o málculo, as febres catarrais e as febres intestinais não davam trégua aos moradores. No entanto, a mão de obra não escravizada e as poucas missões portuguesas conseguiram criar condições para a implantação de 13 engenhos de cana-de-açúcar e plantações capazes de abastecer os garimpos de ouro que enviavam fortunas a Portugal. Mas a colonização não viveu apenas de benesses. Portugal optou pelo estrangulamento das missões, o que terminou por afastar os indígenas, fazendo-os migrarem para longe das rotas monçoeiras e, muitas vezes, aliarem-se aos espanhóis.

Uma considerável parte da população passava necessidades, pois as tensões políticas com a Espanha terminavam impedindo os portugueses de terem acesso ao gado missionário, criado pelos jesuítas nas missões de Mojos. Isto teria levado o Estado português, através do governador



Luís de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres, a fundar a fazenda de Casalvasco, e ali, chegaram a criar mais de 60.000 (sessenta mil) cabeças de gado, destinadas, primeiramente, a suprir as necessidades das autoridades locais, os militares e, em caso de possibilidade, às populações, que pouco tempo dedicavam às criações.

Os escravizados negros tornaram-se fontes de inúmeros problemas, auxiliando no contrabando de ouro, fugindo para os quilombos e para a colônia espanhola e atacando propriedades portuguesas para o rapto de mulheres, escravos e víveres. No alto e médio Guaporé, contavam dezenas de quilombos, sendo o mais famoso o do Quariterê, governado pela célebre rainha Tereza de Benguela. Ele foi destruído e reedificado duas vezes: em 1768, sob as ordens de Dom Luís Souza Coutinho, e em 1795, sob as ordens de Dom João de Mello Pereira e Cáceres.

Figura 1 – As Missões Religiosas no atual território brasileiro



Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/774619204644462157>.

A ausência das missões das mais diversas ordens, mas especialmente as jesuíticas, carmelitas, franciscanas e mercedárias, fizeram refluir o contato amistoso com o indígena. Este passou a ver no Diretor de Índios, chefe do Diretório de Índios, como uma ameaça e uma forma de retomar a exploração escravizante dos in-

dígenas. A ação militar dessa sociedade, com suas “pecinhas de amiar” na proa e na popa dos batelões e seus arcabuzes, piorou a situação, e a tensão passou a ser o cotidiano entre índios e não índios daí para a frente.

Com o seringalismo, a situação agravou-se, pois o governo estimulava a matança e a escravização de indígenas para a produção de borracha. A situação ficou tão tensa que o Brasil foi denunciado na Europa e nos EUA e perdeu seus mercados de borracha (lembrando, obviamente, que a Inglaterra já dispunha de borracha barata e cultivada no Sudeste Asiático). Tal fato levou o governo brasileiro a criar o desastrado e pouco eficiente SPI/LTN (Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais), que logo se corromperia e promoveria, junto com seringalistas e garimpeiros, extermínios de populações inteiras e crimes de toda sorte contra os indígenas.

Considerações Finais

A criação do Regimento das Missões, em 1686, representou uma tentativa de pacificar os conflitos entre colonos, missionários e indígenas no Estado do Maranhão e Grão-Pará. No entanto, apesar de ter vigorado por quase um século, o Regimento falhou em seus objetivos iniciais de harmonizar os interesses coloniais com a proteção dos indígenas. Sua extinção pelo Marquês de Pombal, em 1757, sob a égide do Iluminismo, não trouxe melhorias significativas para os nativos. Pelo contrário, as reformas pombalinas, embora tenham abolido formalmente a escravidão indígena, introduziram medidas que, na prática, agravaram a exploração e a marginalização desses povos.

No vale do Madeira, as missões enfrentaram desafios constantes, tanto com colonos e militares quanto com os próprios indígenas. A hostilidade levou os missionários de Borba a adotarem medidas extremas, como a aquisição de canhoneiras para se defenderem de ataques. No Guaporé, os indígenas foram integrados a



funções militares, compondo companhias como as dos Bugres, dos pedestres e dos aventureiros. No entanto, essas honrarias não foram suficientes para garantir sua lealdade, e muitos desertaram, refugiando-se em áreas remotas, inacessíveis até o século XX.

Enquanto isso, a política missioneira espanhola demonstrou maior eficácia na integração e proteção dos indígenas, assim como no Paraguai, onde se comprovou ser possível construir uma nação com base em povos não brancos. No Brasil, porém, a busca pela “branquitude” como sinônimo de civilização perpetuou-se como um ideal dominante, apesar da forte miscigenação da população com negros e indígenas. Essa contradição tem sido alvo de críticas e ridicularização, especialmente diante da persistência de políticas que negam ou minimizam o legado indígena e africano na formação do país.

A extinção das missões em 1757 não significou o fim da violência contra os indígenas. Com a transferência da Corte portuguesa para o Brasil em 1808, as missões foram parcialmente restabelecidas, mas os governantes fecharam os olhos para os massacres promovidos no século XIX. Muitos governadores de províncias, falidos e sem recursos, financiaram genocidas conhecidos como “caçadores de orelhas” e capangas, que atuavam impune contra populações indígenas.

Assim, a história do Brasil foi marcada por uma violência sistemática, acobertada pela Igreja, pelas monarquias europeias e pelo Estado brasileiro. Essa violência persiste até os dias atuais, agravada por políticas governamentais que, em vez de proteger os povos indígenas, estimulam sua marginalização e extermínio. O atual governo, em particular, parece reviver ideais de branqueamento e exclusão, reforçando práticas que negam a diversidade e a riqueza cultural do país. Enquanto isso, os povos indígenas continuam resistindo, lutando por seus direitos e pela preservação de suas terras e culturas, em um ce-

nário que exige urgentemente mudanças estruturais e o reconhecimento de suas contribuições para a história e a identidade brasileira.

Referências

ARENZ, Karl Heinz. “Sem educação não há missão”: a introdução da formação jesuítica no Maranhão e Grão-Pará (Século XVII). **Outros Tempos**, v. 13, n. 21, p. 1-20, 2016.

CYPRIANO, Doris Cristina Castilhos de Araújo. Populações indígenas dos rios Madeira e Tapajós. In: _____. **Almas, corpos e especiarias: a expansão colonial nos rios Tapajós e Madeira**. São Leopoldo: Oikos, 2007.

DENEVAN, W. M. (ed.). **The Native population of the Americas in 1492**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1976.

DENEVAN, William. La catastrophe démographique. **L'Histoire**, n. 322, p. 32-37, jul.-ago. 2007.

FAJARDO, Gerardo Andrés Godoy. O mito das Amazonas. **Hispanista**, v. XV, n. 60, p. 1-15, jan.-mar. 2015. Disponível em: <http://www.hispanista.com.br>. Acesso em: 12 jul. 2020.

HEMMING, John. **Red gold: the conquest of the Brazilian Indians, 1500-1760**. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1978. Disponível em: <http://www.clicrbs.com.br>. Acesso em: 14 ago. 2020.

IBGE. **Brasil 500 anos: território brasileiro e povoamento: história indígena**. Os números da população indígena. Disponível em: <https://brasil500anos.ibge.gov.br>. Acesso em: 14 ago. 2020.

LOUREIRO, José Souto. **Síntese da história do Amazonas**. Manaus: Imprensa Oficial, 1978.

MACARIO, Carol. Caçadores de índios. **Diário Catarinense**, [s.d.]. Disponível em: <http://www.clicrbs.com.br>. Data de acesso: 14/08/2020.

MATTOS, Eyllan de. Regimento das missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686. **Revista 7**



Mares, [s.d.]. Disponível em: <https://www.historia.uff.br>. Acesso em: 15 ago. 2020.

MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa. **Clio – Série Revista de Pesquisa Histórica**, n. 27-1, p. 47-68, 2009.

REIS, Arthur César Ferreira. Limites e demarcações na Amazônia brasileira: a fronteira com as colônias espanholas. In: MENDONÇA, M. C. (org.). **A Amazônia na era pombalina**. Rio de Janeiro: IHGB, 1963.

SOUZA, Márcio. **História da Amazônia: do período pré-colombiano aos desafios do século XXI**. Rio de Janeiro: Record, 2019.

SOUZA, Rafaela. Populações indígenas no Brasil: os povos indígenas habitam o Brasil antes mesmo de sua descoberta. **Mundo Educação**, [s.d.]. Disponível em: <https://mundoeducacao.uol.com.br>. Acesso em: 14 ago. 2020.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. **Campesinato negro de Santo Antônio do Guaporé: identidade, territorialidade e sustentabilidade**. 2004. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.

-----//-----

Abstract: The Age of Exploration marked the first major globalizing endeavor in history. In its colonial expansion, the Portuguese State adopted various strategies to dominate and exploit conquered territories, among which the alliance with the Catholic Church stood out. The Church was tasked with administering indigenous territories, where natives were subjected to exhaustive labor but, at the same time, “saved” through religious conversion. Additionally, practices such as the spread of diseases like smallpox and measles through contaminated gifts, as well as armed warfare, were frequently employed to ensure control over local populations. The Regimento das Missões (Regiment of Missions), established in 1686, emerged as an effective system for occupation, exploitation, and catechization in the Amazon, consolidating a monopoly over indigenous labor. However, this centralization deeply displeased colonists, who saw their economic interests constrained. This article focuses on analyzing the Regimento das Missões and its implementation in the valleys of the Madeira, Mamoré, and Guaporé

rivers. To this end, bibliographic and documentary research methods will be used, complemented by comparative analyses of accounts written by contemporaries of the period.

Keywords: Regiment of the Missions; Madeira Basin; Descents of Indigenous Peoples to Colonial Missions; Portuguese Colonization; Amazon.

Resumen: Las Grandes Navegaciones representaron la primera gran iniciativa globalizadora de la historia. En su expansión colonial, el Estado portugués adoptó diversas estrategias para dominar y explotar los territorios conquistados, entre las cuales destacó la alianza con la Iglesia Católica. Esta fue encargada de administrar territorios indígenas, donde los nativos eran sometidos a trabajos extenuantes pero, al mismo tiempo, “salvados” mediante la conversión religiosa. Además, prácticas como la propagación de enfermedades, como la viruela y el sarampión, a través de regalos contaminados, así como el uso de la guerra armada, eran recursos frecuentemente utilizados para garantizar el control sobre las poblaciones locales. El Regimento das Missões (Reglamento de las Misiones), instituido en 1686, se destacó como una experiencia eficaz de ocupación, explotación y catequización en la Amazonía, consolidando un sistema que monopolizaba la mano de obra indígena. Sin embargo, esta centralización desagradaba profundamente a los colonos, quienes veían limitados sus intereses económicos. Este artículo tiene como objetivo analizar el Regimento das Missões y su aplicación en los valles de los ríos Madeira, Mamoré y Guaporé. Para ello, se utilizarán métodos de investigación bibliográfica y documental, complementados con análisis comparativos de relatos escritos por contemporáneos de la época.

Palabras clave: Regimiento de las Misiones; Cuenca del Madeira; Descimiento; Colonización Portuguesa; Amazonía.

Recebido em: 06 de junho de 2024.

Aceito em: 25 de junho de 2024.

AFROS & AMAZÔNICOS



CONSOLIDAÇÃO DA PAZ *VERSUS* DISPUTA POLÍTICA EM ANGOLA: O ENTRELUGAR DO PROCESSO DE RECONCILIAÇÃO NACIONAL QUE O INGLÊS CANSOU DE VER

Consolidation of peace versus political dispute in Angola: The between place of the national reconciliation process that the english are tired of seeing

*Felisberto Victor Chiumba Luciano**

Resumo: Após alcançar a independência em 1975, Angola viu-se mergulhada numa guerra civil de vinte e sete anos, marcada por violentos processos como o “27 de Maio de 1977” e os assassinatos pós-eleitorais de 1992, que deixaram “feridas abertas” na sociedade angolana. Com o fim da guerra, em 2002, o país tem trilhado um desafiador caminho de reconstrução e reconciliação nacional. Em 2019, o atual presidente angolano, João Lourenço, movido pelo que designou de imperativo político e cívico do Estado, criou a Comissão para a Implementação do Plano de Reconciliação em Memória das Vítimas dos Conflitos Políticos (CIVICOP), com o objetivo de promover políticas de reparação e assegurar a paz espiritual da sociedade face aos episódios traumáticos do passado. O presente artigo buscou analisar se as ações da CIVICOP estão alinhadas aos seus nobres objetivos de reconciliação entre os angolanos. Contudo, a pesquisa revelou que a atuação da Comissão tem sido marcada por graves irregularidades, como a instrumentalização política e a interferência de órgãos de segurança controlados pelo partido no poder, o que compromete a eficácia do processo de reconciliação. A metodologia utilizada baseou-se na observação não estruturada e na revisão bibliográfica, evidenciando a necessidade de resgatar a credibilidade da CIVICOP para que esta cumpra efetivamente o seu papel na cura das feridas históricas de Angola.

Palavras-chave: Reconciliação nacional; Memória das vítimas; Políticas de reparação; Paz; CIVICOP.

Introdução

Entre 11 de novembro de 1975, data da proclamação da independência, e 4 de abril de 2002, quando foi alcançada a paz militar, Angola viveu um dos piores períodos da sua história. Depois de conquistar a independência de Portugal, o país viu-se mergulhado numa guerra civil que, durante vinte e sete longos e penosos anos, resultou na morte de milhões de angolanos, mu-

tilados e traumatizados, deixando “feridas abertas” no seio das comunidades. Destarte, tendo em consideração que a guerra civil angolana resultou em vários e violentos processos cujas memórias ainda demandam alguma sensibilidade na forma de as abordar, por esta razão, quer ao nível das estruturas do Estado angolano, quer no seio das comunidades, durante muito tempo optou-se pelo silenciamento destas memórias traumáticas. Assim, os anos foram passando e Angola teimava em não exorcizar os “demónios” da sua história recente. Angola estava acometida de “(...) uma espécie de amnésia colectiva, como se o país inteiro sofresse de stress pós-traumático e quisesse esquecer-se de uma parte significativa da sua História, com a qual não sabe lidar” (PEIXOTO, 2015, p. 183).

Com o fim da guerra civil, o Estado angolano definiu estrategicamente a reconstrução e reconciliação nacional como missão de primeira grandeza, no entanto,

* Felisberto Victor Chiumba Luciano, angolano, é Mestre em Ensino da História de África pelo Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla (ISCED-Huíla), Angola. É pós-graduado em Política de Género: Igualdade e Não Discriminação da Cátedra UNESCO- Educação e Ciência para o Desenvolvimento e Bem-Estar Humano (EDUWELL), da Universidade de Évora, Portugal, promovida pela Academia das Ciências de Lisboa, em 2023. Em 2019 frequentou com aproveitamento o Curso de Formação Avançada em Epistemologias do Sul, organizado pela Universidade de Sevilha, o Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra e o Conselho Latino Americano de Ciências Sociais (CLACSO). É Professor de História Contemporânea de África no Ensino Secundário.



estas tinham uma dimensão mais infraestrutural do que mental, ou psicológica, se quisermos. E transcorridos quarenta e sete anos após os assassinatos do 27 de maio de 1977 e vinte e sete anos depois da violência pós-eleitoral de 1992, que resultou na morte de milhares de indivíduos ovimbundo em várias partes do país, o fato é que o atual governo de Angola, legitimado nas eleições de 2017, deu início a um novo ciclo político que resultou numa nova abordagem relativamente aos passivos históricos do país, assumindo uma postura de maior abertura para lidar com o seu passado traumático, realizando, para o efeito, fundamentalmente em 2019, uma série de ações que podem efetivamente dar indícios de estar-se em presença da legitimação do direito à reparação de erros cometidos no passado (AGOSTINHO, 2021).

Foi neste sentido que, no dia 26 de abril de 2019, o atual presidente angolano, movido por aquilo que designou de imperativo político e cívico do Estado, com o fito de assegurar a paz espiritual da sociedade em face dos episódios do passado que podem minar a convivência nacional, perturbar a unidade e o sentimento de fraternidade entre os angolanos e estrangular o processo de reconciliação nacional ainda em curso, criou a Comissão Interministerial para Reconciliação em Memória das Vítimas dos Conflitos Políticos (CIVICOP), coordenada pelo então Ministro da Justiça e Direitos Humanos, Francisco Queirós.

Em ato contínuo, autorizou, através do Despacho Presidencial nº 35/22, de 15 de fevereiro de 2022, a despesa e formalização da abertura do Concurso Público para construção do Memorial em homenagem às vítimas dos conflitos políticos, com a designação de “Aliança Eterna”, simbolizando um pedido de desculpas em memória das vítimas dos violentos processos ocorridos em Angola entre 1975 e 2002, permitindo assim a criação de um espaço de memória que possa constituir-se num alerta permanente às gerações presentes e futuras para impedir que os trágicos erros políticos do passado recente se repitam.

Por seu turno, Kamwenho¹ (2023), assumindo uma postura mais crítica em relação ao plano de reconciliação nacional em curso no país, no âmbito da CIVICOP, assevera que, em Angola, os discursos e narrativas habituais do partido no poder, no caso o MPLA, sobre a paz, justiça social e reconciliação não passam daquilo que designou de um “autêntico diálogo de surdos”, tendo-se confessado imunizado contra os lemas e slogans de Congressos dos partidos políticos que, ao longo de 46 anos de independência, não produziram resultados efetivos para a paz, progresso, justiça social e verdadeira reconciliação em Angola. Kamwenho chama atenção aos riscos de o MPLA continuar a tratar o país como se fosse seu “clubes privado”, prática que vai na contramão do lema que o partido adotou durante o seu VIII Congresso, realizado em 2021, cujo teor foi “Por uma Angola mais desenvolvida, democrática e inclusiva”. “Há muito que se reconhece a reconciliação como um elemento fundamental na construção de uma paz justa e duradoura” (MONTEIRO, 2004, p. 66).

No entanto, acrescentou que não existem fórmulas próprias e únicas para se alcançar a paz e a reconciliação, pois o significado que os indivíduos e grupos atribuem às experiências de violência e lidam com o impacto causado por elas está intrinsecamente relacionado com contextos sociais e culturais específicos. Embora haja conceitos que pretendem ser os únicos corretos e universalmente válidos, as experiências mostram que a reconciliação é um processo complexo, para o qual não existem soluções fáceis. Não existe uma solução pré-fabricada que possa simplesmente ser aplicada em qualquer parte. Portanto, dito de outra forma, a experiên-

1. Dom Zacarias Kamwenho é Arcebispo Emérito do Lubango e prémio Sakharov 2001, título que lhe foi atribuído no dia 18 de Outubro pelo Parlamento Europeu, sob proposta do Partido Popular Português (PPP) apoiado pelo Partido Socialista Português (PSP) pelo seu engajamento em prol da paz e reconciliação em Angola. O referido prémio foi partilhado com duas outras entidades, nomeadamente a deputada Nurit (Israel) e o Senhor Ghazzawi (Palestina).



cia de outros países que levaram a cabo processos que visavam a reconciliação nacional em contextos pós-bélicos, e cabe aqui citar exemplos como o da África do Sul, Ruanda e alguns países do Cone Sul, como Argentina, Uruguai, Venezuela, só para citar alguns, pode não funcionar em Angola.

No entanto, cumpre realçar que, à exemplo do que ocorreu na África do Sul com a constituição das Comissões de Verdade e Reconciliação, bem como com os tribunais comunitários Gacaca no Ruanda, foi a necessidade imperativa de reconciliação entre os angolanos que impeliu o governo a criar a CIVICOP para possibilitar a emergência e insurgência de um espaço onde as memórias traumáticas do passado que nunca passa pudessem ser tratadas livremente, sem quaisquer receios e tabus, com o fito de curar as “feridas” abertas durante a guerra civil. Assim, o presente artigo buscou verificar se efetivamente as ações que a CIVICOP têm vindo a realizar encontram-se alinhadas aos nobres objetivos que presidiram a sua criação.

Um olhar sobre o conturbado processo histórico-político angolano (1975-2002)

Conturbado! Esta é uma das poucas palavras da língua portuguesa que melhor define o processo histórico-político angolano que cobre o período que vai desde o alcance da independência, em 1975, até o fim da guerra civil em 2002. Assim, um momento de atenção sobre o referido processo torna evidente a visão de que, desde o período pré-colonial até ao pós-independente, há um aspecto comum a todas as fases ou períodos da História de Angola que acabou afetando toda sua trajetória de forma incontornável, constituindo-se no fator constante mais perdurável, mais influente e mais visível: a violência!

Correia (1996), destacando a omnipresença da violência nas distintas fases da História de Angola, afirma que o país registrou violência da repressão na fase da tomada de consciência nacionalista, violência da guerra anticolonial na fase da

luta de libertação nacional, violência das intervenções externas armadas na fase de transferência do poder da autoridade colonial para os angolanos, violência na fase da proclamação da independência e da construção da identidade nacional e violência nos vinte e sete anos posteriores ao alcance da independência política.

Destarte, importa frisar que, no limite, foram os violentos eventos perpetrados durante os vinte e sete anos de guerra civil que se viveu em Angola após a proclamação da independência política que deram conteúdo às memórias traumáticas com as quais o país se debate ainda hoje. E em relação às causas desta guerra, elas só podem ser entendidas mediante análise minuciosa do complexo *puzzle* geopolítico em que se processou a descolonização de Angola.

Do ponto de vista local, as rivalidades políticas entre a FNLA, o MPLA e a UNITA tornavam impossível qualquer solução pacífica. Na metrópole, pode-se evocar as divergências opondo os militares portugueses divididos entre os que, no seio do Movimento das Forças Armadas (MFA), defendiam o fim das guerras coloniais e a concessão da independência às colónias, e outros, que, como o general Spínola, desejavam o *status quo*. Na mesma ordem de ideia, pode-se igualmente assinalar os problemas de política interior em Portugal decorrentes do golpe de Estado do 25 de Abril. No plano internacional, necessário será evocar as rivalidades Este-Oeste. Por razões evidentes, trata-se de um ponto primordial, visto que a descolonização de Angola ocorre em pleno contexto da Guerra Fria. Estes fatores exógenos pesaram imenso sobre a evolução dos acontecimentos em Angola, ao encontrarem aí um terreno propício a partir de 1974 e sobretudo em 1975. (MBAH, 2010, p. 230).

Mediante uma análise objetiva aos fatores endógenos e exógenos, o número de intervenientes, os interesses em jogo e o contexto histórico-político internacional em que os processos de luta e proclamação da independência² de Ango-

2. A proclamação da independência de Angola constituiu-se no ponto mais alto do processo de lutas e resistências



la ocorreram, facilmente se pode concluir que o processo revolucionário começado em 1961 dificilmente terminaria num clima de paz. Apesar de toda violência sofrida, e ainda que os caminhos para a paz em Angola estivessem permeados de muitas incertezas, cheios de percalços, com “curvas” e “contracurvas”, encontros e desencontros, desentendimentos permanentes entre as forças nacionalistas, como se por uma fatalidade pré-determinada os angolanos estivessem fadados a viver perpetuamente em guerra, finalmente, em 2002, o bom senso falou mais alto e a paz chegou a Angola. Contudo, os caminhos para a paz passaram por várias rondas negociais que começaram muito antes da proclamação da sua independência, cujo objetivo foi colocar à mesa das negociações os principais intervenientes na luta anticolonial para que, através do diálogo franco e aberto, fossem construídos os pilares fundacionais da Angola independente.

Efetivamente, não cabe na economia desta reflexão uma descrição extensiva e exaustiva da cronologia e do itinerário seguido durante o processo negocial que visou a autonomia política e convivência

que caracterizou a relação entre os povos africanos de Angola em face das investidas colonialistas europeias, portuguesas em particular, desde os primeiros contactos estabelecidos no século XV, precisamente em 1482. Portanto, diferente do que erroneamente se propala, a colonização portuguesa em Angola não durou 500 anos, pois como diz a distinta investigadora Neto (2008, p. 176) “à data da independência, a maioria dos povos de Angola não tivera um século de domínio colonial, apesar de o início da conquista portuguesa de Angola remontar a quatrocentos anos atrás (Luanda, 1975)”. No entanto, a tragédia angolana, que resumiu-se na guerra civil que prosseguiu o seu curso sangrento em toda extensão do país, com intensidade variável em função da região, só veio a conhecer o seu fim quando Jonas Malheiro Savimbi, o líder da UNITA, morreu em combate a 22 de fevereiro de 2002, no Lucusse, na província do Moxico (região Leste do país), o que possibilitou a assinatura, a 4 de abril do mesmo ano, do Memorando de Entendimento Complementar ao Protocolo de Lusaka. A assinatura deste documento, em Luena, capital da província do Moxico, pôs fim a um dos períodos mais mortíferos e destruidores da História de Angola, que ceifou milhares de vidas humanas e destruiu o tecido social e económico do país, relegando as suas populações à miséria e pobreza extremas. É desta violência fundadora que foram construídas as memórias dos processos históricos angolanos de 1975 a 2002.

pacífica entre os angolanos, mas importa dizer que o mesmo foi marcado por várias conversações em diferentes geografias, com destaque para Mombaça (1975), Nakuru (1975), Alvor (1975), Gbadolite (1989), Bicesse (1991), Lusaka (1994) e Luena (2002). Portanto, jamais será excessivo afirmar que, apesar das interferências externas, os atos de violência que acompanharam o conturbado período que iniciou com a proclamação da independência e culminou com o alcance da paz é diretamente imputável aos principais Movimentos de Libertação Nacional de Angola, que “embriagados” pelo poder colocaram sempre em primeiro lugar os seus interesses partidários (egoístas), em detrimento da pátria (coletividade), pois, conforme asseverou Muekalia:

“Faltou vontade política para definir a visão de um país inclusivo que se ergueria com o esforço de todos e para todos. Ao contrário, cultivou-se a mentalidade de exclusão e a psicologia de suspeição, num processo em que se perdia ou se ganhava tudo. Ninguém tinha, na altura, a noção da tragédia que nos esperava. (MUEKALIA, 2010, p. 33).

No entanto, a tragédia angolana, que resumiu-se na guerra civil que prosseguiu o seu curso sangrento em toda extensão do país, com intensidade variável em função da região, só veio a conhecer o seu fim quando Jonas Malheiro Savimbi, o líder da UNITA, morreu em combate a 22 de fevereiro de 2002, no Lucusse, na província do Moxico (região Leste do país), o que possibilitou a assinatura, a 4 de abril do mesmo ano, do Memorando de Entendimento Complementar ao Protocolo de Lusaka. A assinatura deste documento, em Luena, capital da província do Moxico, pôs fim a um dos períodos mais mortíferos e destruidores da História de Angola, que ceifou milhares³ de vidas humanas e des-

3. Ao longo dos seus quase 30 anos, a guerra civil em Angola gerou cerca de um milhão de mortos, 200 mil mutilados e estropiados, mais de 50 mil crianças órfãs, cerca de 4,5 milhões de deslocados (aproximadamente 40 por cento da população activa) e mais de 600 mil refugiados, nomeadamente na Namíbia, na Zâmbia e na República Democrática do Congo (RAMOS, 2018, p. 720).



truiu o tecido social e económico do país, relegando as suas populações à miséria e pobreza extremas. É desta violência fundadora que foram construídas as memórias dos processos históricos angolanos de 1975 a 2002.

A violência geradora das memórias traumáticas de Angola

Se, por um lado, o contexto político-militar da Angola pós-independente foi profundamente marcado pelas rivalidades entre o governo de Angola (suportado pelo MPLA) e a UNITA, tendo resultado numa guerra civil que durou vinte e sete longos e sangrentos anos, cujo desfecho aconteceu em 2002, vale, porém, dar nota que, no interior do próprio MPLA, viveram-se algumas convulsões políticas, tais como a “Revolta do Leste”, a “Revolta Activa”, ambas no dealbar da independência, em 1976, e a “Tentativa de Golpe de Estado de 1977”. Com efeito, a seguir procurar-se-á refletir sobre este último evento, ou seja, a tristemente célebre movimentação “fraccionista” de Nito Alves e seus companheiros, apoiada pela URSS, que deu origem a uma primeira grande depuração “pró-Agostinho Neto” nas fileiras do MPLA, então partido-Estado, que resultou no assassinato de milhares de militantes e figuras de proa do partido dos Camaradas, que deixaram “fracturas” e cujas memórias traumáticas ainda suscitam dor e pesar no seio do MPLA e da sociedade angolana como um todo.

O “27 de Maio de 1977”

Não há a mais pálida dúvida de que um dos reflexos mais dramáticos da violência dos conflitos políticos angolanos ocorridos entre 1975 e 2002 foram seguramente os assassinatos do 27 de maio de 1977. Fazendo um pouco de história sobre este evento, vale referir que a «crise nitista» teve início quando Nito Alves, nas vestes de Ministro da Administração Interna do governo de Agostinho Neto, deslocou-se a Moscovo com o intuito de participar no XXV Congresso do PCUS (Partido Co-

munista da União Soviética) em março de 1976. E o fato de ele ter participado naquele conclave em representação do MPLA, deduz-se que Nito Alves era alguém em quem os soviéticos depositavam alguma confiança. Nito, explorando a oportunidade daquele certame para demonstrar o seu pró-sovietismo e granjear algum apoio, fez um estrondoso discurso que suscitou uma forte salva de palmas e permitiu-lhe encetar contactos com várias individualidades dos diferentes níveis da hierarquia política soviética.

Regressado a Angola, Nito Alves, com a força do cargo que ostentava, de Ministro da Administração Interna, dirigiu uma asfíxiante perseguição contra alguns elementos da Organização Comunista de Angola (OCA), de orientação maoísta e da «Revolta Activa», que tinham sido reabilitados e reintegrados no MPLA, mas que manifestavam uma forte oposição aos vínculos do MPLA ao Kremlin. Não ficando por aí, pouco depois, Nito Alves, objetivando confrontar as opções políticas de Agostinho Neto, destilou críticas abertas ao Governo do MPLA pelo fato de se terem afastado das teses soviéticas. Nito, em suas tessituras discursivas, criticou igualmente o fato de naquela altura haver um número excessivo de mestiços na direção do partido, sendo os principais visados os dois mais próximos colaboradores de Neto, Lúcio Lara, então Secretário-geral do MPLA, e Henrique Teles Carreira, ou simplesmente «lko» Carreira, Ministro da Defesa.

Depois da sua vitória, o MPLA entra num período de turbulência. O poder dos mestiços é cada vez mais contestado nos musseques de Luanda. Em 1977, uma tendência afro-nacionalista, encarnada pelo Ministro da Administração Interna, Nito Alves, tenta derrubar Agostinho Neto e pôr fim ao poder dos antigos assimilados no aparelho do Estado e à influência dos seus aliados cubanos. O golpe de Estado é acompanhado por uma insurreição popular, cuja repressão causa milhares de vítimas. (ENDERS, 1997, p. 122).

Cumprе destacar que, desde o seu regresso de Moscovo, Nito Alves desen-



volveu uma intensa agenda que reforçou a sua popularidade junto das bases do MPLA, bem como da população em geral e de grande parte do exército, com destaque à 9.^a Brigada, sendo por isso tomada como muito provável que a maioria o apoiasse. Destarte, o golpe de Estado teria lugar durante a III Plenária do Comité Central (C.C) do MPLA, que reuniu-se em Luanda entre os dias 23 e 29 de outubro de 1976, para proceder à formulação e clarificação da linha política do partido. Naquele certame, o órgão máximo do MPLA decidiu abrir um inquérito sobre atividades que visavam dividir o partido. Nito Alves e Zé Van-Dúnem foram formalmente acusados de “fraccionismo”, ou se quisermos, de tentativa de divisionismo no seio do MPLA, resultando na suspensão das suas funções partidárias e estatais.

Nos meses subsequentes, o conflito interno tornava-se cada vez mais aberto e declarado. E enquanto o líder do MPLA, Agostinho Neto, apelava à coesão da direção política do partido, condenando todo tipo de atividade separatista, Nito Alves engrossava o tom das suas críticas, destacando a permanência de desigualdades decorrentes da raça no seio do movimento.

Nito Alves propunha a criação de uma comissão de inquérito. Apesar do arrastamento das indagações por um longo período de tempo e a tardia apresentação das suas conclusões sobre o fraccionismo, o que ajudava ao aprofundamento do divisionismo no seio do movimento, a comissão de inquérito apresentava o seu relatório na V Sessão Plenária do Comité Central, reunida de 20 a 21 de maio de 1977, em Luanda. Depois de apreciado o relatório, o Comité Central concluía pela existência «de facto» de uma actividade «fraccionista» e debruçava-se profundamente sobre os seus reflexos no seio do movimento. (RAMOS, 2018, p. 315).

E enquanto Nito Alves se empenhava em procurar esclarecer que o seu propósito era denunciar, desmascarar e combater energeticamente a natureza reaccionária da aliança da direita e dos maoístas nas estruturas do MPLA, o C.C, coerente com a sua linha dura, decidia a expulsão de Nito

e de Zé Van-Dúnem daquele órgão decisivo do movimento. Acto contínuo, ainda no mesmo dia, numa Assembleia magna de militantes que teve lugar no pavilhão gimnodesportivo da Cidadela, na capital do país, Agostinho Neto dava a conhecer publicamente a expulsão dos “nitistas” e declarava o seu inquebrantável empenho pessoal em dar um combate sem tréguas contra todos os “fraccionistas”.

No entanto, Moscovo começava a nutrir uma certa apreensão em relação ao curso que a situação política interna do MPLA ia tomando, tendo manifestado algumas reticências em relação a Neto, pois este politicamente começava a demarcar-se da linha ideológica marxista-leninista, dando fortes indícios, na óptica dos soviéticos, de uma possível aproximação de Neto ao Ocidente e que tão logo viesse a consolidar o seu poder, podia eventualmente celebrar um pacto com a UNITA, aliada histórica dos EUA. Além disso, os soviéticos passaram a olhar para Nito Alves como quem melhor representava os seus interesses em Angola, e que pelo seu carisma e impetuosidade seria um bom concorrente a Jonas Malheiro Savimbi. Daí lhe ter sido reservado os privilégios de chefe do partido, ao ponto de colocar o seu retrato na galeria dos chefes revolucionários “amigos” do Kremlin, em vez de Agostinho Neto.

Prosseguindo os seus intentos, no dia 27 de maio, Nito Alves, Zé Van-Dúnem e seus seguidores meteram em marcha um plano que, apesar de ter tido Nito à cabeça, a sua concepção deveu-se à companhia de Zé Van-Dúnem, Sita Maria Dias Van-Dúnem “Sita Valles”⁴, militante do Partido Comunista Português (PCP). O referido plano consistia em sair à rua em

4. Uma angolana de origem goesa/portuguesa com estreitas ligações ao PCP, do qual era militante, responsável da União dos Estudantes Comunistas e que também desejava um aprofundamento da relação com o MPLA e o PCUS. A ideia era instigar um golpe militar para radicalizar mais o Governo e torna-lo, dessa forma, incondicionalmente subordinado a Moscovo (RAMOS, 2018, p. 318).



direção ao palácio presidencial, para pressionar o presidente Agostinho Neto a pôr fim ao rumo ideológico que o MPLA estava tomando e forçar um rápido retorno à linha marxista-leninista ortodoxa ao invés da maoísta que se estava a seguir. Ao mesmo tempo, e numa ação concertada, um grupo de “nitistas”, com veículos blindados da 9.^a Brigada, arrombaram as portas da prisão de São Paulo e libertaram centenas de homens. Pouco depois, a emissora estatal, Rádio Nacional de Angola, era tomada pelos golpistas, mas rapidamente os cubanos retomaram o seu controle e devolveram-no ao governo.

No dia seguinte à instalação da crise em Luanda, num claro exemplo dos actos de extrema barbaridade que acompanharam a intentona de maio de 1977, foram achados no interior de vários veículos os corpos carbonizados de dirigentes do MPLA, todos eles membros do Comité Central do partido, que tinham sido dados como desaparecidos, nomeadamente, Eugénio Veríssimo da Costa (Nzagi), Paulo da Silva Mungungu (Dangereux), o Major Saydi Vieira Dias Mingas, então Ministro das Finanças, e os Comandantes Eurico Manuel Correia Gonçalves e José Manuel Paiva (Bala), tendo sido os dois últimos, membros do Estado Maior-General das FAPLA (Forças Armadas Populares de Libertação de Angola), braço armado do MPLA e do Conselho da Revolução (MARQUES, 2012).

Esses assassinatos constituíram-se na “gota de água” que fez jorrar o “copo da ira” de Neto contra os “fraccionistas”. Foi assim que, na sua terceira comunicação ao partido e ao país, no contexto da reação à “sublevação nitista”, o líder do MPLA asseverou que daí em diante já não se perderiam mais tempo com julgamentos, mas seria realizada uma justiça rápida conforme a lei revolucionária. Como resultado desta comunicação de Neto, começaram em Luanda e em quase todas as capitais provinciais uma autêntica “caça às bruxas”, sendo que não foram poupadas crianças, nem mulheres nas matanças que se segui-

ram. “Embora não exista um levantamento oficial sobre o número de mortos na repressão ao 27 de maio, as estimativas são assustadoras, variando entre 20 mil a 80 mil mortos” (MARQUES, 2012, p. 87).

Quando o golpe fracassou, Nito Alves, temendo pela sua segurança, refugiou-se na Embaixada da URSS, em Luanda. No entanto, Cuba solicitou a sua entrega e concomitantemente devolveu-o a Agostinho Neto, que reservou a Nito e seus companheiros uma morte cruel. Fala-se das circunstâncias horríveis em que morreu Sita Valles, que, de acordo com um artigo de opinião intitulado “Para além da morte trágica de Sita Valles”, da autoria do jornalista português José Manuel Fernandes, publicado no *Jornal O Público*⁵, na edição de 10 de setembro de 2010, ela foi torturada, violada e executada com vários tiros destinados a provocar sofrimento antes de sucumbir. Segundo testemunhos, avança o referido jornalista, Sita portou-se de forma corajosa e enfrentou os torcionários.

Como era de se esperar, o apoio de Cuba ao MPLA afetou gravemente a relação entre os dois Estados, e de acordo com Guedes (2004, p. 114), “o Primeiro-Secretário da Embaixada soviética em Luanda reputadamente suicidou-se quando os cubanos decidiram apoiar Agostinho Neto. A tensão nas relações bilaterais manteve-se durante algum tempo”.

Depois dos fatos aqui arrolados, não será decerto necessário detalhar com muito mais minúcia que o 27 de maio de 1977 representa um dos episódios marcadamente mais traumáticos na história contemporânea de Angola. Este trágico evento evoca as falhas tectónicas das frágeis fundações e das fortes contradições internas do MPLA. Serviu de pretexto ao tipo de poder que veio a ser edificado e exercido sobre a sociedade angolana, e ajuda a compreender como, a partir daquele trágico ano, se encerraram as mentes dos angolanos em

5. Disponível em: <https://www.publico.pt>, consultado: 5 de Dezembro de 2023.



pesadas e disciplinantes cortinas de medo e silêncio (RAMOS, 2018).

Malgrado terem passado 47 anos, o fato é que poucos angolanos se esqueceram da onda de matança massiva que assolou Luanda depois de Nito Alves e seus companheiros terem tentado assumir o poder pela força naquele trágico ano (MAIER, 1996). Hoje, com a abertura política que o país vai registrando, abre-se a possibilidade de um fértil debate que possa trazer luz às “zonas cinzentas” que ainda fazem sombra sobre as narrativas que se vão desenvolvendo à volta do 27 de maio. E muito disso deve-se ao fato de aquele evento ter sido colocado durante décadas nas “masmorras” do silêncio institucionalizado em Angola. No entanto, a morte do presidente José Eduardo dos Santos, o “afinador de silêncios”, em 2022, foi um grande golpe ao resgate das memórias daquele evento, pois foi justamente a ele que, em 1976, foi dada a responsabilidade de investigar o “fraccionismo” por meio da Comissão de Inquérito constituída para o efeito.

Infelizmente, nunca chegou-se a divulgar ou revelar, publicamente, os resultados do trabalho feito pela aludida Comissão, pois dos Santos remeteu-se de tal modo ao silêncio que nem mesmo quando esteve às portas da tumba soltou o verbo. Em virtude do interesse que este assunto suscita para as gerações mais jovens, não é de estranhar as tentativas pouco sérias e nada rigorosas, do ponto de vista historiográfico, que vão emergindo no espaço académico angolano, que objetivam escrever sobre os temas mais sensíveis da História recente de Angola, tomando como fonte o espírito do falecido presidente dos Santos, entretanto acedido por via da psicografia.

Assim, antes que mais “bibliotecas vivas se queimem”, é fundamental que se lute contra toda política de esquecimento, abrindo-se os arquivos, desclassificando-se alguns documentos top secret e quebrando-se os silêncios instalados e institucionalizados à volta de muitos assuntos que fazem a pauta dos principais debates

sobre temas sensíveis da História recente de Angola, tal como o 27 de maio de 1977, já que muitos dos seus intervenientes diretos são ainda “uns aí”. Um outro evento traumático que está na base da atual demanda memorialística angolana e que merece aqui referência é a violência que seguiu-se às eleições gerais de 1992, que, na óptica de Guebe (2019, p. 138), “(...) representou, igualmente, o momento mais dramático da história de Angola”.

A violência pós-eleitoral de 1992

Como resultado dos bons entendimentos alcançados com as assinaturas dos Acordos de Bicesse em maio de 1991, criaram-se condições para que Angola fosse às urnas em setembro do ano seguinte, naquelas que foram as primeiras eleições multipartidárias do país. No entanto, contrariando as expectativas depositadas pelos angolanos naquele processo, no *day after* do pleito eleitoral de 1992, Angola viu-se novamente mergulhada num “mar de sangue” que vitimou milhares de angolanos, quer nas zonas controladas pelo governo como naquelas que estavam sob domínio da UNITA. E como consequência, para os angolanos, as eleições que tinham como mote introduzir no país um sistema político plural e conduzi-lo ao viés da economia de mercado, infelizmente, tal como veremos a seguir, estas conduziram-no a mais um ciclo de violência que adiou o seu desenvolvimento e a tão almejada paz entre irmãos e filhos da mesma pátria.

Efetivamente, tal foi a amplitude da violência que se seguiu ao pleito eleitoral de 1992 que os seus efeitos dramáticos atingiram todas as regiões do país, com principal incidência em algumas capitais provinciais onde centenas de milhares de indivíduos perderam a vida, tendo muitos destes sido mortos devido às conotações de natureza étnico-partidárias. Em bom rigor, o massacre começou a 31 de outubro de 1992, em Luanda.

Em 31 de outubro de 1992, quando a UNITA controlava já mais de setenta municípios e ocupava posições militares em



oito das dezoito províncias, rebentam os confrontos de Luanda. O governo compensa a inferioridade militar, recorrendo à arma que já em 1975 tinha salvo o MPLA, a defesa popular. Só que a defesa popular é de difícil controlo e por isso mesmo cruel e vingativa. O ódio contra a UNITA, pela arrogância e a violência verbal dos seus dirigentes, pelos permanentes incidentes armados, pela sabotagem da esperança de paz e da primeira experiência eleitoral, tornara-se irreprimível. (CORREIA, 1996, p. 39).

Vale dar nota que, perdida a batalha da capital do país, as forças político-militares da UNITA tentaram deixar Luanda no primeiro dia do mês de novembro, com o intuito de chegar a Caxito, no Bengo, em colunas armadas. A viatura que escoltava os dirigentes foi interceptada logo à saída da cidade, e no combate travado morreram Jeremias Chitunda, na altura vice-presidente da UNITA, Adolosi Mango Paulo Alicerces, Secretário-geral da UNITA e Chefe da delegação da UNITA para as conversações com o Governo, bem como Elias Salupeto Pena. Em apenas três dias, foram assassinados com requinte de violência milhares de apoiantes e dirigentes da UNITA e da FNLA, sendo a grande maioria destes pertencentes aos grupos étnicos Ovimbundo e Bakongo. Aliás, como já foi dito, a etnização política, ou seja, a conotação ou associação de um indivíduo a um determinado partido político em função da sua origem étnica, rendeu em Angola muitas vítimas mortais no período que se seguiu às eleições de 1992.

No entanto, é interessante perceber que a dimensão étnica dos assassinatos decorrentes das eleições de 1992, em Angola, é um tema que ainda hoje divide a opinião de muitos estudiosos, abrindo-se espaços para verdadeiras “guerras de narrativas” onde, via de regra, as posições tomadas, essencialmente normativas e marcadamente subjetivas, dependem mais da simpatia ou antipatia do indivíduo em relação ao MPLA ou à UNITA, silenciando as vozes contrárias às duas posições. Um dos exemplos flagrantes desta guerra de narrativas relacionadas à dimensão étni-

ca da violência que seguiu-se às eleições de 1992 pode ser aferido nas palavras de Correia, que declarou:

Para desviar as atenções da recusa dos resultados eleitorais, a UNITA foca-as numa pseudo campanha de genocídio étnico do MPLA contra os ovimbundo (...). Aproveitava oportunisticamente a questão das ‘limpezas étnicas’, muito sensível com a assiduidade de imagens da ex-Jugoslávia, mas que, vinda de Savimbi, tinha todo o condimento de uma grosseira hipocrisia, pois era ele quem sujeitava então os ovimbundo do planalto aos impiedosos cercos no Huambo e no Cuito, onde, reduzidos à mais desumana miséria, morriam aos milhares, e donde, quando podiam, fugiam para os campos de refugiados protegidos pelo governo. (CORREIA, 1996, p. 41).

Portanto, ocorre que a UNITA sempre acusou o governo do MPLA de uma possível limpeza étnica no contexto pós-eleitoral de 1992, mas esta mesma leitura também tem sido feita por indivíduos que aparentemente sejam verdadeiros *outsiders* em matérias político-partidárias, assumindo, desde logo, posições mais objetivas, sem laivos de militância intelectual ao serviço de agendas que não coincidem com a verdade material dos fatos ocorridos naquele contexto. Aliás, um desses estudiosos é Ramos, que sobre o assunto asseverou:

Entre 22 e 24 de janeiro de 1993, nas zonas residenciais segregadas da capital angolana – Palanca, Mobor, Petrangol, Rocha Pinto e Roque Santeiro –, dava-se uma limpeza étnica, dirigida contra angolanos de origem étnica bakongo, oriundos das províncias do Uíge e Zaire, a pretexto de que o Zaire ajudava as forças da UNITA e que estava em preparação uma incursão das suas tropas, provenientes do Huambo e do Soyo, para assassinar o Presidente José Eduardo dos Santos. Este acontecimento ficou amplamente conhecido como ‘Sexta-feira Sangrenta’, saldando-se em vários cidadãos bakongo mortos e outros detidos. (RAMOS, 2018, p. 615).

Tal como refere Gagnebin (2006), lutar contra o esquecimento e a denegação é uma tarefa altamente política, mas também ética, constituindo-se igualmente numa luta contra a repetição do horror.



Assim, vale reforçar que, ainda que não houvesse qualquer historiador de profissão que afirmasse a existência de motivações étnicas nos assassinatos de 1992, não tornaria inverídica a opinião de muitos indivíduos que dizem terem perdido familiares naquele trágico ano em razão da sua pertença étnica. Esta pesquisa deu lugar de fala à dona Massanga⁶, natural do Bié, que em 1993 vivia no município do Tômbwa, província do Namibe, que diz ter visto seu marido e vários vizinhos conterrâneos, civis e indefesos, serem forçadamente retirados de casa e posteriormente mortos, devido à sua pertença ao grupo étnico ovimbundo. Portanto, como disse Ricouer (2014, p. 507), “não é mais dos historiadores que depende o sentido presumido da história, mas do cidadão que dá uma sequência aos acontecimentos do passa-

6. Este é o nome fictício de uma senhora, viúva, que perdeu o marido em decorrência dos assassinatos pós-eleitorais de 1992, no município do Tômbwa. Seu marido era um funcionário do Estado, chegou àquele município no ano 1988, tendo saído da sua terra natal, Bié, devido a guerra civil. Segundo a senhora Massanga, seu marido foi retirado de casa, no bairro Gika (ou Rua Nova), na manhã do dia 5 de Janeiro de 1993 (dia do aniversário da sua quarta filha), por efetivos da Polícia Nacional e das F.A.A, que apresentavam-se fortemente armados. Ele foi posto, juntamente com outros indivíduos ovimbundo num contendor fechado, que ficava no pátio do Comando Municipal da Polícia Nacional, onde acabaram por morrer sufocados. Dona Massanga fala também de um vizinho identificado como Feliciano, natural de Caconda, oficial da Polícia, que não tendo sido colocado no contendor, foi morto com requinte de violência e barbaridade, tendo sido baleado bem no meio da testa, o seu rosto foi completamente desfigurado, seu corpo lançado ao deserto e quase devorado pelos abutres. Portanto, não foram as ditas brigadas populares que efectuaram os assassinatos dos ovimbundo no Tômbwa, foram efectivos dos órgãos de defesa e segurança, à mando do partido-Estado suportado pelo MPLA. Segundo relatos da senhora, seu marido, à dado momento gritou por socorro, mas um dos policiais respondeu-lhe: “passavas a vida a salvar os outros, agora salve-se à si mesmo”. As vítimas foram depois enterradas numa vala comum, ainda não identificadas pelas famílias. Só o Governo sabe. Até hoje, os familiares das vítimas do trágico dia 5 de Janeiro de 1993 clamam pela restituição das ossadas dos seus ente queridos para dar-lhes um enterro condigno e assim encerrar o longo luto que vivem à exactos 31 anos. (Disponível em: LUCIANO, Felisberto Víctor Chiumba. *As memórias traumáticas dos conflitos políticos angolanos e os desafios do ensino e pesquisa da História de Angola do tempo presente: Um estudo de caso nos ISCED*. [Dissertação de Mestrado, Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla-ISCED-Huíla/Angola]. Repositório do ISCED-Huíla, 2023.

do”. Aliás, o mesmo autor adianta ainda que, “permanece para o historiador de profissão, alguém desse horizonte de fuga, a inquietante estranheza da história, a interminável competição entre o voto de fidelidade da memória e a busca da verdade em história” (RICOEUR, 2014, p. 507).

Voltando aos assassinatos por motivações étnico-partidárias no município do Tômbwa, na província do Namibe, além do esposo da senhora Massanga, centenas de indivíduos do grupo ovimbundo, todos eles civis, foram brutalmente mortos naquele dia, por suposta filiação à UNITA, apesar de, em razão da sua condição, do ponto de vista militar, não representarem qualquer perigo ao poder instituído naquela circunscrição territorial. Foram os casos dos cidadãos Pedro Tchindjamba, então Delegado Municipal das Finanças, e seu adjunto, o senhor Santos; Daniel Ngu-lawa, empresário ligado ao agronegócio, com empreendimentos na comuna do Pinda; Marcolino Luciano, enfermeiro; Pedro Caheque, funcionário da Identificação; os senhores Verdete, funcionário do Ministério das Pescas, Albino Tchingalule, Professor, Pedro Mosso, então Diretor da Escola do II e III Níveis “Fidel Castro”; Justino, funcionário da Capitania, Feliciano, oficial da Polícia Nacional, e muitos outros. Com exceção do senhor Santos, natural de Malanje, todas as vítimas citadas eram de origem ovimbundo (RICOEUR, 2014, p. 507).

No entanto, em boa verdade, vale frisar que, depois de tudo que deixou-se dito até aqui, qualquer tentativa de negação da dimensão étnica nos assassinatos que ocorreram um pouco por todo o país como resultado da violência que seguiu-se ao período eleitoral de 1992, particularmente em Luanda e no município do Tômbwa, província do Namibe, pode revelar-se contraproducente e inócua ao bom entendimento sobre os graves contornos que a questão étnica assumiu naquele pleito eleitoral, pois nas localidades já citadas os assassinatos foram premeditados, meticulosamente orquestrados, malgrado não saber-se até hoje de onde terá vindo a ordem



de comando, mas o que é fato é que, salvo raras exceções, as vítimas tiveram essencialmente como substrato identitário a sua pertença ou origem étnica, sempre associada à UNITA.

À bem da verdade, cumpre igualmente referir que, em Angola, principalmente nas zonas controladas pelo Estado, se por um lado a violência pós-eleitoral de 1992 foi protagonizada pelas Forças de Defesa e Segurança do Estado (FDSE), uma outra faceta desta violência teve como ente promotor e executor a UNITA, igualmente nas zonas sob seu domínio. Paradoxalmente, foi justamente nas províncias do Huambo e Bié, onde Savimbi e a UNITA obtiveram uma esmagadora vitória naquelas eleições, onde foi mais sentida a violenta fúria que o partido do “Galo Negro” fez cair sobre o povo indefeso, pela imposição de um apertado cerco, acompanhado de sequestros, assassinatos e outras formas de violação dos mais elementares direitos humanos, fundamentalmente dos militantes, amigos e simpatizantes do MPLA. O sofrimento da população do Huambo culminou apenas quando as forças governamentais expulsaram a UNITA e colocaram termo ao cerco, pois segundo afirmações de Ramos:

A UNITA, no entanto, ia ganhando vantagens no campo de batalha. Em janeiro de 1993 intensificava a sua campanha militar e procurava cortar as fontes de divisas do Governo. A 10 de janeiro, dava-se o inevitável: a generalização do conflito dentro da cidade do Huambo, com as forças governamentais e a Polícia antimotim a atacarem posições contrárias, com o intuito de reporem a lei e a ordem, conquistando alguns pontos ocupados pela UNITA. Inclusive a ‘Casa Branca’, a residência então oficial de Jonas Savimbi, era bombardeada. (RAMOS, 2018, p. 611).

Portanto, ficou assim demonstrado que, no caso de Angola, a transição à democracia foi um processo acompanhado por acontecimentos trágicos que até hoje suscitam memórias traumáticas; estas que até alguns anos atrás eram obliteradas por razões meramente políticas. E esta política de silenciamento que o Estado angolano durante muito tempo adotou em relação,

por exemplo, às memórias das vítimas do “27 de maio de 1977” e das centenas⁷ de indivíduos das etnias Ovimbundo e Bakongo, mortos no *day after* das primeiras eleições multipartidárias de 1992, começou a ser abandonada logo após a ascensão do atual presidente da República de Angola, João Manuel Gonçalves Lourenço, tal como veremos no tópico a seguir.

O carácter instrumental da Comissão para Reconciliação em Memória das Vítimas dos Conflitos Políticos e o processo de reconciliação de faz-de-conta

Com o calar das armas, em 2002, Angola conquistou a paz militar, e desde então, o país tem feito um desafiador caminho de reconstrução pós-conflito, tendo começado pelo reassentamento das populações deslocadas, repatriamento dos refugiados, desminagem de antigas zonas de combate, reabilitação e construção de raiz da malha rodoviária e ferroviária, de pontes, indústrias, hospitais, escolas e outras infraestruturas económicas e sociais com o fito de melhorar as condições de vida das populações e “apagar” as imagens visíveis do passado traumático de guerra civil. No entanto, se por um lado há um inequívoco esforço continuado de edificar um novo país, porém, as políticas de reconstrução pós-bélica do Governo angolano, eufemisticamente designadas “políticas de betão”, inicialmente priorizaram a dimensão física e infraestrutural do país, em detrimento da psicológica e espiritual do tecido humano angolano.

Com alguma atenção, percebe-se que, até seis anos atrás, vigorava em Angola o que se pode designar de omissão trágica estatal em relação às memórias traumáticas dos conflitos políticos ocorridos entre 1975 e 2002, com destaque o

7. Até hoje, não se consegue precisar o número exacto de indivíduos assassinados durante aquele período, sendo que, a dificuldade em determinar-se a quantidade de vítimas fica ainda mais agravada porque, transcorridos mais de trinta anos após aqueles eventos, nunca houve um pronunciamento oficial das autoridades governamentais angolanas sobre o assunto.



“27 de maio de 1977” e a violência pós-eleitoral de 1992. Não havia em Angola uma política clara de gestão das memórias sensíveis da História recente do país. No entanto, se até 2017 o silêncio estatal à volta das memórias dos conflitos políticos angolanos era ensurdecedoramente ruidoso e antes daquele ano o Estado angolano nunca tinha assumido oficial e publicamente o ónus da sua responsabilidade enquanto “progenitor” da violência fecundadora que gerou muitas das memórias traumáticas cujas cicatrizes neurais ainda hoje perturbam a consciência histórica angolana, a situação registou um volte-face quando, no ano já aludido, João Lourenço foi eleito presidente da República.

E visto que no ato da sua investidura como Chefe de Estado, este assumiu-se como um verdadeiro reformador, o país registou alguma abertura política que permitiu que eventos traumáticos como os assassinatos do “27 de maio de 1977” e os que resultaram da violência pós-eleitoral de 1992, que até então eram tidos como tabu e a sua análise restrita a espaços fechados, as suas discussões passassem a ter desdobramentos mais amplos e atingir diferentes segmentos sociais.

Desde então, o país começou a viver o que Vecchi (2018 apud RIBEIRO, 2020, p. 76) chama de um “tempo de trânsito”, pois o atual presidente, movido por aquilo que designou de imperativo político e cívico do Estado, com o fito de assegurar a paz espiritual da sociedade face a episódios do passado que podem minar a convivência nacional, perturbar a unidade e o sentimento de fraternidade entre os angolanos no presente, bem como comprometer o processo de reconciliação nacional em curso no país, no dia 26 de abril de 2019 criou por Despacho Presidencial a CIVICOP com o fito de executar o plano de reconciliação em memória das vítimas dos conflitos angolanos ocorridos, como já se disse, entre 1975 e 2002.

Ainda no quadro da sua política de reconciliação nacional, João Lourenço não

ficou por este ato formal, foi o primeiro estadista angolano a quebrar o longo silêncio e proferir um pedido de desculpa público, mais de quarenta anos após os assassinatos do “27 de maio de 1977”. Numa mensagem dirigida à Nação, no dia 26 de maio de 2021, justamente às vésperas da celebração da data em que milhares de angolanos em todo país, inclusive inocentes, foram mortos devido a uma tentativa frustrada de golpe de Estado que teve a cabeça Nito Alves, o presidente angolano disse que a hora não era de se apontar o dedo e procurar culpados, mas que importava sim que cada um assumisse as suas responsabilidades na parte que lhe cabe. Segundo escreveu o jornalista do *Jornal de Angola Online*⁸, Xavier António, na ocasião, João Lourenço, dirigindo-se aos angolanos declarou:

Vimos juntos das vítimas dos conflitos e dos angolanos no geral pedir humildemente em nome do Estado angolano, as nossas desculpas públicas e o perdão pelo grande mal que foram as execuções sumárias naquela altura e naquelas circunstâncias. O nosso pedido de desculpas e de perdão não se resume em simples palavras. Ele reflete o nosso sincero arrependimento e vontade de pôr fim à angústia que ao longo destes anos as famílias carregam consigo por falta de informação sobre o destino dado aos seus entes queridos” (ANTÓNIO, 2021, s/p).

Sendo certo que as memórias traumáticas algumas vezes são instrumentalizadas para fins políticos, visto serem estas terreno fértil para a eclosão das “guerras de narrativas” sobre os eventos sensíveis de um determinado país, visando colocar a História ao serviço de quem detém ou almeja o exercício do poder político, o presidente angolano, fazendo jus ao postulado de Ricouer (2014, p. 507), segundo o qual “(...) a prosa política começa onde termina a vingança, sob pena de a história permanecer enclausurada na mortal alternância entre o ódio eterno e a memória esquecida”, na oportunidade da sua mensagem à

8. Disponível em: <https://www.jornaldeangola.ao>. Acesso em: 20 Out. 2023.



Nação, encorajou outros atores que participaram nos conflitos políticos angolanos a terem o mesmo procedimento. De acordo com o artigo do jornalista Manuel Luamba, publicado na página principal da *Deutsche Welle*⁹, João Lourenço asseverou:

Este povo heróico e generoso que já deu provas de saber perdoar merece ouvir igualmente de quem tem a responsabilidade de o fazer, um pedido público de desculpas e de perdão pelas almas de Tito Chingunji, de Wilson dos Santos e respetivas famílias, das valentes mulheres das figuras da Jamba, dos passageiros do comboio do Zenza do Itombe, dos mártires da cidade do Cuito-Bié, do Humambo e de outros não citados aqui. (LUAMBA, 2021, s/p).

Efetivamente, não é necessário fazer-se acrobacias intelectuais para perceber que as palavras de João Lourenço foram dirigidas diretamente ao partido UNITA, este que, tal como dissemos anteriormente, é um outro principal interveniente nos processos político-militares mais sensíveis e dramáticos da História recente de Angola. No entanto, em reação ao recado do presidente angolano e líder máximo do MPLA, Eugénio Manuvakola, figura histórica da UNITA, disse não ser da competência do Presidente da República falar sobre os passivos do seu partido. Contudo, classificou a declaração de João Lourenço de “soberana e sublime”, tendo lembrado que há outras vítimas que devem ser incluídas no processo levado a cabo no âmbito da CIVICOP.

É verdade que, em Angola, nos últimos cinco anos, o tom das reivindicações memorialísticas que visam pressionar a UNITA a quebrar o silêncio e pronunciar-se publicamente em relação às atrocidades cometidas durante a guerra civil angolana têm aumentado substancialmente. E estas não se confinam às organizações político-partidárias, tais reivindicações têm surgido igualmente dos mais variados sectores da sociedade civil. Foi neste sentido que, em 2019, a advogada e atualmente

9. Disponível em: <https://www.dw.com>. Acesso em: 3 Out. 2023.

deputada à Assembleia Nacional, Florbela Catarina Malaquias, publicou um livro intitulado *Heroínas da Dignidade I – Memórias de Guerra*, onde faz uma distinta homenagem às mulheres sofridas da Jamba, antigo bastião da UNITA durante a guerra civil angolana.

De acordo com informações veiculadas pelo site de notícias *Club-K*¹⁰ (2019), no ato de apresentação pública da referida obra, a autora sublinhou que o livro é um testemunho escrito, alinhado para a reconstrução de memórias históricas, trazendo ao de cima a verdade, buscando a reparação coletiva e individual e augurando a garantia da sua não repetição. Segundo Bela Malaquias, a memória histórica cumpre um papel preponderante na reparação de danos pessoais e coletivos, pois o conhecimento do sucedido restabelece os direitos fundamentais, além da sua outra dimensão de um espaço propício para a realização de luto, uma oportunidade para restabelecer os vínculos sociais e um horizonte para a reconstrução daquilo que foi perdido (*Club-K*, 2019)¹¹.

Vale dar nota que, diferente do que ocorreu em outros países africanos que viveram igualmente eventos de extrema

10. Disponível em: <https://www.club-k.net>. Acesso em: 17 Out. 2023.

11. Uma delegação da Comissão para a Implementação do Plano de Reconciliação em Memória das Vítimas dos Conflitos Políticos (CIVICOP) localizou, no dia 3 de Agosto de 2023, na Jamba, antigo bastião de Jonas Savimbi, duas valas comuns com restos mortais de membros da UNITA. A delegação foi encabeçada pelo coordenador da subcomissão de Segurança, Logística e Infra-estruturas da CIVICOP, Fernando Garcia Miala, e integrou técnicos do subgrupo médico forense, localização e inumação e da Comissão de Averiguação e Certificação de Óbitos das Vítimas dos Conflitos Políticos (CAVICOP). De acordo com o coordenador da CAVICOP, Israel Nambi, a actividade é sequência de outras já realizadas noutras localidades, a pedido das famílias, para localizar as ossadas dos seus parentes mortos naquela localidade, e insere-se no processo de reconciliação nacional. Para o subgrupo médico forense, será um trabalho com um certo grau de sensibilidade, tendo em conta o fato de a maior parte dos corpos ter sido carbonizado em fogueiras. *Jornal de Angola*. (2023. 4 de Agosto). Identificadas duas valas comuns na Jamba com restos mortais. Disponível em: <https://www.jornaldeangola.ao>. Acesso em: 20 Out. 2023.



violência, e diga-se *en passant*, violência institucionalizada, como foi o caso do Ruanda, onde foram constituídos os tribunais comunitários designados Gacaca¹², e a África do Sul, que criou em 1995 a Comissão de Verdade e Reconciliação, pela Lei de Promoção da Unidade de Reconciliação Nacional, e teve como objetivo principal investigar e registar os casos mais graves de violação dos direitos humanos ocorridos entre 1960 e 1994, em Angola, o processo de reconstrução e reconciliação nacional não tem contemplado esta dimensão da justiça restaurativa.

Importa sublinhar que, nos dois casos, a comunidade desempenhou um papel ativo no processo de aproximação e reconciliação entre as vítimas, ou seus familiares, e os protagonistas dos atos de violência. Ao contrário, em Angola, em nosso humilde entender, uma das principais fraquezas das políticas de reconciliação nacional que têm vindo a ser levadas a cabo no âmbito do programa coordenado pela CIVICOP, consubstanciado essencialmente na exumação de restos mortais dos principais sujeitos e figuras dos processos políticos ocorridos em Angola entre 1975 e 2002, bem como na realização de cerimónias fúnebres oficiais e entrega de certidões de óbito aos familiares, reside no seu carácter elitista e extremamente politizado.

Destarte, seria interessante questionar, por que razão, nos últimos dias, a CIVICOP desviou-se dos nobres objetivos que estiveram na base da sua criação? A resposta a essa pergunta pode ser inferida da situação política e social prevalecente no país. Ocorre que, quando o presidente João Lourenço ascendeu à presidência da República, criou-se muitas expectativas

em relação às mudanças que passou a introduzir no país, desde logo, o combate à corrupção, ao nepotismo, desvio do erário público e de outros males que ainda hoje atrasam o desenvolvimento económico do país, em relação aos quais há muito os angolanos ansiavam ver eliminados. No entanto, desde finais do terceiro ano do seu primeiro mandato, a situação económica e social do país foi se agravando, resultando na diminuição da popularidade e base de apoio ao MPLA e ao presidente João Lourenço.

Em resposta, e num momento em que o país político tinha as atenções altamente viradas para o processo de preparação das eleições gerais de 2022, numa clara estratégia de distração política e tentativa de criação de um clima de otimismo social que estimulasse uma participação massiva ao pleito eleitoral e que influenciasse o sentido ou tendência do voto ao partido da “reconciliação”, a Televisão Pública de Angola (TPA) passou a apresentar uma série de reportagens sobre os trabalhos da CIVICOP, tendo sido apresentado numa delas a cerimónia de entrega das ossadas de Alves Bernardo Baptista “Nito Alves”, Jacob João Caetano “Monstro Imortal”, Arsénio Lourenço Mesquita “Sihanouk” e Ilídio Rimalhete, figuras de proa da intentona do “27 de maio de 1977”, para dar-lhes um enterro condigno, num ato que mereceu ampla cobertura mediática.

E sendo a realização do luto pelos familiares das vítimas do “27 de maio de 1977” e da violência pós-eleitoral de 1992 uma das linhas de força do Plano de Reconciliação do governo angolano no âmbito da CIVICOP, esta, como resultado do trabalho conjunto da equipa de médicos forenses e da Comissão de Averiguação e Certificação de Óbitos das Vítimas dos Conflitos Políticos (CAVICOP), conseguiu restituir as ossadas e proceder à entrega dos certificados de óbito de muitas vítimas às respectivas famílias com o fito de pôr fim à dor e o pesar decorrentes do longo luto vivenciado por muitos e dolorosos anos. No dia 15 de novembro de 2023, a

12. Gacaca, que na língua Kinyarwanda significa “Justiça na relva”, é a designação atribuída aos tribunais comunitários, criados para julgar os crimes cometidos durante o genocídio ruandês de 1994, onde milhares de indivíduos da etnia tutsi e hutu moderados foram brutalmente assassinados. A finalidade destes tribunais não era o de vingar as atrocidades cometidas durante aquele trágico evento da história recente ruandesa, mas sim para a reparação e restauração comunitária (REYNTJENS, 1990, apud RETTIG, 2008, p. 30).



CIVICOP homenageou igualmente o general do exército Eduardo Ernesto Gomes “Bakalof”, cujos restos mortais foram entregues à família que deu-lhe o digno sepultamento numa cerimónia que mereceu honras de Estado.

Em todas as cerimónias de entrega das ossadas das vítimas, pelas imagens televisivas, foi possível observar aquilo que o antropólogo Bahu (2020) chama de choro ritual, que claramente teve um efeito purificador para as famílias que viveram um longo e doloroso luto. Realçando a presença do corpo do defunto como uma peça extremamente importante para a operacionalização de todo “xadrez ritualístico” à volta da elaboração do luto em contexto cultural bantu, o antropólogo ora citado assevera que o corpo inerte (cadáver) é o princípio e o fim de toda a conjuntura ritual que se realiza em contexto de luto. E o seu sepultamento, para além de ser o ponto mais alto da concretização ritual, o seu não cumprimento, no quadro da elaboração do luto pode degenerar em mau estar, angústias e receios permanentes.

Para o bantu, refere Bahu (2020), o não enterro ou sepultamento dos defuntos é a pior forma de perenizar a dor e o luto decorrentes da perda de um ente querido. Sem o corpo do defunto, os familiares ficam sem a oportunidade de despedirem-se dos seus entes queridos, e isso naturalmente ocasiona o que o autor designa de amputação ritual do luto. Portanto, visto que o fim último do plano de reconciliação em memória das vítimas dos conflitos políticos angolanos é consolidar o processo de reconciliação em curso no país, por tudo quanto deixou-se dito até aqui, pode-se facilmente perceber a importância da CIVICOP para o alcance deste desiderato; porém, existem muitos desafios a serem ultrapassados e grandes falhas que devem ser urgentemente corrigidas nesse processo para que efetivamente a CIVICOP possa ser um verdadeiro instrumento para curar as “feridas” causadas pela violência dos processos políticos que ocorreram em Angola entre 1975 e 2002.

Infelizmente, um duro golpe à credibilidade da CIVICOP deu-se quando testes independentes de DNA feitos, a posteriori, pelas famílias das vítimas vieram a dar como provado que as referidas ossadas não eram dos seus familiares. Acto contínuo, em mais um exemplo da descridibilidade da CIVICOP, do seu “sequestro” e manipulação ou instrumentalização política, foi evidenciado através de uma outra reportagem da TPA que informava a localização, no dia 3 de agosto de 2023, na Jamba, antigo bastião de Jonas Savimbi, de duas valas comuns com restos mortais de supostos membros da UNITA. A delegação foi encabeçada pelo coordenador da subcomissão de Segurança, Logística e Infraestruturas da CIVICOP, Fernando Garcia Miala, chefe do Serviço de Inteligência e Segurança do Estado (SINSE), e integrou técnicos do subgrupo médico forense, localização e inumação e da Comissão de Averiguação e Certificação de Óbitos das Vítimas dos Conflitos Políticos (CAVICOP).

Ocorre que, nos últimos tempos, a imagem do coordenador da CIVICOP, o atual Ministro da Justiça, Marcy Lopes, tinha sido completamente “invisibilizada”, tendo sido destacada a do chefe do SINSE, general Fernando Garcia Miala, e isto alimentou ainda mais as suspeições lançadas à volta da CIVICOP. A crítica da UNITA, de alguns analistas e estudiosos *outsiders* da política nacional sobre o “sequestro” da CIVICOP tornou-se ainda mais contundente quando a TPA voltou a difundir uma reportagem segundo a qual teriam sido encontradas no município do Cuemba, província do Bié, as ossadas que se presume serem de Ana Isabel Paulino Polipossa (mais conhecida por Ana Savimbi), uma das esposas do líder fundador da UNITA, bem como dos generais Altino Bango Sapalalo “Bock”, António Perestelo Moura “Perestelo”, Armando Júlio “Tarzan”



e Antero Vieira, figuras históricas da UNITA, mortos a mando de Savimbi¹³.

A reação da UNITA não se fez demorar, pois, de acordo com uma nota do Secretariado Executivo do Comité Executivo daquele partido, a forma como a CIVICOP exibiu as ossadas de algumas vítimas dos processos internos do partido constitui um autêntico desrespeito pelas famílias, valores e tradições africanas. Esta contestação foi endossada pelo atual presidente da UNITA, o Eng.º Adalberto Costa Júnior, que numa recente conferência de imprensa teceu duras críticas sobre a vigência de uma narrativa fragmentada, parcial, unívoca e tendenciosa da História de Angola, e designou de “golpe de teatro” as últimas ações da CIVICOP, onde o seu coordenador foi substituído pelo chefe do Serviço de Inteligência (do regime do MPLA), que, segundo disse, usa abusivamente o nome da Comissão para, através da TPA, expor publicamente os passivos da UNITA.

Prosseguindo, o líder dos “Kwatcha” questionou se, efetivamente, em nome de toda verdade, o Governo pretende

exibir na TPA imagens de milhares de valas comuns espalhadas por todo país, vítimas dos fuzilamentos públicos, nos arrepiantes paredões, assim como dos milhares de mortos do 27 de maio de 1977, do genocídio político e tribalista pós-eleitoral de 1992, da Sexta-feira sangrenta de 1993, das mortes que continuaram a correr após a paz, como as do Monte Sumi, de Cafunfo, dos fuzilamentos públicos nas manifestações.¹⁴

Ora, tendo em linha de conta o péssimo trabalho que a mídia angolana, particularmente a estatal, tem realizado nos últimos dias em relação ao trabalho da CIVICOP, vale revisitar a interessante reflexão intitulada “O papel da mídia no conflito e na construção da democracia”, publicada há quase vinte anos na obra coletiva coordenada por Guus Meijer, onde as palavras

do jornalista e analista político Ismael Mateus (2004, p. 62) ecoam no presente com arrepiante atualidade em face do que está ocorrendo em Angola, quando este asseverou que:

Os órgãos de comunicação social em Angola enfrentam hoje o enorme desafio de se transformarem numa força que trabalha em benefício da democracia e da reconciliação, depois de décadas sendo vistos basicamente como instrumentos de luta político-ideológica e de combate aos inimigos militares. (MATEUS, 2004, p. 62).

Efetivamente, ao longo dos vários processos políticos ocorridos em Angola, já mesmo antes de 1975, quando o país conquistava a sua independência, a mídia estatal sempre pautou-se por uma atuação parcial, constituindo-se num veículo de propaganda político-partidária, “arma” de arremesso contra o inimigo habitual e canal de desinformação das populações, pois na ótica de Mateus:

Uma das facetas mais visíveis do engajamento político dos órgãos de comunicação social foi a linguagem. A Agência de Notícias (Angop), o Jornal de Angola, a Rádio Nacional de Angola e a Televisão Pública de Angola tornaram-se em portavozes da retórica política e da agressividade militar contra o inimigo. A instrumentalização político-militar dos órgãos foi a lógica dominante nos 16 anos que se seguiram à independência. (MATEUS, 2004, p. 62-63).

Portanto, transcorridas várias décadas, a mídia estatal continua a fazer jus ao seu carácter serventil e instrumental contra os adversários políticos do partido do governo, o MPLA, e no contexto da CIVICOP, tornou-se num autêntico “tribunal” para julgamento público e parcial da UNITA, principalmente do seu líder fundador, Jonas Malheiro Savimbi. E como se não bastassem os vários “espetáculos de horrores” que a TPA tem vindo a oferecer ostensiva e ofensivamente aos angolanos no quadro do trabalho que está a ser realizado pela CIVICOP, apesar das críticas que tem sido feitas pela UNITA e por alguns sectores da sociedade civil angolana, uma

13. Disponível em: <https://novojornal.co.ao>. Acesso em: 7 Nov. 2023.

14. Disponível em: <https://novojornal.co.ao>. Acesso em: 19 Out. 2023.



extensa reportagem de mais de meia hora exibida pela TPA no dia 12 de dezembro de 2023, que começou e terminou com rasgados elogios ao Presidente angolano, João Lourenço, protagonizada pelo jornalista Cabingano Manuel, constituiu-se na “gota de água” que fez jorrar de vez o “copo da paciência” da UNITA, levando o seu presidente a comunicar no dia 21 de dezembro de 2023 a saída do maior partido da oposição em Angola, da CIVICOP¹⁵.

A aludida reportagem, feita numa linguagem parcial, marcadamente hostil e condenatória, fazia referência aos achados dos supostos restos mortais das esposas e filhos de dois altos dirigentes da UNITA. Trata-se de Pedro Ngueve Jonatão Chingunji, mais conhecido por “Tito Chingunji”, que terá sido assassinado aos 35 anos, em 1991, e de Fernando Wilson Fernandes dos Santos, que foi morto, igualmente, em 1991, aos 39 anos, ambos supostamente a mando de Jonas Savimbi. Em algum momento da reportagem, o jornalista afirma que os restos mortais destes altos dirigentes da UNITA foram queimados e triturados, daí que:

(...) para tristeza de todos não será possível a entrega dos restos mortais de Tito Chingunji e Wilson dos Santos. É o fim inesperado de uma história que se pretendia escrita com outro final. Agora resta apenas o conforto de ver os nomes inscritos no futuro memorial que pretende homenagear todas as vítimas dos conflitos políticos do país. (TPA, 2023)¹⁶.

Em reação àquela reportagem, o jornalista e analista político angolano José Gama assevera que, nos conflitos políticos ocorridos em Angola entre 1975 a 2002,

15. O nosso partido declina a sua participação neste organismo, por ele permanecer refém dos interesses espúrios do regime, como temos observado em diversos eventos e situações ocorridos ultimamente, não servindo assim para os fins que presidiram a sua criação: os da reconciliação nacional e da pacificação dos espíritos em Angola”, disse o presidente do principal partido da oposição em conferência de imprensa nesta quinta-feira, 21, em Luanda. Disponível em: <https://www.voaportugues.com>. Acesso: 22 dez. 2023.

16. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=egwutMEPgVA&t=3051s>. Acesso: 20 dez. 2023.

tiveram essencialmente três implicados, nomeadamente a FNLA, MPLA e a UNITA, sendo que o primeiro “desapareceu” do teatro militar em 1975. Portanto, o que vigora na CIVICOP é uma clara agenda de desacreditação da UNITA, pois a TPA, ao passar reportagens sobre o trabalho da CIVICOP, quando o assunto é sobre os passivos históricos do MPLA, não são identificados mandatários dos assassinatos ocorridos, nem divulgados os lugares onde os restos mortais foram encontrados. No entanto, quando as ossadas são de vítimas da UNITA, a TPA é peremptória em narrar ao detalhe a cena do crime, as identidades, idades, peças de vestuário e outros objetos das vítimas, inclusive sempre atribuindo a sua autoria a Jonas Savimbi, o líder da UNITA (GAMA, 2023).

Diante deste cenário, em tom de apelo, Kamwenho avança que:

Angola dos nossos dias clama por uma nova cultura política que vai ao encontro dos anseios mais profundos de todos os filhos e filhas desta terra. Isto requer uma dinâmica vontade política aberta à dignidade da pessoa humana, à liberdade e à felicidade do povo, sincera abertura ao convívio pluripartidário e humilde disponibilidade para a alternância. A manutenção do poder jamais servirá de justificativa para o que temos vindo a observar em Angola, no âmbito dos trabalhos da CIVICOP. (KAMWENHO, 2023, p. 22).

Sucede que, o que se constata hoje em Angola, no âmbito da CIVICOP, é prova bastante de que o atual presidente angolano nunca esteve à altura da missão que voluntariamente outorgou-se quando assumiu a chefia do Estado em 2017, essencialmente de ser um grande reformador e levar o país à verdadeira reconciliação. Santos (2019, p. 202), citando um provérbio chinês, assevera que “se o homem errado usar o meio certo, o meio certo funcionará da forma errada”. Ora, é exatamente isso que ocorre com a CIVICOP. Ela foi concebida como o meio certo para a consolidação da paz e verdadeira reconciliação entre os angolanos, mas infelizmente foi entregue às mãos de homens errados.



Finalmente, Kamwenho (2023, p. 22) é incisivo em advertir que “a História é mestra da vida, mas é para quem quer aprender”. E o que vem acontecendo em Angola parece prova irrefutável de que os angolanos não querem aprender com o seu passado. E como disse sabiamente o então Ministro da Justiça e dos Direitos Humanos de Angola, Francisco Queirós, no ato de apresentação pública do Plano de Reconciliação em Memória das Vítimas dos conflitos políticos angolanos, o tempo é de perdoar e reparar os erros do passado. O momento é também de mudança de comportamentos e atitudes. Chega de erros políticos e trágicos. Chega de atos de irresponsabilidade política que podem redundar em violência e provocar sofrimento ao nosso povo. Chega de fazer política com ódio movido por egoísmo monocromático.

Considerações finais

À guisa de considerações finais, vale salientar que o principal objetivo deste artigo foi analisar o papel da CIVICOP na materialização das políticas de reconciliação nacional traçadas pelo Estado angolano no quadro do fortalecimento da paz e unidade nacional entre todos os angolanos. Assim, é de toda evidência que os objetivos que estiveram na base da criação desta Comissão são indubitavelmente nobres; no entanto, nos últimos dias, esta acabou politicamente sequestrada e à mercê da instrumentalização dos Órgãos de Defesa e Segurança do Estado, controlados pelo MPLA, cuja interferência tem sido apontada como um dos principais fatores de constrangimento para a concretização do Plano de Reconciliação Nacional em Homenagem às Vítimas dos Conflitos Políticos ocorridos em Angola entre 1975, data da proclamação da independência, e 2002, ano em que foi alcançada a paz política.

De fato, os objetivos que estiveram na base da criação da CIVICOP estavam bastante claros e visavam essencialmente políticas de reparação que permitissem uma verdadeira reconciliação entre os an-

golanos. A UNITA prontamente apoiou o plano e integrou a referida Comissão. A sociedade angolana manifestou grande satisfação pela criação da CIVICOP, tornando-a depositária das expectativas de uma Angola que se deseja verdadeiramente reconciliada. No entanto, infelizmente, as expectativas depositadas em relação ao referido plano de reconciliação acabaram frustradas quando os nobres objetivos da CIVICOP foram subvertidos, e esta acabou transformada em arma de arremesso e aniquilamento político, plataforma de “julgamento” público e de “assassinato” de carácter e da imagem de adversários políticos transformados em inimigos a “abater”.

Contudo, apesar de as aludidas interferências comprometerem gravemente a eficácia deste processo, conforme reivindicações de algumas organizações da sociedade civil, como a Associação 27 de Maio, alguns partidos políticos, principalmente a UNITA, que acabou por se retirar da CIVICOP, *opinion makers* e alguns familiares das vítimas dos assassinatos de 27 de maio de 1977 e da violência pós-eleitoral de 1992, o mérito da sua criação é incontestável, pois, como diz a historiadora francesa Gagnebin (2006) no seu empolgante livro intitulado *Lembrar, Escrever, Esquecer*, a CIVICOP, apesar de ser chamada a cumprir uma tarefa altamente política, cumpre igualmente uma tarefa ética e, num sentido amplo, especificamente psíquica, que objetiva curar as “feridas abertas” deixadas pela violência dos processos do passado, visando essencialmente lutar contra o esquecimento e a denegação, manter viva a memória dos sem-nome, dar dignidade aos mortos que não puderam ser sepultados e contribuir na interiorização dos valores da paz entre os angolanos, para que jamais se repitam os horrores da guerra.

E visto que a vontade e honestidade políticas, a ética republicana, a sensibilidade ao contexto, boa leitura do tempo político e o bom senso da parte de quem lidera este processo são imprescindíveis para o forjar de uma nova trama memorialística que sustente uma narrativa que vai



na contramão das práticas de apagamento ou silenciamento, e da alienação de acontecimentos e pessoas que residiam nas franjas do esquecimento, então pode-se efetivamente dizer que, no limite, o Estado angolano, que tem à cabeça o presidente João Manuel Gonçalves Lourenço, tem pela frente um longo e desafiador caminho a percorrer no que tange à verdadeira reconciliação nacional, cujo primeiro passo consiste em resgatar a confiança dos cidadãos e da sociedade civil em relação aos nobres objetivos iniciais da CIVICOP, permitindo que esta realize livremente as suas tarefas longe de todo tipo de controle e alienação.

Referências

AGOSTINHO, Yuri Manuel Francisco. **O 27 de Maio de 1977 em Angola, em torno de um silenciamento, lugares e deveres de memória.** Afros & Amazônicos, Porto Velho. v. 1, n. 3, p. 63-77, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unir.br>. Acesso em: 4 de out. 2023.

ANTÓNIO, Xavier. (2021, 26 de Maio). **João Lourenço pede desculpas às vítimas dos conflitos políticos em Angola.** *Jornal de Angola*. Disponível em: <https://www.jornaldeangola.ao>. Acesso em: 20 nov. 2023.

BAHU, Helder Alicerces. **Choro ritual: um símbolo purificador em contexto angolano.** Bahia: Revista ÁFRICA[S]- Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África, v. 7, n. 13, 2020. Disponível em <https://revistas.uneb.br/index.php/africas/article/view/9404>. Acesso em: 15 nov. 2023.

CLUB-K.NET. **Livro “Heroínas da Dignidade” homenageia mulheres queimadas vivas na Jamba.** Luanda, 27 de Novembro de 2019. Disponível em: <https://www.club-k.net/index.php>. Acesso em: 18 nov. 2023.

CORREIA, Pedro de Pezarat. **As implicações da descolonização de Angola no conflito pós-independência**, In. BRAVO, M.E. (Coord.). *Angola: a transição para a*

paz, reconciliação e desenvolvimento. Lisboa: Hugin, p. 31-54, 1996.

ENDERS, Armelle. **História da África lusófona** (M. M. Lemos, Trad.). Lisboa: Editorial Inquérito. (Obra original publicada em 1994). 1997, p. 153.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar, escrever, esquecer.** São Paulo: Editora 34, 2006.

GUEBE, António. **Educação escolar e educação tradicional: Caminhos divergentes e convergentes.** Luanda: Mayamba Editora, 2019.

GUEDES, Armando Marques. **O estudo dos sistemas jurídicos africanos: Estado, sociedade, direito e poder.** Lisboa: Almedina, 2004.

KAMWENHO, Zacarias. **Acreditei, por isso falei:** Revisitando o prémio Sakharov-2001. Luanda: Paulinas Editoras, 2023.

LUAMBA, Manuel. (2021, 26 de Maio). **Angola: João Lourenço pede desculpas pelo 27 de Maio.** Disponível em: *Deutsche Welle*. <https://www.dw.com>. Acesso em: 20 nov. 2023.

MAIER, Karl. **Angola: Promises and lies.** Rivonia: William Waterman Publications, 1996.

MARQUES, Inácio Luiz Guimarães. *Memórias de um golpe: O 27 de Maio de 1977 em Angola* [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense-UFF]. Repositório da UFF, 2012. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/stricto/td/1571.pdf>. Acesso em: 14 dez. 2023.

MATEUS, Ismael. O papel da mídia no conflito e na construção da democracia. In G. Meijer (Coord.). **Da paz militar à justiça social? O processo de paz angolano.** Londres: Conciliation Resources, 2004. p. 62-63. Disponível em: https://rc-services-assets.s3.eu-west-1.amazonaws.com/s3fs-public/accord15_Port.pdf. Acesso em: 16 dez. 2023.

MBAH, Jean Martial Arsene. Tradução de António Setas. **As rivalidades políticas entre a Frente de Libertação Nacional de Angola (FNLA) e o Movimento de**



Libertação Nacional de Angola (MPLA) [1961-1975]. Luanda: Mayamba, 2010.

MONTEIRO, Carlinda. Paz e reconciliação. In G. Meijer (Coord.). **Da paz militar à justiça social?** O processo de paz angolano. Londres: Conciliation Resources, 2004. p. 66. Disponível em: https://rc-services-assets.s3.eu-west-1.amazonaws.com/s3fs-public/accord15_Port.pdf. Acesso em: 16 dez. 2023.

MUEKALIA, Jardo. **Angola, a segunda revolução.** Memórias da luta pela democracia. Rio de Janeiro: Sextante Editora, 2010.

PEIXOTO, Carolina Barros Tavares. **As guerras de libertação e os sonhos coloniais: alianças secretas, mapas imaginados.** Revista Crítica de Ciências Sociais, Coimbra, n. 106, p. 177-188, 2015. Disponível em: <http://nccs.reveus.org/5949>. Acesso em: 16 nov. 2022.

RAMOS, Justino da Glória. **Angola pelos caminhos da paz: Guerra e diplomacia (1975-2002).** Mayamba Editora, 2018.

RIBEIRO, Margarida Calafate. **Uma história depois dos regressos: a Europa e os fantasmas pós-coloniais.** CONFLUENZE- Revista Di Studi Iberoamericana, Bologna, v. xii, n. 2, p. 74-95, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.6092/issn.2036-0967/12169>. Acesso em: 18 nov. 2023.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento.** Tradução Alain François et al. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.

-----//-----

Abstract: After gaining independence in 1975, Angola was plunged into a 27-year civil war marked by violent events such as the “May 27, 1977” massacre and the post-electoral killings of 1992, which left “open wounds” in Angolan society. With the end of the war in 2002, the country has been navigating a challenging path toward national reconstruction and reconciliation. In 2019, the current Angolan president, João Lourenço, motivated by what he termed a political and civic imperative of the State, created the Commission for the Implementation of the Reconciliation Plan in Memory of the Victims of Political Conflicts (CIVICOP) to promote reparative policies and ensure the spiritual peace of society in the face

of past traumatic events. This article aimed to analyze whether CIVICOP’s actions are aligned with its noble objectives of fostering reconciliation among Angolans. However, the research revealed that the Commission’s actions have been marred by serious irregularities, such as political instrumentalization and interference from security agencies controlled by the ruling party, which undermine the effectiveness of the reconciliation process. The methodology used was based on unstructured observation and bibliographic review, highlighting the need to restore CIVICOP’s credibility so that it can effectively fulfill its role in healing Angola’s historical wounds.

Keywords: National reconciliation; Memory of victims; Reparative policies; Peace; CIVICOP.

Resumen: Tras alcanzar la independencia en 1975, Angola se sumergió en una guerra civil de veintisiete años, marcada por eventos violentos como la masacre del “27 de mayo de 1977” y los asesinatos postelectorales de 1992, que dejaron “heridas abiertas” en la sociedad angolana. Con el fin de la guerra en 2002, el país ha estado recorriendo un camino desafiante hacia la reconstrucción y la reconciliación nacional. En 2019, el actual presidente de Angola, João Lourenço, motivado por lo que denominó un imperativo político y cívico del Estado, creó la Comisión para la Implementación del Plan de Reconciliación en Memoria de las Víctimas de los Conflictos Políticos (CIVICOP), con el objetivo de promover políticas reparadoras y asegurar la paz espiritual de la sociedad frente a los eventos traumáticos del pasado. Este artículo buscó analizar si las acciones de la CIVICOP están alineadas con sus nobles objetivos de fomentar la reconciliación entre los angoleños. Sin embargo, la investigación reveló que las acciones de la Comisión han estado marcadas por graves irregularidades, como la instrumentalización política y la interferencia de agencias de seguridad controladas por el partido en el poder, lo que compromete la efectividad del proceso de reconciliación. La metodología utilizada se basó en la observación no estructurada y la revisión bibliográfica, destacando la necesidad de restaurar la credibilidad de la CIVICOP para que pueda cumplir efectivamente su papel en la curación de las heridas históricas de Angola.

Palabras clave: Reconciliación nacional; Memoria de las víctimas; Políticas reparadoras; Paz; CIVICOP.

Recebido em: 08 de janeiro de 2024.

Aceito em: 13 de novembro de 2024.