

**ST 8 – ÁFRICA: RELIGIOSIDADES, CONEXÕES,
REPRESENTAÇÕES**

A origem da devoção a Nossa Senhora do Rosário e os Negros:

A Igreja de Campinas-SP

The origin of devotion to Our Lady of the Rosary and the Blacks: The Church of
Campinas-SP

Caio Felipe Gomes Violin¹

Introdução

O presente artigo é resultado da comunicação realizada para o V Encontro Discente de História da UFRGS no 8º simpósio temático sob título “África: religiosidades, conexões, representações”. Nesse sentido o artigo pretende entender a criação e desenvolvimento da devoção cristã a Nossa Senhora do Rosário, desse modo, será entendido o processo de associação da devoção do Rosário a cultura negra. Utilizaremos como estudo de caso o surgimento do patrimônio religioso da antiga capela de Nossa Senhora do Rosário (1817) da antiga vila de São Carlos atual cidade de Campinas, que era pertencente a comunidade negra escravizada. Será abordado ainda no estudo a propagação da devoção em território português, especialmente no território africano e como chega ao Brasil. Neste sentido, será desenvolvido ao longo do artigo como acontece o processo de criação das Irmandades e construção das Igrejas pertencentes aos negros. Através do método de

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), bolsista NAS. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), bolsista da CAPES. Graduado em Bacharel de Filosofia pela PUC-Campinas. Graduando em Teologia pela UCDB. Professor de Ensino Fundamental e Médio. E-mail: caioempreg@hotmail.com.

análise historiográfico em fontes primarias e secundarias, será reconstruída a história da Igreja do Rosário de Campinas, que pertencia a comunidade negra e tornou-se a terceira Igreja campineira, cuja construção foi patrocinada pela elite local, ou seja, a Família Teixeira-Nogueira. O recorte da pesquisa resultante para o artigo proposto faz parte de uma pesquisa mais ampla de Iniciação Científica realizada nos anos de 2017 a 2019 na PUC-Campinas e financiada pela CNPQ.

Devoção ao Rosário

Nesse contexto as irmandades do Rosário têm sua origem na península ibérica. Porém para melhor compreensão precisamos entender o surgimento da devoção a Nossa Senhora do Rosário. Na Sagrada Escritura no evangelho de Lucas (Lc. 1, 26) vemos a referência que o narrador bíblico faz a uma Jovem chamada Maria que será Mãe do Filho de Deus e a partir daí a Tradição Católica vem conservando essa devoção a Maria, como Nossa Senhora, Mãe de Deus. Dessa maneira, “Maria «foi adornada por Deus com dons dignos de uma tão grande missão». O anjo Gabriel, no momento da Anunciação, saúda-a como «cheia de graça». (CIC, 1993, nº 490) Maria ganha grande significado e importância, pois ao passar dos anos a devoção mariana cresceu muito no imaginário católico cristão.

Nesse sentido o termo rosário ou mais conhecido como o saltério da Virgem Maria “ é um modo piedosíssimo de oração e suplica a Deus, modo fácil ao alcance de todos, que consiste em louvar a própria santíssima Virgem repetindo a saudação angélica” (STAID, 1995, p.1137), o número de repetição tem haver com os Salmos presentes na Sagradas Escrituras, 150 vezes, a cada dezena de ave-maria é

intercalado um pai nosso, tornando assim uma oração meditativa de repetição “que ilustram toda a vida de nosso Senhor Jesus Cristo” (STAID, 1995, p.1137).

Contudo, a partir da experiência de São Domingos de Gusmão com a virgem Maria, temos a formulação da oração do Rosário. Segundo a tradição Católica a

[...] devoção ao Rosário teve início no começo do século XII, quando, através de uma visão, Domingos de Gusmão, um pregador na região de Albi, no sul da França, recebeu da Virgem um método de oração, que contava com a ajuda de contas unidas por um cordão para a invocação. (SIMÃO, 2010, p. 27)

Diferentemente como mostramos anteriormente, a origem do rosário seria outra, segundo o verbete do dicionário de Mariologia, escrito por Staid diz que:

Os momentos históricos da evolução do rosário podem ser incluídos no período que transcorre entre os séculos XII e XVI. No começo do sec. XII difunde-se no Ocidente a pratica da recitação da ave-maria. Certamente a saudação angélica era conhecida na cristandade já antes desse século: ela se acha contida no evangelho, constituía até o sec. VII a antífona ofertorial do quarto domingo do advento, marcado por participar ênfase mariana, mas queremos aqui ressaltar a novidade da repetição devota da ave-maria, análoga à coexistente repetição litânica dos pai-nosso, por 150 vezes, em contraponto com o saltério davídico. (STAID, 1995, p.1137).

A hipótese seria de que “esses saltérios, dos pai-nossos ou das ave-marias, nos mosteiros substituíam o saltério bíblico para os monges analfabetos ou de pouco estudo” (STAID, 1995, p.1137), com isso a utilização do rosário como instrumento de devoção popular fora amplamente divulgado, pois sua metodologia simplificada transformou-a numa oração popular e de extrema relevância contra as heresias. Portanto, está argumentação contrapõe a estória popular de que Nossa Senhora teria aparecido a São Domingos (Figura 1) e entregado a oração mariana, sendo verdade

ou não, o importante é que a oração de Nossa Senhora do Rosário ficou conhecida popularmente em todo mundo graças ao empenho dos dominicanos.

Figura 1. Madonna del Rosario



Fonte: MORANDI, Giovanni Maria. 1686. Museu de Santa Sabina (Roma)

A ordem dos pregados a mesma fundada por São Domingos conservou e despertou a devoção do Rosário com o Papa Alexandre VI em 1495, no qual a prática cresceu rapidamente. No ano de 1571, Nossa Senhora do Rosário é elevada à padroeira das conquistas espirituais, pois sob sua proteção a Liga Santa, formada pela República de Veneza, Reino de Espanha, Cavaleiros de Malta e Estados Pontifícios teriam ganhado a Batalha de Lepanto sob o Império

Otomano. Ganhando um destaque considerável a devoção mariana começa a inserir-se num processo de contra reforma, então o Papa Pio V no ano de 1573 institui a festa de Nossa Senhora do Rosário da Vitória, na bula papal “Consueverunt Romani Pontifices

Como podemos observar a devoção a Nossa Senhora do Rosário ganha enormes proporções, pois “seu culto tornou-se popular com a batalha de Lepanto e sua fama, bem como a recitação do terço, foram intensamente divulgadas pelos dominicanos” (SCARANO, 1978, p.39), como sendo uma ferramenta espiritual de combate as heresias. Na segunda metade do século XV “os dominicanos alemães, temerosos das ameaças provocadas pelo cisma precursor da Reforma Protestante, decidiram revigorar a devoção revelada a Domingos de Gusmão” (SOUSA, 1977, p.

353-354 apud REGINALDO, 2009, p. 303) fundando “em 1475 a primeira confraria do Rosário [...] em Colônia, na Alemanha”. No final do século XV a devoção chegaria em todo território português e estaria associada a uma classificação de cor entre as comunidades africanas de cativos e libertos, no qual abordaremos mais detalhadamente no item a seguir.

Irmandade Negra

Num sentido amplo Irmandade é uma instituição que espelha e retrata os “diversos momentos e contextos históricos que se insere” (BOSCHI, 1986, p.12), nesse sentido, a Igreja Católica com ajuda dessas pequenas instituições pode se propagar e incultura o catolicismo em vários territórios. Há algumas características que sobressai quanto ao entendimento de Irmandade, uma delas é o conceito de família, ou seja, as Irmandades podem ser constituídas a partir da formação de famílias artificiais que no qual busca “satisfazer às necessidades espirituais de seus integrantes, fora do âmbito estritamente familiar” (BOSCHI, 1986, p.12). Seu principal ideal nos remete a uma comunhão fraterna e o crescimento do culto público, isto é, “as necessidades do espírito somam-se as do corpo” (BOSCHI, 1986, p.12), que resulta na celebração da Eucaristia e na assistência material.

As Irmandades têm sua origem na Idade Média, no qual é possível encontrar as primeiras formações dessas comunidade fraternal formada por pessoas que buscava estritamente um bem comum, dessa forma, teria nascido numa inspiração de égide do poder espiritual, que se pautou por um sentido nitidamente laico sem a influência qualquer dos representantes da Igreja o Clero, no seu início. As Irmandades

assumem um “papel suplementar ao da Igreja, com finalidades bastante dinâmicas” (BOSCHI, 1986, p.12), que acompanha todo o processo histórico. Nessa constatação o historiador Caio Cesár Boschi destaca que

[...] as irmandades, enquanto entidades coletivas, traziam em seu bojo acentuado individualismo, isto é, podia ser entidades também como centro catalisador de individualidades atemorizadas pela morte e pela doença e avidas por um espaço político. Para essas associações convergiram todas as espécies de sentimentos e aspirações. As relações comunitárias faziam-se na medida exata da intensificação entre os que delas participavam. Simultaneamente, integravam os indivíduos e liberavam seus anseios de libertação, passando, assim, a ser também o canal de manifestação de seus membros, o veículo de suas queixas, o palco de suas discussões. Isto se dá particularmente em relação à irmandades de negros, únicas instituições nas quais o homem de cor podia exercer. (BOSCHI, 1986, p.14)

Nesse trecho alguns aspectos podem elucidar ainda mais o conceito de irmandade. Sendo ela entidades coletivas, sua principal característica é a necessidade de alguns indivíduos para constituição da mesma, tendo uma finalidade em comum que deveria estar mais atendo, como por exemplo aspectos de doença, morte, etc. As irmandades também podem ser compreendidas como um espaço de caráter político onde o indivíduo poderia expressar o modo como pensava sem nenhuma repreensão ou perseguição. Há também várias irmandades sob diversas devoções, como as Irmandades: do Santíssimo Sacramento, de Nossa Senhora do Rosário, da Misericórdia, entre outros. Nesses espaços o sujeito possuía a sensação de liberdade e na época do Brasil Colônia foi um importante espaço onde a cultura negra pudesse se expressar sob um regime de escravidão.

O primeiro propósito da irmandade é o serviço a Deus a honra a Jesus Cristo e a veneração dos Santos, além da confecção de um estatuto e compromisso, esse

instrumento de orientação proposto pela Igreja faz com que toda associação leiga sob jurisdição da Coroa Portuguesa pudesse ter características semelhantes, o principal intuito era evitar abusos por parte dos leigos e manter o controle dos súditos. A Coroa Portuguesa possuía por parte do padroado que fora concedido pelo papa, o dever de cuidar e zelar daquilo que se refere as coisas da Igreja principalmente em suas colônias, é justamente por conta disso que em muitos casos, especialmente no Brasil o Estado monárquico português e a Igreja se confundem.

A origem da devoção a Nossa Senhora do Rosário entre a comunidade negra e parda é algo muito dinâmico a ser considerado, ou seja, a adoção dessa devoção por parte da comunidade negra cativa e liberta possui diferentes origens e cada uma delas tem sua importância e relevância na construção histórica da devoção negra ao rosário, sendo que a origem dessa devoção em território português está associada a comunidade africana e pode ser dividida em quatro momentos: 1º o surgimento da devoção na Metrópole; 2º a propagação na África; 3º Os africanos em Portugal; 4º A chegada da devoção na América. Assim

O surgimento da devoção a Nossa Senhora do Rosário por parte dos pardos e negros escravizados teria algumas hipóteses a ser considerada neste subcapítulo, nessa perspectiva pretendemos detalhar as diferentes origens da devoção defendida por diferentes autores, mostrando sempre que a origem da devoção a Nossa Senhora do Rosário por parte da comunidade negra e parda é algo muito dinâmico a ser considerado, ou seja, a adoção desta devoção por parte da comunidade negra cativa e liberta possui algumas origens e cada uma tem sua importância e relevância na

construção histórica da devoção negra ao rosário. A história da origem dessa devoção em território português está associada a comunidade africana e será dividida em quatro momentos para melhor compreensão: 1º o surgimento da devoção na Metrópole; 2º a propagação na África; 3º Os africanos em Portugal; 4º A chegada da devoção na América.

Dessa forma, com a decisão da coroa portuguesa decidi então “instituir o governo-geral do Brasil, com um centro administrativo na Bahia” (VIEIRA, 2016, p. 13), para facilitar a “comunicação entre os donatários” com a Cora, e por isso em 1549 acontece a fundação da primeira freguesia de São Salvador da Sé, que a partir de então tornar-se-ia um importante centro político e comercial da América Portuguesa. Com a aplicação da política de povoamento, cada vez mais portugueses chegavam ao Brasil juntamente com os africanos escravizados, que serviam de força motriz na exploração do território recém encontrado. Assim sendo, com o aumento da exploração de pau-brasil e o início da plantação de cana-de-açúcar cada vez mais escravos desembarcavam no principal porto da colônia, isso significava o fomento e o crescimento do tráfico escravo entre a península Ibérica, África e América.

As primeiras irmandades negras no Brasil, segundo o pesquisador Caio Boschi

Data de 1552 o surgimento das [...] irmandades conhecidas que se criaram na América portuguesa. Estavam sob a invocação de Nossa Senhora do Rosário e foram erigidas na capitania de Pernambuco. Sendo agremiações compostas por “gente de cor”, a essas confrarias se somaram as de São Benedito, São Elesbão e Santa Efigênia, igualmente evocados pelas populações negras (BOSCHI, 2019, p. 213)

Torna-se evidente que a devoção ao rosário acompanhou os portugueses e os negros na chegada da América e espalhou-se por todas as capitanias do novo mundo. Nesse sentido a política de exploração de recursos da colônia, fez com que a coroa utilizasse as irmandades como instituições que “funcionavam como eficiente fator de equilíbrio social” (BOSCHI, 2019, p. 215) isto é “o sistema colonial hierarquizava as confrarias, mas não fazia distinção formal entre religiosidade popular e religiosidade da elite”, ou seja, “no Brasil colonial, as confrarias, de um lado, foram mecanismos de controle social, de outro - se não o único -, o mais consistente meio de inserção de negros e mestiços no processo de interação social” na vida da colônia.

Igreja de Campinas

A capela consagrada a Nossa Senhora do Rosário, terceira Igreja de Campinas, construída no século XIX na atual região central de Campinas e transferida, em 1956, para o bairro do Castelo teve sua origem no ano de 1817, por iniciativa do Padre Antônio Joaquim Teixeira e sua família que era membros da elite local. O templo era singelo, sob responsabilidade da Irmandade do Rosário e entregue pelos idealizadores a comunidade negra escrava, para que pudesse participar do culto religioso. A lado da igreja ficava o primeiro cemitério dos cativos (figura 2)

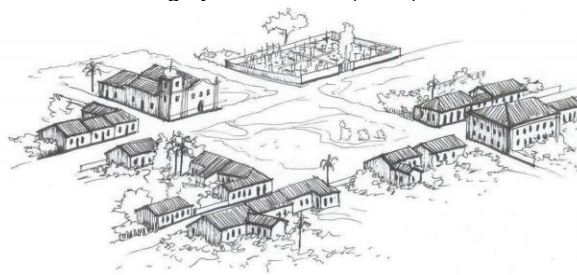
A Igreja do Rosário, comumente chamada, serviu de matriz da vila entre 1846 a 1852, devido a vinda do Imperador Dom Pedro II, pois a antiga matriz da cidade se encontrava em precário estado de conservação e a matriz nova não estava concluída. Do mesmo modo, entre 1879 e 1885, tornou a ser matriz, visto que se criou uma nova sede paroquial. Nesse momento a vila continha duas paróquias, a paróquia

de Santa Cruz, que abrangia a antiga matriz e a Capela de Santa Cruz e a Paroquia de Nossa Senhora da Conceição, que abrangia a capela do Rosário e a matriz nova em construção.

No ano de 1899 a administração religiosa da capela passa a ser da Congregação dos Missionários Filhos do Imaculado Coração de Maria (os Claretianos), por convite do Padre Manuel Ribas D'Avila, pároco da matriz velha. Com o empenho dos padres Claretianos a capela passou por alguns processos de transformação, como a reconstrução total da capela, o erguimento de novas torres, a ornamentação e as pinturas do interior da igreja.

Com o desejo de modernização do então município de Campinas inicia-se no ano de 1939 o Plano de Melhoramentos de Prestes Maia, que visa alargar as principais avenidas do centro da cidade, dentre elas temos o principal cruzamento das avenidas Campos Sales e Francisco Glicério, justamente no 'meio do caminho' estava a suntuosa Igreja do Rosário. Após muitas discussões entre a diocese e a prefeitura no dia 12 de maio de 1956 inicia-se o processo de demolição da Igreja. Dentre as demolições feitas pela prefeitura para alargamento das avenidas a da Igreja do Rosário gerou maior polemica, pois os fies não concordavam com as justificativas apresentadas pela prefeitura.

Figura 2. Reconstituição da Região onde foi construída a Igreja do Rosário (1830).



Fonte: Mateus Rosada

Apesar disso no dia 6 de outubro do mesmo ano da demolição foi lançada a pedra fundamental da nova Igreja do Rosário no Alto Castelo. A construção da nova Igreja ficou pronta somente em 1978, todavia, sua inauguração se deu apenas no dia 7 de outubro de 1989 quando estava completamente concluída. O estilo arquitetônico da nova igreja obedeceu ao anterior, sendo, porém, maior e mais simples (sem as pinturas no interior).

Referências

BOSCHI, Caio César, Os leigos e o poder: Irmandades leigas e políticas colonizadoras em Minas Gerais, São Paulo, Ed. Ática, 1986.

BOSCHI, Caio César. Confraternidades negras na América portuguesa do Setecentos. ESTUDOS AVANÇADOS (ONLINE). vol. 33, n 97, p. 211-234, 2019. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/s0103-4014.2019.3397.012>>; Acessado em: 26 jan. 2020.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 3ª. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993.

MARTINS, José Pedro Soares. (2010). Basílica do Carmo: história de fé no coração de Campinas. Campinas: Komedi.

PUPO, Celso Maria de Mello. Campinas, seu berço e juventude. Academia Campinense de Letras, Campinas, 1969.

REGINALDO, Lucilene. "África em Portugal": devoções, irmandades e escravidão no Reino de Portugal, século XVIII. História [online]. vol.28, n.1, p. 289-319, 2009. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-90742009000100011>>. Acessado em: 20 abr. 2020.

ROSADA, Mateus. Sob o signo da cruz: Igreja, Estado e secularização (Campinas e Limeira 1774 – 1939). Dissertação de Mestrado em Arquitetura e Urbanismo, Escola de Engenharia de São Carlos, Universidade de São Paulo, São Carlos, 2010, 293 p.

SCARANO, Julita, Devoção e Escravidão: A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII, São Paulo, Ed. Nacional, 1978.

SIMÃO, Maristela dos Santos. As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e Os Africanos no Brasil do século XVIII. 2010. 108f. Dissertação (Mestrado em História da África) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010

STAID, E. D. Rosário. In: DICIONÁRIO de Mariologia. São Paulo: Paulus, 1995.

VIEIRA, Dilermando Ramos. História do Catolicismo no Brasil (1500-1889). Aparecida, SP: Ed. Santuário, 2016.

O mito camítico no Islã suaíli em três manuscritos (c. 1890-1913)

The hamitic myth in three swahili Islamic manuscripts (c. 1890-1913)

Gabriel dos Santos Giacomazzi¹

Introdução

O presente trabalho deriva de minha pesquisa de Mestrado Acadêmico, que visa, dentre seus objetivos, investigar a presença, transmissão e reconfiguração da narrativa vetero-testamentária da chamada *maldição de Cam e Canaã* na erudição islâmica ao longo do tempo e, especialmente, sua circulação nos meios letrados afro-muçulmanos da Costa Suaíli, no litoral de África Oriental. Tal análise se dá a partir de traduções de três manuscritos em língua árabe, produzidos entre o final do séc. XIX e início do XX: duas versões da crônica anônima *Kitāb al-Zunūj*, além da obra *Kawkab al-Durrīya al-Aḥbār Ifrīqīya*, do xeique Faḍīl Ibn ʿUmar al-Bawrī (m. 1913), notável de Malindi, no atual Quênia (CERULLI, 1957; RITCHIE & VON SICARD, 2020). Tais obras, que se inserem no gênero das crônicas históricas leste-africanas em língua árabe ou *ʿajamī* kiswahili,² apresentam uma versão islâmica da maldição de Cam (Ḥām) e Canaã (Kanʿān), associada à descrição de determinadas sociedades bantu da África Oriental, a saber, os Miji Kenda, identificados no *corpus* textual pelo termo *zanj* - categoria étnico-geográfica de classificação de populações

¹ Mestrando em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), sob orientação do Prof. Dr. José Rivair Macedo. Bolsista do Programa de Excelência Acadêmica (Proex) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Contato: giaco.acad@gmail.com.

² A escrita *ʿajamī* envolve a utilização do abjad (alfabeto) árabe na escrita de outro idioma – no caso, o kiswahili.

da África negra, canônica na geografia muçulmana clássica (TOLMACHEVA, 1986). Por trás desta derogatória associação, reside o objetivo de seus autores em exaltar a “arabidade” da sociedade litorânea suaíli em detrimento do *zanj* interiorano, tido por infiel, não-civilizado e, sobretudo, escravizável (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 14; FARIAS, 1980, p. 128). O mito camítico, em suas múltiplas vias de transmissão à tradição islâmica – assimilada como a limitação de ter uma origem judaica ou cristã e se tratando, portanto, de narrativa não-confiável (*tahrif*), (GOLDENBERG, 2017, p. 81) opera nestas crônicas como um reforço ao status de inferioridade conferido a tais sociedades pelos *‘ulamā’* árabe-suaílis na medida em que estes últimos constroem sua própria genealogia.

Situando o mito camítico

Em primeiro lugar, interessa-nos reforçar de que se trata a *maldição de Cam* e *Canaã*, além da razão de tal denominação a essa narrativa ser problemática, em determinados sentidos. Via de regra, entende-se como a história na qual Noé amaldiçoa a prole de Cam – especificamente, seu filho Canaã - devido a um fato variável em cada fonte. No texto mais conhecido, do Velho Testamento (Gênesis 9-10), Cam teria feito troça da nudez de um Noé embriagado. Deste modo, seus descendentes teriam sido condenados a serem eternos servos dos filhos de Sem e Jafé. Em seguida, cada qual teria povoado uma região da terra; especificamente, os descendentes de Cam teriam povoado a África, e a maldição que os acompanhava serviria como justificativa para a escravização das sociedades negras subsaarianas; em especial, a partir do ímpeto colonial europeu (ISAAC, 1986; MACEDO, 2001).

O relato bíblico, porém, é apenas uma das etiologias possíveis para tal mito, que envolve uma espécie de *dupla* punição a Canaã: por um lado, a eterna servidão; por outro, a pele negra – uma interpretação que se constrói a partir de exegeses cristãs e judaicas ao longo do tempo (GOLDENBERG, 2017, p. 5; ISAAC, 1986, p. 76). Essa multiplicidade de reinterpretações a posteriori torna é o que vê a gerar, de fato, a denominação de *maldição de Cam*. Afinal, o alvo da maldição de Noé teria sido, inicialmente, Canaã – algo que diz respeito às origens da narrativa, de cunho essencialmente político, relacionado aos conflitos entre as antigas sociedades levantinas israelita e canaanita (WHITFORD, 2009, p. 12; ISAAC, 1986, p. 78). A inclusão de Cam na maldição diz respeito às suas apropriações ao longo do tempo, incluindo-se a narrativa segundo a qual este teria se envolvido em relações sexuais na Arca, acarretando no enegrecimento de sua pele como mácula da vergonha (GOLDENBERG, 2017, p. 43-44).

A narrativa camítica é recebida na tradição islâmica, como já mencionado, a partir das fontes judaicas e cristãs; sendo, portanto, *tahrif* – questionáveis na medida em que sua cadeia de transmissão – *isnād* – não pode ser verificada. Não obstante, são consideradas enquanto narrativas acerca de figuras importantes ao Islã – como Noé, o Profeta Nūḥ (Ibid., p. 81). Al-Ṭabāri, por exemplo, escrevendo nos séculos II H./IX EC-III H./X EC, comenta um hadīṭ narrado por Ibn Ishaq, segundo o qual “o povo da Torá diz que isto foi devido a uma invocação de Noé contra seu filho Cam”,³ procedendo a narrar uma versão próxima à vetero-testamentária (AL-ṬABĀRI, 1987,

³ Tradução nossa a partir da edição em língua inglesa, que diz: “The people of the Torah claim that this was only because of an invocation of Noah against his son Ham [...]”.

p. 212). Neste período, o mito camítico na textualidade islâmica aparece como tentativa de explicação para a existência de populações de pele escura (*sudān*) em oposição à pele clara (*bidān*). Deste modo, Ibn Qutaībah, em seu *Kitāb al-Maʿārif* (“Livro do Conhecimento”, em tradução livre), narra uma versão distinta, mais próxima às interpretações judaicas: Noé teria amaldiçoado Cam (Ḥām) e sua prole, tornando-os negros (MUHAMMAD, 1987, p. 56). Ibn Ḥakīm atribui a Ibn Masʿūd, um dos Companheiros do Profeta Muhammad (e, portanto, no séc. I H./VII EC), uma história semelhante (GOLDENBERG, 2017, p. 68).

Outros autores, porém, recusavam o elo entre as origens da pele negra e uma maldição original. Mais notavelmente, al-Jāḥiẓ de Baḥorá, no séc. III H./IX EC, e Ibn al-Jawzī, no século VI H./XII EC; ambos autores de obras apologéticas à pele escura, evidenciando como a temática se fazia presente na arena da intelectualidade muçulmana do medievo. O primeiro é autor do *Faḥr al-Sudān ʿala al-Bidān* (“A Exaltação dos Negros em Relação aos Brancos”, em tradução livre), obra na qual enaltece as qualidades dos *sudān*, especialmente daqueles identificados como *zanj*. Mais que isso, recusa a ligação entre a pele negra e uma maldição, favorecendo uma explicação climática baseada numa das teses correntes nos escritos geográficos árabe-muçulmanos de então, segundo a qual a incidência solar na África seria a causa da negrura de seus habitantes (MUHAMMAD, 1986, p. 50-51; GOLDENBERG, 2017, p. 71). O segundo escritor, Ibn al-Jawzī, em seu *Tanwīr al-Ġabašī fi Faḍli al-Sūdāni wa al-Ḥabašī* (“A Iluminação da Escuridão a Respeito dos Méritos dos Negros e dos Abissínios”, em tradução livre), declara não haver razão

alguma para as diferentes cores da pele, exceto pela divisão do mundo entre os filhos de Nūḥ. Porém, apresenta ressalvas a respeito da narrativa da nudez do pai de Cam: “[...] isto é algo não estabelecido, e evidentemente não é *ṣaḥīḥ* (autêntico).” (IBN AL-JAWZĪ, 2019, p. 28).⁴ Há ainda outros, como o célebre Ibn Khaldun, que defendem a tese climática; mas a versão dominante para a origem das sociedades negras no mundo islâmico clássico, certamente, consolidou-se como o mito camítico (MUHAMMAD, 1986, p. 69; GOLDENBERG, 2017, p. 91).

Com efeito, a narrativa da maldição a Cam, ou Canaã (ou ambos), ganha tração tanto no Oriente quanto no Ocidente medievais – especialmente, sua versão que atribui a maldição a Cam (ISAAC, 1986, p. 86). No mundo islâmico, embora seja tentador estabelecer uma mão única de transmissão que se aproxime da narrativa historiográfica clássica a respeito da recepção dos conhecimentos da Antiguidade pelo Islã clássico – inclusas as fontes nas quais se estabelece o mito camítico –, o que se verifica é uma circulação em duas vias do mito. Vide o exemplo do *Libro de las cruces*, obra árabe vertida ao latim e ao castelhano no século XIII, na qual se configura uma versão da história camítica (MACEDO, 2001, p. 103-104). Embora a transmissão de determinadas narrativas à erudição islâmica por meio da presença de protegidos (*dimmīs*) judeus e cristãos orientais no Califado seja verificável (GOLDENBERG, 2017, p. 50), não pode ser considerada como unilateral. Para os intelectuais do Islã clássico, este mito integrou, em meio a outras proposições, dar forma à compreensão do Outro dentro a hierarquia do mundo conhecido – em cujo

⁴ Tradução nossa a partir da edição em língua inglesa, que diz: “[...] this is something not established and certainly not *ṣaḥīḥ* (authentic)”.

centro, naturalmente a Arábia, residiriam os filhos de Sem, filho de Noé: a civilização árabe.

“...E os Zanj são filhos de Canaã, filho de Cam”

Em minha pesquisa, objetivo investigar de que forma a narrativa camítica é evocada na literatura produzida na África Oriental, em fins do século XIX. Local onde se desenvolve, ao longo dos séculos, a civilização suaíli, marcada por um Islã *sui generis* em que se verifica o dualismo de ser uma sociedade cosmopolita, plenamente integrada ao sistema-mundo afroasiático pré-moderno das rotas de monções do Oceano Índico e, simultaneamente, às margens do *Dar al-Islam*: o domínio da *umma* – a comunidade muçulmana de crentes (POUWELS, 2002; GENSHEIMER, 2004; LAVIOLETTE, 2008). Constitui-se, ao longo do tempo, uma identidade persa das elites urbanas suaíli, consubstanciada em obras como a *Crônica de Kilwa* (c. 1520), que narra a vinda de príncipes de Širāz, tidos por fundadores da civilização islâmica suaíli (FREEMAN-GRENVILLE, 1962; COPPOLA, 2018). Mais tarde, com o advento de dinastias de Omã após a expulsão dos portugueses, no ocaso do século XVII, a nova identidade legitimadora do poder passa a ser árabe. Mais do que insígnia de poder, no entanto, a identificação árabe desta sociedade afromuçulmana é um marcador de civilidade. Materializa-se no termo *ustaarabu*, significando “civilização”, na língua kiswahili. Esta palavra, por sua vez, relaciona-se com o árabe *mustaʿribā* (مستعرب), “arabizado”. Portanto, o próprio critério de distinção de quem pertence à civilização a quem, do contrário, pertence à barbárie, é a *nisbah* (linhagem) árabe, discursivamente construída nas crônicas e

narrativas orais como atributo de uma elite urbana (PAWLOWICZ & LAVIOLETTE, 2013, p. 125-130; KANE, 2012, p. 5).

A distinção em relação à “barbárie” se dá em relação aos povos não-islamizados, de origem bantu, da hinterlândia continental. A periferia da cidade litorânea suaíli, em que as construções não são mais em pedra, como no centro, mas de palha, constitui-se como próprio limite civilizacional do *Dar al-Islam*, a cujo centro – a Arábia – os xeiques e *‘ulamā’* árabe-suaílis miram em reverência. Em referência às sociedades do interior africano, os eruditos suaíli adotam diversos termos de cunho derogatório – *washenzi*, *wanyika* e, especialmente, *zanji*; este último, como vimos, originalmente empregado nos textos do Islã clássico como categoria classificatória das populações negras de África (TOLMACHEVA, 1986; FARIAS, 1980). Em oposição, as elites urbanas constituíam a classe dos notáveis *waungwana* (POUWELS, 2002, p. 53; PAWLOWICZ & LAVIOLETTE, 2013, p. 125-126).

Todo este dualismo construído se refletirá nas crônicas produzidas em África Oriental, na passagem dos séculos XIX-XX. Em nosso escopo estão aquelas produzidas em língua árabe, dentro do processo que envolveu uma *escrituralização* do Islã suaíli a partir da segunda metade do séc. XIX, além de uma maior circulação de intelectuais e livros de África Oriental junto aos centros de saber do mundo islâmico e, em suma, de uma maior profusão de obras manuscritas e impressas – algo demasiado possibilitado pelos rendimentos das *plantations* escravistas articuladas a partir do Sultanato de Zanzibar, que muito enriqueceram a classe dos

waungwana e seus eruditos (BANG, 2008, p 351-352; COPPOLA, 2018, p. 147; NIMTZ JR., 1980, p. 26) Este fato mobiliza evidentes interesses, na produção destas crônicas mais tardias, pela manutenção discursiva da defesa do sistema escravista e do *status* das elites árabe-suaílis em seu aspecto legitimador: a *nisbah* árabe. Em especial, quando há um essencial fator em jogo: a pressão britânica pelo fim do sistema escravista – no qual os escravizados se encaixavam na categoria de não-árabes e não-islamizados, os *zanj* (SALIM, 2010, p. 890).

O mito camítico se apresenta no Islã suaíli a partir desse contexto. O *Kitāb al-Zunūj* (“Livro dos Zanj”, em tradução livre), em suas duas versões anônimas, além do *Kawkab al-Durrīya al-Aḥbār Ifrīqīya* (“A Estrela Brilhante das Informações sobre África”, em tradução livre), de Faḍīl Ibn ʿUmar al-Bawrī, são crônicas em língua árabe produzidas por ʿulamāʾ falantes nativos de kiswahili (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 192) entre a década de 1890 e o ano 1913, e cujas narrativas reforçam uma tendência, presente em algumas sociedades afro-muçulmanas, a atribuírem origens árabes a si mesmas (POUWELS, 2002, p. 36; LUFFIN, 2005). Por outro lado, inseridas na tradição das *habari* suaílis, amalgamam uma erudição adquirida da textualidade árabe-islâmica às tradições orais que circulavam no litoral leste-africano (COPPOLA, 2018; WAMITILA, 2020; PAWLOWICZ & LAVIOLETTE, 2013, p. 117). É deste modo que ambas obras apresentam, igualmente, narrativas de origem acerca de povos identificados como os Miji Kenda do atual Quênia, e sua migração a partir da terra de Šuḡwāyāh. Não obstante são associados à designação

de *zanj* – vinculada, desde o Islã clássico, a populações negras de *status* servil; mais ainda, suas origens são associadas, justamente, a uma versão da narrativa camítica.

O segundo manuscrito do *Kitāb al-Zunūj* – obra que, note-se, destaca *zanj* em seu título –, por exemplo, inicia diretamente com uma sinalização ao mito de Noé e Cam:

Louvores a Deus, o Artífice e Criador, o Amoroso, o Possuidor de excelência, generosidade e liberalidade, Quem designou para Sua criação cores - branco, vermelho e negro - e preferiu algumas acima de outras em matéria de autoridade, extensão (de poder) e bons desígnios. E nosso Senhor decretou àquele que rezou pela negridão do rosto de seu filho, e que seus descendentes deveriam ser escravos dos descendentes de seus [outros] dois filhos. (KITĀB... L, 2020, p. 63)⁵

O trecho acima apresenta inúmeros aspectos instigantes. A divisão da humanidade em três cores remete a antigas tentativas de classificação da humanidade por eruditos árabes (LEWIS, 1990, p. 41), mas, principalmente, reflete ideias reproduzidas em autores como al-Ṭabāri e al-Masʿūdī da criação de Adão a partir de três “barros”: branco, vermelho e negro (MUHAMMAD, 1986, p. 68). Uma tradição que, nas fontes, aparece de certo modo consolidada nas interpretações eruditas suaílis, tendo reflexos bem mais posteriores, em meados do século XX: é evocada nas narrativas dos *waungwana* de Lamu a respeito da genealogia do mundo, coletadas pelo antropólogo Abdul Hamid El-Zein (1974, p. 231). Na sequência do excerto destacado, há uma afirmação que faz eco a uma *ayah* do Alcorão (16:71). O trecho em si é bastante formulaico, remetendo a outras obras que

⁵ Esta citação e a próxima estão vertidas ao português em tradução nossa, a partir da recente edição anglófona (RITCHIE & VON SICARD, 2020). Devido ao tamanho de cada excerto, não os reproduziremos aqui.

dizem respeito às distinções entre a humanidade. Com efeito, assemelha-se ao prêmio do *al-Tiraz al-Manqush fi Mahasin al-Hubush* (“O Brocado Colorido a Respeito das Boas Qualidades dos Abissínios”, em tradução livre), de Ibn ʿAbd al-Baqi al-Bukhari al-Makki (séc. X H./XVI EC), mais uma obra de cunho panegírico às sociedades negras, e na qual se torna evidente a alegoria da desigualdade como prova do poder divino: à sua vontade, Deus pode conceder e retirar graças, e mesmo quem está abaixo – no caso, os negros – podem ascender (MUHAMMAD, 1986, p. 60). À parte da apologia, a hierarquização se faz evidente.

Tanto no *Kitāb al-Zunūj* quanto no *Kawkab*, após esta primeira evocação, o mito camítico é desenvolvido de maneira mais prolixa, a partir de determinadas fontes identificáveis – que são, afinal, objeto de nossa investigação. No primeiro MS do *Kitāb al-Zunūj*, identificado como “K”, por exemplo, é descrito nos seguintes termos:

Então eu declaro [...] que Ḥām era filho do Profeta de Deus Nūḥ, filho de Lamik, que a paz e as preces estejam sobre ele, e que ele (Ḥām) era o ancestral dos negros (filhos do Sūdān), e o primogênito dos filhos de Nūḥ. E Ḥām teve quatro filhos - Misr, Kanʿān, Kūsh e Qūṭ. E os Etíopes são descendentes de Kūsh, filho de Ḥām, e os Núbios e Zanj são dos descendentes de Kanʿān, filho de Ḥām; e Ḥām era um homem belo com um nobre (brilhante) rosto, mas Deus mudou sua cor e a cor de seus descendentes, pela prece de seu pai, porque ele rezou contra ele para que seu rosto se tornasse negro, e que os rostos de seus descendentes fossem negros, e que seus filhos fossem escravos dos filhos de Sam e Yāphit. Então Ele os multiplicou e os fez crescer, e esta história está explicada nos livros de história, como mencionado no Sabāʾik al-dhahab. (KITĀB... K, 2020, p. 24)

Está diretamente apresentada, portanto, uma genealogia para os *zanj* de quem tratam as obras – mais tarde, identificados como os povos Miji Kenda, e outros: os descendentes de Ḥām através de Kanċān; sendo digno de nota que o próprio Ḥām, além de sua prole, recebe a *dupla maldição* do Profeta Nūḥ: tanto a pele negra (*sawād*, سواد) quanto serem declarados não apenas inferiores, mas escravos (*ċabīdā*, عبيد) dos filhos de Yāphit e Sam; logo, dos árabes e seus descendentes (GOLDENBERG, 2017, p. 5; ISAAC, 1986, p. 80). O delito de Ḥām, no entanto, não é explicado em nenhum momento – possivelmente, por certo ceticismo em relação à da nudez de Noé, presente em algumas apropriações islâmicas. Por outro lado, o excerto aponta para certo consenso acerca da maldição “nos livros de história”, nomeando uma de suas fontes: o *Sabā'ik ad-Dċab fī Maċrifāt Qabā'il al-ċArab* (“O Livro das Barras de Ouro do Conhecimento dos Árabes”, em tradução livre), obra genealógica de autoria de Muhammad Amin al-Suwaydi (m. 1246 H./1830 EC), e datada de c. 1823. De fato, o excerto inteiro parece um pastiche de outros manuscritos – mais notavelmente, o *Kitāb al-Maċārif* de Ibn Qutaībah, que já mencionamos, do qual o autor do *Kitāb al-Zunūj* copia, *ipsis litteris*, a passagem acerca do escurecimento da pele de Ḥām e de seus filhos como punição (MUHAMMAD, 1986, p. 56; RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. vii).

A partir das evidências apresentadas em relação ao contexto de produção de tais crônicas, a evocação do mito camítico na textualidade árabe-suaíli parece reforçar o código racial através do qual seus autores, pertencentes a uma elite letrada, articulam sua própria genealogia árabe – por conseguinte, sua legitimidade –

numa oposição dupla: tanto em relação aos *zanj* – sociedades não-islamizadas e alienadas dos centros urbanos suaílis, exceto quando escravizadas no sistema de *plantations* instaurados a partir do século XVIII; quanto aos *Naṣāra* (“nazarenos”, cristãos), representantes do colonialismo britânico que impunha imediata ameaça à soberania do Sultanato de Zanzibar. Une-se, portanto, o mito à própria *raison d'être* das obras, cujo público leitor incluía o *outsider* colonial (COPPOLA, 2018, p. 147; NIMTZ JR., 1980). As condições para a incorporação do mito camítico a essa construção da identidade árabe-suaíli, por sua vez, podem ser compreendidas como decorrência de uma elite *waungwana* cada vez mais bibliófila, atualizada e conectada aos centros de saber do mundo muçulmano (BANG, 2018, p. 560); e que certamente observou, em tal genealogia presente nos clássicos que consultavam, uma possibilidade de expressão de sua “arabidade” (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 14), aliada a uma justificação étnico-religiosa para o sistema escravista que lhe deu, até o final do século XIX, sua sustentação.

Referências

AL-BAWRĪ, Fāḍil Ibn ʿUmār. *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah*, trad. James McL. Ritchie e Sigvard Von Sicard. In: *An Azanian Trio: Three East African Arabic Historical Documents*. Leiden: Brill, 2020 [1913], p. 116-186.

BANG, Anne K. Islam in the Swahili world: Connected authorities. In: WYNNE-JONES, Stephanie; LAVIOLETTE, Adria (Orgs.). *The Swahili World*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2018, p. 557-568.

_____. Textual sources on an Islamic African past: Arabic material in Zanzibar’s National Archive. In: JEPPIE, Shamil; DIAGNE, Souleymane Bachir

(Orgs.). *The Meanings of Timbuktu*. Dakar/Cape Town: CODESRIA/HSRC, 2008, p. 349-359.

CERULLI, Enrico. *Somalia: Scritti vari editi ed inediti*. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1957.

EL-ZEIN, Abdul Hamid M. *The Sacred Meadows: A Structural Analysis of Religious Symbolism in an East African Town*. Evanston (EUA): Northwestern University Press, 1986.

FARIAS, Paulo Fernando de Moraes. Models of the World and Categorical Models: The 'Enslavable Barbarian' as a Mobile Classificatory Label. *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, Vol. 1, n. 2, p. 115-131, 1980.

FREEMAN-GRENVILLE, *The East African Coast: Selected documents from the first to the early nineteenth century*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

GENSHEIMER, Thomas. Globalization and the Medieval Swahili City. In: FALOLA, Toyin; SALM, Steven J. (Orgs.). *Globalization and Urbanization in Africa*. Trenton/Asmara: Africa World Press, 2004, p. 171-186.

GOLDENBERG, David M. *Black and Slave: The Origins and History of the Curse of Ham*. Berlim/Boston: De Gruyter, 2017.

IBN-AL-JAWZĪ, al-^cAllāmah Abu 'l-Faraj [séc. XII]. *Illuminating the Darkness: The Virtues of Blacks and Abyssinians*. Birmingham: Dar-al-Arqam Publishing, 2019.

ISAAC, Ephraim. Genesis, Judaism and the 'Sons of Ham'. In: WILLIS, John Ralph (Org.). *Slaves and Slavery in Africa*, Vol. I: Islam and the Ideology of Enslavement. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1986, p. 75-91.

KITĀB AL-ZUNŪJ, trad. Enrico Cerulli. In: CERULLI, Enrico. *Somalia: Scritti vari editi ed inediti*. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1957.

KITĀB AL-ZUNŪJ (K), trad. James McL. Ritchie e Sigvard Von Sicard. In: *An Azanian Trio: Three East African Arabic Historical Documents*. Leiden: Brill, 2020, p. 23-62.

KITĀB AL-ZUNŪJ (L), trad. James McL. Ritchie e Sigvard Von Sicard. In: *An Azanian Trio: Three East African Arabic Historical Documents*. Leiden: Brill, 2020, p. 63-115.

LEWIS, Bernard. *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1990.

LUFFIN, Xavier. “Nos ancêtres les Arabes...”: Généalogies d’Afrique musulmane. *Civilisations*, Vol. 53, p. 177-209, 2005.

MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. *SIGNUM: Revista da ABREM*, Vol. 3, p. 101-132, 2001.

MUHAMMAD, Akhbar. The Image of Africans in Arabic Literature: Some Unpublished Manuscripts. In: WILLIS, John Ralph (Org.). *Slaves and Slavery in Africa*, Vol. I: Islam and the Ideology of Enslavement. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1986, p. 47-74.

NIMTZ JR., August H. *Islam and Politics in East Africa: The Sufi Order in Tanzania*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.

PAWLOWICZ, Matthew; LAVIOLETTE, Adria. Swahili Historical Chronicles from an Archaeological Perspective: Bridging History, Archaeology, Coast, and Hinterland in Southern Tanzania. In: SCHMIDT, Peter R.; MROZOWSKI, Stephen A. *The Death of Prehistory*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 117-140.

POUWELS, Randall L. *Horn and Crescent: Cultural change and traditional Islam on the East African Coast, 800-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

RITCHIE, James McL.; VON SICARD, Sigvard. *An Azanian Trio: Three East African Arabic Historical Documents*. Leiden: Brill, 2020.

TOLMACHEVA, Marina. Towards a definition of the term Zanj. *Azania*, Vol. 21, p. 105-113, 1986.

Conceitos africanos para estudos das sociedades africanas

African concepts for the study of African societies

Saïdo Baldé¹

Introdução

O resumo aqui apresentado, traz em análise as abordagens historiográficas que propõem discussões para uma interpretação endógena dos fenômenos históricos das sociedades africanas e, sobretudo, romper com paradigmas coloniais que imputaram conceitos, teorias e metodologias eurocêntricas que hoje dificultam que a história da África fosse interpretada sob pontos de vista dos africanos.

Portanto, temos como fontes de análise a "Conferência Internacional Sociedades Africanas: Religiosidades, Identidades e Conexões Globais²" (CI-SARICG), realizada pelo PPGH-UFRGS na qual se discutiu questões "teóricas, metodológicas e conceituais" que valorizam às interpretações endógenas dos fenômenos religiosos das sociedades africanas. Por outro lado, analisamos os trabalhos apresentados no Simpósio Temático (ST-8), África (s): religiosidades, conexões e representações³ proposto e desenvolvido no âmbito da realização do V Encontro de Discentes de História da UFRGS.

¹ Mestrando em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). saido26@gmail.com

² <https://conferenciainternacionalsociedadesafricanas.wordpress.com>

³ <https://www.ufrgs.br/encontrodiscentepggh/>

Estes dois eventos (ST8: V EDISH-UFRGS; CI-SARICG) não estão separados pelas propostas que apresentam para discussões e interpretações dos fenômenos religiosos das sociedades africanas. Afinal, os coordenadores do ST8: V EDISH-UFRGS, Gabriel dos Santos Giacomazzi e Saido Baldé, ambos estudantes do PPGH-UFRGS, foram juntos com José Rivair Macedo (professor e orientador dos dois) e Andressa Machado também estudante do PPGH-UFRGS, organizadores da CI-SARICG.

No ST8: V EDISH-UFRGS elaborou-se uma proposta para receber trabalhos voltados aos estudos africanos que abordem as diversidades religiosas nas sociedades africanas e, de igual modo problematizar visões eurocêntricas e colônias que dominam as formas de interpretar as diversidades fenômenos religiosos nas sociedades africanas.

Portanto, seguindo a ideia destes dois eventos, o objetivo deste resumo é compreender o andamento dos estudos africanos, analisando pesquisas recentes que nos chamam atenção aos problemas de usos de fontes coloniais para interpretação dos fenômenos históricos das sociedades africanas.

Algumas reflexões sobre andamento dos estudos africanos

Primeiro passo de progresso que podemos destacar nesta proposta de abordagem é, o rompimento de um modelo de conhecimento que nos finais do século XIX até início do século XX era “controlado pelo Ocidente”. Quando falamos num modelo de conhecimento controlado pelo Ocidente, estamos reconhecendo que os estudos africanos são antes de tudo, uma disciplina de gênese europeu

(HOUNTONDJI, 2008), cujo principal motivo constitui acumulação conhecimentos das sociedades e dos povos africanos para efetivar e justificar a dominação colonial.

Então, nesta perspectiva acabou-se por produzir, obviamente, ideias racistas e preconceituosas aos fenômenos históricos das sociedades africanas, não obstante, usaram teorias, conceitos e métodos das sociedades europeias para interpretar aspectos espirituais, políticos e sociais africanos. A maior grosseria deste pensamento racista foi a construção de narrativas que insinuam que a história da África começou com a chegada dos europeus nas costas africanas.

Para contrapor este paradigma europeu, africanos e africanistas desenvolvem métodos e teorias nos estudos africanos que colocam africanos no centro de sua história, dão mais importância às fontes das tradições africanas para interpretar as realidades que pretendem estudar. É aquilo que Ki-Zerbo (2010) diz, não se pode basear “demasiadamente” nos paradigmas estrangeiros para interpretar a história de África, ou seja, paradigmas estrangeiros - quaisquer que sejam - não podem estar no centro de produção de conhecimento para as realidades africanas.

Nesse mesmo sentido, na CI-SARICG, Vanicléia Silva Santos proferiu sua conferência na sessão de abertura do evento supracitado⁴. Além das várias problematizações feitas, ela fez questão de trazer um panorama geral na qual mostra as dinâmicas sociais, espirituais e comerciais da vila de Cacheu no século XVII e de

⁴ Título da Conferência: Cultura Material, Ancestralidade e Conexões Globais em Cacheu no século XVII https://www.youtube.com/watch?v=nv_peXrMIUg&t=2098s

como os povos integravam nas conexões globais que ligava a vila com o resto do mundo.

Nesta fala podemos perceber logo que Cacheu não estava isolada do contexto mundial e suas dinâmicas culturais e sociais, sobretudo comerciais, antecedem, e muito a expansão europeia.

A profundidade destas problematizações que valorizam as dinâmicas locais da história de Cacheu, ganham mais peso quando Vanicléia questiona a historiografia eurocêntrica e traz argumentos que contrapõem, com base nas experiências dos povos locais, as fontes de viajantes europeus do século XV e as fontes coloniais. Ressaltou a narrativa colonial de 1951 sob autoria Teixeira da Mota na qual traz a ideia de que a vila de Cacheu foi fundada depois da chegada dos portugueses na região.

Como as comunicações marítimas com a metrópole e as ilhas se tornavam cada vez mais precárias devido à guerra de corso e pirataria, alguns grupos de lançados que não comerciavam com os estrangeiros viram-se forçados a fortificar-se para se defenderem deste. Assim nasceu Cacheu (1588), a primeira vila Portuguesa da Guiné, e até meados do século XVII surgiram Geba, Bissau, Farim, Ziguinchor e Porto da Cruz, grupo de povoações de que resultaria a actual Guiné Portuguesa. (VANICLÉIA, Apud, MOTA, p. 661, 1951).

Vanicléia traz este trecho não só para mostrar grosseria desta narrativa, na qual contrapõe com escritos de Valentim Fernandes que, nas suas crônicas é possível verificar que Cacheu existia muito antes da chegada dos europeus à África. A questão levantada por Mota é só mais uma tentativa de suprimir as dinâmicas sócio histórica das sociedades africanas e, por fim, exaltar a expansão europeia.

Não cabem aqui todas as problematizações levantadas, portanto vamos avançar para o outro ponto desta análise. Sendo assim seguimos para o segundo passo de progresso de estudos africanos. Importa ressaltar que esta simplesmente nossa opinião quanto ao andamento dos estudos africanos.

Destacamos então, a perspectiva de contar a história dos esquecidos, porque se tem coisa que se pode ver nas fontes coloniais são silenciamentos das histórias, também questionada por Vanicléia, principalmente a história das mulheres, negligenciada ou colocadas no lugar de subalternidade da história pelos estudos africanos de viés eurocêntrico.

Não teria sentido a reconstrução da história africana, valorizar suas dinâmicas sociais, e esquecer os papéis que as mulheres desempenharam nela, porque elas foram protagonistas em todas as conexões internas (locais e regionais) e externas (internacionais) que às suas sociedades integravam ao longo da história.

Não por acaso, Vanicléia, na sua fala dia identificar em seus estudos três gerações de mulheres comerciantes em Cacheu. Aprofundar estudos como esse pode colmatar muitas lacunas deixadas na história de África e enriquecer ainda mais os estudos africanos.

Mas importa salientar que não foram só as fontes coloniais que tentaram suprimir o protagonismo das mulheres na história das sociedades africanas. Se olharmos para o trabalho de Domingos Mula Cá Júnior, apresentado tanto em ST8 assim como no simpósio de pesquisas recente ⁵, sessão de apresentações de

⁵ https://www.youtube.com/results?search_query=simp%C3%B3sio+de+pesquisa+recentes

trabalhos incluindo na programação da CI-SARICG, podemos perceber que as influências islâmicas também negam a participação das mulheres, inclusive na constituição de poder político nas sociedades africanas da região Ocidental.

Trabalho apresentado por Domingos, que é parte de sua Dissertação de Mestrado, traz discussões sobre o compartilhamento de poder político entre mulheres e homens nas antigas sociedades mandingas da África Ocidental. Para nós, é importante ver esta questão porque a islamização acarretou mudanças sociais e políticas em África que às vezes passam despercebidas à nossa problematização histórica.

Pois o que influenciou o “desaparecimento” deste compartilhamento de poder que Domingos estuda deveria ser a influência pela introdução do Islã na região, que tem patriarcado e patrilinearidade com base de sua estrutura (hierarquia) social e político, sobretudo, no que diz respeito ao compartilhamento de poder. Percebemos que, tem poucas pesquisas que fazem análises crítica às fontes islâmicas ou que analisam as profundas mudanças provocadas pela islamização na região.

O problema levantado por Domingos é o silenciamento desta história por parte dos próprios tradicionalistas mandingas, receptáculo de passado de suas sociedades, que rejeitam falar desta dinâmica de alternância de poder de seus ancestrais. Não podemos determinar aqui a razão principal deste silenciamento proposital da história. Mas podemos afirmar, hipoteticamente, que a “nova” configuração social e política influenciada pela islamização pode motivar essa tentativa de apagar esta parte importante da história das sociedades mandingas.

Então, Domingos recorre a outras fontes da tradição oral (cultura material)⁶, para trazer às evidências históricas de sua problematização. Isso é um outro progresso de estudos africanos que podemos destacar aqui, pois, num passado recente às formas de produção de conhecimento, na sua totalidade, das sociedades africanas era totalmente negligenciado pela tradição intelectual europeia colonialista. Outro aspecto fundamental que podemos destacar aqui é o fato de ter as fontes africanas para encontrar respostas de problemas de pesquisas levantadas nas sociedades africanas, ao passo que os colonialistas europeus buscavam nas sociedades europeias respostas para problemas de suas pesquisas levantadas nas sociedades africanas.

Voltamos então à conferência da Vanicléia. Quando começa sua fala mostrando a necessidade de questionar a historiografia colonial, dos erros que encontrou nas fontes dos viajantes e colonialistas europeus, ela salienta que está usando as fontes locais, cultura material de Cacheu, para trazer às evidências históricas de seu posicionamento face aos erros encontrados nas fontes coloniais sobre a história da vila de Cacheu. Talvez isto deve ser maior progresso de estudos africano, usar as fontes das tradições africanas não só para contrapor os erros grosseiros de fontes coloniais, mas também para trazer às evidências das dinâmicas internas e externas das sociedades africanas no passado, principalmente antes da chegada dos europeus no continente.

6 Sonó fêmea, bastião de bronze que simboliza o poder nas antigas sociedades mandingas, sua estrutura e decoração traz evidências que mostram o compartilhamento de poder no antigo Estado de Kaabu, governado pelos mandingas, do século XII ao século XIX (MULA CÁ JÚNIOR, 2021).

O impacto de usar fontes europeias para interpretar os fenômenos das sociedades africanas, foi de aplicar inadequadamente nas sociedades africanas conceitos europeus para avaliar as realidades africanas. Por exemplo, vimos que a tentativa de denominar de “religião” os cultos ancestrais africanos tornou-se inadequado (DIAS, 2013) e criou-se nos africanos um sentimento de rejeição às suas próprias culturas e crenças sem mesmo conhecê-las (Tshishiku, 2010). Isto porque religião é termo definido pelos europeus de forma dogmática e, portanto, consideram de diabólica ou “magia” a espiritualidade africana que de longe não é similar às formas nas quais é definido a religião.

Referência

DIAS, João Ferreira. A religião se faz com a colheita da terra: problematização conceitual de “religião” em África e o caso yorùbá. *Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*. v. 17, p. 457-476, out 2013. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/etnografica/3303>>. Acesso em 25 nov. 2021.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. n. 80, p. 149-160, mar 2008. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/rccs/699>>. Acesso em: 25 nov. 2021.

MULA CÁ JÚNIOR, Domingos. *A ISLAMIZAÇÃO NA ÁFRICA OCIDENTAL: o caso dos mandingas e fulas na Guiné-Bissau (SÉCULOS XVIII-XIX)*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, 2021.

TSHIBANGU, Tshishiku. Religião e evolução social. In: MAZRUI, Ali A; WONDJI C. (Ed.). *História Geral de África – Vol XVIII – África desde 1935*. UNESCO, 2010.

KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África–Vol. I–Metodologia e pré-história da África*. UNESCO, 2010.