

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
ÁREA: ESTUDOS DE LITERATURA  
LINHA DE PESQUISA: PÓS-COLONIALISMO E IDENTIDADES**

**JOSIANI JOB RIBEIRO**

**RECUSA AO CULTO: ASSIMILAÇÃO COLONIAL E RELIGIOSIDADE NAS  
OBRAS *PAÍS SEM CHAPÉU* E *O SÉTIMO JURAMENTO***

**Porto Alegre**

**2023**

**JOSIANI JOB RIBEIRO**

**RECUSA AO CULTO: ASSIMILAÇÃO COLONIAL E RELIGIOSIDADE NAS  
OBRAS *PAÍS SEM CHAPÉU* E *O SÉTIMO JURAMENTO***

Tese de Doutorado em Estudos Literários,  
com ênfase em Pós-colonialismo e  
Identidades, apresentada ao PPG-LETRAS  
da Universidade Federal do Rio Grande do  
Sul, como requisito para a obtenção do título  
de Doutor em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Conte

**Porto Alegre**

**2023**

### CIP - Catalogação na Publicação

Ribeiro, Josiani Job  
RECUSA AO CULTO: ASSIMILAÇÃO COLONIAL E  
RELIGIOSIDADE NAS OBRAS PAÍS SEM CHAPÉU E O SÉTIMO  
JURAMENTO / Josiani Job Ribeiro. -- 2023.  
151 f.  
Orientador: Daniel Conte.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de  
Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2023.

1. Colonialismo. 2. Assimilacionismo. 3. Religião.  
4. Missões. 5. Povos nativos.. I. Conte, Daniel,  
orient. II. Título.

**JOSIANI JOB RIBEIRO**

**RECUSA AO CULTO:**

**ASSIMILAÇÃO COLONIAL E RELIGIOSIDADE NAS OBRAS *PAÍS SEM  
CHAPÉU E O SÉTIMO JURAMENTO***

Tese de Doutorado em Estudos Literários,  
com ênfase em Pós-colonialismo e  
Identidades, apresentada ao PPG-LETRAS  
da Universidade Federal do Rio Grande do  
Sul, como requisito para a obtenção do título  
de Doutor em Letras.

Porto Alegre, 29 de junho de 2023.

Resultado:

BANCA EXAMINADORA:

---

Orientador: Prof. Dr. Daniel Conte – Universidade Federal do Rio Grande do  
Sul

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Liliam Ramos da Silva - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Imara Bemfica Mineiro – Universidade Federal da Paraíba

---

Prof.

<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Elen Karla Souza da Silva – Universidade Estadual do Maranhão

*Para todos aqueles que, por muito tempo,  
foram impedidos de narrar suas histórias  
e de valorizar suas culturas!*

## AGRADECIMENTOS

Chegar ao final deste grande desafio, que foi ser uma doutoranda, me fez pensar em todos aqueles que estiveram ao meu lado. No ano de 2006, quando iniciei minha jornada acadêmica, não imaginava quantas pessoas tão generosas seriam parte do meu mundo. Essas pessoas, que me deram um pouquinho de si e me ensinaram tanto, foram de grande estímulo para o fim desta pesquisa. Infelizmente, o tempo e a memória, algozes da mente humana, já não me permitem nomear todos que deixaram suas marcas no meu universo. Assim, por receio de ser injusta, quero agradecer a todos que foram parte das etapas da minha vida escolar, sejam professores, colegas ou parceiros de pesquisa, vocês são agentes da pessoa que sou hoje e, conseqüentemente, são parte desta tese.

Agradeço à Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, pelo espaço auferido para minha pesquisa e por seu comprometimento com a produção de conhecimento. De igual forma, agradeço ao Programa de Pós-graduação em Letras, pelos anos de aprendizado, que me possibilitaram amplo amadurecimento acadêmico e pessoal, e, ainda, por ser espaço de acolhida e por permitir que os discentes se desenvolvam em um ambiente de segurança e debate. Não poderia deixar de fazer menção aos docentes, pelos ensinamentos, pela compreensão e pela disponibilidade.

Em especial, endereço meus sinceros agradecimentos ao meu orientador, Professor Doutor Daniel Conte, pelo encorajamento, pelas orientações, pela generosidade, muito obrigada pelos oito anos de trabalho e amizade que nos unem! Não consigo mensurar o quanto sou grata pela confiança que me foi depositada. Foi você quem me mostrou que o mestrado era um caminho possível. Nunca esquecerei da conversa que tivemos e que culminou na minha participação em seu grupo de pesquisa. Obrigada por me ensinar tanto e por levar a literatura ao meu mundo.

Agradeço, ainda, aos meus colegas de trabalho, pelo companheirismo, carinho e por me substituírem nos momentos em que mais precisei, à minha irmã de alma, Muriel Hauptenthal, que além de me doar seu tempo, é suporte afetivo e, ainda, enche minha vida de alegria, à minha família, em especial, aos meus pais, Antônio Carlos da Rocha Ribeiro e Claudia Rejane Job Ribeiro, pelo

contínuo suporte. Por fim, agradeço ao meu parceiro, Guilherme Schmidt, pelo carinho, pela paciência, por saber ouvir, por saber como me empurrar para fora do *looping* da procrastinação e por ter sido o maior incentivador deste desafio.

A todos vocês, o meu mais sincero agradecimento!

*“A cultura e o folclore são meus  
Mas os livros foi você quem escreveu  
Quem garante que palmares se entregou  
Quem garante que zumbi você matou  
Perseguidos sem direitos nem escolas  
Como podiam registrar as suas glórias  
Nossa memória foi contada por vocês  
E é julgada verdadeira como a própria lei  
Por isso temos registrados em toda história  
Uma mísera parte de nossas vitórias  
É por isso que não temos sopa na colher  
E sim anjinhos pra dizer que o lado mau é o candomblé [...]”*

**Alexandre Carlo Cruz Pereira – Palmares 1999**

## RESUMO

Diante do sentido colonial e das consequências impostas aos sujeitos que foram submetidos a esse sistema de exploração e violência, emerge a necessidade de avaliar o impacto deixado por anos de usurpação social e econômica. Para além do domínio territorial, o colonialismo fez uso de missões de diferentes doutrinas religiosas para violar culturas, catequizar e privar os nativos de seus costumes. Nesse contexto, esta tese tem como objetivo geral analisar as representações coletivas manifestadas nas obras *O sétimo Juramento* (2008), de Paulina Chiziane, e *País sem chapéu* (2011), de Dany Laferrière, no contexto pós-colonial dos territórios moçambicano e haitiano, enfatizando o espólio colonial imposto aos autóctones, através das práticas assimilacionistas, e seus efeitos contínuos na formação social, a fim de revelar o sincretismo religioso enfrentado pelos povos colonizados, expondo o estranhamento perante as religiões nativas, devido à influência/assimilação cristã que lhes foi imposta. Por meio do estudo da interlocução entre literatura e história, no âmbito do romance, a fim de analisar como a religião tornou-se um importante recurso da proposta assimilacionista adotada durante a colonização, nortear-se-á pela análise teórico-crítica das narrativas. Sendo inevitável ater-se a possíveis lacunas que foram deixadas, no decorrer dos anos, na narrativa colonial sobre os povos nativos, a partir do fator representativo das obras literárias, este estudo contribui para trazer à tona omissões históricas e revela o impacto causado pelo projeto assimilacionista e pela doutrina cristã, no modo de vida das pessoas que vivem nos territórios que um dia foram colônia, até os dias de hoje.

**Palavras-chave:** Colonialismo. Assimilacionismo. Religião. Missões. Povos nativos.

## ABSTRACT

Considering the colonial meaning and the consequences imposed on persons who were subjected to this system of exploitation and violence, the need to assess the impact left by years of social and economic usurpation emerges. In addition to territorial domination, colonialism made use of missions of different religious doctrines to violate cultures, catechize and deprive indigenous people of their customs. The general objective of this research is to analyse the collective representations manifested in the works *O sétimo juramento* (2008) by Paulina Chiziane and *País sem chapéu* (2011) by Dany Laferrière, in the post-colonial context of Mozambican and Haitian territories. Emphasizing the colonial spoils imposed on indigenous people, through assimilationist practices, and their continuous effects on social formation. In order to reveal the religious syncretism faced by the colonized peoples, reproduced in the works, exposing the estrangement before the native religions, due to the Christian influence/assimilation that was imposed on them. The purpose of Christianity in the colonial action will be evidenced as a way of repression. Through the study of the dialogue between literature and history, within the scope of the novel, a theoretical-critical analysis of the narratives will guide this work, in order to understand how religion became an important resource of the assimilationist proposal adopted during colonization. Sticking to possible gaps that were left, over the years, in the colonial narrative about native peoples, based on the representative factor of literary works, contributing to bring up historical omissions is inevitable. This study reveals the impact caused by the assimilationist project and the Christian doctrine, in people's the way of life, who live in territories that were once a colony, until today.

**Keywords:** Colonialism. Assimilationism. Religion. Missions. Native peoples.

## SUMÁRIO

<b>1 BATAM, E A PORTA SERÁ ABERTA! UMA INTRODUÇÃO:</b>	12
<b>2 DA TERRA À VISTA AO ABANDONO DOS TERRITÓRIOS:</b>	21
2.1 Colonização: breve histórico de um longo tempo!	21
2.2 Dominação, violência e usurpação: um breve relato sobre as histórias de Moçambique e do Haiti.	35
<b>3 SENHOR, QUE DEVO FAZER PARA SER SALVO? ESCRAVIDÃO, CULTURA E MISSIONAÇÃO:</b>	49
3.1 Livrai-nos do mal: o fim do pecado está na escravidão	49
3.2 <i>Estamos em pleno mar!</i> O fim da liberdade.	57
3.3 Ensina-me a fazer a tua vontade: cultura como ferramenta de controle.	62
3.4 Ide pelo mundo inteiro e proclamai o evangelho a toda criatura: o processo de missionação?	70
3.5 Feito à imagem e semelhança do deus vivo! Assimilação: método e alteridade	84
<b>4. SE VOCÊS ME AMAM, OBEDECERÃO AOS MEUS MANDAMENTOS: ASSIMILACIONISMO EM O SÉTIMO JURAMENTO E EM PÁIS SEM CHÁPEU</b>	91
4.1 Fora ficam os cães, os que praticam feitiçaria: o confronto religioso em <i>O Sétimo Juramento</i> .	91
4.2 Sou cristão: jurei renunciar a todas as manifestações do diabo.	99
4.3 Bem-vindo ao templo: reconectar-se à tradição.	108
4.4 Entre o real e o sonhado: o vodou haitiano em um <i>País sem chapéu</i> .	120
4.5 Não são todos os mortos que veem o bom deus: de zumbis ao outro lado.	127
<b>5 UM TÉRMINO, MAS NÃO O FIM! CONCLUSÃO:</b>	140
<b>REFERÊNCIAS</b>	145

## 1 BATAM, E A PORTA SERÁ ABERTA! UMA INTRODUÇÃO

O sistema colonial, através das missões de diferentes doutrinas religiosas, violou as culturas autóctones; usou o culto para doutrinar e privar os nativos de seus costumes e conceder um único enfoque às diversas sociedades colonizadas, o não civilizado. Essa representação pública e cultural incoerente, cabe considerar, foi incontestada por grande parte do mundo. O imaginário do Colonialismo é fundamentado na perspectiva eurocêntrica, que elucida o local dominado como selvagem, de população primitiva e sem cultura própria, o que expõe um possível desinteresse da sociedade atual em compreender o processo histórico vivido pelos muitos povos e territórios colonizados.

A história também não auxiliou na compreensão e no reconhecimento desses processos. Sharpe (1992) ressalta que a história, tradicionalmente, produziu o que o autor nomeou a “história da elite”, que implicou na produção de um painel dos vitoriosos, limitando o acesso a diversas representações, incluindo a formação social dos colonizados, culminando para que o conceito do Colonialismo primasse pelo estereótipo eurocêntrico. Essa estereotipia considerava apenas os sujeitos renomados da sociedade, que simbolizavam prestígio e influência, implicando na inexistência de outros panoramas históricos, impossibilitando, assim, o acesso a diversas representações sociais. A tradição de se produzir uma história de “vencedores” acarretou a ausência de registros históricos dos reputados “derrotados”.

Para reconhecer seu corpo social e suas vivências, os homens voltam-se para o passado, e nele conseguem absorver seus processos de formação e examinar a estrutura da esfera societária do presente. Hobsbawm (2013) declara que todo ser humano tem consciência da existência de um passado e, considerando essa percepção, é natural o desejo de explorá-lo. Aos sujeitos compete a necessidade de vínculo comunitário e com o espaço a que pertencem, modo pelo qual o homem procura legitimar, no passado, sua existência e estabelecer sua origem no mundo. A postura historiográfica de produzir apenas a história de uma elite impossibilitou a investigação do passado a diversos grupos.

É inevitável ater-se às lacunas que foram deixadas, no decorrer dos anos, na narrativa colonial e sobre os sujeitos históricos que foram

marginalizados pelas sociedades. Dessa forma, o fator representativo das obras literárias, já apontado por Aristóteles, que apresentou a literatura mimética, contribui para trazer à tona omissões históricas. A produção literária é uma produção social, que confere uma ordem moral e política, o que Candido (2004) reconhece como influências concretas exercidas pelos fatores socioculturais. A literatura manifesta as emoções dos sujeitos, em contextos específicos, concernentes a grupos sociais ou a indivíduos. Ademais, ela é conhecimento. Através da literatura, o leitor pode conhecer diferentes realidades, considerando que uma obra existe em meio a outros textos, relaciona-se com outros discursos e que, a partir da intertextualidade, o leitor pode problematizar o que lhe é posto, fazendo ou não parte do contexto apresentado.

Nessa perspectiva, é importante destacar que a inspiração para esta pesquisa iniciou em 2006, quando me vi caloura do curso de licenciatura em História. Ao iniciar os estudos, me deparei com professores e estudantes entregues às discussões a respeito da aplicação da Lei nº 10.639/2003, que estabeleceu a obrigatoriedade do estudo da história e cultura afro-brasileira nos Ensinos Fundamental e Médio - posteriormente foi atualizada para a Lei 11.645/2008, que inclui a obrigatoriedade do estudo da história e cultura dos povos indígenas. Iniciar minha trajetória acadêmica em meio a essas discussões e ainda acompanhar a atualização da legislação, que representa uma grande conquista e um reconhecimento aos povos que foram ignorados pela historiografia do nosso país, foi impactante e de imediato procurei uma maneira de ampliar minhas pesquisas. Foi quando passei a atuar junto a projetos de pesquisa e de extensão sobre a temática. Tive a oportunidade de estagiar no extinto Programa de Extensão Identidade, Etnia e Gênero (NIGERIA), da Universidade Feevale<sup>1</sup>, que abarcava projetos de extensão que tinham como público-alvo movimentos sociais e coletivos negros da região do Vale do Sinos e a Comunidade Kaingang Por Fi Ga<sup>2</sup>. Durante toda a minha graduação, atuei como voluntária desses projetos de extensão e concomitantemente em projetos de pesquisa. A verdade é que foi nesses projetos de extensão que pude aprofundar meu conhecimento sobre o legado da África para a humanidade e como a historiografia e, conseqüentemente, os homens ignoram essa realidade.

---

<sup>1</sup> Localizada na cidade de Novo Hamburgo no estado do Rio Grande do Sul.

<sup>2</sup> Comunidade urbana situada no município de São Leopoldo no estado do Rio Grande do Sul.

A África, com sua multiplicidade territorial e cultural, sua força social e sua resistência tem o dom de produzir paixões. Quem olha para a África e busca conhecê-la apaixonou-se pelo enredo posto e não o abandona.

Em minha trajetória na pesquisa, tive a oportunidade de realizar aperfeiçoamento científico junto ao Projeto Imagens compósitas e as relações histórico-literárias entre Brasil e Portugal, também da Universidade Feevale, coordenado pelo Professor Doutor Daniel Conte. Foi o projeto que permitiu a união de duas das minhas paixões, Literatura e África. Durante o mestrado, tive a oportunidade de estudar a Literatura, que até aquele momento tinha se feito presente em minha vida na forma empírica, como entretenimento. Assim, durante a construção da dissertação *O sujeito suspenso: o salazarismo e a África fantasmagórica de Lobo Antunes e Lídia Jorge*, que buscou verificar como estavam representadas, em obras dos autores mencionados, as transformações identitárias do sujeito histórico lusófono, a partir do contato com as lutas de independência na África.

Durante os meus estudos para o mestrado, tive contato com as obras que são *corpus* desta pesquisa. Primeiro tive o privilégio de conhecer *O sétimo juramento* (2008), de Paulina Chiziane, em que, com oposições entre heranças coloniais e tradição moçambicana, a autora usa sujeição feminina e patriarcado na estrutura de sua narrativa. A atração que tive pela dualidade do personagem principal foi imediata. Em seguida, ao cursar uma disciplina na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), como aluna especial, fui apresentada a Dany Laferrière e seu *País sem chapéu* (2011), de Dany Laferrière, em que as oposições são expostas no retorno do personagem principal ao Haiti, após muitos anos de exílio, ao observar o cotidiano daqueles que ficaram em sua terra natal. A narrativa do cotidiano dos haitianos e a relação com o vodou<sup>3</sup> me encantaram e, na primeira leitura, tive a certeza de que a obra seria parte de minhas pesquisas futuras. Sim, o Haiti é um país da América central e não da África, mas a sua relação cultural e étnica com a África é inegável.

---

<sup>3</sup> Neste estudo utilizaremos a grafia vodou, com exceção das citações. Essa escolha está embasada na mesa-redonda realizada pela Associação Acadêmica para o Estudo do Vodou Haitiano, no ano de 2001, na cidade de Vermont, em que se optou por padronizar a grafia para o formato que aqui será utilizado. Mais informações em: BELLEGARD-SMITH, Patrick; MICHEL, Claudine. **Vodou Haitiano: Espírito, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2011.

As duas obras apontam tanto oposições quanto sincretismos culturais através da religiosidade, que foi um importante recurso da proposta assimilacionista adotada durante a colonização. Em razão do enfrentamento ao neocolonialismo e da busca pela independência dos territórios, foi iniciado o rompimento da lógica assimilacionista, imposta aos colonizados, estimulando o empoderamento cultural e as formações nacionalistas. No entanto, a restauração social e cultural das ex-colônias culminou em inúmeros estranhamentos aos diferentes sujeitos que as compõem. A partir das obras literárias *País sem chapéu* (2011), de Dany Laferrière, *O sétimo Juramento* (2008), de Paulina Chiziane, é possível analisar as sociedades representadas nas narrativas, a haitiana e a moçambicana, já ajustadas à administração autônoma.

As obras que são *corpus* desta pesquisa são, pois, de grande importância para os estudos literários pós-coloniais. Elas apresentam narrativas únicas, com foco para a cultura nativa dos países que nelas são retratados, com personagens complexos e multifacetados que despertam o interesse de pesquisadores. Assim, por mais que encontremos inúmeras pesquisas que envolvam essas obras, até o momento não identificamos análises com enfoque no impacto da religião cristã como um processo assimilacionista perante o reconhecimento das religiões nativas. A obra *O Sétimo Juramento* tem inúmeras pesquisas que visam analisar as representações femininas, os mitos (cristãos e nativos) e o animismo. Já sobre o *País sem Chapéu*, foram encontradas pesquisas com enfoque no deslocamento, na diáspora e na memória cultural. Dentre a pesquisas encontradas, podemos destacar a dissertação de Arnaldo Gomes da Silva Filho<sup>4</sup>, que tem como objeto a obra de Paulina Chiziane, em que o autor aborda o uso das narrativas bíblicas para a elaboração da narrativa e como elas contribuem para a abordagem da cultura e da identidade de Moçambique. No que diz respeito à obra de Dany Laferrière, damos destaque à dissertação de Elizabeth

---

<sup>4</sup> FILHO, Arnaldo Gomes da Silva. **Presença da arte narrativa bíblica na obra "O sétimo juramento"**, de Paulina Chiziane. 2023. Dissertação (Mestrado em Culturas Africanas, da Diáspora, e dos Povos Indígenas) - Universidade de Pernambuco, Brasil.

Cavalcante de Lima<sup>5</sup>, que aborda aspectos históricos, culturais e sociais do Haiti com ênfase no deslocamento do narrador-personagem, que esteve em exílio.

Nessa perspectiva, este estudo justifica-se pela necessidade de revelar o sincretismo religioso enfrentado pelos sujeitos, reproduzido nas obras supramencionadas, expondo o estranhamento perante as religiões nativas, devido à influência/assimilação cristã que lhes foi imposta, evidenciando o propósito do Cristianismo na ação colonial, ou seja, um modo de repressão.

Trabalhar o Colonialismo e o Pós-colonialismo permite inimagináveis temas e *corpus* de pesquisa, por se tratar de um período demasiadamente longo e que envolve diversos atores. Assim, são inúmeras as possibilidades de investigação. Considerando, também, os padrões de marginalização social, embasados em fronteiras simbólicas, em que os homens são classificados de acordo com sua importância social e, por consequência, a elite é privilegiada pela história, são muitos os pontos lacunares estabelecidos pelo período colonial.

Essa perspectiva também foi estabelecida na academia. A historiografia, por exemplo, até 1929<sup>6</sup> direcionava sua escrita para a nobreza, culminando na carência de produções ou mesmo de fontes históricas, apenas pelo fato de muitos documentos disponíveis não serem levados em consideração, sobre os demais grupos sociais, considerando-os marginalizados. Por um longo período, muito pouco foi produzido pelos e sobre os povos colonizados no mundo.

Todorov (2010) afirma que a literatura propicia ao homem uma percepção mais completa do mundo, dado que os sujeitos recebem representações existenciais e de cosmos daqueles que o cercam. Para o estudioso, a literatura tem a função de complementar esses entendimentos, sendo uma percepção mais aprazível do real. Nesse sentido, com base na interlocução entre literatura e história, é possível suplementar lacunas existentes.

---

<sup>5</sup> LIMA, Elizabeth Cavalcante de. **Deslocamento, diáspora e memória em País sem Chapéu de Dany Laferrière**. 2015. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) - Universidade Federal de Rondônia, UNIR, Brasil.

<sup>6</sup> Surge a revista *Annales d'histoire économique et sociale*, concebida por Lucien Febvre e Marc Bloch, na cidade francesa de Estrasburgo. A revista defendeu e fundamentou o uso dos mais diversos documentos para a produção historiográfica, através de seus diversos ensaios, legitimando, portanto, novos problemas e métodos para a escrita histórica, práticas que resultaram na formação da Escola dos Annales, gerando a Nova História.

Aqui destacaremos a religião como método assimilacionista, buscando evidenciar os efeitos de tal prática no cotidiano pós-colonial, expondo como os atores sociais se relacionam com as doutrinas religiosas nativas após ou sob a influência cristã. Pesquisas que tenham como foco a perspectiva religiosa nos períodos colonial e pós-colonial são frequentes, como Loiola (2011), que trabalha a viabilidade metodológica entre o Pós-colonialismo e a religião. No entanto, a relação aqui proposta, entre duas obras literárias, traz ao estudo particularidades, haja vista que as obras abordam práticas coloniais distintas, a francesa em território haitiano e a portuguesa em Moçambique. Além do panorama histórico de cada local, será necessário abordar os métodos de atuação adotados pelos despóticos, para, em seguida, ser capaz de atribuir e conectar a doutrina cristã como um mecanismo de opressão. Busca-se, embasado na perspectiva mencionada, identificar o estranhamento dos autóctones perante as religiões locais e o provável deslocamento social e cultural em seu próprio território.

Cabe ressaltar que compreendemos que as missões religiosas cristãs, em alguns casos, tiveram um papel importante na manutenção e preservação de informações a respeito dos povos autóctones das regiões em que estiveram presentes. No entanto, considerando que trabalharemos a religiosidade como uma herança cultural deixada pelo processo assimilacionista, que utilizou as missões e igrejas como principal artifício assimilador, optamos por não arrolar tais casos. Além disso, quando mencionada a palavra raça, estaremos nos atendo ao conceito apontado por Quijano (2005, p. 122) ao relatar a classificação racial imposta pelos europeus no processo colonial: “os povos colonizados eram ralas inferiores e - portanto – anteriores aos europeu”.

Ainda, por meio de um discurso embasado na ajuda aos povos inferiores, os europeus buscaram a assimilação do autóctone à sua cultura. Sobre assimilação, Zygmunt Bauman (1999) explica que seu conceito literal é tornar o outro semelhante. O uso do conceito surgiu na biologia, representando a atividade de um organismo que dominava parte do ambiente a sua volta e as tornava idênticas a si. Contudo, essa representação pode ser vinculada ao projeto assimilacionista empregado nas missões religiosas que subordinavam o ambiente colonial às suas necessidades.

Mondlane (1995) chama atenção para a relação étnica do termo. O sistema assimilacionista permitia que os autóctones usufruíssem dos privilégios brancos, mas o autor contesta esses privilégios ao questionar a viabilidade de oportunidades oferecidas à população branca e à população negra nas colônias. Toda a atuação colonial foi embasada na postura hegemônica europeia, ao chegarem aos territórios, que posteriormente se tornariam coloniais, ou seja, os europeus performaram sua superioridade social, dando início a uma disputa simbólica nos campos político e existencial. Essa disputa simbólica foi responsável pela transformação da desigualdade em axioma para o restante do mundo, que, assim como os europeus, se consideram socialmente superiores aos africanos e americanos - os dois continentes estavam sentenciados à dominação, à servidão, tendo uma oportunidade de “evoluir” com o sistema colonial. Esse argumento, associado ao entendimento europeu de que os nativos da África e da América eram pagãos, foi suficiente para legitimar séculos de práticas assimilacionistas e usurpadoras contra essas populações.

Além disso, o estudo da interlocução entre literatura e história, no âmbito do romance, nortear-se-á pela análise teórico-crítica das narrativas de Dany Laferrière e Paulina Chiziane. O estudo é interdisciplinar e, como tal, situa e analisa a interlocução entre esses campos discursivos, além das relações que os romances estabelecem com as representações social e cristã. A investigação é de natureza bibliográfica, tendo por base os conhecimentos relativos à historiografia, à teoria da representação, da identidade e da memória. A sistemática desta pesquisa dar-se-á a partir da revisão de fontes bibliográficas e identificação de novas fontes, no que tange às relações entre literatura, história, representação, memória, identidade e reflexões acerca da religião para a análise do *corpus*.

Assim, o objetivo geral desta pesquisa é analisar as representações coletivas manifestadas nas obras *O sétimo Juramento* (2008), de Paulina Chiziane, e *País sem chapéu* (2011), de Dany Laferrière, no contexto pós-colonial dos territórios moçambicano e haitiano, enfatizando o espólio colonial imposto aos autóctones, através das práticas assimilacionistas, e seus efeitos contínuos na formação social, a fim de revelar o sincretismo religioso enfrentado pelos povos colonizados, expondo o estranhamento perante as religiões nativas, devido à influência/assimilação cristã que lhes foi imposta. Já os objetivos

específicos são: a) proceder à revisão bibliográfica acerca dos conceitos de Colonialismo, Pós-colonialismo, religião, memória e identidade, bem como sobre a relação entre literatura e história; b) proceder à reflexão e investigação sobre o cristianismo, o vodou e a magia negra; c) recuperar estudos historiográficos acerca dos modelos de dominação estabelecidos pelas nações colonizadoras, representados nas narrativas; d) estudar as narrativas escolhidas como representações sociais, tendo em vista o cristianismo como um mecanismo de opressão e assimilação colonial; e) estabelecer a correlação entre as obras elencadas, em sua relação dialógica, para estudar o estranhamento às religiões nativas e o possível deslocamento social no território pátrio; f) examinar a função restauradora do discurso ficcional, quanto ao preenchimento dos vazios, lacunas e silêncios do discurso historiográfico; g) estabelecer se as obras, como produção social, mantêm um diálogo com a tradição historiográfica e a literária, questionando e renovando o legado cultural.

Com base nesses conhecimentos, o problema de pesquisa busca analisar a herança colonial e o tratamento ficcional que lhes é dado nas narrativas que são *corpus* desta pesquisa, bem como a relevância concedida à doutrina cristã como mecanismo de assimilação colonial. Para a compreensão dos temas e dos assuntos deste estudo, o texto será estruturado em cinco capítulos, sendo o primeiro a introdução e o quinto as considerações finais, já os demais capítulos apresentam o mote da pesquisa.

O segundo capítulo conduz aos conceitos centrais para a compreensão do processo colonial da narrativa histórica relacionada a esses conceitos e, conseqüentemente, o histórico escravocrata impelido pelo processo, para, em seguida, analisar o contexto histórico de Moçambique e Haiti. Inicialmente, é abordada a Colonização e, com base em Bosi (1996), serão explicados seus fundamentos a partir do verbo *colo*, enquanto Ferro (2006) nos traz o uso do termo como ocupação de territórios distantes. Também serão abordados os Sistemas Coloniais, em que Brunschwing (2004) elucidará o Colonialismo Moderno, enquanto N'krumah (1967) será utilizado para explicar o Velho Colonialismo e o Neocolonialismo. Posteriormente, será abordada a história das duas nações em que se passam as narrativas das obras analisadas nesta tese

A escravidão é um marco na história, tem ligação significativa com todos os países que, em algum momento, foram colônias e, nesta pesquisa, é

fundamental para a compreensão dos países em que as duas obras são ambientadas. Nesse viés, no terceiro capítulo, será analisado o panorama da construção do sistema escravocrata, a justificativa para o domínio de outros povos e o papel da missão no sistema colonial. A análise será feita a partir de Quijano (2005), que nos explica a concepção da ideia de raça, e de Lovejoy (2002), com um panorama sobre o ato de escravizar na história, para, na sequência, analisar a escravidão estabelecida no período colonial como um episódio singular. Em seguida, abordaremos a justificativa europeia para colonizar tantos povos, analisando o discurso da inexistência cultural, a partir de Wagner (2010) e seu conceito de cultura, assim como Bauman (2010), que nos guiará para o entendimento do uso civilizatório desse discurso, para analisarmos como as culturas se desenvolvem e como podemos recusar elementos essenciais para a vida em sociedade, a partir do contato com o outro. Feito isso, será avaliado o papel da religião no Sistema Colonial, considerando as missões cristãs nos territórios coloniais, apoiado em Levi (2008), que aponta a legislação que permitiu a construção de Igrejas, mosteiros e ambientes religiosos nos territórios colonizados, enquanto Brepohl (2016) expõe o papel que esses espaços tiveram para a lógica colonial. Por último, será abordada a perspectiva do conceito de assimilacionismo, em que Omar (2020) expõe a necessidade de nacionalização dos povos nativos e Mondlane (1995) define o ato de assimilar como a aceitação oficial dos nativos na comunidade europeia.

No quinto capítulo, será realizada a análise das obras que são *corpus* desta pesquisa. Primeiro analisaremos o romance *O Sétimo Juramento*, da moçambicana Paulina Chiziane, que teve sua primeira edição publicada no ano 2000, e, na sequência, a obra *País sem chapéu*, do autor haitiano Dany Laferrière, publicada pela primeira vez em 1996, em francês. Iniciaremos com análise da narrativa e suas especificidades para, em seguida, nos debruçarmos sobre a recusa e as incertezas dos cultos nativos e o impacto dessas ações nos personagens. Ao final, apresentam-se as considerações finais, seguidas das referências bibliográficas deste estudo.

## 2 DA TERRA À VISTA AO ABANDONO DOS TERRITÓRIOS

### 2.1 Colonização: breve histórico de um longo tempo!

A história é construída na relação dos homens com a natureza, em sua atuação perante o universo. Nesse panorama, a dominação do homem pelo homem expõe o desejo de controle e poder que constitui os sujeitos<sup>7</sup>, instigando guerras, embates políticos, expansões territoriais e abusos sociais, circunstâncias que afetam a sociedade até os dias de hoje. Nesse âmbito está incluído o processo de formação da Península Ibérica e da região de Gália, locais onde estão situados os dois países colonizadores que são parte desta pesquisa. Os dois territórios, cabe considerar, foram estruturados a partir de movimentos migratórios que datam da idade dos metais.

A humanidade compõe uma existência de dominação, perspectiva, em cujo caso o colonial está inserido. Levando em conta que a colonização foi organizada a partir de inúmeros eventos históricos e que ela se estabeleceu através de ações exploratórias, econômicas, políticas e culturais, faz-se necessária a análise de todos os grupos sociais que foram parte desse processo. Assim sendo, nesta pesquisa, serão analisadas especificamente a atuação portuguesa e francesa, no tocante à colonização, para posteriormente relacioná-la às obras ficcionais que são *corpus* desta tese.

A condição colonial é um feito de dominação que causou grande impacto nas sociedades nela envolvidas. Desde seu surgimento, o modelo adotado pela maior parte das nações colonizadoras foi de usurpação humana e territorial. Para manter esse regime, era necessário apoio político e social. A partir do verbo *colo*, Bosi (1996, p. 11-12) explica os fundamentos da colonização, que traz em seus significados os verbos morar, cultivar e cuidar, sustentando que “não por acaso, sempre que se quer classificar os tipos de colonização, distinguem-se dois processos: o que se atém ao simples povoamento, e o que conduz à exploração

---

<sup>7</sup> Sobre o Sujeito, Augusto (2013, p. 33) afirma que: “[...] o homem é o sujeito da história, pois transforma a natureza e a si mesmo, e ao fazê-lo transforma seus carecimentos e potencialidades, e deste modo repõe continuamente a necessidade de pôr novas objetividades por meio de sua atividade. A história é o processo do autofazer-se do homem por meio de sua atividade. Mas dizer que o homem é sujeito da história implica sempre no confronto desse sujeito com uma objetividade previamente existente, uma relação processual contínua, ativa, com essa objetividade. Daí que os homens façam sua história, mas não como querem.”

do solo. *Colo* está em ambos: eu moro, eu cultivo”. Trazendo na etimologia da palavra um contraponto à concepção tradicional, Ferro (2006, p. 19) explica que “colonização” é empregado em relação à ocupação de um território estrangeiro distante, associado ao estabelecimento de colonos, e, ainda, “para a maioria das potências ditas coloniais, essa instalação se efetua no ultramar, o que estabelece a diferença em relação à extensão territorial com contiguidade”.

Na atualidade, a noção sobre colonização está associada a conquistas ultramarinas, à chegada a lugares longínquos, evidenciando o discurso europeu em relação a outros povos, valorizando as conquistas territoriais e o desenvolvimento naval. São inúmeras as razões que levaram esses países ao alto mar, um campo que, na Idade Média, retratava o desconhecido, o terror e a fantasia. A partir da Idade Média, a Europa sofreu inúmeras transformações, o que resultou em uma crise agrícola, que, por sua vez, figurou de maneira predominante no projeto colonial português. Durante o século XIV, os europeus sofreram incontáveis crises, revoltas e epidemias, culminando na redução da população e na carência de alimentos.

No ano de 1348, a Europa sofreu com a peste negra e parte significativa da população veio a óbito, o que impactou em toda a economia e na organização social, levando anos para os países se reestabelecerem. Em seguida, Portugal passou por uma crise política que resultou na Revolução de Avis<sup>8</sup>, culminando em um confronto com Castela, que, por fim, apresentou a Portugal um novo rei, D. João I. A Revolução colocou o país em uma situação econômica delicada, forçando o rei a adotar medidas para reestabelecer as finanças do reino. Portugal iniciou, então, uma corrida em busca de terras e riquezas.

Com a crise agrícola que afetava o país após a Revolução, muitas áreas de cultivo foram abandonadas e aldeias inteiras deixaram de existir. Além disso,

---

<sup>8</sup> Ocorreu entre os anos de 1383 e 1385. Para acabar com os conflitos com Castela, o rei de Portugal, D. Fernando, casa sua filha, a infanta D. Beatriz, com o rei João I de Castela. A garantia de que Portugal não seria unificado ao território de Castela estava no contrato de casamento, em que o rei português determinou que, em caso de sua morte, sua esposa Leonor Teles seria a regente, até sua filha ter um herdeiro com mais de quatorze anos. Contudo, o rei português tinha um irmão bastardo, D. João, que com a morte do rei, recebe apoio da nobreza e da população para assumir o trono. O rei de Castela presta assistência à sogra, dando início, assim, à Revolução de Avis. Em agosto de 1385, o povo português ganha a Revolução, expulsando as tropas de Castela de seu território, destituindo Leonor Teles do trono e dando início à dinastia de Avis, com D. João I. A paz definitiva é assinada apenas em 1411. Para mais informações, sugere-se ler: ZIERER, Adriana. **D. João I, o iniciador da Dinastia de Avis entre a identidade portuguesa e a alteridade**. Dimensões, vol. 33, 2014, p. 36-60.

o solo português já não era o ideal para o plantio, o que estimulou a busca por terras férteis que produzissem cereais e especiarias. Tais produtos eram adquiridos nas Índias, contudo, os povos turcos otomanos bloquearam seu acesso por terra, no intuito de taxar a entrada e a passagem de produtos. Em contrapartida, a situação política tornou-se positiva, o reino unificou-se, ocasionando a ausência de revoluções e disputas, permitindo a elaboração e a execução de estratégias para obter novas formas de receita. Com o caminho para as Índias controlado, os portugueses veem a necessidade de criar uma nova rota de acesso a tal destino, dando espaço àqueles que desejavam explorar novas localidades, mas agora via mar. O reino português passa, então, a financiar as expedições que visam alcançar as Índias pela via marítima.

Foi a queda de Constantinopla, em 29 de maio de 1453, que fez a busca por rotas alternativas de comércio para a Ásia se tornar uma necessidade. Os turcos passaram a controlar a península balcânica, limitando o acesso de mercadores cristãos, o que incluía os europeus, por rotas terrestres ou marítimas. Esse episódio está diretamente relacionado às Cruzadas<sup>9</sup>, que foram expedições religiosas realizadas pelos cristãos contra os muçulmanos visando à retomada de locais sagrados. Com o tempo, ficaram explícitos os objetivos econômicos dessas expedições para os dois grupos envolvidos. A tomada de Constantinopla, posteriormente renomeada Stambul, é um exemplo, pois a região estava fora das rotas oficiais das Cruzadas, mas foi feito um desvio na expedição, já que o controle da região possibilitaria a soberania comercial do Mar Mediterrâneo.

Inicialmente, as navegações ocorreram apenas nas zonas costeiras, que permitiram o desenvolvimento de novas estratégias e técnicas náuticas. Posteriormente, houve a utilização de alguns aparatos, como os mapas e as bússolas, que possibilitaram percursos mais distantes. Assim, a organização naval resultou em avanços tecnológicos marítimos, e Portugal foi o primeiro país a arriscar-se no processo de Expansão Ultramarina.

Por Expansão Ultramarina entendem-se as empresas de exploração e, posteriormente conquista que europeus – entre os quais os portugueses tiveram papel de destaque, quer como marinheiro, quer

---

<sup>9</sup>As Cruzadas ocorreram entre os anos de 1095 a 1291.

como mecenas – organizaram durante os séculos XV e XVI pelos mares e litorais de África, Ásia e América (Ferreira, 2010, p. 46).

A expansão via mar tem um recorte temporal específico, no entanto o uso naval para controle de outras sociedades foi empregado até o século XX. A navegação em alto mar, cabe considerar, foi possível graças a dois os fatores, ou saberes, quais sejam: o conhecimento sobre Astronomia, pois a Navegação Astronômica permitiu o que os navegadores determinassem suas posições a partir dos astros, e a Cartografia, que possibilitou o reconhecimento dos territórios a partir da elaboração de cartas náuticas e atlas geográficos.

Assim, os portugueses passaram a formar tripulações para Caravelas<sup>10</sup>, Naus<sup>11</sup> e Galeões<sup>12</sup>, que eram compostas por mareantes, militares, mercadores profissionais e religiosos. O investimento português na expansão foi expressivo, haja vista que, na primeira metade do século XVI, sua frota já havia explorado o Golfo Pérsico, o Mar Vermelho e a costa oriental da África. Na segunda metade do século, exploraram o sudeste Asiático. Bethencourt e Curto (2007, p. 22) afirmam que “O Império Português foi um sistema administrativo e econômico vasto e global que ligou continentes, povos e organizações econômicas numa rede de intercâmbios”. Os portugueses construíram, pois, uma rede fluvial que ligava diferentes pontos do mundo em linhas comerciais.

Para a sociedade medievá, o mar representava o desconhecido, era associado ao horror e à morte. O desconhecido, por sua vez, apontava para mistérios, e os homens, e seus anseios por soberania, desejavam controlar esses mistérios.

As navegações portuguesas levaram à constituição de um conjunto de informações em escala planetária. Pela primeira vez na história do ocidente, foi possível presenciar uma observação, classificação e acumulação sistemática de dados dos mais variados tipos, não apenas ligados à Marinharia, como à obtenção de escalas astronômicas (latitudes e longitudes), bacias hidrográficas e declinações magnéticas de lugares, mas também a outros campos, como a zoologia, a geografia, a botânica, a mineralogia, etc. E o instrumento que possibilitou todas essas mudanças foi o mar (Dutra, 2012, p. 283).

---

<sup>10</sup> Navio de vela latina e pequeno calado, considerado rápido e utilizado para o envio de informações.

<sup>11</sup> Navio de vela, de alto bordo, grande e utilizado para o transporte de cargas pesadas.

<sup>12</sup> Navio de guerra de grande porte.

O marco da expansão territorial foi um feito português, quando, em 1415, ao norte da África, a cidade de Ceuta foi ocupada, possibilitando novos recursos econômicos a serem aplicados no desenvolvimento da metrópole. A conquista de Ceuta, para Bethencourt e Curto (2007, p. 01), “foi o momento fundador da diáspora global portuguesa”; a partir desse acontecimento, os portugueses realizaram missões marítimas de reconhecimento, encontraram territórios e estabeleceram feitorias no Golfo da Guiné e no Marrocos.

Ceuta foi escolhida por ser um ponto estratégico. Tratava-se de uma cidade portuária ao norte da África, próxima do estreito de Gibraltar, que era passagem dos mercadores vindos do interior do continente. Além disso, ela era administrada por islâmicos, dando a conotação de “Guerra Santa”, adotada nas Cruzadas. Na campanha para o domínio de Ceuta, Don João I organizou e acompanhou a armada composta por mais de 200 embarcações, ele também levou seu filho mais velho e dois infantes, sendo um deles D. Henrique, o grande beneficiado com a diligência.

Após o controle de Ceuta, D. Henrique recebeu o cargo de vedor e superintendente de negócios da cidade. Para que o infante tivesse recursos para tais atividades, D. João I também nomeou o infante como Governado e regulador da Ordem de Cristo. A Ordem de Nosso Senhor Jesus Cristo, ou apenas a Ordem de Cristo, foi uma organização religiosa militar estabelecida no século XIV com o intuito de receber os bens templários que se encontravam em território português. A ordem foi responsável por financiar as grandes navegações.

O infante D. Henrique mostrava interesse pela governança desde cedo, inclusive auxiliou seu pai a planejar a tomada de Ceuta, ele também ganhou a reputação de ser um grande navegador. Com a Ordem de Cristo sob sua governança, pode se dedicar aos estudos militares e marítimos, cercado-se de cientistas e marinheiros, ação que gerou um dos mitos das navegações portuguesas, a Escola de Sagres.

De acordo com Boahen (2010, p. 03), “até 1880, em cerca de 80% do seu território, a África era governada por seus próprios reis, rainhas, chefes de clãs e de linhagens, em impérios, reinos, comunidades e unidades políticas de porte e natureza variados”, evidenciando que apenas algumas áreas do território africano estavam sob domínio da Europa. Nos trinta anos seguintes, esse quadro se altera e praticamente toda a África fica sob domínio europeu. Comumente é

lançado o questionamento a respeito do que levou os africanos a não lutarem por seus territórios e a resposta é que as lideranças africanas e asiáticas acreditavam na possibilidade de negociar a não invasão com os colonizadores.

Muitos poderiam ter defendido sua soberania, apoiados pelos súditos, utilizando as armas e as táticas tradicionais. Alguns, como Samori Touré, chefe do império Manden, da África ocidental, ou Menelik, da Etiópia, tinham até mesmo conseguido modernizar seus exércitos. Nessas condições, não viam por que não estariam aptos a preservar sua soberania e pensavam poder desfazer os planos dos invasores usando a diplomacia (Boahen, 2010, p. 06).

Eles tinham condições de lutar por suas terras, pois conheciam os territórios, podendo elaborar métodos de defesa, mas sustentavam a crença na diplomacia. A conduta adotada pelos europeus, em alguns momentos, ofereceu aos nativos a ilusão de que poderiam salvaguardar seus interesses. Césaire (2020, p. 10) traz-nos uma importante reflexão acerca da ponderação dos povos colonizados em relação aos europeus ao relatar que “a maldição mais comum nessa questão é a de ser enganado em sua boa-fé pela hipocrisia coletiva, perita em situar mal os problemas para melhor legitimar as odiosas soluções oferecidas”, expondo que os colonizadores tiraram proveito da cultura pacífica dos locais para usurpá-los.

Quando as conquistas marítimas portuguesas se mostraram bem-sucedidas e os demais países europeus se entusiasmaram com as novas possibilidades, as regiões que pareciam ter acesso facilitado tornaram-se foco do expansionismo, resultando na exploração da África e da Ásia, cujo comércio da área costeira foi monopolizado pelos europeus. Na costa ocidental da África, foram estabelecidas feitorias e a população autóctone acabou colaborando com o comércio colonial, provocando uma sensação de aceitação e segurança para as conquistas. No entanto, a costa oriental teve o domínio marcado pela força, rompendo a perspectiva da abertura nativa.

Os demais países europeus iniciaram suas incursões expansionistas muito depois de Portugal. A Espanha, o segundo país a investir na expansão, iniciou seus esforços mais de 70 anos após os portugueses. Essa distância temporal ocorreu porque os espanhóis enfrentaram a presença moura em seu território e pela ausência de unidade política no país. Em 1463, com o casamento dos reis católicos Fernando de Aragão e Isabel de Castela, os obstáculos

políticos foram resolvidos. Com a unidade instaurada, a realeza pode vislumbrar novas perspectivas econômicas e aceitaram financiar a campanha do genovês Cristóvão Colombo, que, em 1492, chegou à América. O chamado Novo Mundo, um local repleto de terras férteis e riquezas naturais, trouxe um novo panorama à estratégia expansionista. E foi, então, a vez de França, Inglaterra e Holanda começarem a navegar e, assim, centralizar suas campanhas no Atlântico Norte.

Alcançar novas extensões territoriais representava um cenário de vantagens econômicas, o que fortaleceu a concepção de um projeto colonial, mas o longo deslocamento e o desconhecimento sobre os novos territórios provocavam um retorno econômico bastante lento. Para Malowist (2010, p. 07), “o aparelho administrativo português era, ao mesmo tempo, dispendioso e lento a se adaptar às flutuações constantes, próprias do comércio exterior”. Portugal, que estava há bastante tempo investindo nas conquistas, começou a ser afetado pela falta de recursos e, para não interromper a expansão, seus soberanos solicitaram assistência de financiadores (italianos e alemães). Assim, foi acordado que o pagamento dessa dívida seria realizado em espécie ou por meio de mercadorias oriundas dos novos territórios, tema mais uma vez abordado por Malowist: “No primeiro estágio da expansão, os soberanos de Portugal conseguiram assegurar o domínio da importação do ouro proveniente da África [...]” (2010, p. 07). Posteriormente, os financiadores passaram a participar diretamente das trocas comerciais, coletando a porcentagem que lhes correspondia, reduzindo os rendimentos portugueses.

Além da redução de rendimentos, os portugueses começaram a ter dificuldade em encontrar ouro, cenário aproveitado pelos rivais europeus, que apresentavam melhores condições econômicas para negociar na África. Assim, franceses, ingleses e holandeses angariavam espaços para conquistar.

O período que se estendeu de 1500 a 1800 viu estabelecer-se um novo sistema geoeconômico orientado para o Atlântico, com seu dispositivo comercial triangular, ligando a Europa, a África e as Américas. A abertura do comércio atlântico permitiu à Europa e, mais particularmente, à Europa Ocidental, aumentar sua dominação sobre as sociedades das Américas e da África. Desde então, ela teve um papel principal na acumulação de capital gerado pelo comércio e pela pilhagem, organizados em escala mundial. A emigração dos europeus para as feitorias comerciais da África e dos territórios da América do Norte e do Sul fez surgir economias anexas que se constituíram no além-mar. Estas desempenharam, em longo prazo, um papel decisivo

na contribuição para a constante ascensão da Europa que impingia sua dominação sobre o resto do mundo (Malowist, 2010, p. 01-02).

Do início da expansão ultramarítima até o fim da Revolução Francesa, o sistema colonial adotado pelos europeus foi o Mercantilista, que consiste no acúmulo de riquezas pelas nações e poder centralizado na monarquia. A ligação triangular entre Europa, África e América era embasada em um arranjo em que as colônias eram a garantia econômica das metrópoles, que eram mantidas com os recursos gerados pelo sistema colonial. Por isso, os europeus estabeleceram o Pacto Colonial, uma política administrativa que garantia à metrópole a exclusividade com suas colônias, de modo que qualquer produto das colônias precisava ser negociado com a nação europeia que controlava a região.

A participação dos franceses e dos ingleses na expansão marítima deu-se de forma um tanto tardia. Os dois países eram rivais e estiveram em conflito na Guerra dos Cem Anos (1337-1453)<sup>13</sup>. Após, precisaram lidar com confrontos internos e reorganizar seus reinados, tanto que foi apenas com Elizabeth I (1558 – 1603), pertencente à dinastia de Tudor, que os ingleses tiveram um crescimento naval. Na Dinastia de Tudor, a marinha apresentou evolução no uso da artilharia naval, incluindo o uso de pólvora. Cabe considerar que a política externa do país obrigava a marinha a estar preparada para enfrentar quaisquer disputas com os franceses ou ibéricos, estimulando a inovação e a qualificação da frota inglesa. Sobre isso, Fernandes (2011, p. 59) afirma que “essas políticas permitiram à Inglaterra ampliar seu campo de atuação. Anteriormente, a Inglaterra adotava uma postura reativa, limitada geograficamente”. Já a participação inglesa no tráfico de escravos, foi iniciada a partir da exploração da Guiné, em 1562, ainda no reinado de Elizabeth I.

Os franceses iniciaram as navegações no reinado de Francisco I (1515-1547), mas, nesse período, a inserção era de alguns mercadores. No início da expansão ultramarina, nem França nem Inglaterra estabeleceram vínculo comercial com a África - apenas em 1659, os franceses executaram a primeira tentativa de estabelecer um porto comercial em Sant Louis, atual Senegal. A atuação francesa na África foi ampliada a partir do século XIX. Ao se inserirem no processo expansionista, os franceses já estavam prontos para a disputa do

---

<sup>13</sup> A Guerra dos cem anos foi uma série de conflitos realizados entre Inglaterra e França.

monopólio comercial obtido pelas potências ibéricas, com desenvolvimento naval e recursos financeiros para essa competição.

O sistema colonial precisou se reorganizar à medida que o mundo se transformava, empregando diferentes formatos e métodos de gestão impulsionadas pelas alterações tecnológicas, sociais e políticas. Os europeus dedicaram muito tempo e recursos para viabilizar a estrutura colonial, não as colônias em si, mas a estrutura necessária para manter o sistema colonial em curso. Com o passar do tempo, alguns grupos europeus viram nas colônias um potencial econômico e uma oportunidade de fazer fortuna, resultando, muitas vezes, na transferência para os “novos territórios”. A oportunidade de acumular riquezas, a partir de um território habitado por sujeitos que desconheciam seu potencial econômico, era suficiente para atrair colonos.

Mas a situação econômica, na perspectiva administrativa, não era integralmente vantajosa, uma vez que as colônias garantiam um grande retorno financeiro, mas também representavam uma enorme despesa. Com a necessidade de acesso ao interior da África, as despesas se intensificaram e ocorre a primeira grande mudança econômica e organizacional da colonização. Foi com esse olhar que o economista francês Paul Leroy-Beaulieu propôs ao seu governo um sistema baseado na realidade do seu país, em que os recursos enviados às colônias seriam regulamentados e grupos técnicos organizados, a fim de orientar e capacitar os colonos na implementação de novos projetos. Além disso, foi sugerida a adoção de concessão de lotes àqueles que desejassem investir nos territórios coloniais. Brunschwing (2004) nomeou esse modelo de Colonialismo Moderno. O governo francês avaliou a proposta e, com base nos demais modelos coloniais, fez adaptações e a colocou em prática, o que fez recuperar as finanças da metrópole.

O passo seguinte foi formar companhias concessionárias, que eram financiadoras das expedições de conquista e ganhavam o direito de coordenar a região conquistada e, claro, posteriormente, passaram a pagar ao governo parte dos rendimentos. Com a organização estabelecida pelas companhias concessionárias, as colônias conseguiram um avanço desejado pela metrópole, além da rentabilidade imediata. A implementação da criação de animais, em alguns casos, a produção de alimentos e, principalmente, a aculturação dos autóctones resultaram na organização da população e no encolhimento da fome.

Por ser um modelo eficaz, foi adotado por outros países, com exceção de Portugal, que preferiu seguir a linha tradicional.

O projeto colonial, com objetivos e práticas desumanas, foi um sucesso econômico do ponto de vista eurocêntrico. Aos olhos dos que não tiveram feitos nos primórdios ultramarinos, ter uma parte da África, Índia ou América era uma realização gloriosa. Por isso, o rei Leopoldo II, ao final do século XIX, buscou estabelecer um império belga no ultramar, com uma rede de postos comerciais da África central ao Atlântico. Na tentativa de tornar esses postos oficiais junto aos europeus, o rei organizou a Conferência Geográfica de Bruxelas<sup>14</sup>. Concomitantemente, os europeus sentiram sua hegemonia na África ameaçada, pois os muçulmanos voltaram a organizar seu comércio de escravos, conquistaram territórios livres e invadiram aqueles que eram considerados protegidos. Leopoldo II soube aproveitar o momento a seu favor, discursando a favor das missões cristãs e pelo controle dos muçulmanos. Assim, conseguiu o reconhecimento dos postos e, ainda, tratou de tornar o Congo uma zona de livre comércio.

Os belgas já foram a Bruxelas com o pensamento no Congo. O explorador Pierre de Brazza-Savorgnan descobriu na região uma via de acesso navegável que ligava o Atlântico à África Central. Com o comércio livre, a Bélgica teve a possibilidade de ampliar significativamente a sua zona comercial. Esse período marcou inúmeras disputas de territórios e reorganização colonial, França e a Grã-Bretanha, por exemplo, associaram-se e assumiram o controle do Egito, enquanto Portugal desejou assumir a faixa que se estendia do Sudão até o Cabo, unificando seu território pelo interior da África. O governo chegou a produzir um mapa que ligava Angola a Moçambique, com uma tarja rosa de uma costa a outra, nomeando-o “mapa cor de rosa”. Do início da expansão ultramarina até o Colonialismo Moderno, muitos tratados e acordos de delimitação territorial e propriedade sobre os autóctones foram estabelecidos, mas a ambição fez com que fossem ignorados.

Quando todas as zonas litorâneas da África já estavam ocupadas, a política europeia agitou-se com as chances de ocupar o interior. Iniciada em novembro

---

<sup>14</sup> Organizada em setembro de 1876, na cidade de Bruxelas, conforme Brunschwing (2004), a conferência teve como objetivo combinar esforços para a exploração das regiões ainda não penetradas do Congo e formalizar os interesses belgas no processo expansionista.

de 1884 e findada em fevereiro de 1885, a Conferência de Berlim<sup>15</sup> estabeleceu uma nova divisão das terras africanas sem incluir os interesses ou necessidades dessas nações. Os sete capítulos que abrangem a Ata Geral da conferência abordaram: a liberdade comercial da bacia do Congo e países vizinhos; a salvaguarda dos autóctones (referente à cultura e à extinção do sistema escravocrata); a salvaguarda dos missionários e dos viajantes; a imparcialidade dos territórios que compõem a bacia do Congo, em caso de guerra; a ausência de vantagens a qualquer nação em relação à navegação do Congo; a liberdade de navegação e comércio nos limites marítimos do Níger; as condições para novas ocupações no continente; e, por fim, disposições gerais, que consideraram mudanças futuras na ata, como a inclusão de novas potências e o comprometimento dos participantes em não atuar contrariamente às medidas definidas até a ratificação da ata.

A Conferência documentou o domínio europeu sobre África e a continuidade da colonização, no que pode ser nomeado formato moderno. A ata do encontro expõe que as potências europeias, mesmo que ainda estivessem apegadas ao discurso civilizador, já tinham a percepção do quanto o sistema colonial era lesivo aos africanos, pois os documentos ampararam a proteção dos autóctones, por meio da garantia de liberdade cultural e religiosa, quando a realidade era o emprego de um sistema de aculturação. Manifestar a proteção dos locais em uma ata que definiu uma divisão territorial, ou uma ata de apoderamento territorial, foi uma simulação de preocupação com a população, já que a conjuntura política começava a questionar o modelo colonial. Conforme Brunschwing (2004, p. 59), “não há nenhuma dúvida de que a África negra jamais tenha sido considerada, nessas negociações, como um interlocutor válido; a partilha da África negra era exclusivamente iniciativa das potências europeias”, e como levar em conta as necessidades africanas se nenhum representante africano esteve presente?

As necessidades africanas não interessavam aos europeus. A análise de Césaire (2020, p. 24) sobre a relação entre colonizador e autóctones é primorosa:

---

<sup>15</sup> A Conferência de Berlim foi composta por: Portugal, Grã-Bretanha, França, Alemanha, Itália, Bélgica, Espanha, Áustria-Hungria, Dinamarca, Países Baixos, Suécia e Noruega, Rússia, Turquia e Estados Unidos da América.

Entre colonizador e colonizado, só há espaço para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, os impostos, o roubo, o estupro, a imposição cultural, o desprezo, a desconfiança, o necrotério, a presunção, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas. Nenhum contato humano, porém relações de dominação e submissão que transformam o homem colonizador em peão, em capataz, em carcereiro, em açoite, e o homem nativo em instrumento de produção. É minha vez de apresentar uma equação: colonização = coisificação.

Trata-se de uma relação marcada por atrocidades, em que aquele que não era europeu não tinha direitos, não era visto como um igual, era visto como um instrumento de trabalho, como um bem. E sendo todos os colonizadores considerados como patrimônio da Europa, suas necessidades não tinham valor. Logo, a partilha do território africano, organizada pelo colonizador, considerou apenas os interesses eurocêntricos.

A conferência foi uma tentativa de acabar com os conflitos entre as potências europeias, mas o resultado foi o oposto. Com a limitação dos privilégios portugueses, adquiridos pelo pioneirismo expansionista, sobre o continente africano, Portugal buscou, na clandestinidade, a sanção do seu mapa cor de rosa. A Grã-Bretanha, por sua vez, com o apoio dos Estados Unidos da América, fez uma forte campanha de ruptura com o império português e, em 11 de janeiro de 1890, anunciou o *ultimatum inglês*, que exigia a retirada de Portugal das zonas disputadas, com o risco de suspensão das relações diplomáticas. O resultado foi uma tensão entre os dois países, que, por outras razões, acabaram em uma disputa armada<sup>16</sup>, da qual os ingleses saíram vitoriosos. Esse acontecimento gerou nos portugueses a necessidade de proteção do território colonial, e foram enviadas tropas portuguesas para Angola e Moçambique, marcando o começo de uma nova fase expansionista, que objetivou a inserção ao interior dos territórios. Apesar de se tratar de uma nova etapa, o modo administrativo/organizacional adotado foi similar ao aplicado desde os primórdios da colonização portuguesa, ou seja, tudo era arranjado e financiado pela metrópole.

---

<sup>16</sup> A Conferência de Berlim estabeleceu como colônias portuguesas: Guiné, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Angola e Moçambique. Além dessas colônias, os portugueses declararam-se proprietários das regiões da Rhodésia e da bacia do Rio Chire. Contudo, era de interesse dos ingleses unir a região da cidade do Cabo até o Cairo, o que compreendia a região declarada pelos portugueses.

O impacto das fases das Revoluções Industriais<sup>17</sup> e das duas grandes guerras pôs em prática o neocolonialismo. Com o colapso do sistema colonial após 1930, muitas colônias iniciaram seus processos de independência. Hobsbawm (1995) ressalta que, após 1950, era nítido que os impérios sobreviventes do antigo colonialismo precisavam ser findados, mas Portugal tentou resistir à ruptura. A realidade é que os portugueses se encontravam politicamente isolados e não tinham recursos para sustentar um novo modelo colonial. Com o colapso no sistema, alguns países europeus adotaram as mesas redondas, ou seja, o debate com os países colonizados, para fazer uma transição de poder. Mesmo que na prática os colonizadores visassem garantir a permanência no cenário econômica e político das antigas colônias, a abertura para o debate e as brechas para as independências eram vistas com entusiasmo.

Portugal tentou manter suas colônias e não se abriu para conversas, o que motivou a revolta dos territórios colonizados, os quais estavam entregues à atmosfera de esperança gerada pela independência de outras colônias. O Estado português resistiu às mudanças e mantinha o formato do que N'Krumah (1967, p. 01) denomina "o colonialismo de velho". Um exemplo foi a permanência do tráfico negreiro como principal fonte de renda, mesmo com o fim da escravidão.

Moçambique é um dos exemplos da manutenção do imperialismo português e das ações do velho Colonialismo através do Neocolonialismo. Além de ter suas terras concedidas a companhias estrangeiras, viu a instauração de um sistema de usurpação dos bens naturais e do trabalho humano, seus homens foram enviados à África do Sul para trabalhar nas minas de ouro e platina, expondo a manutenção do sistema de servidão, que caracterizava uma organização de trabalho escravo.

---

<sup>17</sup> As Revoluções Industriais correspondem a três períodos históricos distintos marcados pelo desenvolvimento industrial e tecnológico. A primeira Revolução Industrial deu-se entre 1780 e 1840 e foi marcada pelo desenvolvimento da indústria têxtil e da máquina a vapor; a segunda Revolução Industrial ocorreu entre os anos de 1840 e 1895 e foi marcada pela concepção da energia elétrica, do motor de explosão e da descoberta do petróleo; a terceira Revolução Industrial iniciou-se após a Segunda Guerra Mundial e foi marcada pelo desenvolvimento técnico-científico. Mais informações, verificar: HOBBSAWM, Eric John. **Da revolução industrial ao imperialismo**. 6 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

A premissa Neocolonialista possibilitou que os países africanos fossem independentes e, assim, governados interna- e socialmente pelos nativos, mas, no que tange à economia, as cartas ainda eram internacionais. N'krumah (1967, p. 01) afirma que a natureza do Neocolonialismo “é de que o Estado que a ele está sujeito é, teoricamente, independente e tem todos os adornos exteriores da soberania internacional”, mas a realidade é que o sistema econômico e, portanto, o sistema político é dirigido do exterior.

Nesse novo formato, a lógica de dependência colonial foi ressignificada; a África não precisava mais lidar com a permanência do europeu em seus territórios ou com os arranjos assimilacionistas, mas passou a ter sua economia aprisionada. Conforme Asante e Chanaiwa (2010), o neocolonialismo fez a África mais dependente dos países ocidentais, comparando aos demais períodos coloniais, ou seja, acabou se tornando ainda mais dependente dos investimentos, interesses, consumo e tecnologias externas.

Os arranjos para o neocolonialismo foram iniciados em 1957, a partir da fundação da Comunidade Econômica Europeia (CEE)<sup>18</sup>, que visava promover “uma política externa comum, nas esferas do comércio, da agricultura e dos transportes” (Chinweizu, 2010, p. 931), concedendo o acesso de seus participantes - França, Alemanha, Itália, Holanda, Bélgica e Luxemburgo - a todas as colônias e ex-colônias com as quais acordos financeiros foram firmados.

O neocolonialismo praticado pela CEE consiste em consolidar e manter o *status quo* que caracterizava a antiga ordem – as tradicionais estruturas de dependência estabelecidas após a conferência de Berlim de 1884 e as estruturas pós-coloniais. Se, por sua vez, a conferência de Berlim instaurou a dominação colonial na África, o Tratado de Roma, criador da CEE, consagrou o advento do neocolonialismo e da dependência no continente (Asante; Chanaiwa, 2010, p. 892).

A conferência de Berlim e o Tratado de Roma foram os recursos adotados pelo Ocidente para a manutenção da dependência da África. A conferência

---

<sup>18</sup> A CEE foi criada pelo Tratado de Roma, em 25 de março de 1957, com a participação dos seis países já mencionados. A CEE criou um mercado único, promovendo uma política externa e interna comum e organizou uma zona comercial intercomunitária. Para saber mais, consultar: D'ELIA, Antônio. A Evolução da União Europeia do tratado de Roma ao Tratado de Lisboa e suas contribuições reflexivas ao constitucionalismo brasileiro. **Revista Legis Augustus** (Revista Jurídica). Rio de Janeiro: UNISUAM. Vol. 3, n. 1, p. 56-70, set/2010.

discutiu a soberania dos territórios africanos sem sequer considerar os desejos e as necessidades autóctones, ou seja, o único objetivo do encontro foi dividir o continente entre os europeus. O Tratado, por sua vez, veio para garantir a sujeição africana, mesmo com as independências, que, cabe considerar, foram impostas socialmente, pois o mundo já não aceitava a lógica de sujeição imposta pela colonização, mas os europeus usaram os debates e negociações de retirada dos territórios colonizados como uma ferramenta de simulação de boas intenções. O Tratado expôs a real intenção ocidental: garantir que a África permanecesse servindo ao benefício exclusivo da Europa.

O Neocolonialismo amplia o afastamento social dos territórios africanos perante o restante do mundo. Sobre isso N'krumah (1967, p. 02) afirma que “o resultado do Neocolonialismo é que o capital estrangeiro é utilizado para a exploração, em lugar de ser para o desenvolvimento das partes menos desenvolvidas do mundo”, além de ampliar as diferenças econômicas entre as nações mais ricas e as mais pobres do mundo. Todo esse cenário serviu para fortalecer o discurso civilizador europeu e ampliar o desconhecimento sobre as sociedades africanas, corroborando para a negação histórica. Por muito tempo, tudo que se soube sobre a África foi contado na perspectiva europeia.

O fluxo financeiro nas ex-colônias não foi associado a investimentos que visassem ao desenvolvimento local, mas ao aproveitamento da mão de obra de baixo custo. Os países que um dia carregaram o status de colônias sofreram com a falta de investimentos e foram usurpados, em um modelo que visou extrair o máximo de recursos com o mínimo de custos. Assim, passaram a ter o status de países recém-independentes em condição de subdesenvolvimento - o capital estrangeiro empregado durante o Neocolonialismo objetivou garantir a prestação de serviço a baixo custo, não impactando no crescimento da renda per capita local, impondo aos autóctones a condição de pobreza.

## **2.2 Dominação, violência e usurpação: um breve relato sobre as histórias de Moçambique e do Haiti**

Moçambique está situada na costa oriental da África Austral, onde portugueses chegaram no ano de 1498, quando, em uma jornada com destino às Índias, Vasco da Gama atracou no território para abastecer sua frota com

água potável. Originária dos grupos Bantu, a população encontrava-se organizada socialmente, em uma região que abrigava dois grandes estados, o Grande Zimbábue e Monomotapa, os quais mantinham uma aristocracia que seguia o método sucessório patrilinear.

Na chegada ao território onde hoje é Moçambique, os portugueses depararam-se com um comércio árabe estabelecido, o que os motivou a organizarem forças de combate para ocupar tal posição de controle e “servindo-se das rivalidades existentes entre os vários chefes e xeques” (Mondlane, 1995, p. 18) das maiores cidades da região, conquistaram o domínio comercial, garantindo o monopólio do mercado do marfim, do ouro e pedras preciosas. Mesmo exercendo tal papel econômico, Portugal não conseguia garantir um controle político perene na região, o que os deixava em uma condição social arisca e a “cerca de 1700, um ressurgimento da influência islâmica nessas regiões africanas determinou que os soldados e mercadores portugueses fossem expulsos de dezenas de cidades onde tinham exercido controle intermitente” (Mondlane, 1995, p. 18).

Com essa situação, no início do século XVIII, Portugal concentrou forças para a conquista e o controle da zona comercial entre o Cabo Delgado e a bacia de Zambeze, uma região muito rica que abarca o curso das minas de ouro situadas em Monomotapa, garantindo a riqueza gerada pelo controle do fluxo comercial que vinha do interior para as grandes cidades-estados por duzentos anos. A ocupação do território foi iniciada em 1507, sendo que a penetração foi lenta, ou seja, a permanência portuguesa se manteve no litoral. Durante grande parte da colonização, o local foi utilizado como entreposto comercial e ponto de apoio para acesso as Índias.

Mesmo que a permanência tenha sido somente na costa, foram pensadas estratégias para a ocupação da região, como, por exemplo, a mais conhecida de todas, o sistema de Prazos da Coroa, que Baltasar (2017, p. 06) define como “vínculos jurídicos entre a Coroa portuguesa e um súbdito, que mediante a atribuição de um território delimitado ficaria obrigado a pagar um foro”. Tratava-se de um vínculo com a coroa portuguesa - em alguns casos foi dada a preferência pela concessão a mulheres, no intuito de incentivar o casamento com colonos que pudessem se interessar por tais dotes, e os prazos eram herdados por três gerações.

Terras emprazadas por três vidas que voltariam à Coroa após a extinção da última pareceu ser a melhor alternativa. Mesmo assim, não fez o sucesso que se esperava. A princípio essas terras seriam dadas para mulheres portuguesas viúvas, solteiras ou órfãs que aceitassem se casar com reinóis de alguma parte das terras de Portugal e constituir família nas terras da África oriental portuguesa. A Coroa tinha sob sua proteção e expensas as mulheres sozinhas que não tinham fontes de rendas que permitissem suas sobrevivências. Se elas abundavam nas terras metropolitanas, o mesmo não acontecia nas coloniais porque havia uma proibição (e até mesmo uma série de superstições e lendas) de mulheres nos navios (Spacachieri, 2011, p. 09).

As grandes navegações tiveram impacto também na demografia portuguesa. Muitos homens foram enviados aos mares e, por mais que as técnicas navais tivessem evoluído, os acidentes eram comuns. Como eles não levavam mulheres (esposas, filhas, irmãs etc.), o número de viúvas e órfãs só aumentava na metrópole e o emprazamento das terras foi imaginado como um tipo de dote que poderia atrair casamentos para essas mulheres, que deixariam de depender do tesouro da Coroa.

Pela falta de interesse das viúvas em se deslocarem para a colônia, a dotação foi concedida a homens recém-casados que tivessem interesse em morar nas terras. Com isso, de acordo com Spacachieri (2011, p. 10), muitos desses homens “acabaram casando-se com mulheres vindas de Goa, luso-indianas e com elas constituíram famílias. Suas filhas, mestiças, acabavam se casando com outros mestiços de situações similares”, o que fez com que a terceira geração de prazeiros fosse “praticamente mestiça e integrada a uma sociedade local e que acabou se tornando característica da região da Zambézia, no Quelimane, e que recebeu o nome de sociedade mozungo”.

A concessão de prazos, um modelo inspirado na prática adotada na Índia portuguesa, foi iniciada ao final do século XV e se manteve até 1930, quando deixou de existir legalmente. De acordo com Baltasar (2017), o número de prazo e de prazeiros não era proporcional, pois, em alguns casos, os detentores possuíam mais de uma concessão de terra. Além disso, os prazeiros não tinham como prioridade a agricultura, eles eram principalmente comerciantes e tinham como “atividades predominantes o comércio de marfim, o tráfico de escravos e a mineração, podendo ainda recolher tributos do campesinato” (Baltasar, 2017, p. 37). As ordens religiosas, por sua vez, tiveram um percentual muito pequeno dos prazos, mas foram competentes na administração das suas concessões. Os

jesuítas, por exemplo, acabaram priorizando a agricultura, ação oposta aos detentores particulares, escolha que, além de os deixar fora da competição comercial da região, foi vista como um sucesso pela coroa.

Até o início do século XVI, a região contou apenas com a presença de alguns militares e com os Prazos da Coroa. Na segunda metade do século, a região passou a ser foco de senhores de escravos e passou a receber com maior frequência os navios negreiros, levando os grupos de captura de homens para escravizar e circularem para além da costa. Como já mencionado neste estudo, foi apenas após a conferência de Berlim e do *ultimatum inglês* que os portugueses iniciaram um projeto de penetração ao interior do território, o que foi resguardado por tropas militares, devido ao temor português de ser atacado por outros países europeus. A penetração foi marcada pelo domínio dos povos autóctones e pela ocupação de novas zonas. Portugal contou, ainda, com as companhias majestáticas, que surgiram a partir de uma proposta apresentada na Conferência.

A entrega da soberania e de poderes as companhias majestáticas, foi a solução encontrada por Portugal com vista a suprir as insuficiências financeiras de que padecia. Este acontecimento facilitaria a ocupação militar e política que teria de realizar e permitiria a instalação do aparelho Administrativo tendo em vista a ocupação efetiva das fronteiras coloniais estabelecidas na Conferência de Berlim (Langa, 2012, p. 31).

As companhias, cabe considerar, garantiam a Portugal lucro perante as terras coloniais. O governo requereu receber 10% da arrecadação do que era produzido ou comercializado e 7,5% dos lucros totais. As companhias, por seu turno, tinham a obrigação de manter estatuto e nacionalidade portuguesa, além de ter sua sede na capital lusa. As companhias foram mais um modelo de colonização adotado que visava apenas o benefício do colonizador.

Com o passar do tempo, o mundo viu surgir o neocolonialismo e passou pelas Revoluções Industriais. A chegada do século XX trouxe duas grandes guerras, um desenvolvimento tecnológico significativo, inúmeras mudanças econômicas e a crise do sistema colonial. Grande parte dos países colonizados conquistaram suas independências por meio de conversas e/ou mesas redondas, mas nem todos os impérios aderiram a essa conduta.

Moçambique é dos países que precisou lutar por sua independência. Para compreender como foi a conquista da independência de Moçambique, é necessário entender o que estava acontecendo com Portugal, já que, como já mencionado, os portugueses mantiveram as condutas antigas de colonização, enquanto os demais países empregavam o método neocolonialista. E essa realidade afetou diretamente a população moçambicana.

Portugal adotou, pois, medidas e projetos distintos daqueles dos demais países colonizadores. Um fato marcante nessas diferenças foi o empenho português em sustentar um Estado Fascista, a partir de 1932. O Estado totalitário português foi um projeto de António Salazar de Oliveira, com o Estado Novo português, também conhecido como salazarismo, que pôs fim ao liberalismo no país.

Em 5 de outubro de 1910, foi proclamada a República em Portugal. Essa primeira tentativa de estabelecer uma democracia parlamentar por meio de um estado laico, anticlerical, culminou na separação do Estado da Igreja Católica. Além disso, os trabalhadores portugueses se decepcionaram com a reforma eleitoral, a promessa de democracia e de melhorias não se concretizou e Portugal passou a vivenciar greves operárias e ações repressivas.

O cenário possibilitou a união do grande patronato, do latifúndio e do alto clero, o que culminou em um golpe de estado e a ditadura militar foi instaurada. Nesse contexto, o parlamento foi dissolvido, a imprensa, censurada, as benesses católicas, devolvidas, partidos políticos foram interditados, legisladores e políticos eleitos foram demitidos, o caminho para o Fascismo foi aberto.

Salazar entrou no governo em 1932, consolidando o Fascismo, que foi ampliado para as colônias. Para manter esse regime, foi necessário um grande investimento e, segundo Vaz (2011), o emprego do capital da metrópole e das colônias aumentou significativamente, chegando a ser 21 vezes maior do que na década anterior, dando força para o início das guerras coloniais, que culminaram na decadência do regime fascista.

Moçambique começou a luta armada em 1964. Os moçambicanos começaram, então, a se ver como uma nação, desabrochando, assim, um sentimento de nacionalismo, que foi um fator determinante para romper com o sistema colonial e a condição fascista. Então, as organizações e associações

anticolonialistas foram formadas. A necessidade de implementação de sistemas educacionais para os indígenas foi ignorada. A elite negra moçambicana percebeu a importância da educação e acabou enviando seus filhos para estudar no exterior, o que fez com que surgissem pequenos grupos de intelectuais reformistas. A partir da produção literária e dos periódicos desses grupos, o discurso anticolonial foi fortalecido e proporcionou a valoração política étnico-cultural.

No ano de 1962, foi formada a Frente de Libertação por Moçambique – FRELIMO. A organização seguia um programa dividido em quatro itens principais: I - Liquidar o colonialismo português; II – Realizar a unidade de todo o povo moçambicano e mobilizá-lo para a luta de libertação nacional; III - Construir um Moçambique independente, desenvolvido e próspero, onde o poder pertencesse ao povo; e, IV – Aplicar a política externa de solidariedade e cooperação com todos os povos, governos e organizações anticolonialistas e anti-imperialistas.

Nesse período, o mundo também se encontrava imerso na Guerra Fria, o que possibilitou que a organização assumisse uma posição anticapitalista ao receber o auxílio da União Soviética. No entanto, essa decisão trouxe consequências, como a escassez de apoio das demais nações globais. A Frente de Libertação mostrou preocupação com o bem-estar social, adotando a postura de sempre conceder assistência à população quando dominava um território. E, ainda, implementou sistemas de produção coletiva.

Em 1968, Salazar foi substituído por Marcelo Caetano, que colocou em prática seu projeto autorreformista, proclamando a emancipação política colonial. As províncias ultramarinas passaram a ser chamadas de “Estados”, o que não teve impacto nas lutas de independência, a guerra continuou e com mais força. Logo ficou claro que a reforma política não tinha sido uma proposta real, mas uma medida para acalmar os ânimos opositores, pois as manifestações populares, na colônia e na metrópole, continuaram sendo coibidas. O movimento democrático português reencontrou suas forças políticas entre 1968 e 1969, ao mesmo tempo, a Igreja Católica, o aliado mais tradicional do Fascismo, colocou-se em posição menos apologética, expondo que até mesmo o totalitarismo português tinha consciência de que poderia se erodir.

Na madrugada de 25 de abril de 1974, em Portugal, foi transmitida, na emissora oficial do governo, a senha para o levantamento militar, movimentando unidades militares do continente. As floristas da Praça do Rossio, em Lisboa<sup>19</sup>, receberam os soldados com cravos vermelhos, que se tornaram o símbolo da revolução. O término do Fascismo concedeu espaço à democracia. A Revolução dos Cravos, como ficou conhecido o processo revolucionário, além de liquidar o Fascismo, produziu o sentimento de restauro da dignidade nacional do povo português.

Em Moçambique, a resposta não foi imediata, a guerra terminou oficialmente apenas em setembro de 1974. O governo provisório, composto pelos dois lados, atuou até junho de 1975. E, finalmente, em 25 de junho, foi reconhecida a independência de Moçambique, país que, conforme Cau (2011), adota a ideologia marxista-leninista de administração. Segundo Dávila (2011, p. 17), “as novas nações africanas experimentaram uma combinação de economia de livre mercado e projetos socialistas na tentativa de encontrar a chave para a erradicação da pobreza”, os novos Estados buscaram por experiências econômicas e gestoras distintas das que dispunham e que conheciam até sua independência, sentenciando o fim do colonialismo.

Aqui iniciamos o relato sobre a história do Haiti, um país caribenho, da América Central, que divide uma ilha com a República Dominicana e tem um título muito importante: a primeira república negra do mundo. Sobre esse país, é importante sabermos que

Trata-se de uma ilha que era habitada, há mais de 7.000 anos por povos nativos, quando Cristovão Colombo, em 1492, chega ao local e passa a chamar a ilha de *Hispanhola* e seus moradores recebem a denominação de índios. Mais tarde, o local passa a chamar-se *Saint-Domingue*, pelos franceses. Hoje, a ilha encontra-se dividida por dois países: O Haiti e a República Dominicana (Pinto, 2018, p. 10).

Uma vez estabelecida a colonização espanhola, iniciou o genocídio ao povo autóctone. Com a escravização desses povos e o trabalho forçado, os “índios” foram dizimados em pouco tempo. Com a falta de mão de obra, os espanhóis transferiram para a ilha 30 mil escravos até o ano de 1540, vindos de

---

<sup>19</sup> Para mais informações, assistir ao filme *Capitães de Abril*, com direção de Maria Medeiros (1999).

diversas regiões, como: Angola, Senegal, Sudão, Nigéria, entre outras. Milhares de africanos foram capturados e deslocados para o outro lado do mundo, a fim de servirem ao trabalho compulsório nas lavouras de cana-de-açúcar.

O ano de 1625 marcou a decadência espanhola na região, culminando na abertura de espaço para outro país, e a França passou a exercer grande influência no lado ocidental da ilha. No ano de 1697, os espanhóis concederam oficialmente o controle da parte ocidental da ilha, lado correspondente ao Haiti, para os franceses, com a assinatura do Tratado de *Ryswick*<sup>20</sup>. De acordo com Pinto (2018, p. 11), “a região foi a mais próspera colônia francesa na América, graças à forte produção e exportação de açúcar, cacau e café”. No entanto, como ocorreu nas demais colônias, a escravidão produziu enorme desigualdade social. No caso haitiano, a população escrava era maior que a dos demais atores sociais, de modo que as rebeliões foram parte da vida da colônia. Nessa conjuntura, o vodou revela seu feito emancipatório, mostrando-se uma manifestação cultural.

Em relação às práticas religiosas, a historiografia contemporânea atribui um papel bastante importante ao vodou como instância mediadora dos diversos grupos de africanos escravizados em São Domingos e como locus formador de uma “zona de liberdade” no cotidiano das plantations. O vodou era uma das únicas atividades autônomas dos escravos, sendo uma religião e um momento de liberação psicológica. Habilitava-os, assim, a expressar e reafirmar sua própria existência que já tinha sido reconhecida através das experiências do trabalho coletivo, do medo e da violência diária. Ou seja, a prática religiosa proporcionava um quadro no qual os escravos conseguiam organizar e direcionar consciências e percepções adquiridas no trabalho e na violência decorrentes da escravidão, agindo como um espaço de reconhecimento mútuo e de diálogo comum de experiências irmãs. Possibilitava, neste sentido, a quebra psicológica das correntes reais e subjetivas da escravidão, tornando os escravos seres independentes, dando-lhes um senso de dignidade e os armando para a sobrevivência e a resistência (Duarte; Queiroz, 2017, p. 30).

Essa “zona de liberdade” possibilitou a eclosão de reivindicações sobre o descontentamento da condição de vida dos escravos e dos negros libertos. Vincent Ogé, um homem negro livre, desempenhou um importante papel na busca por direitos. Ele integrou a delegação dos homens livres de cor, que tencionou pelo fim das leis segregacionistas e pelos direitos dos homens livres

---

<sup>20</sup> Assinado em 20 de setembro de 1697, pôs fim a Guerra dos Nove Anos que envolve: Holanda, Espanha, Inglaterra e França.

de cor de votar nas assembleias gerais de São Domingos, junto à Assembleia Nacional francesa. A sua ida à metrópole possibilitou o contato com os abolicionistas franceses e novas perspectivas de luta. Ao voltar para a ilha, Ogé convocou todos os cidadãos, independentemente da cor, e desencadeou uma revolta. Com relação ao vodou, Pierre (2009, p. 30) ressalta:

A palavra *vodoum*, originada na língua Fon do Daomé, designa os espíritos dos antepassados ou *loas*. Segundo uma longa tradição que remonta à concepção de divindade do povo Daomé, os *loas* são os espíritos que assumem a mediação entre os humanos e o “Ser Supremo”.

O vodou transpôs o Atlântico, na jornada aterradora que atormentou a todos os homens negros escravizados. Na captura e transferência ao desconhecido, o vodou permaneceu para os antigos habitantes de Daomé, estado africano que se situava no Benin. Os escravos encontraram no vodou uma forma de manter tradições, de conservar os vínculos com o que um dia viveram. Pierre (2009) afirma que não há uma definição para o vodou, pois a tradição religiosa é uma fusão, isto é, trata-se de uma diversidade de ritos, da adaptação de inúmeras realidades. No que tange ao vodou haitiano, na perspectiva de Bellegarde-Smith e Michel (2011, p. 26), está relacionado à massa de homens transferidos para São Domingos durante a escravidão e parece originário de uma fusão proposital das tradições daomenas: “tradição daomena oferecia uma sofisticação teológica encontrada ao longo dessa região da África entre os povos lotubá, Dogon, Dagara e outros”.

O vodou haitiano revela a força do povo africano, que, vivendo em um sistema escravocrata, buscou uma maneira de resistir, unindo as tradições culturais e a teologia dos diferentes povos que chegavam a São Domingos, sendo capazes de criar uma religião própria para aquela terra. James (2010, p. 91) mostra a força do vodou ao afirmar que “era meio de conspiração. Apesar de todas as proibições, os escravos viajavam quilômetros para cantar, dançar, praticar os seus ritos e conversar”, para, em seguida, revelar que foi através do espaço construído pelos ritos desde a Revolução Francesa que os escravos se reuniam para “escutar as novidades políticas e traçar seus planos”.

Vincent Ogé acabou sendo capturado e executado pelo governo francês, tornando-se um mártir para a população local e um símbolo de resistência. A

Revolução Francesa (1789 – 1799) e sua tríade de valores, que clamou por liberdade, igualdade e fraternidade, inspirou e fortaleceu a população negra, estimulando o início da guerra civil e da insurreição escrava. Além disso, na mesma época, aconteceu o que Silva e Soares (2006, p. 5) chamaram de “A cerimônia mais importante do vodu na história do Haiti”. Os autores afirmam que “foi a cerimônia *Bwa Kayiman* ou *Bois Caiman* de agosto de 1791, na qual, frente a uma manifestação de um espírito familiar, todas as pessoas presentes comprometeram-se com a luta pela liberdade”. O rito foi imprescindível para o comprometimento com negros pela libertação colonial.

A inserção da metrópole na Revolução Francesa possibilitou a execução da Revolução Haitiana. O líder haitiano Toussaint L'Overture, sabendo que a França não seria capaz de controlar as revoltas coloniais naquele ponto, iniciou o levante e estabeleceu novas normas no país.

Seguro de si, Toussaint colocou em ordem a administração com audácia e habilidade. Dividiu a Ilha em seis departamentos, e as fronteiras demarcadas por ele permanecem até os dias de hoje. Criou os tribunais de primeira instância e dois de alçada, um na parte francesa e outro na espanhola, além de um Tribunal Superior na capital. Havia também tribunais militares para resolver rapidamente questões de roubo e de crimes nas grandes estradas, bastantes comuns naqueles anos de guerras (James, 2010, p. 224).

Além da organização estrutural, entre as principais diretrizes estabelecidas pelo novo governo estava a substituição da mão de obra escrava pela remunerada e a ruptura do domínio comercial francês, viabilizando as relações comerciais com outros países. Quando a França se fortaleceu politicamente, no ano de 1801, Napoleão Bonaparte enviou uma pequena parte de suas tropas, lideradas por Charles Leclerc, para controlar a revolta na ilha e capturar seu líder. A missão teve êxito, Toussaint L'Overture foi aprisionado e enviado à metrópole, onde, posteriormente, morreu em uma prisão.

No dia 24 de agosto, com seu fiel servidor, Mar Plaisir, Toussaint foi aprisionado em Fort-de-Joux, nas montanhas do Jura, numa altitude de mais e mil metro. Leclerc escrevia ansiosamente suas cartas, com medo do líder negro. Ele não tinha provas para acusá-lo. Mas os governos não precisam de provas e Bonaparte não eliminou Toussaint judicialmente, pois temia a repercussão em São Domingos de um julgamento e execução. Mas Toussaint tinha de desaparecer e Napoleão decidiu matá-lo por maus-tratos, frio e fome. Seguindo instruções estritas de Bonaparte, seus carcereiros o humilhavam,

chamavam-no pelo nome e faziam-no vestir roupas de presidiários; diminuíram sua comida e, quando chegou o inverno, reduziram sua cota de lenha para aquecimento; além disso, eles o separaram de seu servo (James, 2010, p. 329).

Como não foi possível submeter Toussaint a um julgamento, Napoleão fez uso da tortura, pensando que seu desaparecimento acabaria com a aura da revolução, mas felizmente isso não ocorreu. Jean-Jacques Dessalines assumiu a frente da revolução. O exército francês estava fragmentado, dividido em diferentes batalhas pelo mundo. Na colônia, além das lutas, as tropas contraíram doenças tropicais. De acordo com James (2010, p. 322), a realidade do exército francês era a seguinte: “dos 34 mil soldados Franceses que haviam desembarcado, 24 mil estavam mortos, 8 mil no hospital e restavam 2 mil exaustos”. Do lado oposto, milhares de soldados negros morreram, a colônia estava assolada, negros e brancos executavam com violência “naquilo que podia ser chamada guerra racial, mas cuja origem não estava na diferença de cor, mas sim na cobiça da burguesia francesa” (James, 2010, p. 322). A burguesia francesa, cabe considerar, sequer pensava na possibilidade de perder uma das colônias, ou seja, a ideia do retorno financeiro que as colônias garantiam matinha o desejo de usurpar o outro.

A missão militar francesa, contudo, fracassou e Saint-Domingue declarou-se independente em 1804, sendo nomeada Haiti.

Devido ao seu sacrifício e ao seu heroísmo, os homens, mulheres e crianças que expulsaram os franceses não ficam nada a dever de todos aqueles que lutavam pela independência em qualquer lugar do mundo, em qualquer época. E a razão é muito simples. Eles haviam percebido, finalmente, que sem a independência não conseguiriam manter a liberdade, e a liberdade era mais concreta para os antigos escravos do que as alusivas formas de democracia política na França. (James, 2010, p. 323).

Retornar a escravidão não era uma alternativa para os negros e mulatos haitianos, por isso eles se sacrificaram e lutaram ferozmente em busca da libertação colonial, em busca da liberdade contínua, em busca do direito de serem uma sociedade autônoma. Após a independência, ainda era necessário realizar acordos políticos, no entanto, a vitória dos negros sobre os brancos aborreceu as demais potências coloniais. O domínio branco era irrefutável no período, e deixar o recém-independente Haiti, um país de negros que se

rebelaram, fazer acordos econômicos poderia ameaçar a hegemonia das potências. Não seria assertivo correr o risco de o Haiti virar um exemplo para as demais colônias.

Nesse momento, o novo país passou por inúmeras sanções, entre elas estavam a impossibilidade de trafegar pelo mar do Caribe e, com isso, o impedimento de contatos internacionais, tornando o Estado fraco e ingovernável. E, ainda, a propagação da ideia de que tudo aquilo que vem do Haiti é maligno. Posteriormente, no ano de 1824, a França reconheceu a independência do país, mediante indenização pela perda da colônia.

No Haiti, diferentemente da maior parte dos países da América Latina, durante o período colonial, não ocorreram missões cristãs consideradas duradouras. A Igreja chegou ao território juntamente com o primeiro grupo de colonos trazidos por Colombo, no ano de 1492. Em seguida vieram os franciscanos, os dominicanos e, em 1704, foi a vez dos jesuítas, que se estabeleceram no país iniciando seu trabalho de evangelização e alfabetização dos escravos, mas acabaram expulsos do território, no ano de 1764, sob a acusação de operar contra o sistema colonial. Com as lutas de independência do país, todas as estruturas físicas cristãs foram destruídas e, após a independência, com bloqueio imposto pelos países estrangeiros, o Vaticano retirou todos os padres do território. Por mais de meio século, a Igreja não esteve presente no Haiti.

Apesar de ter tido um papel essencial da independência haitiana, o vodou não foi reconhecido como religião oficial. Nesse sentido, Pierre (2019, p. 59) relata que “pode parecer estranho, mas o Vodou foi condenado pelos próprios governantes haitianos, em nome da civilização, mesmo que a maioria deles às escondidas usavam o serviço dos *houngans*<sup>21</sup> e organizava algumas cerimônias privadas”. Em 1826, foi implementado um código rural proibindo o vodou e o código penal de 1835 tornou sua prática um crime, punível com prisão.

Nos anos seguintes, foram promulgadas diversas leis e adaptações da constituição, que ora abraçavam o cristianismo ora valorizavam o vodou. No ano de 1860, porém, a Igreja assinou uma concordata com o governo haitiano para restaurar a autoridade cristã, o que possibilitou a reorganização do clero no

---

<sup>21</sup> Sumo sacerdote do vodou haitiano.

território e tornar a religião oficial do Estado. Nesse momento o Estado e a Igreja voltaram a fazer uso do tradicional discurso colonial para se referir aos adeptos do vodou, considerados seus praticantes primitivos e selvagens. A Igreja inicia um combate à prática e, em um país independente, consegue utilizar-se de arquétipos coloniais para garantir o controle estatal.

Durante o período em que a Igreja esteve ausente, sem ter os missionários forçando a evangelização e vigiando o povo, os haitianos tinham mais espaço para vivenciar suas crenças, possibilitando a realização de seus ritos. Claro que isso não significa que a doutrina cristã não estava presente junto à população haitiana, pelo contrário, considerando que a maior parte da população era negra, trazida da África, muitos tiveram acesso aos preceitos cristãos até mesmo em outras missões evangelizadoras e civilizadoras. Sobre isso, Bellegarde-Smith e Michel (2011, p. 26) afirmam que “o impacto do cristianismo veio muitos depois, em diferentes circunstâncias: uma imposição colonial a sociedades que lutavam por sua sobrevivência física e cultural”.

Considerando que grande parte da população haitiana era negra e que os escravos capturados na África passaram por Angola, o grande depósito de cativos dos colonizadores, alimentado pelos comerciantes árabes e locais, muitos escravos devem ter chegado a São Domingos evangelizados, pois Angola estava marcada pelas missões cristãs e era o portão de saída dos homens e mulheres enviados à América. Além disso, as viagens nos navios negreiros, que duravam em torno de dois meses, sempre que possível contavam com a presença de um capelão ou padre, que, além de servir a tripulação, tinha como função evangelizar os novos escravos.

Ainda que o território haitiano não tenha sido vítima das missões cristãs efetivas no período colonial, sua população foi diretamente afetada pela prática assimilacionista religiosa, uma vez que os sujeitos lá deixados para serem usurpados já haviam tido contato com o projeto evangelizador na própria África, além de estarem sujeitados à lei de conversão religiosa. Contudo, a aura que se estabeleceu durante a revolução haitiana fortaleceu a cultura negra. Duarte e Queiroz (2017, p. 30) afirmam que

o vodou representou a construção de uma forma diaspórica de manifestação cultural, pois, assim como em outros casos semelhantes,

situava-se para além de tradições culturais localizadas nas diferentes partes do continente africano.

Após a Revolução, esse cenário se alterou. O Haiti passou a ser um risco ao sistema colonial e o país foi punido de inúmeras formas, servindo de exemplo às demais colônias. Independências não seriam permitidas! Foram estabelecidas sanções políticas e econômicas, incluindo o pagamento de multa à França, como compensação aos recursos perdidos com a independência da ilha. Vieram, então, os problemas socioeconômicos, a miséria, o título de país economicamente mais pobre da América e, como consequência, as missões humanitárias iniciadas no começo do século XX pelos Estados Unidos. A resistência e o fortalecimento cultural expostos na revolução haitiana, por meio do levante e do vodou, foram abalados pelas punições sofridas no decorrer dos anos após a independência.

Nos anos seguintes, compelido pelas sanções, o novo país passou por inúmeras lutas internas, que perduraram até a ocupação americana, entre os anos de 1915 a 1934. A atuação dos Estados Unidos resultou em atualizações políticas, como a implementação das eleições democráticas, mas não trouxe conquistas econômicas. Após, a situação haitiana permaneceu instável, chegando à ditadura militar, instaurada por François Duvalier, conhecido como *Papa Doc*, que permaneceu no poder do ano de 1957 até sua morte, em 1971. Ele foi substituído pelo filho, Jean-Claude Duvalier, *Baby Doc*, que se manteve no governo até 1986, quando deixou o país, em função de protestos e retaliações contra seu regime.

### **3 SENHOR, QUE DEVO FAZER PARA SER SALVO? ESCRAVIDÃO, CULTURA E MISSIONAÇÃO**

#### **3.1 Livrai-nos do mal: o fim do pecado está na escravidão**

A colonização consistia em um sistema de exploração econômica e de controle político, que visava ao acúmulo de riquezas, obtido de prontidão com os metais preciosos. Mesmo o ouro e a prata estando no foco econômico, variantes comerciais eram mantidas. Nos primeiros tempos de navegações para África, a captura dos nativos era somente mais uma, entre tantas outras opções de ganho para os portugueses, mas, com o passar do tempo, tornou-se uma fonte de renda indispensável. O modelo de escravidão adotado a partir do período colonial foi um marco na história da humanidade, Inikori (2010, p. 92) o denomina como um “fenômeno único”, o qual carrega implicações até os dias de hoje.

A captura para o trabalho compulsório ocorre desde o início da trajetória humana, mas o período colonial estabeleceu novos contornos a tal prática. Primeiro foi estabelecida uma lógica, que Quijano (2005, p. 17) define como a “codificação das diferenças entre conquistadores e conquistado”, ao ser implementada a ideia de raça. O autor segue sua análise ao evidenciar a criação de “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”.

Ao chegarem à África, os europeus já viam a escravidão dos autóctones como uma opção comercial, já que os Estados islâmicos agregavam escravos da região desde o século VIII, em tarefas domésticas, militares e até mesmo administrativas. Os povos islâmicos fundamentavam a servidão na religião, afinal aqueles que não eram mulçumanos poderiam ser escravos. Conforme Lovejoy (2002, p. 48), para os estados islâmicos, “a escravidão era concebida como uma espécie de aprendizagem religiosa para os pagãos”, sendo que “inicialmente os escravos eram prisioneiros capturados nas guerras santas que expandiram o Islã da Arábia pelo norte da África e através da região do golfo pérsico” (p. 47). Esses povos estruturaram a escravidão a partir da necessidade social - mulheres e crianças, por exemplo, eram mais requisitadas, pois, além de atuarem no

trabalho doméstico, a possibilidade de serem inseridas na cultura muçulmana era maior. Outro fator comercial relevante eram as preferências estéticas; aos homens e mulheres considerados bonitos era agregado valor, além das mulheres serem colocadas em haréns.

É importante compreender que a servidão é uma condição da história dos homens, mas nada se comparou à escravidão moderna, instituída pelos europeus a partir do século XV, que fez uso da ideia de raça para validar o poder sobre o outro.

[...] a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial (Quijano, 2005, p. 118).

O conceito de raça empregado por Quijano faz referência à distinção biológica e física dos povos, em que os europeus se denominaram como uma raça superior, de cultura elevada, um arquétipo a ser seguido pelo resto do mundo, ótica que serviu de base para a escravidão moderna. Como já mencionado, na chegada ao território africano, os europeus depararam-se com um sistema de servidão aplicado pelos Estados islâmicos, mas esse sistema apenas serviu como uma mostra para a concepção do projeto europeu. Para os islâmicos, a escravização não era uma organização permanente, ou seja, os descendentes de escravos não estavam obrigatoriamente destinados à servidão. Os escravos que incorporassem os elementos culturais islâmicos, assegurados através dos ensinamentos religiosos, possibilitavam que seus filhos fossem livres. Com isso, os filhos de escravos representavam uma parte reduzida na população de escravizados.

Os senhores de escravos desempenhavam, pois, um papel fundamental na sociedade islâmica, já que eram responsáveis pela incorporação desses sujeitos em sua cultura.

Na tradição islâmica, a escravidão era vista como um meio de converter os não-muçulmanos. Assim, uma das tarefas do senhor era a instrução religiosa, e teoricamente os muçulmanos não podiam ser escravizados, embora na prática isso fosse muitas vezes violado. A conversão não levava automaticamente à emancipação, mas a assimilação à sociedade do senhor, julgada de acordo com a observância a religião, era considerada um pré-requisito para a emancipação e normalmente garantia melhor tratamento. Um aspecto da tradição religiosa e da tradição legal era que a emancipação, como um ato de libertação dos escravos, e de mudança da sua condição, estava claramente definida (Lovejoy, 2002, p. 49).

Essa condição não foi empregada na África colonial aos homens negros capturados e oprimidos pela escravidão moderna. O sistema escravocrata empregado pelos europeus foi exclusivamente econômico - mesmo que com o passar do tempo a assimilação à cultura europeia tenha sido posta como uma opção aos escravos, ela não garantiria a liberdade, nem mesmo aos seus filhos. Para os islâmicos, a escravidão era baseada nas leis e nas tradições. Através da religião, buscava-se a integração dos escravos com a sociedade e a cultura muçulmana. Logo, a assimilação social resultava em liberdade aos escravos, ou seja, era possível modificar suas realidades.

No princípio da colonização, a exemplo dos povos islâmicos, os europeus também capturaram os africanos para o trabalho doméstico. Muitos deles foram levados às metrópoles para servir as casas de famílias nobres e realizar tarefas diárias: conduzir o coche, limpar a casa, cozinhar, amamentar os filhos de seus senhores, cuidar das crianças, e muitas outras atividades.

[...] a partir do momento em que o Novo Mundo, após a viagem de Cristóvão Colombo, em 1492, abriu-se à exploração europeia, um tráfico de escravos africanos, envolvendo números muito maiores, se superpôs ao antigo tráfico: trata-se do tráfico transatlântico de escravos, praticado do século XVI até meados do século XIX. Os dois tráficos perpetuaram-se simultaneamente durante quase quatro séculos e arrancaram milhões de africanos de sua pátria. Até hoje, o papel desse comércio no desenrolar da história mundial ainda não foi devidamente evidenciado (Inikori, 2010, p. 92).

O impacto do tráfico transatlântico foi imensurável e, devido à ausência de registros, é impossível avaliar com exatidão o comércio através dos séculos.

Na atualidade, alguns estudos foram capazes de produzir somente estimativas do número de homens que foram tirados da África. Com o aperfeiçoamento do comércio de escravos para além do Atlântico, os europeus adotaram métodos e normas muito violentas, como a servidão como herança biológica. Isso transformou a escravidão em uma instituição contínua, ou seja, ao submeter um ser humano à escravidão, estabelecia-se o mesmo destino aos seus descendentes. Trata-se de um modo de exploração que impôs a um grupo social o status de produto.

A chegada à América gerou um novo ideal expansionista e foram necessários novos arranjos para organizar um sistema que viabilizasse retorno econômico de todos os territórios dominados. Em um primeiro momento, apenas as faixas litorâneas da América foram ocupadas, mas, com o passar do tempo, os colonizadores se organizaram para adentrar ao território. Novamente, Portugal teve um papel central, dessa vez no desenvolvimento e na permanência da escravidão, um marco na história humana, que expõe o pior lado nos homens. Foram eles os responsáveis pela execução do tráfico para além-mar.

Para análise da atuação portuguesa no que tange ao processo escravista, vamos examinar como ocorreu a colonização do Brasil, que além de ter sido marcada por revoltas, invasões, matanças e disputas, desempenhou um papel crucial na organização do tráfico negro. O litoral brasileiro fora disputado com espanhóis, holandeses e franceses, e, justamente em função desse último grupo, a coroa pôs em prática a estratégia de povoamento. Para afastar grupos franceses que comercializavam pau-brasil da costa brasileira, a coroa portuguesa enviou a primeira expedição de povoamento no ano de 1531, que também teve o objetivo de procurar ouro e metais preciosos.

Para a vida na colônia, foi implementado o cultivo de alimentos, como da cana-de-açúcar, que foi bem-sucedido e tornou-se uma opção rentável para o uso do território. Malowist (2010, p. 11) destaca que “o tráfico negro, entretanto, apenas alcançou a sua plena expansão quando foram criadas as grandes plantações de cana-de-açúcar”. Para o cultivo da cana, foi necessária mão de obra, que, em um primeiro momento, foi preenchida pela população nativa, os índios. Os povos indígenas, em sua maioria, não mostraram resistência à chegada dos europeus, o que deixou a impressão de pacificidade e os fez presumir que os autóctones poderiam ser usados no cultivo da cana.

Contudo, os europeus não tiveram sucesso em impor o trabalho compulsórios aos indígenas. A escravidão dos indígenas foi uma realidade no Brasil colonial, mas não teve êxito, pois o conhecimento que os índios tinham do território, enquanto os europeus eram recém-chegados, possibilitou fugas sem a probabilidade de uma nova captura. Muitas tribos tinham como tradição a caça e a coleta, fazendo do cultivo uma ação incompreensível, já que era na relação com o ambiente, e não em seu cultivo, que eles supriam suas necessidades. Além disso, junto com os navegadores, chegaram as doenças, para as quais os índios não possuíam imunidades, assim, tribos inteiras foram dizimadas com as enfermidades vindas da Europa. As fugas e as mortes dos indígenas tornaram-se, assim, um empecilho ao projeto colonial, e a solução empregada foi transportar os escravos da África para a América.

Os portugueses, que já tinham longa experiência com os africanos e suas habilidades em Portugal e na ilha da Madeira, tenderam a empregá-los no Brasil, de início, principalmente como mão de obra qualificada. Muitos dos primeiros africanos, provenientes de sociedades habituadas à pecuária, a sistemas agrícolas complexos, à metalurgia e outras atividades qualificadas, eram treinados como oficiais no processo de fabricação do açúcar [...] (Schwartz, 2018, p. 230).

Por mais que o transporte de escravos africanos para o novo mundo pudesse ser dispendioso, a possibilidade de transferir uma mão de obra qualificada e de baixo custo, a longo prazo, se mostrou a melhor alternativa. Esse cenário também implicou em não ser necessário investir em treinamento dos indígenas para as atividades dos engenhos, já que os escravos assumiram essas funções. Como nesse período os portugueses realizavam o transporte dos cativos para as terras europeias, eles já tinham uma noção de como fazer o transporte para as Américas, implicando apenas em adaptações logísticas. E a conduta portuguesa no território africano passou por mudanças.

Durante todo o século XV, eles tiveram um crescente interesse pelo comércio dos escravos e, ao longo do século XVI, como nos outros seguintes, os territórios capazes de lhes fornecerem escravos em grande quantidade, cada vez mais, suscitavam lhes cobiça. É sob esta ótica que é preciso alocar a penetração portuguesa no Congo (onde não havia nem ouro e nem prata), encetada no começo do século XVI, e a conquista posterior de Angola, que foi precedida pelo rápido avanço do comércio de escravos na ilha de Luanda. Obter grandes quantidades de escravos era, igualmente, a preocupação dos colonos

da ilha de São Tomé, não só porque eles precisavam desta mão de obra para suas plantações, mas também, porque vendiam os escravos às colônias espanholas da América e, a partir do fim do século XVI, também ao Brasil português. A população negra deste país, que era somente de alguns milhares de indivíduos, sofreu, no século seguinte, um brusco aumento, da ordem de 400.000 a 450.000 pessoas, atribuído ao desenvolvimento da cana-de-açúcar (Malowist, 2010, p. 10).

A escravidão dos povos africanos ganhou uma nova roupagem e expôs a crueldade e desumanidade europeia. Do ponto de vista do colonizador, contudo, considerando somente os fatores econômicos, ela foi exitosa. Tais acertos econômicos só foram possíveis em razão das especificidades adotadas pelo novo sistema escravocrata: a) a concepção de que os escravos eram mercadoria; b) o fato de os sujeitos escravizados serem estrangeiros. Novamente tomamos como exemplo os autóctones brasileiros, ou seja, a falta de conhecimento sobre os territórios onde os africanos estavam chegando impossibilitava as fugas e, além das questões geográficas, precisavam lidar com as barreiras linguísticas.

Ao serem tirados de seus territórios e levados para o além-mar, os africanos perdiam toda sua referência e representação social. James (2010, p. 21) aponta que “a propaganda da época alegava que, por mais cruel que fosse o tráfico, os escravos africanos eram mais felizes na América do que na sua própria civilização africana”, eximindo os europeus da culpa pelo tráfico de pessoas. Sobre a tal felicidade na América, Rodrigues (2018, p. 363) nos conduz a uma outra perspectiva que corrobora a propaganda:

Para africanos, crenças que seriam mortos após a travessia, embarcar num navio negreiro era motivo de pânico, e resistir era a condição para se manterem vivos. Sobreviver podia ser motivo de festa na chegada ao outro lado do oceano.

O autor atenta a um ponto muito importante na escravidão dos africanos, a viagem além-mar. Rodrigues ressalta que os primeiros escravos foram levados ao continente europeu nas caravelas portuguesas, ou seja, nos navios mercantes da época. Com a efetivação do tráfico moderno de escravos, muitos homens foram transportados em inúmeros tipos de embarcação, mas, visando otimizar um comércio em que homens eram tratados como mercadorias, foram construídos os navios negreiros.

Esses navios, que tinham a capacidade de transportar até 600 pessoas, representavam terror aos africanos. As travessias eram marcadas pela insalubridade, pelo medo, pela fome, pela insegurança e todos os sentimentos que um homem arrancado de sua casa pode vir a sentir. Nos porões dos navios, espaço reservados aos africanos embarcados, a morte se tornava concreta, já que até um quarto deles poderia vir a óbito durante a viagem. Em geral as travessias não tinham um planejamento apropriado, afinal, mesmo os embarcados sendo considerados mercadorias, eles eram colocados em porões insalubres e superlotados, e deveriam permanecer nessas condições por até dois meses. A comida não era suficiente e, nos primeiros dias de viagem, era ínfima, visando enfraquecer os escravos e evitar resistência no início da travessia. O medo, a fome e ver seus companheiros morrendo dia após dia tornava a chegada, mesmo que a um local desconhecido, um alívio. E nesse alívio, os escravos se permitiam celebrar o desembarque, por isso inúmeros viajantes relataram a felicidade dos africanos ao chegarem à América, e essa felicidade em estar vivo foi utilizada como propaganda e justificativa para a permanência da escravidão.

A necessidade de justificar o tráfico evidencia que existiam questionamentos sobre tal ação, mas a realidade é que “durante três séculos (do século XVI ao XVIII) a escravidão foi praticada e aceita sem que as classes dominantes questionassem a legitimidade do cativo” (Costa, 1986, p. 17). Com a efetivação da escravidão na América, os portugueses adotaram um sistema baseado no parentesco, em que a posição de escravo era herdada, ou seja, todos os descendentes de escravos tinham como destino a servidão. Ser um escravo implicava na perda da humanidade, para tornar-se um patrimônio móvel, uma ferramenta de trabalho.

As novas identidades históricas produzidas sobre a idéia (sic) de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados e reforçando-se mutuamente, apesar de que nenhum dos dois era necessariamente dependente do outro para existir ou para transformar-se. Desse modo, impôs-se uma sistemática divisão racial do trabalho (Quijano, 2005, p. 118).

O autor vai além e mostra-nos o impacto do sistema escravista nas estruturas do trabalho. Além de toda a implicação social, na África e nas colônias, impostas pela escravidão, o mundo do trabalho absorveu arranjos que nos afetam até os dias de hoje - o sistema escravista estabeleceu a associação da divisão do trabalho com a raça. Em tempos coloniais, Quijano (2005, p. 18) reforça que “os negros foram reduzidos a (sic) escravidão”. O impacto do modelo escravocrata adotado a partir do século XV é imensurável, já que a relação imposta na divisão do trabalho e raça é uma condição que nos afeta até os dias atuais.

A escravidão foi tão significativa no universo colonial que se tornou o negócio predominante de Portugal e o envolvimento do Brasil foi fundamental e nocivo, pois a necessidade de força de trabalho manteve o que ficou conhecido como tráfico negreiro português. Esse processo foi tão devastador e intenso que é impossível precisar a extensão territorial abrangida por ele na África. Comunidades africanas inteiras foram vitimadas pelo tráfico transatlântico, arrancadas de seus territórios, afetando diretamente a demografia e o desenvolvimento local. Sobre a captura dos povos africanos em seu território, James (2010, p. 22) traduz a violência e a dor impostas por essa ação.

Os escravos eram colhidos no interior, amarrados juntos uns dos outros em colunas, suportando pesadas pedras de 20 ou 25 quilos para evitar tentativas de fugas; então, marchavam uma longa jornada até o mar, que, algumas vezes, ficava a centenas de quilômetros e, esgotados e doentes, caíam para não mais se erguer na selva africana. Alguns eram levados até a costa em canoas, deitados no fundo de barcos por dias sem fim, com as mãos acorrentadas, as faces expostas ao sol e à chuva tropical e com as costas na água que nunca eram retiradas do fundo dos botes. Nos portos de escravos eles permaneciam amontoados em um cercado para a inspeção dos compradores. Dia e noite, milhares de seres humanos eram apinhados em minúsculas galerias nos “depósitos de putrefação”, onde nenhum europeu conseguiria permanecer por mais de quinze minutos sem desmaiar.

A captura era extremamente violenta. Essa violência não encerrava com a chegada ao novo mundo, muito pelo contrário, a chegada era apenas um marco para a vida de servidão, ou seja, o início de um novo ciclo de violências, marcado pela perda de suas identidades e liberdade. Nesse período, o trabalho doméstico estava diretamente relacionado a mulheres e crianças, retirá-las de seus territórios “tinha um impacto profundo nas sociedades de pequena escala,

pois limitava a capacidade de se manter demograficamente” (Lovejoy, 2002, p. 112). Além disso, Ikinori (2010) aponta o impacto da transferência populacional para a produção de bens, ressaltando que os territórios africanos foram impedidos de se desenvolver por pelo menos três séculos, criando, assim, uma estrutura de dependência.

### **3.2 *Estamos em pleno mar! O fim da liberdade***

A estrutura social da África passou por muitas transformações, o mercado transatlântico de cativos dissipou famílias e deixou muitos órfãos. Aqueles que permaneciam na África, além de lidar com a ausência, tinham que recomeçar suas vidas, muitas vezes tendo que migrar, em um continente com grande diversidade cultural e inúmeros dialetos. A escravidão foi fundamental para a metrópole, ela transformou a população africana em uma propriedade móvel. Os indivíduos eram capturados com grande violência, levados a longas distâncias (para dificultar as fugas) e perdiam quaisquer direitos, ou seja, a escravidão concedeu ao europeu o poder sobre o outro.

Tais processos históricos que se estenderam por mais de três séculos levaram a África em sua totalidade a afastar-se do processo econômico de desenvolvimento e a tomar o caminho do subdesenvolvimento e da dependência. A interrupção da expansão demográfica, que durou até o século XVI, suspendeu os processos que permitiriam a expansão do comércio intra-africano, tais como a criação de mercados internos e de instituições correlatas, a comercialização da produção agrícola e a generalização da divisão do trabalho. A baixa densidade populacional em todo continente, onde imensas regiões, tal como a zona central do oeste africano, permaneciam quase inabitadas, atrasou o avanço da produção comercial (Inikori, 2010, p. 129 – 130).

Enquanto o restante do mundo desenvolveu-se economicamente às custas do trabalho dos africanos, o continente africano sofreu com o atraso de seu desenvolvimento comercial, industrial e até mesmo agrícola. Regiões inteiras foram dizimadas, a demografia africana foi afetada, as estruturas sociais sofreram transformações e famílias foram dissipadas. A condução dada ao tráfico negreiro evidencia o significado do projeto colonial para o europeu, o objetivo da expansão ultramar e de estabelecer moradia nas colônias era econômico e imperialista. Os europeus desejavam a hegemonia e não importou a eles que essa conquista se desse às custas de outros povos.

No que abrange a escravidão, para este estudo, é importante identificar algumas rotas do tráfico negreiro, pois elas serão relacionadas em análises futuras. Entre as inúmeras relações estabelecidas por Portugal na África, duas inclusões na rede comercial, no início do século XVI, são imprescindíveis para o desenvolvimento da escravidão: a inclusão do Congo, através de uma aliança entre o rei Afonso I (1506 – 1545) e a coroa portuguesa, e a ascensão da ilha de São Tomé, situada no Golfo de Guiné (fora do litoral), como uma zona de transição de escravos e um núcleo do cultivo de cana-de-açúcar. Sobre São Tomé, Lovejoy (2002, p. 77) destaca que ela “tornou-se mais que sobretudo uma espécie de depósito: os escravos eram levados do Congo para a Ilha, para um novo embarque para a Costa do Ouro, Madeira, as ilhas do Cabo verde e Portugal”, operando como um centro de redistribuição.

Mesmo com o sucesso de estabelecer um acordo comercial com a colônia, o reino do Congo vivia uma crise interna, os comerciantes oficiais de escravos e os particulares viviam em conflito para estabelecer o controle do tráfico. A capital chegou a ser invadida por habitantes do interior, em 1568, necessitando de uma campanha entre congoleses e portugueses para sua liberação. Esse ambiente fez a coroa portuguesa tomar medidas para conter os conflitos e encontrar uma alternativa de rota para o interior do Congo, e a alternativa foi instalar uma base na baía de Luanda, que se juntou a São Tomé como ponto de redistribuição de escravos.

A primeira grande fonte de escravos para as Américas, a área de Angola e do Congo, permaneceu um exportador substancial até quase final do século XIX. A segunda região a se tornar um grande fornecedor da Costa dos Escravos (golfo do Benim), que entrou num período de expansão particularmente rápida no final do século XVII, continuando pelo século XVIII até o fim do comércio no século XIX. A terceira área a experimentar um profundo crescimento das exportações foi a Costa do ouro, cujas exportações subiram vertiginosamente no início do século XVIII, mas cairá em 1800. A quarta área foi a da baía de Biafra, centralizado no delta no Níger e no rio Cross, que subitamente se tornou um dos principais exportadores na década de 1740 e continuou a sê-lo durante um século. Outras regiões da África ocidental conheceram súbitos aumentos. Assim, o rio Bandama era importante antes de 1750, a costa perto do planalto de Futa Jalom era ativa nas décadas de 1750 e 1760, e os portos, perto de onde agora ficam Monróvia e Freetown fizeram algum tráfico em diferentes épocas. Finalmente, Senegâmbia, com suas conexões com o interior muçulmano, sempre forneceu alguns escravos, embota nunca da escala das quatro principais regiões exportadoras (Lovejoy, 2002, p. 93).

Como mencionado anteriormente, Angola e Congo eram administradas por Portugal. Nomeado pelos europeus como a Costa dos Escravos, o Reino de Daomé era africano, ou seja, a administração era autóctone e capturava outros povos africanos para vendê-los como escravos. Os primeiros a chegarem à Costa dos Escravos foram os portugueses, que monopolizaram a negociação de escravos até o início do século XVII, quando o reino abriu o comércio aos demais países europeus. O território só foi de fato colonizado em 1894, pelos franceses. A Costa do Ouro também era território africano, europeus não tinham acesso ao seu interior, mas os escravos eram capturados pelos chefes locais e levados até a costa para negociação. Foi um território disputado pelos europeus - como não conseguiam dominar a região, adotaram a construção de fortes, começando pelos portugueses, seguidos pelos holandeses, ingleses e os demais países, que também fixaram postos na região. Após muitas disputas, apenas em 1858, a região tornou-se protetorado inglês.

Por último, citamos a baía de Biafra, situada no território que hoje se conhece como Nigéria. Mais uma vez, Portugal foi o primeiro visitante europeu a chegar ao território africano independente, que se manteve assim até o século XVIII, quando os mercadores ingleses foram capazes de estabelecer sociedade com os mercadores locais, estabelecendo a influência comercial inglesa. Em 1897, foi efetivada a colonização inglesa no território, devido a uma disputa com os franceses, que tentavam se estabelecer na região. O sistema colonial não foi capaz de dominar todo o território africano, mas de envolvê-lo comercialmente, tornando o continente dependente desse sistema, afinal, a transferência massiva dos autóctones impossibilitava o desenvolvimento econômico e social.

No que diz respeito ao processo colonial, Aimé Césaire (2020, p. 24) mais uma vez aponta uma visão irrefutável: “colonização = coisificação”, expressando o tratamento objetificado que o europeu concedeu aos povos os nativos de todo e qualquer território colonizado. Os nativos ganharam a conotação de um bem, algo inanimado que não possuía direitos civis. A exaltação ao discurso de superioridade do homem branco fomentou e assentiu ao domínio de inúmeros povos, apoiados na promessa de condução ao progresso.

O êxito da colonização e da escravidão não foi resultado apenas das estratégias adotadas para suas implementações e manutenção, esse feito é fruto da construção de um imaginário sobre África, construído desde a Antiguidade

Clássica. Tal imaginário é repleto de estereótipos e equívocos, como, por exemplo, a imagem do continente como um local totalmente silvestre, habitado por uma população primitiva e desprovida de cultura. Os teóricos gregos e romanos já analisavam a África e seus habitantes e, a partir de sua própria imagem e daquilo que julgavam seus principais atributos sociais, desempenharam o que Oliva (2007) nomeia “reflexos invertidos”, relacionando o outro com sua própria sociedade.

Essa relação foi construída de maneira depreciativa, pois não levou em conta que a vida em meios ambientes distintos poderia resultar na diversidade cultural. A análise acabou embasada no discurso da civilidade, em que o modo de vida distinto dos africanos, em relação ao dos gregos e romanos, fez prevalecer uma imagem cultural africana depreciativa. Vale ressaltar que, nesse momento, a cor da pele dos povos africanos não foi inserida na análise, mas, na Idade Média, o prisma da cor foi instituído ao imaginário da África.

É de conhecimento comum o papel desempenhado pela Igreja durante a Idade Média, quando o clero gozou de uma grande atuação política, tendo influência na realeza e na nobreza. Cabe considerar que foi a perspectiva cristã que designou aos homens negros atributos depreciativos, relacionando a cor negra às trevas bíblicas. O cristianismo também era responsável por transmitir as normativas que regiam o universo e os homens negros passaram a simbolizar a falta de um corpo social, já que não seguiam tais normativas, por isso eram pecadores. Nesse contexto, a análise embasada na relação com o outro é deixada de lado e a obediência entra em cena.

No intuito de fundamentar o pecado, os teólogos medievos atribuíram os homens negros a descendentes de Cam<sup>22</sup>, o filho de Noé, que, por observar o pai despido, teve seu filho caçula Canaã punido com a servidão, originando a maldição de Cam. Os textos bíblicos não apontavam a cor de Cam e de Canaã, assim como não trazem em seus registros que a punição seria estendida a todos

---

<sup>22</sup>Cam, filho mais novo de Noé, após a colheita da videira, contempla o pai nu e, embriagado, diverte-se a suas custas, ultrapassando os limites da privacidade. Ao relatar a situação do pai a seus irmãos, Sem e Jafet, ambos vão ao encontro do progenitor, cobrem-no e saem de costas, sem vê-lo despido. No dia seguinte, Noé toma conhecimento da atitude do filho, mas não pode puni-lo devido à bênção de Deus, desse modo, amaldiçoa Canaã, o filho mais novo de Cam, à servidão de Sem e Jafet. Um exemplo dessa narrativa pode ser visto em OLIVA, Anderson Ribeiro. Em cores negras: as representações dos africanos na “Formação do Brasil Contemporâneo”. **Revista Múltipla** (UPIS), v. 17, p. 9-28, 2007.

os seus descendentes. Entretanto, alguns teólogos do período apontaram a população africana como seus descendentes e destacaram a cor da pele negra como corolário da maldição, reputando a população de todo um continente à condição da servidão/escravidão. No período medieval, a cor preta/negra ganhou o sentido do medo e do terror. De acordo com Oliva (2007, p. 49), “não é a cor negra que deveria representar o mal, mas sim a ausência de luz”. Essa confusão nas interpretações cristãs sobre o demoníaco impostas aos sujeitos negros foi carregada durante o período colonial, resultando no panorama racista em que vivemos até os dias de hoje.

No século XVII, a Inglaterra despontou como potência no tráfico negreiro. A partir do estabelecimento de colônias britânicas na América do Norte e no Caribe, aumentou a necessidade de escravos para a produção agrícola e, com isso, os britânicos aumentaram o comércio dos sujeitos africanos. Na medida em que os europeus chegaram a novos territórios, eles foram capazes de organizar um sistema para dominação ou colonização dos territórios. E tal sistema, cabe considerar, era multifacetado, envolvendo diversas camadas da população europeia e posteriormente das colônias, o que demonstra a sua complexidade - todos os recursos de controle social e econômico eram utilizados. Em uma sociedade cristã, com o aval da Igreja para subjugar os homens negros, expõe-se o quão organizado esse grupo estava em prol da busca pelo imperialismo.

Nas últimas décadas do século XVIII, a escravidão começou a ser vista de outra maneira nos territórios ingleses, ganhando uma conotação imoral e economicamente incorreta. Ainda no mesmo século, ocorreu a primeira discussão na Câmara dos Comuns<sup>23</sup> sobre o fim da escravidão.

Mesmo com os horrores do tráfico e da escravidão, a oposição ao sistema escravista, desenvolveu de forma lenta e gradual. Só a partir do segundo quartel do século XVIII, é que o sentimento de preocupação com a situação dos escravos e da moralidade do tráfico, começou a tomar forma na Inglaterra. Esta mudança de mentalidade foi motivada por reflexões complexas, tais como: as transformações econômicas e sociais trazidas pela crescente industrialização e urbanização; novas ideias sobre a utilização da mão-de-obra; as mudanças políticas e as novas percepções de Império trazidas pelo final da Guerra da Independência que levou na década de 1777, a perda das Treze Colônias e à formação dos Estados Unidos da América (Siqueira, 2018, p. 40 – 41).

---

<sup>23</sup> Câmara baixa do sistema bicameral britânico, onde ficam os parlamentares eleitos pelo povo.

No ano de 1792, foi aprovado, na Câmara dos Comuns, a abolição da escravidão gradual, mas levou 20 anos para que o comércio de escravos fosse abolido - aqueles homens que já tinham sido comprados permaneceram como escravos. Nos Estados Unidos da América, no ano de 1808, o tráfico de escravos foi proibido, mas apenas em 1862 a escravidão foi oficialmente findada, com a assinatura do tratado de Lyons-Seward<sup>24</sup>. O fim total da escravidão, contudo, só ocorreu em 1865. Já na Grã-Bretanha, após 26 anos de campanha para a abolição, no ano de 1833, a escravidão foi abolida, no entanto foi previsto um período de sete (07) anos para a liberdade definitiva dos escravos. Apesar da pressão e dos movimentos abolicionistas, mesmo com a oficialização do fim da escravidão por meio de documentos, infelizmente, o tráfico seguiu ocorrendo de forma ilegal.

### **3.3 Ensina-me a fazer a tua vontade: cultura como ferramenta de controle**

A necessidade de grandeza e poder dos homens mudou a configuração do mundo, a expansão por ultramar, estimulada pela ânsia do domínio de territórios alheios, construiu geográfica- e socialmente o mundo como conhecemos hoje. Analisando o impacto da colonização, é impossível não nos questionarmos sobre quais outros caminhos seriam possíveis, considerando que o processo colonial e o sistema escravocrata foram violações estarrecedoras, em que populações inteiras perderam o direito às suas línguas maternas, suas terras, suas culturas, suas identidades, perderam a sua liberdade, em que etnias tiveram sua cor de pele marcada pela servidão.

Para sustentar o sistema escravocrata e o processo expansionista, os europeus precisaram forjar justificativas, alegar motivos e, mais do que isso, ser os heróis de todos que por eles estavam sendo usurpados. Nesse âmbito, as populações coloniais, dando ênfase aos escravos africanos, foram declaradas sociedades inferiores e sem cultura. Mas, afinal, o que é a cultura? Será possível determinar que um grupo social não a possui?

---

<sup>24</sup> Tratado assinado em 7 de abril de 1862 pelos Estados Unidos e a Grã-Bretanha para a suspensão do Tráfico de Escravos. O Tratado ganhou o nome do embaixador britânico nos EUA, Richard Lyons, e do secretário de Estado americano William Seward, que negociaram e assinaram o mesmo.

Na atualidade, sabemos que o sentido de cultura é fluido, já que sua definição e a maneira como a compreendemos se altera no tempo e espaço à medida que nos deparamos com diferentes contextos sociais. A significação de cultura é formada de imensuráveis representações simbólicas, que não são acabadas e fechadas, possibilitando variadas interpretações. Se nos dias de hoje, a cultura não apresenta um sentido restrito, é lógico que nos primórdios da colonização também não existia, mas a conduta eurocêntrica julgava que o sentido de cultura era tudo o que a sociedade europeia fosse capaz de produzir.

Ao empregar a palavra cultura também deve ser considerada a sua polissemia, que possibilita compreender quão ampla é sua conceituação e as razões para a sociedade lhe atribuir diferentes significados. Wagner (2010, p. 28) define que “em seu sentido mais amplo, o termo "cultura" também procura reduzir as ações e propósitos humanos ao nível de significância mais básico, a fim de examiná-los em termos universais para tentar compreendê-los”. Gertz (2008) reforça a sua multiplicidade, mas procura se ater a uma definição mais precisa:

[...] denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (Gertz, 2008, p. 66).

A cultura seria, assim, tudo o que o homem produz como sociedade, todas as atividades relacionadas à vida humana. Apesar de nos depararmos com inúmeras definições para o termo em questão, é importante enfatizar que aqui não se utiliza o conceito para expor o sentido de cultura, pois estaríamos induzindo o leitor desta tese ao erro, uma vez que o uso do conceito pode levar a uma concepção final, quando esse sentido não é algo determinante, fechado ou acabado. A cultura, como já mencionamos, é formada pela junção de tudo que é produzido em sociedade, e uma ação tão ampla não pode estar acabada.

Wagner (2010, p. 78) afirma que “não há limites perceptíveis para a quantidade e a extensão dos contextos que podem existir em uma dada cultura”, trazendo a necessidade de reflexão sobre a amplitude desse sentido e de analisar seus diferentes contextos. Para Bauman,

O nome “cultura” foi atribuído a uma missão proselitista, planejada e empreendida sob a forma de tentativas de educar as massas e refinar seus costumes, e assim melhorar a sociedade e aproximar “o povo”, ou seja, os que estão na “base da sociedade”, daqueles que estão no topo (Bauman, 2010, p. 12).

O autor expõe justamente um olhar civilizatório sobre a cultura, utilizado pela elite como um mecanismo de controle das massas, carregando a ilusão da aproximação social, mesmo com as diferenças econômicas, o que se aplica à lógica eurocêntrica, impelida na expansão territorial. Considerando os elementos/representações simbólicas, – que Wagner (2010) define como imagens, gestos e palavras que só têm algum significado mediante associações construídas dentro de um contexto, ou seja, de uma dada cultura – em certos aspectos, as diferentes classes sociais acabam se aproximando culturalmente. Podemos nos ater à alimentação como um exemplo, em que os europeus levaram elementos de sua culinária para os países colonizados e estes acabaram sendo adotados pelos nativos.

No entanto, essas práticas não são suficientes para aproximar os grupos sociais ou manipular as massas, como mencionado por Bauman (2010). No que concerne aos aspectos econômicos e sociais, as diferenças são mais amplas que qualquer aproximação cultural, afinal o arroz e o feijão, por exemplo, são a base alimentar da classe baixa enquanto são apenas mais uma opção de alimentação das classes média e alta.

As representações simbólicas são elementos culturais importantes e, para Wagner (2010), podem ser envolvidas em diferentes contextos e realidades, o que também lhes dá uma condição flexível. Mesmo assim, é possível um símbolo ser mantido como referência cultural por um longo período, independentemente das mudanças sociais, que é o caso do símbolo de uma África selvagem. Também podemos mencionar como um símbolo de longa duração a imagem imposta aos africanos, que, para serem resgatados dessa ignorância, foram capturados, escravizados e obrigados a viver em um arquétipo social estabelecido pelos europeus.

A justificativa colonial de civilizar a África era, na verdade, um aparato para implementar um sistema e preservá-lo. Sobre a suposta necessidade de levar a civilização ao outro, de guiar esses povos para um modelo cultural, Wagner (2010, p. 83) defende que a cultura existe em diferentes contextos e

ainda reforça que nossos símbolos podem ser formados por mais de uma realidade social, já que os sujeitos “[...] obtêm suas características significativas uns dos outros, por meios de participação de elementos simbólicos em mais de um contexto”. Considerando que nossos símbolos sociais são elaborados a partir de características já existentes, não existe um contexto básico ou primário de cultura.

Convergindo com essa ideia, Bauman (2010, p. 21) afirma que “a função da cultura não é satisfazer necessidades existentes, mas criar outras – ao mesmo tempo que mantém as necessidades já entranhadas ou permanentemente irrealizadas”, fortalecendo, assim, o entendimento de que os contextos sustentam uns aos outros, pois eles se mantêm, mesmo com o surgimento de novos contextos, o que vai contra a suposta necessidade civilizadora.

Os europeus utilizaram sua cultura como referência de mundo e transportaram para os territórios coloniais suas características sociais. A partir do seu modelo social, buscaram impor aos recentes territórios novas regras, instituíram mudanças coletivas, propuseram novas tradições, construíram um novo contexto. De acordo com Wagner:

Os contextos de cultura são perpetuados e estendidos por atos de objetificação, pela sua invenção uns a partir dos outros e uns por meio dos outros. Isso significa que não podemos apelar para a força de algo chamada “tradição”, “educação” ou orientação espiritual para dar conta da continuidade cultural - ou, na verdade, da mudança cultural. As associações simbólicas que as pessoas compartilham, sua “moralidade”, “cultura”, “gramática” ou “costumes”, suas “tradições”, são tão dependentes de contínua reinvenção quanto as idiosincrasias, detalhes e cacoetes que elas percebem em si mesmas ou no mundo que as cerca (Wagner, 2010, p. 94).

Se, ao invés de implementar um projeto que visava replicar a vida das metrópoles nas colônias, os europeus pensassem em levar os elementos que pudessem ser adaptados, considerando as realidades territoriais tão diferentes, os elementos simbólicos poderiam ter sido compartilhados de maneira natural e gradual. Contudo, além de ignorar as características territoriais e as culturas nativas, os europeus transferiam um número incalculável de africanos para as colônias, introduzindo mais uma gama de elementos culturais aos contextos. No

ímpeto hegemônico, os europeus pensaram única e exclusivamente nas benéficas econômicas.

As diferenças territoriais e climáticas foram um impasse ao desejo da cópia literal das metrópoles, mas os principais elementos, como religião e economia, fizeram-se presentes. Wagner (2010) reforça a ineficácia de se apelar para tradição, educação e religião para a continuidade cultural. E, de fato, esses elementos, por si só, não dão conta do desenvolvimento cultural, mas, na estrutura colonial, eles serviram para o controle social dos colonizados. Tanto os povos autóctones quanto os escravos, africanos retirados de seu continente e inseridos em sociedades não só diferentes culturalmente mas distantes geograficamente, foram lançados a uma nova cultura, ou seja, a novos símbolos, a uma nova língua, a uma nova religião e a novos ideais econômicos.

Os europeus implementaram uma estrutura social tradicional, com um sistema de ensino ocidental e religiões cristãs, que, associados ao controle econômico, alteraram a cultura nas sociedades coloniais. Porém, essa continuidade, marcada por elementos externos e de um grupo social tão diferente, foi nociva e deixou sequelas permanentes para as ex-colônias.

Uma sociedade que sofreu a experiência de ter sido colonizada é geralmente uma sociedade que viveu plenamente sob o signo da ironia. Isso porque os seus membros – especialmente, mas não apenas, as suas elites – viveram num contexto onde pelo menos dois conjuntos desiguais de valores e verdades coexistiam simultaneamente: o conjunto de valores da cultura colonizadora e o conjunto de valores da cultura colonizada (Souza, 2004, p. 114).

O efeito de viver sob a ótica de conjuntos de valores distintos, como aponta Souza, afeta diretamente a construção de identidades dos nativos. Bakhtin (2000), ao tratar da identidade do sujeito, afirma que os homens são constituídos por fronteiras ideológicas, externas a eles. Os homens são formados a partir de suas relações com o mundo e, para o autor, essas relações são efetivadas no contato com o outro. É no outro que um sujeito vai conseguir experienciar e compreender o mundo e a humanidade que nela há. Logo, a ideologia social é agente na concepção de sujeito. Assim, o homem necessita das ações do outro, dos princípios e das convicções da sociedade da qual faz parte para se constituir como operador referencial.

Bakhtin (2000) vai além e determina que, para o sujeito, é impossível representar a si. Ele necessita do outro para compor suas representações, uma vez que desfruta de um panorama completamente alheio, produzindo, assim, a perspectiva de totalidade, que é projetada pela representação.

Essa diferença entre a percepção que tenho de mim e a percepção que tenho do outro é compensada pelo conhecimento, ou, mais exatamente, o conhecimento ignora essa diferença, do mesmo modo que ignora a singularidade do sujeito cognoscente. No mundo unificado do conhecimento, não posso colocar-me enquanto eu-para-mim em oposição a todos os homens do passado, do presente e do futuro concebidos como outros para mim. Muito pelo contrário, sei que sou delimitado, tanto como todos os outros, e que o outro se vivencia por dentro, sem poder, por força de princípio, encarnar-se para si mesmo em sua própria expressividade externa (Bakhtin, 2000, p. 56-57).

Ao tirar os africanos de seu território, de suas gentes, de suas vidas, os colonizadores roubaram suas culturas, suas construções sociais. Aos escravos foi imposta a ruptura da relação com seus semelhantes - a captura de diversas pessoas de um grupo simultaneamente não significava que elas permaneceriam juntas, na maioria das vezes elas eram separadas, juntamente para garantir a ausência de grupos. Com a justificativa da civilidade, homens brancos apropriaram-se de homens negros, para educá-los e presenteá-los com a cultura europeia, quando, na verdade, eles os privaram de suas próprias culturas.

Lógico que os europeus não tinham esse entendimento, afinal quem apontar que o um grupo social distinto do seu é desprovido de cultura, evidencia a falta de entendimento sobre o tema. Ainda é importante termos em mente que o sujeito desconhece a necessidade do outro em sua própria constituição como agente social. Ele necessita da materialidade alheia ou, como Bakhtin (2000) aponta, faz-se imprescindível a diferença de percepção para produzir o conhecimento sobre sua sociedade e, conseqüentemente, sobre si. O estudioso ainda ressalta que a diferença é partilhada por todos os sujeitos, ao mencionar os seres humanos do passado, presente e futuro. Ademais, sem a reprodução do outro, o sujeito não seria concebido. Já Augusto (2013, p. 33), assegura que “a determinação do sujeito é a de criador de novas objetividades”, considerando que seu papel é produzir atos contínuos para sua vida. Portanto, sua vida é voltada para o mundo, para a experiência de vida e, a partir das experiências,

estabelecer-se-á o caráter do sujeito, que, por sua vez, é suscetível aos impactos sociais.

A concepção do caráter dos sujeitos é embasada na sociedade que o rodeia e nos outros indivíduos de um mesmo contexto social. Assim sendo, quaisquer alterações políticas, sociais ou culturais geram fissuras no caráter. Além disso, os sujeitos históricos, sendo indivíduos sociais, estão propensos a mudanças, a circunstâncias violentas, como, por exemplo, a escravidão, circunstâncias que podem formar ranhuras no caráter dos sujeitos.

Considerando a construção de caráter do sujeito<sup>25</sup>, que é embasada na sociedade que o cerca, no tocante aos símbolos e aos demais agentes sociais, viver em uma realidade que apresenta mais de um conjunto de valores de referência trará um impacto significativo nesse caráter e nas suas representações de mundo. Por isso, Souza frisa a importância de “viver o signo da ironia”, já que, em inúmeros casos, as sociedades coloniais precisaram sustentar-se nos dois conjuntos de valores, isto é, entre os nativos refletiam os aspectos da cultura local e, entre os colonizadores, aspectos da cultura europeia. E, no caso da América, também incluímos os aspectos culturais africanos.

Aos colonizados e aos escravizados, e aqui é indiferente a região dominada, foram negados suas identidades e o reconhecimento como sujeitos, o que se mostrou uma estratégia de dominação assustadoramente eficaz, pois deslegitimar o que os autóctones conheciam fez com que a cultura do invasor se tornasse uma possibilidade para a construção de novas articulações simbólicas. O discurso colonial foi embasado na pressuposta ausência de cultura dos povos colonizados e a prática colonial foi ancorada na desconstrução da identidade desses povos. Esse processo foi fundamentado exclusivamente nas diferenças, na diversidade dos homens, expondo uma das principais práticas coloniais, a política assimilacionista.

De acordo com Woodward (2012, p. 11), “a identidade é marcada pela diferença, mas parece que algumas diferenças – neste caso entre grupos étnicos – são vistas como mais importantes que outras, especialmente em lugares

---

<sup>25</sup> Neste estudo é empregada a abordagem de Bakhtin quando mencionado o conceito de caráter. Mais informações em BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Estética da criação verbal**. 3. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2000.

particulares e em momentos particulares”. Alguns dos maiores conflitos da nossa história foram fundamentados nas diferenças; a discriminação étnica e a intolerância racial foram causadoras de inúmeros conflitos, até mesmo guerras. No contexto de estudo desta tese, o discurso de superioridade europeu serviu apenas para solidificar a funcionalidade perversa do colonialista.

O entendimento sobre identidade é algo tão delicado quanto aquele sobre cultura. Novamente lidamos com uma palavra polissêmica e de conceito dinâmico, uma vez que não existe uma identidade, e sim diversas identidades. Nenhum país é igual ao outro, nenhuma cidade é igual à outra, as comunidades não são idênticas umas às outras e, conseqüentemente, os sujeitos e aquilo que os identifica são menos similares ainda. Por isso, Woodward (2012, p. 11) assegura que “a identidade é marcada pela diferença”, pois é na diferença em relação ao outro que a identidade se tornará evidente. Sobre tal aspecto, Todorov ressalta:

Somente meu ponto de vista, segundo o qual todos estão *lá* eu estou só aqui, pode realmente separá-los e distingui-los de mim. Posso conceber os outros como uma abstração, como uma instância da configuração psíquica de todo o indivíduo, como o Outro, outro ou outrem em relação a mim (Todorov, 2010, p. 03).

Sempre seremos diferentes uns dos outros, tanto nos aspectos físicos quanto nos culturais, ainda que o outro seja alguém pertencente ao mesmo grupo social. E são essas diferenças, cabe destacar, que possibilitam o reconhecimento da identidade. Entre as diferenças, talvez a mais significativa seja a linguagem, “uma vez que falar é existir absolutamente para o outro” (Fanon, 2008, p. 33), ou seja, a comunicação com o outro é reconhecê-lo como sujeito.

A colonização exemplifica o poder da língua. Dessa vez com Colombo em sua estadia na América, quando fez questão de não se comunicar com os povos autóctones, já que o discurso colonial implicava em deslegitimar o povo local como uma sociedade, rotulando-o como selvagem, o que fica claro na obra de Todorov (2010, p. 41), no trecho: “não será nada surpreendente notar a pouca atenção que Colombo dá as línguas estrangeiras”, para, em seguida, afirmar: “Colombo não é bem-sucedido na comunicação humana porque não está interessado nela.” (Todorov, 2010, p. 46). O sistema colonial e a escravidão

foram embasados em um discurso de ausência, foi na falta de reconhecimento do outro e na sentença de ausência de civilidade e cultura que os europeus fundamentaram o seu domínio.

### **3.4 Ide pelo mundo inteiro e proclamai o evangelho a toda criatura: o processo de missionação?**

Da parte dos crentes, a missão é então assumida como ato de obediência e amor ao próximo. Sobretudo, a consciência de que se é portador de uma mensagem cujo monoteísmo ético deve resultar no conhecimento do Deus Supremo, criador e salvador, e no apaziguamento fraternal, fruto da comunhão. Da parte dos estudiosos seculares, to Davida, e principalmente quando se trata da segunda Modernidade, as missões são problematizadas, na maior parte das vezes, como peça de dominação política e econômica. De acordo com a maioria dos autores, os projetos de evangelização estão associados aos interesses da metrópole e, atrelado a eles, o senso de missão civilizatória, donde o implícito da dominação cultural (Brepohl, 2016, 172-173).

Na sentença da ausência, a colonização conseguiu dar início a seu principal mecanismo de controle social e assimilação: o processo de missionação. As missões religiosas, ou a missionação, podem ser consideradas um dos projetos de maior sucesso da Igreja Católica Apostólica Romana e posteriormente das doutrinas Protestantes, cujas práticas e parâmetros missionários se alteraram conforme o tempo e o local onde se desenvolveram. Sabe (2018, p. 45) afirma que as missões “desempenharam uma função de expansão da fé católica: uma obra de revelação de Deus aos mortais, o anúncio de Jesus e da salvação oferecida por Ele e sua Igreja”. E no tempo e espaço do expansionismo europeu, a missionação foi imprescindível, reconfigurando-se a cada formato adotado pelo sistema colonial e obteve êxito em todos os tempos coloniais.

As navegações ultramarinas foram iniciadas na Idade Média, período em que a Igreja<sup>26</sup> desempenhava um papel central na comunidade europeia, ou seja, a concepção de sociedade foi controlada pela fé cristã. O clero efetivou o seu controle não apenas pela liturgia, mas por documentos - sempre que necessário, era emitida uma bula pontifícia ou bula papal, que era assinada pelo

---

<sup>26</sup> Neste trabalho, o termo Igreja será utilizado para a Igreja católica, quando outras doutrinas forem citadas elas serão especificadas.

sumo pontífice católico, o Papa, ou por seu representante, que abarcavam as leis eclesiásticas. E as bulas também interferiam na política das Coroas – citamos como exemplo a bula *Inter Coetera*<sup>27</sup>, que destinou aos reinos de Castela e Aragão o direito ao território das Índias Ocidentais, que contestava os interesses portugueses que reivindicaram a região.

Durante as investidas por ultramar, a partir da relação política entre a Coroa portuguesa e a Igreja, foi formalizado o Padroado Régio, que Leão Filho (2020, p. 20) explica ser um “privilégio pontifício concedido aos Soberanos de Portugal enquanto Mestres da Ordem Militar de Cristo”. A partir do Padroado, a coroa portuguesa recebeu da Cúria Romana a atribuição de disseminar o cristianismo nos novos territórios e de escolher os missionários a serem encarregados pela evangelização. Os reis, por sua vez, receberam o direito de interferir no funcionamento da Igreja Católica, no ultramar, e, além do direito de controlar as ações missionárias católicas nos novos territórios, o padroado garantia uma série de privilégios eclesiásticos, como a organização das comunidades religiosas, a nomeação dos missionários e o direito de recolher dízimos para o sustento das comunidades. No padroado, a pessoa responsável por fundar ou a que fora designada, pela primeira vez, a um mosteiro ou igreja, transmitia os direitos dessa fundação aos seus herdeiros como posse ou herança familiar. A respeito disso, Wang (2019, p. 16) afirma que

O Padroado são direitos e obrigações concedidos para proteger a propagação do catolicismo nos países não-católicos (sic), é um privilégio Católico na carreira missionária no processo de propagação. A Igreja, nas fases iniciais de desenvolvimento, uma vez que convocava os crentes para ajudar a construir as suas instalações religiosas começou a dar-lhes todos os tipos de privilégios em troca.

Em seguida, Wang (2019, p. 16) aprofunda a sua análise ao sustentar que o estabelecimento do “Padroado no exterior tornou-se um acordo de expansão dos países europeus e os países tinham o direito de expulsar os que chamavam de pagãos sem levar os povos indígenas em conta”. Tal sistema possibilitou que a realeza tivesse poderes para administrar todas as esferas dos territórios além-

---

<sup>27</sup> As bulas papais são documentos eclesiásticos que, teoricamente, teriam apenas valor dentro de Igreja. No entanto, devido à influência do clero no cotidiano europeu, elas acabaram sendo entendidas a toda a sociedade. A bula em questão, data de 4 de maio de 1493 e delimitava uma nova divisão para o chamado Novo Mundo.

-mar: econômica, política e religiosa. A administração da Igreja garantia uma atuação social extremamente ampla nas colônias, a doutrina católica se relacionava com os colonos e buscava a conversão dos colonizados. Mesmo que esse sistema tenha sido empregado para que a Igreja não precisasse arcar com os custos financeiros da ação evangelizadora, já que privilégio pontifício transferia tal responsabilidade às Coroas, o sistema se mostrou benéfico aos colonizadores, uma vez que garantia o aproveitamento da Igreja no panorama expansionista.

Com o passar do tempo, a Igreja viu o potencial econômico dos novos territórios e fez uso de suas bulas para defender práticas no além-mar, a ponto de justificar, em seus documentos, a apreensão de homens para serem escravizados.

A necessidade de justificar o crescimento do número de escravos africanos levou os papas Nicolau V e Calisto III a expedir bulas (em 1454 e 1456, respectivamente), apresentando a expansão portuguesa na África como uma cruzada de cristianização do continente africano. Nessa perspectiva, a escravização dos africanos pelos cristãos era vista como sendo do próprio interesse dos autóctones “pagãos”, argumento esse reforçado pelo mito bíblico segundo o qual os descendentes de Ham, um dos filhos de Noé, eram amaldiçoados e destinados à escravidão. Tal dimensão bíblica e religiosa, por ser de grande alcance, fundava e justificava muito oportunamente ideias relativas à natureza “inferior” e “selvagem” dos africanos (Harris, 2010, p. 136).

As Cruzadas são um símbolo histórico na preservação do legado cristão na concepção da Igreja. Embasados no discurso de recuperação dos locais sagrados cristãos, espalharam o terror pelos territórios por onde transitavam, saqueando povoados e assassinando, ou condicionando à morte, pelo roubo de alimento, suas populações. Para defesa das Cruzadas, foi utilizada a justificativa de se resgatar os locais sacros, mas, na realidade, as expedições também tinham cunho econômico, como já foi mencionado neste estudo. Ao relacionar as cruzadas com a escravidão, fica claro o apelo econômico e a abordagem desumana adotada pelo clero nos territórios ultramarinos. Para a Igreja, a promoção dos preceitos cristãos nos novos territórios consistia em um propósito de tamanha relevância que suas ações se justificavam, quais sejam: capturar homens, transferi-los para territórios que não conheciam e compeli-los ao

trabalho forçado, não tendo, assim, significância negativa comparado à conversão desses homens ao cristianismo que era imposto aos escravos.

As Ordens Mendicantes<sup>28</sup> e os Missionários jesuítas desempenharam um papel essencial no projeto colonial no que diz respeito à missionaçãõ. E não foram apenas as ordens católicas que atuaram na missionaçãõ, as doutrinas protestantes<sup>29</sup> também realizaram missões. Para expor como se deu o início da missionaçãõ, consideramos importante expor a formaçãõ das Ordens Mendicantes católicas e dos jesuítas, uma vez que eles foram os responsáveis pela concepçãõ da proposta missionária.

A Ordem Franciscana, fundada em 1209, ainda em seus primeiros séculos de existência, foi dividida em diversas ramificações, gerando novas ordens religiosas também mendicantes. O castelhano São Domingos de Gusmão (1170-1221) foi o fundador da Ordem dos Frades Pregadores, mais conhecida como dominicanos, que adotaram uma abordagem mais acolhedora, buscando falar com a população de forma simples e compreensível, o que os tornou acessíveis e garantiu muitos seguidores.

As ordens medicantes sugeriram no século XIII, devido à reestruturação das cidades, que tiveram um aumento significativo da população marginalizada. Essas ordens adotaram a prática de pedir esmolas e donativos para fazer caridade à população mais necessitada. Os Franciscanos foram os primeiros a acompanhar os portugueses nas expedições coloniais e tiveram suas primeiras experiências missionárias na reconquista da Península Ibérica. Após a ocupação das Ilhas Canárias, em 1402, a ordem foi responsável por expor os primeiros resultados positivos da evangelização, já que, em pouco mais de cinquenta anos, a população havia se tornado católica, sobretudo em decorrência da miscigenação dos nativos com os europeus, mas a atuação religiosa também foi significativa. Os dominicanos iniciaram a missionaçãõ na África em 1490, ao entrarem na Senegambia.

Levi (2008) relata que a bula pontifícia *Romanus Pontifex*, de 8 de janeiro de 1455, fixada pelo papa Nicolau V (1447-1455), concedia ao rei de Portugal o direito de construir Igrejas, mosteiros e quaisquer ambientes religiosos nos territórios do ultramar, ocupados ou a serem dominados. Mesmo antes de a bula

---

<sup>28</sup> São os Agostinhos, Carmelitas, Dominicanas e Missionários Franciscanos.

<sup>29</sup> São os Luteranos, Metodistas, Presbiterianos e Anglicanos.

ser estabelecida, porém, os frades já estavam presentes nas navegações - os franciscanos se estabeleceram em Ceuta por volta de 1420, bem como outras Ordens Mendicantes, e todos foram substituídos pelos jesuítas no final do século XVI.

A Companhia de Jesus, cujos membros são nomeados jesuítas, foi criada em 1540 por Inácio de Loyola (1491 – 1556), nascido Iñigo López Loiola. Militar, membro da família real do país Basco, ao ser capturado em uma batalha no ano 1521, teve uma de suas pernas quebradas e precisou passar por duas operações. De acordo com Eusébio (2013), durante sua recuperação, foi levado a ler *A Vida de Cristo*, de Ludolfo da Saxónia, e, ao final da leitura, sentiu-se confortado, iniciando seu caminho espiritual e religioso. Iniciou, então, uma peregrinação, visitou lugares sagrados, concluiu seus estudos em Artes na cidade de Paris, onde viveu em condições miseráveis.

No decorrer de sua mudança espiritual, Inácio de Loyola reuniu ao seu entorno seis companheiros, com os quais perpetrou votos de dedicação aos homens, assim como a Cristo. Eusébio (2013, p.25) expõe o esquema jesuíta de formação, relatando que “há um noviciado de dois anos para provação e instrução espiritual findos os quais são proferidos os três simples e perpétuos votos: castidade, pobreza e obediência”. Foi o papa Paulo II, em 1539, quem aprovou o plano de constituições dos jesuítas e, em 27 de setembro de 1540, autorizou o uso do nome Sociedade ou Companhia de Jesus. A Companhia era organizada em Cúria Geral, Províncias e Regiões.

A formação de um Jesuíta inicia no Noviciado onde, num período de dois anos, o *Noviço* aprende a rezar e a descobrir-se, a descobrir a Companhia e as suas Constituições e a passar pelas provas que a futura vida lhe exigirá. Terminado o Noviciado, faz-se a profissão de três votos perpétuos: castidade, pobreza e obediência e passa-se ao escolasticado. Na maioria dos casos, segue-se à fase da aprendizagem da Filosofia numa Universidade.

Terminada a Filosofia, o irmão escolástico – difere do irmão coadjutor porque este não tem propósito de se ordenar sacerdote – faz o estágio de dois e/ou mais anos, numa residência com os outros jesuítas, podendo dedicar a sua missão ao ensino, a catequese e/ou outras atividades do apostolado social. A esta fase de formação designa-se por Magistério. Só depois de feito é que se segue para a Teologia, podendo ser ordenado sacerdote antes do seu término. Quem entra para a Companhia já sacerdote apenas faz o Noviciado (Eusébio, 2013, p. 26).

Para ser parte da Companhia, era necessária longa formação com enfoque ao Magistério. Por onde passaram, os jesuítas deixaram um legado pedagógico, pois foram responsáveis pelo estabelecimento de escolas, que objetivavam a catequização, a alfabetização, o ensino da música e da arte aos alunos. Não se pode esquecer que esse legado, mesmo que tenha enfoques positivos, foi parte de um processo de aculturação dos nativos.

O primeiro local em que os jesuítas se fixaram foi justamente Portugal, onde, em 1546, fundaram sua primeira província administrativa. Ventura (2015, p .9) destaca que a instituição é parte do movimento da Contrarreforma<sup>30</sup> Católica, que se organizou “de forma a constituir uma espécie de milícia de combatentes do catolicismo que tanto visava expandir o catolicismo pelo mundo”, para reacender a doutrina católica, como forma de combate ao crescimento protestante, tendo como base o ensino e a pregação. Por mais que a Companhia tenha previsto, em sua formação, estágios em residências jesuíticas, quando tal estrutura foi planejada eles não imaginavam que as residências estariam espalhadas pelo mundo.

Ao iniciar as atividades nos territórios portugueses, a Companhia não tinha construído um plano de ação para as práticas evangelizadoras. As atividades foram desenvolvidas com base na realidade apresentada, ou seja, os jesuítas elaboravam ou definiam suas ações a partir do local em que estavam inseridos. Não existiam documentos que orientavam as práticas catequizadoras, mas havia o desejo de civilizar os povos dominados, o que já anunciava, ou pelo menos direcionava, os caminhos da atuação catequizadora. O primeiro contato da Ordem com o território colonial africano foi em Moçambique, com o estabelecimento de uma base em Sofala, possibilitando o trânsito ao longo do rio Zambele, na tentativa de evangelizar a população que vivia na região. Sobre a atuação dos jesuítas nos novos territórios,

parece possível afirmar que um dos motivos mais plausíveis para a escolha dos jesuítas como a “nova ordem” para as missões portuguesas foi justamente o caráter renovador que a mesma apresentava. A essa altura da história, já havia se passado quase meio século de missões no Oriente, e os resultados continuavam exíguos. A renovação, a mudança, poderia resultar numa transformação desse

---

<sup>30</sup> Movimento criado pela Igreja Católica que surge no século XVI para refutar a Reforma Protestante. No decorrer desse capítulo, a Reforma Protestante será explicada.

quadro, o que de fato ocorre anos mais tarde (Borges; Costa, 2013, p. 4).

A inserção da Companhia de Jesus implicou mudanças ao projeto evangelizador europeu, sendo a primeira delas a intenção de sensibilizar os nativos, para convertê-los ao cristianismo. Também é preciso considerar os votos feitos pelos jesuítas, que incluíam a pobreza e a obediência, tornando-os um grupo oportuno aos desejos de expansão, já que supostamente não se apropriariam de doações e atenderiam às demandas da coroa.

Os jesuítas ainda desempenharam uma função linguística muito importante nos locais de domínio colonial, pois tinham que explicar os novos territórios e seus nativos aos missionários europeus, assim como, os valores europeus e cristãos aos nativos. Essa não foi uma tarefa simples e é provável que não tenha sido realizada de fato, afinal a dificuldade de perceber o outro foi uma característica que se perpetuou na lógica eurocêntrica. De qualquer forma, a missionação foi imprescindível para a colonização - quando um sacerdote era designado a alguma região, com ele eram providenciadas instalações de uma fortaleza, com sede administrativa, feitoria comercial, um forte militar e uma Igreja. Era a designação de um clérigo a uma localidade que garantia o início de uma estrutura colonial e, com ela, a abertura para a dominação.

De acordo com Sabeh (2018), o termo evangelização caracteriza a nova era do novo mundo, a contar das diligências portuguesas, que tinham como objetivo direcionar as habilidades dos colonos para persuadir os nativos a aderirem aos elementos culturais dos europeus. Nos primeiros anos da colonização, o autor destaca que o termo se tornou sinônimo da aportuguesação. Assim como, a missionação e a evangelização tiveram seus significados aproximados com o passar do tempo.

O ensino também estava integralmente ligado ao clero. Com o fim do Império Romano, uma nova estrutura precisava ser sistematizada e a Igreja Católica ocupou esse espaço. Os séculos seguintes culminaram na estagnação cultural e intelectual, devido às constantes invasões bárbaras, e a Igreja foi responsável por evitar a derrocada social, pois estabeleceu alguma estrutura em meio aos danos sociais. Além disso, os monges se empenharam em resguardar as produções dos eruditos da época, ao ponto de se concentrarem em copiar ou

restaurar manuscritos, para não os perder. Infelizmente, muitas dessas obras acabaram perdidas, por serem saqueadas ou queimadas pelos invasores.

Esses monges ainda foram responsáveis pela fundação de escolas, onde atuaram como professores e, posteriormente, formaram universidades. A partir da formação dos núcleos populacionais<sup>31</sup>, foi designado à Igreja a construção de escolas e de cemitérios. A Igreja Católica possuía todos os meios para legitimar o ensino, por isso ficou sob sua esfera a consolidação das escolas. Antes da criação das universidades, apenas os religiosos e a nobreza tinham acesso à educação, condicionando grande parte da população à falta de conhecimento. Le Goff (2006) afirma que do clero se origina a imagem do intelectual, afinal os primeiros intelectuais do medievo são oriundos dos clérigos. O autor destaca a relação do intelectual com os mestres das escolas, que, em um primeiro momento, se desenvolvem nas escolas urbanas do século XII e, a partir do século XIII, eclodem nas universidades.

A partir de 1540, os missionários foram incluídos na lista de funcionários reais que desempenhavam as políticas ultramarinas portuguesas, para atuar tanto no enfoque religioso quanto no educativo.

As dinâmicas da missão portuguesa durante os séculos foi caracterizada por um conjunto de abordagens, sucessos e, obviamente, insucessos na cristianização dos povos autóctones por parte da Igreja e, através desta última, da Coroa, ambas interessadas em expandir o seu poder e a sua influência económico-social, na Europa assim como, e mormente, no resto do Mundo, particularmente nas zonas de interesse comercial, como as Américas, a África e o Extremo Oriente (Levi, 2008, p. 440).

Através dos missionários, a Coroa portuguesa pode ter duas frentes de ações nos territórios colonizados, assim como escolher homens para se responsabilizar exclusivamente de tarefas administrativas e económicas, enquanto o clero se responsabilizava pelas questões de cunho social. A missão teve o papel de cristianizar os nativos e expandir os costumes europeus aos territórios ocupados. A tomada de Ceuta, que foi o marco inicial do processo de missão, serviu como base até o final do sistema colonial e para a evangelização associada ao ato de colonizar. O estabelecimento de população europeia em um território confiscado e o emprego de ordens religiosas na

---

<sup>31</sup> Designação estabelecida no Terceiro Concílio de Latrão, no ano de 1179.

evangelização dos nativos tinha a finalidade de controlar a população autóctone e evitar confrontos.

Em sua atuação evangelizadora, os jesuítas foram eficientes na África. Por mais que a história traga em seus registros a sua expulsão de alguns territórios, missões desempenhadas por pouco tempo e confrontos físicos, a ordem fundou inúmeras igrejas, escolas e sítios de treinamento de novos missionários (europeus e nativos). Sobre a atuação dos jesuítas na África:

Se considerarmos os primeiros quatrocentos anos de presença portuguesa em solo africano (1415-1885), ou seja, da tomada de Ceuta (1415) até à Conferência de Berlim, a produção intelectual, religiosa e humanitária dos missionários católicos — neste caso portugueses assim como outros europeus ao serviço da Coroa portuguesa — é muito exígua se a compararmos à sua contrapartida nas Américas (sob posse portuguesa, espanhola, francesa, britânica e holandesa) e na Ásia, particularmente na Índia portuguesa e em Macau, nas Índias Orientais Holandesas e nas Filipinas, estas últimas ilhas sob administração espanhola (Levi, 2008, p. 441).

Como nas demais colônias onde realizaram missões, os jesuítas deixaram um legado estrutural na África, mas a produção intelectual produzida pelos missionários não apresentou o mesmo volume que nas Américas. Essa diferença é muito importante, pois evidencia as estratégias coloniais empregadas em cada local. Nas Américas, a colonização adotou um discurso de povoamento, os europeus transferiram-se aos territórios do novo mundo para cultivar as terras, mesmo que eles tivessem sido motivados pela possibilidade de fazer riquezas, mas eles viveram nas colônias. Já na África, como o território estava mais próximo da Europa, a colonização manteve-se nas regiões costeiras e muitos daqueles que mantinham as atividades comerciais não precisaram fixar residência na região. Por isso, os registros oficiais das Américas muitas vezes narravam aspectos do cotidiano, pois era a realidade dos europeus que lá viviam, enquanto na África eles teriam que narrar a realidade dos nativos.

Outro fator importante é de que nas Américas muitos jesuítas já tinham realizado toda a sua formação, podendo se dedicar às produções intelectuais, afinal a erudição sempre foi uma preocupação da ordem. Na África, foram implementadas algumas Igrejas-missão, as quais tinham o objetivo de abrigar neófitos, que, envolvidos em sua formação, não tinham como se dedicar à produção acadêmica. Aqui temos um exemplo da importância das missões

religiosas para a política colonial; foi a avaliação que os portugueses fizeram sobre a eficácia das pregações dos missionários educados na metrópole em territórios africanos. Muito cedo os lusos perceberam que os missionários que estudaram em Portugal não tinham um entendimento sobre os costumes dos sujeitos colonizados, o que dificultava a catequização. Logo, os portugueses perceberam que a saída era educar os missionários em território africano, possibilitando um entendimento sobre e uma relação com os autóctones.

Os registros feitos pelos missionários nas Américas é mais uma evidência de como a historiografia se interessava apenas na história da elite, preferencialmente na europeia. Sabemos que os homens que aceitaram se transferir para o novo mundo não pertenciam à elite quando estavam na Europa, mas quando eles deixam as metrópoles e ocupam as colônias como representantes das Coroas, isto é, como representantes dos homens civilizados, seus status sociais imediatamente se alteram. E ainda temos o fator racial! Os homens africanos foram condicionados à escravidão, tiveram sua humanidade e valor social desprezados, para que fossem tratados como mercadorias. Logo, não havia nenhuma preocupação em registrar os feitos desses homens.

Tratando-se do medievo, ainda que as Coroas tenham tirado proveito das bulas papais e, no caso português, da criação do Padroado, a Igreja não engendrou essas ações por devoção à causa colonial. Durante toda a colonização, o clero esteve diretamente ligado aos Estados. Além de centralizar riquezas, o que lhes garantia poder econômico, exercia grande influência política, relacionando-se intimamente com a realeza, garantindo participação nas decisões sociais e o padroado foi um dos meios encontrados para manter sua autoridade. O clero representava, pois, o elo entre os homens e Deus, por isso era respeitado pelos monarcas e seus súditos.

Em História da África VI – coleção produzida pela Unesco e que representa um marco historiográfico, afinal aborda a história do continente em uma perspectiva de africanidade – Boahen (2010, p. 72) expõe a investida na missão para o projeto colonial:

[...] no início de 1800 somente três sociedades missionárias trabalhavam em toda a África Ocidental, a saber: a Society for the Propagation of the Gospel (SPG) (Sociedade para a Propagação do Evangelho), a Wesleyan Missionary Society (WMS) (Sociedade Missionária Wesleyana) e a Glasgow and Scottish Missionary Society

(Sociedade Missionária Escocesa de Glasgow). Em 1840, apenas quarenta anos mais tarde, elas já eram mais de quinze.

A ofensiva missionária foi intensa, já que além da conversão dos nativos ao cristianismo elas constituíam a presença nos territórios. A Igreja Católica prevê em seu funcionamento a ação de três atribuições: o ensinar, o santificar e o governar, e levou essas ações para as colônias através das missões. O santificar foi operado junto aos nativos; o santificar fez-se presente na conduta evangelizadora, pois os homens eram/são santificados ao serem colocados em contato com Deus, mediante os sete sacramentos: o batismo, a crisma, a eucaristia, a reconciliação ou penitência, a unção dos enfermos, o matrimônio e a ordem.

Evangelizar era conquistar almas; conquistar almas era criar vassalos de Sua Majestade. Evangelização e sociabilização andavam de mão dada nesta estratégia. Ao tornar-se cristãos, os índios tornavam-se participantes de um *modus vivendi* dito civilizado, em moldes europeus, com uma aparelhagem de valores culturais, religiosos e civilizacionais ao estilo do Velho Mundo. Necessidade política, estratégia militar e vontade de salvar pagãos formaram uma tríade a que se somava a necessidade do sistema produtivo, as razões economicistas, avareza do colono (Amorim, 2005, p. 135).

Amorim, em seus estudos sobre as missões franciscanas nas Américas, expõe a relação da Igreja com a realeza e a necessidade da evangelização para o sistema colonial. Cristianizar os nativos equivalia a transferir os moldes europeus para os novos territórios, gerando a aparelhagem de valores culturais que seria benéfica para a condução das colônias. Os europeus conheciam apenas um formato de mundo, aquele que foi construído por eles, e mesmo com as navegações, com a circulação por outros locais e o contato com outro, eles não foram capazes de conceber a existência de meios de vida diferentes. Assim, para facilitar as suas conquistas e a gestão de novos territórios, buscaram aparelhar o modelo social, para seguirem operando dentro do que já lhes era conhecido. Além disso, a Igreja relatava compreender a ineficiência dos homens para atingirem a salvação divina por conta própria.

Já Borges e Costa (2013, p. 09) apontam a renovação no método de evangelização adotado pela Companhia de Jesus: “esforço dos jesuítas para converter os nativos é tão real e intenso que, diferentemente das missões anteriores, as jesuíticas desejavam não apenas o batismo dos nativos, mas a

real conversão e compreensão dos mesmos”. Os autores relatam que os padres da ordem almejavam que os nativos compreendessem o evangelho antes de serem batizados, que tivessem um entendimento do significado de ser cristão, antes de oficialmente se converterem. Outro aspecto importante a ser avaliado na atuação jesuíta foi a perspicácia em admitir hábitos e valores das sociedades colonizadas, que não refletissem contrariedade ao cristianismo, aspirando uma aproximação, a fim de evitar revelar confrontos culturais. Eusébio (2013, p. 32) expõe, nesse sentido, que os jesuítas “não desprezaram o que os nativos faziam, pelo contrário, tudo foi aproveitado aos pormenores, a fim de servir de porta de entrada para a evangelização”. Ou seja, eles observavam os hábitos dos nativos e aquilo que poderia harmonizar a realidade cristã poderia ser mantido.

Como já mencionado, a companhia de Jesus foi uma das ações adotadas pelos católicos na Contrarreforma, como já mencionado, a resposta da Igreja à Reforma Protestante, que tem como marco o dia 31 de outubro de 1517, quando Martinho Lutero afixou, na porta da igreja de Wittenberg (Alemanha), suas 95 teses/argumentações sobre a teologia empregue pela Igreja, da qual ele fora monge. Ver um integrante da Igreja questionar suas práticas foi um marco para a Idade Média - a ação de Lutero trouxe luz ao pensamento crítico e expôs aos homens a possibilidade de questionar o que lhes era determinado.

É importante salientarmos que a Reforma Protestante não foi apenas um acontecimento, mas um processo que teve a ação de Lutero, imerso na cultura renascentista, como marco. Sendo essa reforma um processo, seus impactos não foram imediatos, mas deram luz a novas doutrinas cristãs, rompendo com a hegemonia da Igreja na Europa, principalmente no que diz respeito ao conhecimento sobre a palavra do Deus cristão. Lutero, cabe destacar, democratizou a bíblia ao implementar sua tradução em diferentes línguas para que os fiéis pudessem lê-la, ainda que boa parte da população não fosse alfabetizada. Para o período, esse ato representou uma grande conquista e um processo de democratização, já que a bíblia era somente em latim e apenas clero e realeza tinham acesso à língua antiga.

Mesmo que as novas doutrinas protestantes tenham significado mudanças para a sociedade, sendo que algumas delas romperam com o abuso econômico que era prática católica e permitiram que seus sacerdotes constituíssem famílias, no que tange às crenças e ao papel do clero, tudo se

manteve igual. A aura da Reforma espalhou-se pela Europa e ganhou novos adeptos, de acordo com Gomes (2018, p. 280) “os principais reformadores foram Martinho Lutero (1483 – 1546) na Alemanha, Huldreich Zwínglio (1484 – 1531) e João Calvino (1509 – 1564) na Suíça”. Os países com tradição colonial que aderiram aos movimentos reformistas seguiram com as ações missionárias, mas agora aplicadas por novas doutrinas. A França, a Inglaterra e a Holanda foram os primeiros países a adotarem as missões protestantes, em seguida Portugal e, bem mais tarde, os Estados Unidos também adentraram a esse grupo.

Sobre a missionação protestante, Santos (2017, p. 192) revela que “as missões do final do século XVIII aconteciam num cenário de renovação religiosa e social e que marcou todo o movimento”, passando a estar diretamente ligadas aos preceitos humanitários e de caridade, afinal, no fim do século, o mundo estava embebido no espírito da Revolução Francesa. O mesmo autor explica que os novos missionários relatavam familiarização à cultura dos nativos, uma convivência empática, ou talvez uma simulação de empatia, mas, ainda assim, uma grande mudança de conduta, já que se defendia uma relação com a cultura local – apesar disso, os missionários eram alertados a não esquecer o “caráter humilhante” das tradições nativas. O autor segue relatando as regras a serem seguidas pelos missionários:

- abster-se de tudo o que tenda aumentar a repugnância dos nativos pelo Evangelho, afastar aquelas peculiaridades inglesas, e vigiar todas as oportunidades de praticar o bem; manter conversações com os nativos e ser oportuno, para que os nativos confiem sempre nos missionários e se sintam à vontade;
- fomentar hábitos de indústria [a exemplo dos morávios que treinavam seus missionários em “artes e ofícios” pensando na sua utilidade nos campos missionários];
- conduta para com o governo: honrar sempre o magistrado, prestar-lhe pronta obediência, instruir os nativos a seguir o exemplo;
- preparar pregadores nativos “os europeus são poucos e sua subsistência dispendiosa” as igrejas nativas aprenderão a manter os seus ministros;
- traduzir a bíblia, “distribuir folhetos o mais abundante possível” e criar escolas gratuitas. (Santos, 2017, p. 192).

A primeira regra expõe uma abordagem de vinculação ao Evangelho, os missionários eram orientados a ajustar a liturgia aos autóctones. A orientação de “afastar as peculiaridades inglesas” evidencia a concordância em relacionar os preceitos cristãos à cultura local, ou seja, havia uma abordagem empática que

resultaria em aceitação e confiança. A segunda regra já aborda o nítido interesse econômico nas colônias, também adotado pelas missões católicas - aqui vemos que, por mais que a abordagem mude, a usurpação econômica permanece como cerne. Em seguida, temos mais um exemplo de como os métodos se alteram, mas a África e seus habitantes seguem sendo vistos apenas como capital, os missionários devem honrar o governo e, mais que isso, ensinar os nativos a fazer o mesmo. A quarta regra novamente expõe a dualidade da missionação, ou seja, o nativo deve aprender o evangelho a ponto de pregá-lo, mas não apenas pela proximidade cultural com o europeu - a prática também é essencial economicamente, quando um nativo assume uma igreja local a metrópole terá uma economia. E a última regra expõe uma das grandes conquistas protestantes, ou seja, a tradução da bíblia auxiliando na compreensão dos nativos. Mesmo que a tradução seja um dos grandes feitos protestantes, nesse caso ele é utilizado para aculturar os nativos, afinal está sendo usado como aparato da missionação.

Os missionários ingleses chegaram à região central africana durante o século XVIII. As missões inglesas, que eram protestantes, tiveram grande aceitação em território africano a partir do século XIX, pois, em 1807, a Câmara dos Comuns do Reino Unido já estava discutindo os impactos da escravidão e, no mesmo ano, proibiu o comércio escravo para os territórios ingleses. Hernandez (2008, p. 51) afirma que

Levantando esta bandeira, os missionários foram conquistando gradualmente a simpatia do povo e espaço dentro das comunidades. Os religiosos realizaram protestos contra a escravidão, justificando-os pela necessidade de salvação das almas dos “selvagens” e pelo dever de dar fim ao massacre de negros.

O autor defende que a imagem de combate à escravidão dissimulava a conquista da África pela Europa, uma vez que a redução do tráfico de homens negros foi proporcional ao que ele chama de “roedura da África” pelos colonizadores. Em relação aos missionários franceses, eles estabeleceram-se no continente africano apenas no século XIX, pois, nos séculos anteriores, especificamente no XVII e no XVIII, a França buscou angariar territórios nas américas. Mesmo com uma inserção tardia no continente africano, a atuação e os conflitos franceses foram tão intensos que culminaram na proposta para a

Conferência de Berlim. Sobre tal atuação, Dores (2014, p. 04) afirma que “nem a França republicana, bastião do laicismo, se furtou à missionação religiosa”.

### **3.5 Feito à imagem e semelhança do deus vivo! Assimilação: método e alteridade**

As missões não tinham como objetivo apenas o domínio territorial, elas eram um projeto mais amplo, com um propósito de maior impacto social: a assimilação do autóctone à cultura europeia. Mas, afinal, o que é assimilação? Na obra *Modernidade e ambivalência*, Zygmunt Bauman analisa o conceito de assimilação e explica que seu significado literal é tornar semelhante. Para tanto, o autor analisa a etimologia histórica de assimilação, começando pelo uso biológico para o termo:

Como parte de um relato biológico, “assimilação” representava a atividade do organismo que se alimentava, que *subordinava* partes do ambiente a suas próprias necessidades e o fazia *transformando-as* – de modo, que elas se tornariam idênticas aos seus próprios “fluidos e tecidos” (o organismo simultaneamente como *causa finalis* e *causa efficiens* do processo e seu resultado) (Bauman, 1999, p. 116).

O estudioso segue seu relato expondo que o conceito estava associado à imagem de um corpo vivo. Ainda assim é possível vincular o relato biológico à prática assimilacionista empregada nas missões, a exemplo da subordinação das partes do ambiente às próprias necessidades, conduta adotada pelos missionários, principalmente protestantes e jesuítas, que tinham como objetivo transformar os elementos dos nativos em partes dos seus próprios “fluidos e tecidos”. Evidentemente, as partes não seriam incorporadas a um corpo, mas a um contexto social, no entanto o objetivo final era o mesmo, absorver o outro, ou, nesse caso, aquilo que interessava da realidade do outro para si. Por isso, Bauman (1999, p. 116) aponta que a imagem biológica permitiu o uso semântico do conceito de assimilacionismo, o uso social, que seguiu a premissa discriminatória engendrada pelo colonialismo.

Uma análise mais franca é feita por Medina (2016), ao defender que o sistema assimilacionista se comprometeu em desenvolver nas colônias um modelo civilizacional igual ao da pátria-mãe, ou seja, tornar o dia a dia das colônias o mais similar possível ao das metrópoles. Já Omar (2020, p. 74) traz à

tona a linguagem da alteridade, que “pressupõe que o homem na sua vertente social tem uma relação de *interacção* e dependência com o outro e culturalmente não tem como *objectivo* a extinção da outra cultura”, considerando que a alteridade demanda que os homens sejam capazes de se colocar no lugar dos outros e valorizem suas diferenças. O processo assimilacionista, contudo, é justamente o oposto da alteridade, pois consiste em não aceitar o outro e utilizar as suas diferenças como um marco para justificar a necessidade de mudanças.

O conceito de assimilação também é avaliado por Eduardo Mondlane, em sua obra *Lutar por Moçambique*, com primeira publicação de 1969, em sua narrativa sobre as lutas pela independência no país.

Assimilação é o reconhecimento oficial da entrada do homem na “comunidade lusiada”: depois, pode ele legalmente beneficiar de todas as facilidades brancas, e supostamente ter as mesmas oportunidades educacionais e de progresso. Para chegar a esta posição, devem satisfazer-se as seguintes condições:

1. saber ler, escrever e falar português corretamente;
  2. ter meios suficientes para sustentar a família;
  3. ter bom comportamento;
  4. ter a necessária educação, e hábitos individuais e sociais de modo a poder viver sob a lei pública e privada de Portugal;
  5. fazer um requerimento à autoridade administrativa da área, que o levará ao governador do distrito para ser aprovado.
- (Mondlane, 1995, p. 41).

Em uma análise voltada especificamente ao processo colonial português, Mondlane percebe o assimilar como uma marca que autoriza o colonizado a percorrer o campo social do colonizador. O autor também faz a relação étnica ao mencionar que ser assimilado permite usufruir dos privilégios brancos, mas contesta esses privilégios quando questiona a viabilidade de oportunidades oferecidas à população branca e à população negra. Nesse contexto, a assimilação é apresentada como uma posição social, em que critérios são impostos para que o posto seja concedido.

Aqui também é exposta uma característica do colonialismo português, de acordo com Farré (2015), que é a profusão legislativa como uma compensação para a fragilidade administrativa. Assim, faz-se uso de uma manobra jurídica para implementar o Estatuto do Assimilado em Moçambique e, assim, abafar o impacto da falta de capital, usurpação do território colonial, entre outros. A aprovação de leis não significava que elas seriam aplicadas, mas elas poderiam ser utilizadas de maneira abusiva para defender os interesses dos lusos.

O primeiro critério apontado por Mondlane (1995) já aponta um dos escopos missionários, o uso da linguagem da metrópole. Ao assimilado não basta saber ler e escrever o português, também é necessária a pronúncia correta, o que remete a Fanon (2008) e seu relato do uso do RR na articulação do francês pelos martinicanos. Os assimilados precisavam falar as línguas dos colonizadores com uma dicção metropolitana. O segundo critério aponta às demandas econômicas, isto é, a metrópole não tinha interesses em amparar os sujeitos assimilados, ela queria garantir a perpetuação da sua cultura e sua hegemonia, entretanto não tinha interesse em se responsabilizar por esses cidadãos, de modo que o assimilado precisava garantir tanto o seu sustento quanto o dos seus descendentes.

O terceiro e o quarto fundamentos estavam ligados ao controle social, o respeito às leis e aos hábitos da sociedade impostos nas colônias. Ainda que esses critérios correspondam especificamente a Moçambique e, com isso, retratem a conduta portuguesa de assimilação, precisamos lembrar da similaridade entre as potências coloniais, por mais que os países tenham adotado sistemas de usurpação diferentes e alguns tenham dado maior autonomia aos colonizados, a significação do processo era a mesma. E todos, cabe destacar, utilizaram a assimilação como um artifício de controle das colônias. O último critério, por sua vez, expõe a perversidade portuguesa, já que, além de fazer os nativos enjeitarem suas origens, eles precisavam oficializar essa rejeição em um documento e fazer um requerimento caracterizando a legalidade do ato. Registrar em um documento a abdicação de uma cultura para a adoção de outra, entretanto, não garante a viabilidade do processo ou torna a assimilação coerente. Nascimento (2011, p. 05) aponta, na citação a seguir, os aspectos da legalidade da assimilação:

Sobre os “assimilados” trata-se de uma construção jurídica do colonialismo português. Era um status social, legalmente instituído, concedido a todos aqueles nascidos nas colônias que cumprissem determinadas obrigações instituídas em linhas gerais pelo Estatuto Político, Civil e Criminal de Angola e Moçambique (O Estatuto do Indigenato), publicado em 1926 e em vigor até o ano de 1961.

Foi nesse Estatuto que a metrópole buscou legitimar o ato de assimilar, trazendo luz aos deveres, mas minimizando os direitos. O que chama atenção é

o espaço temporal em que os colonizadores conseguiram atuar absorvendo os nativos em um vórtex de mutação cultural - o trabalho missionário manteve-se por quatrocentos e setenta<sup>32</sup> anos nas terras africanas, e a preocupação em encontrar um lugar social para o assimilado ocorreu somente no século XX. É provável que esse lugar, sem prerrogativas, que seguia desprestigiado, tenha sido forjado em função das conquistas sociais adquiridas nos anos que antecederam a criação do Estatuto.

A realidade é que os discursos e as ações assimilacionistas estavam diretamente ligadas às identidades nacionalistas dos colonizadores. Ao abordar essa identidade nacionalista, Omar (2020) faz uso do termo de alteridade colonial, que

[...] era incluir os “outros”, ou seja, os povos locais nos discursos coloniais como seres que deviam ser nacionalizados e incorporados na cultura do colonizador, criando assim uma nação que devia ser coerente com os objectivos do sistema colonial, visando, no entanto, a propagação das suas relações de exploração e de dominação (OMAR, 2020, p. 74).

A alteridade colonial era mais um método do assimilacionismo; a condição dos nativos dos territórios coloniais foi tão marginalizada que a única possibilidade, no panorama do europeu, seria sua incorporação à cultura das metrópoles. No que diz respeito à Igreja, ela não era o principal meio assimilacionista, o trabalho missionário não tinha oficialmente um caráter imperialista, e, em diversas situações, os missionários opuseram-se às ambições coloniais. Ainda assim, a Igreja era próxima do Estado e sabia como transitar na esfera política imperialista. Mesmo não sendo o principal método ou meio de assimilação, arrisco dizer que a Igreja foi o mais importante. Na história recente da humanidade, a religião mostrou-se ferramenta de controle social, quando utilizada dessa maneira, extremamente eficiente.

Tal eficácia é assegurada devido à religião estar diretamente ligada ao modo de vida dos homens. Mondlane (1995) aponta-nos as cinco condições impostas aos moçambicanos que desejassem o título de assimilado e três deles foram implementadas nas colônias pelas missões cristãs, quais sejam: ler e

---

<sup>32</sup> Período correspondente à atuação colonial do continente. Aqui não estamos considerando a atuação após as independências das colônias.

escrever, ter bom comportamento e ter a necessária educação para a vida pública e privada de Portugal. Os missionários foram os responsáveis por levar o ensino ocidental para as colônias, foram eles que implementaram as primeiras escolas e ensinaram o idioma a grande parte dos nativos. A educação foi utilizada como um instrumento de integração à cultura, tendo acesso à escola, os nativos conheciam os religiosos e eram inseridos na rotina cristã, dentro da Igreja aprendiam o comportamento esperado de um homem europeu.

Nesse sentido, Bauman (1999, p. 115) faz a seguinte análise:

De repente pareceu que em toda parte e em todas as épocas as diferenças de comportamento dos seres humanos tendiam a desaparecer ou pelo menos se tornar indistintas; que sempre e onde quer que seres humanos de hábitos distintos vivessem perto uns dos outros, tendiam com o tempo a se tornar mais parecidos; hábitos profundamente distintos seriam gradualmente deslocados e substituídos, de modo que resultaria mais e mais uniformidade. Essa visão da lógica da coabitação humana estava em total contradição com a prática pré-moderna [...].

Ao avaliarmos o ideal assimilacionista em uma perspectiva contemporânea, ou seja, na nossa perspectiva, como sujeitos concebidos no século XXI, ele será incoerente e, por isso, a visão de Bauman é precisa. É como se a complexidade das culturas fosse anulada, se a multiplicidade dos sujeitos, as diferentes crenças e as diferentes realidades deixassem de existir, as diferenças entre os homens, desmanteladas e a noção de unificação cultural passasse a ser adotada. Na prática, sabemos que essa unificação ou aproximação entre os homens não é palpável, mesmo que os nativos tenham se mostrado dispostos a adotar os hábitos do outro, a aceitação do colonizador a esse novo grupo como parte da sociedade metropolitana foi uma simulação. Além disso, não é possível abandonar toda a bagagem cultural nativa, mas é imensurável o impacto que a tentativa de assimilar acarretou/a. Também é necessário avaliar o efeito das missões no contexto do trabalho.

Esta *ação*, portanto, passava pelo exercício educacional para a prática produtiva da transmissão de valores éticos, religiosos, cívicos e comportamentais para a sua aprendizagem através do esforço laboral ao serviço do colonialismo. Neste contexto, o trabalho e a educação constituíam um instrumento de incorporação, ou seja, através desses instrumentos o governo colonial conseguiu delimitar os espaços sociais entre os brancos e negros, pois havia trabalhos que só os negros

indígenas deviam exercer ao mesmo tempo que existiam escolas chamadas de rudimentares só para negros (Omar, 2020, p. 75).

A educação estabelecida pelos missionários perpassava diversas esferas sociais e, para Omar (2020), tinha como principal objetivo dispor os nativos a serviço do colonialismo. Nessa perspectiva, a Igreja exerceu um papel significativo no embate racial imposto a partir do colonialismo. A Igreja foi fundamental para que fossem estabelecidos os espaços entre negros e brancos na sociedade e no mundo do trabalho - e, infelizmente, esses espaços seguem delimitados até a atualidade. A violência imposta pelos colonizadores não foi apenas física, durante as invasões de territórios, captura de homens para a escravidão ou, posteriormente, nas lutas de independência, todas as mudanças ideológicas também foram violentas.

No que diz respeito às missões protestantes, elas tinham um olhar mais direcionado para o que hoje sabemos ser o hibridismo cultural, abordando aqui o hibridismo de maneira simplista, buscando relação de hábitos do povo colonizado ao cristianismo, mas, ainda assim, o objetivo das missões era aproximar os nativos da metrópole e não de uma vida em harmonia. Além disso, os reformistas seguiram envolvidos com o tráfico triangular de escravos. Siqueira (2018, p. 41) diz que, na ética protestante, a prosperidade comercial era considerada uma benção e “os comerciantes que se identificam como ‘fiéis’, do seu dever moral de tratar adequadamente seus escravos e catequizá-los”. Essa relação simulada, em que o colonizador fingia ter interesse na cultura nativa, é muito bem explicada por Mondlane (1995, p. 57):

Tem sido costume entre os Europeus e os Americanos conceber todo o pensamento humano como proveniente do espírito ocidental. Em particular à África nunca foi atribuída qualquer contribuição para o desenvolvimento humano; sempre foi olhada como um mundo fechado e completamente atrasado, trazido para a corrente do desenvolvimento em resultado da invasão europeia.

Essa perspectiva vem ao encontro do olhar de Fanon (2008, p. 34): “quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será”. Esse pensamento expressa a posição colonial com relação aos nativos africanos. A degradação da África pelo europeu, que é exposta por

Mondlane (1995), gera no colonizado a negação de seu território, da sua cor, daquilo que conhece como mundo, de modo que lhe restava incorporar o mundo do outro, mesmo que esse outro tenha sido o invasor do seu território.

A hierarquia social criada pelos homens e a ideologia do progresso social dominam, pois, as práticas assimilacionistas. Nesse viés, Bauman (1999, p. 118) afirma:

Acima de tudo, a visão da assimilação era uma confirmação indireta da hierarquia social das formas existentes de vida. Ela assumia a superioridade de uma forma de vida e a inferioridade de outra; ela transformava sua desigualdade em axioma, tomava-a como ponto de partida de todo argumento e assim tornava-a segura contra o exame minucioso e o desafio.

Toda a atuação colonial foi embasada na postura hegemônica europeia. Ao chegarem aos territórios, que, posteriormente, se tornariam coloniais, os europeus performaram sua superioridade social, dando início a uma disputa simbólica nos campos político e existencial. Essa disputa simbólica foi responsável pela transformação da desigualdade em axioma, para o restante do mundo, que, assim como os europeus, consideraram-se socialmente superiores aos africanos e americanos - os dois continentes estavam sentenciados à dominação, à servidão, tendo uma oportunidade de “evoluir” com o sistema colonial. Esse argumento, associado ao entendimento europeu de que os nativos da África e da América eram pagãos, foi suficiente para legitimar séculos de práticas assimilacionistas e usurpadoras contra essas populações. A religião, até os dias de hoje, mostra-se um mecanismo muito efetivo para o controle social.

#### **4. SE VOCÊS ME AMAM, OBEDECERÃO AOS MEUS MANDAMENTOS: ASSIMILACIONISMO EM *O SÉTIMO JURAMENTO* E EM *PÁIS SEM CHAPÉU***

##### **4.1 Fora ficam os cães, os que praticam feitiçaria: o confronto religioso em *O Sétimo Juramento***

O sistema colonial, engendrado pelos europeus, provocou marcas permanentes na história. Todas as comunidades decretadas como colônias viveram mudanças significativas. E é necessário termos em mente que o fim da colonização, ascendido pelas independências, culminou em mudanças administrativas, mas não necessariamente em alterações sociais. Essas sociedades tiveram as culturas nativas suprimidas pela cultura europeia e, após anos vivendo nessa perspectiva, não seria possível simplesmente retomar o modo de vida ancestral. Esse contexto fez-nos viver em sociedades multiculturais nas quais a herança ancestral e o assimilacionismo colonial vivem lado a lado.

É nesse cenário, de retorno à ancestralidade em uma sociedade assimilada, que a moçambicana Paulina Chiziane<sup>33</sup> constrói a narrativa do romance *O Sétimo Juramento*. Com a primeira edição publicada no ano 2000, a obra tem como foco a trajetória de David da Costa Almeida e Silva, que desempenha o papel de diretor-geral de uma fábrica em que um escândalo de corrupção está a ponto de ser descoberto. A fim de evitar a derrocada de sua vida profissional, o diretor decide realizar um pacto com Makhulu Mamba, um ser magia negra do universo da feitiçaria ou magia negra moçambicana. E como recompensa para tal proteção, David promete sacrificar um membro da sua família.

Ambientada na cidade de Maputo, a narrativa traz à tona os reflexos da colonização, expondo o resultado da exploração imposta pelos portugueses na vida dos personagens. Moçambique está localizada no que o ocidente nomeou África Subsaariana, sendo formada predominantemente pelos grupos

---

<sup>33</sup> A autora de *O Sétimo Juramento* nasceu na Província de Gaza e cresceu em Maputo, capital de Moçambique. Com um pai anticolonialista, que fazia questão que seus filhos falassem apenas o idioma de origem em casa, teve interesse pela política e na juventude atuou na Frente de Libertação por Moçambique (FRELIMO). Considerando que a produção literária de autores africanos em língua portuguesa adotou o propósito de denúncia, é importante apresentar o histórico político e social de Paulina Chiziane.

pertencentes à tradição bantu. A esse respeito, Malandrino (2010) aponta que, apesar das diferenças regionais, são observadas, sobretudo, as tradições *ronga* e *changana*. Daibert (2015, p. 11) reforça, nesse sentido, que

Embora os vários grupos étnicos dessa parte do continente apresentassem uma grande diversidade cultural, é possível detectar em todos eles a presença de uma única cosmologia centro-africana, aqui chamada de religião dos bantos, espécie de substrato comum e base a partir da qual se fundamentava a diversidade de suas experiências religiosas.

Os grupos étnicos da região unem-se na crença de origem do Universo. Daibert (2015) conta-nos que a tradição religiosa bantu<sup>34</sup> é estruturada a partir do credo em uma pirâmide vital, separada entre o mundo visível e o invisível. Organizada por importância, no mundo invisível, figuram as divindades supremas, compostas por arquipatriarcas<sup>35</sup>, os espíritos da natureza, os ancestrais e os antepassados. Já no mundo visível, estavam os reis, os chefes de reino, os especialistas da magia, os anciãos, a comunidade, o ser humano, os animais, os vegetais, os minerais, os fenômenos naturais e os astros. Para os bantus, a vida é criada por um Ser Supremo, que controla o universo e os homens, sendo que todos os povos que compartilham esse entendimento creem em um deus único, com nome variado, de acordo com o grupo étnico.

Segundo essa crença, após a criação do mundo, o Ser Supremo se distanciou dele, entregando sua administração aos ancestrais fundadores de linhagens, seus filhos divinizados. Por ser um deus distante, ele quase não recebia culto ou adoração, nem era representado por imagens (Daibert, 2015, p. 11).

Os arquipatriarcas foram os responsáveis por perpetuar a vida. Na pirâmide, logo abaixo estavam os espíritos da natureza, que não possuíam uma forma humana, e tinham enorme influência sobre os homens, já que estavam conectados à água, à terra, ao ar e à vegetação. Em seguida estavam os ancestrais, que eram os espíritos fundadores de linhagens, responsáveis pela herança espiritual de prosperidade para as comunidades. Logo abaixo, no

---

<sup>34</sup> Utilizaremos a grafia bantu neste texto, com exceção das citações, pois seguiremos a forma de escrita utilizada por Paulina Chiziane.

<sup>35</sup> São os fundadores dos primeiros clãs humanos e dos grupos primitivos, que receberam a vida diretamente de Deus.

mundo invisível, ficavam os considerados mais próximos dos homens, os antepassados, que eram parentes próximos, mas nem todos os mortos poderiam tornar-se essas divindades, a conduta em vida e alguns sinais após a morte eram levados em conta para que um falecido fosse considerado antepassado.

No mundo visível, o homem é quem tem/tinha a força mais significativa, sendo que a hierarquia variava de acordo com o cargo desempenhado comunitariamente. Entre as funções desempenhadas pelos especialistas em magias, para compreendermos a relevância dessa função social, precisamos nos ater à ideia de que o mundo invisível governava o mundo visível e a forma de comunicação entre os dois eram os rituais, que, por sua vez, eram realizados por esses especialistas. Na hierarquia da pirâmide vital, cabia aos vivos obedecer a seus mortos. Para garantir essa obediência, os descendentes desempenhavam o papel de mediadores entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, tornando-se adivinhos e curandeiros. Tal mediação só era/é possível em função da energia/força vital.

A noção de força vital é um valor supremo na tradição religiosa banto, espécie de chave de compreensão de seus fundamentos e concepção de mundo. É ela que move os homens e o universo. Nessa visão, o mundo é concebido como energia e não como matéria, de modo que a noção de força toma o lugar e se confunde com a noção de ser. Todo ser é por definição força, e não uma entidade estática, e por isso a pessoa humana tem caráter dinâmico. Em outras palavras, o ser não existe em um primeiro momento para depois ser revestido de força, ou para em algum momento possuir força. O ser é força em sua constituição. Mas a energia vital não se limita aos vivos. Sua fonte é um deus supremo e único que distribuiu essa força aos ancestrais e aos antepassados no mundo espiritual e, em seguida, no mundo dos vivos, respectivamente aos reis, chefes de aldeias, de linhagens, anciãos, pais, filhos, ao mundo animal, aos vegetais e aos minerais. Esses mundos encontram-se inteiramente interligados, de modo que, como numa teia de aranha, não se pode vibrar um único fio sem gerar movimento em todos os outros. A força vital pode aumentar ou diminuir por meio da lei da interação das forças, de modo que um ser pode fortalecer ou enfraquecer outro ser (Daibert, 2015, p. 14).

O ser humano é detentor de sua própria força vital, mas ele é dependente de forças vitais ainda maiores, daqueles que se encontram acima na pirâmide vital. Como os bantus entendem que a vida é comunitária, todos os integrantes da pirâmide encontram-se conectados e as forças vitais superiores também são parte da vida. A conexão dessa comunidade, porém, só pode ser realizada pelos especialistas em magia, que, através de rituais, são capazes de canalizar suas

forças vitais para fazer contato com o mundo invisível. Por meio de ritos específicos, os especialistas conseguem controlar a interação da força vital que circula entre os dois mundos.

Na tradição bantu, os ritos são os meios pelos quais os especialistas em magia agem sobre as influências superiores, favoráveis ou desfavoráveis. A magia é como os bantos conseguem controlar a correlação existente entre os vivos e os não vivos. A magia, por sua vez, pode ser utilizada para propósitos malignos e/ou benéficos. As forças malévolas eram alimentadas pelos pensamentos malignos, que poderiam causar diversas vivências negativas, como doenças, morte etc.. Já as forças positivas, que presenteavam os homens com a felicidade, ampliam a força vital. Sobre os especialistas em magia,

Alguns teorizadores distraídos chegam a dizer que o feiticeiro e o curandeiro são sinônimos. Mas cá, entre nós africanos, sabemos muito bem que o feiticeiro é filho de diabo, é promotor das forças do mal, sabe fazer muita magia para matar, prejudicar, colocar obstáculos na vida das pessoas e é, ao mesmo tempo, um canibal. Faz a magia negra. O curandeiro é a personagem com a responsabilidade de, a partir de rezas, quebrar, desfazer a magia negra. Faz a magia branca. Mas todo o curandeiro sabe fazer magia negra (Wache, 2012, p. 310).

Entre aqueles que possuem as habilidades para manusear a magia, também existem diferenças: o feiticeiro é aquele que faz uso das forças malignas para atingir a sua comunidade, enquanto o curandeiro faz uso das forças positivas para promover a felicidade e enfrenta as forças do mal, geradas pelos feiticeiros. Cabe ressaltar que a crença bantu não pode ser limitada à oposição entre o bem e o mal; a crença se estabelece em um laço de energias, sustentada por diversos elementos, entre eles os antepassados, que possuem uma força vital capaz de movimentar e alimentar a rede da qual é parte. Essa rede pode ser impactada tanto por sentimentos bons e ruins, além de poder ser manipulada por pessoas com habilidades mágicas que direcionam os caminhos que ela deve seguir. E é nessa cosmologia religiosa, ou seja, bantu que *O Sétimo Juramento* é ambientado.

Como já mencionado, David, o personagem principal da narrativa, é responsável por desviar valores da empresa que administra, perspectiva que é apresentada ao leitor pelo próprio personagem, em uma noite de insônia:

As faces dos operários da empresa estatal que dirige ganham contornos precisos. Pensa no seu desempenho. A sua atuação é digna de censura. Faz o balanço. Os operários do açúcar não recebem há vinte e quatro meses. Os seu não recebem há apenas seis meses. Muito pouco tempo. Comparado com outros diretores ele é um santo. Os motivos destes atrasos têm a sua razão de ser. Tirou alguns fundos para adquirir uma viatura nova e celebrar condignamente os quarenta anos de Vera, sua esposa. Tomou outros fundos para comprara ações de grande empreendimento. Não se trata de fraude, nem de roubo. Foi uma transferência de fundos, uma espécie de empréstimos para criar capital, cuja reposição será feita na devida hora. Um diretor que se preza deve ter capital próprio, uma representação compatível ao cargo (Chiziane, 2021, p.14-15).

O diretor-geral, como é chamado diversas vezes na obra, ao refletir sobre os impactos de suas ações, imediatamente encontra motivos e justificativas para tais atos. Ele pensa nos operários sem salário, mas, ao invés de buscar alternativas para o pagamento, apenas chega à conclusão de que outros setores estão piores, logo, os operários da empresa sob sua administração não teriam razões para lamentar. Dando sequência a suas justificativas, David demonstra a sua ambição com o seguinte pensamento: “neste mundo ninguém é bom com ninguém”. E em seguida, em pensamento, chancela o seu papel perante seus operários: “tiranos brancos substituídos por tiranos negros, é a moral da história. Tirania é filha legítima do poder. Justiça e igualdade é negócio de Deus e não preocupação dos homens” (Chiziane, 2021, p. 15).

David é capaz de relacionar suas ações com aquelas impostas pelos colonizadores ao pensar “tiranos brancos substituídos por tiranos negros”, expondo sua identidade fragmentada, ao se colocar na mesma posição do colonizador, um local privilegiado e usurpador. Como homem assimilado que é, ele se equipara ao tirano branco, que, em seu imaginário, é o sujeito ideal. Para compreendermos esse sentimento em David, precisamos nos ater à representação.

Representar, cabe considerar, é natural aos homens, pois a construção de suas identidades sociais só será estruturada a partir de suas representações de mundo. Representar é dar um significado a algo, é elaborar um sentido para a vida, é uma ação fundamental para a organização e a composição das sociedades. Os grupos sociais também produzem alegorias, que Ceia (1998) define sendo “aquilo que representa uma coisa para dar a ideia de outra através de uma ilação moral”. Já Chartier (2002), avalia a representação a partir das

duas definições antigas da palavra: a primeira aparece como uma ausência, distinguindo o que representa do que é representado; e a segunda, como um comparecimento, como estar na presença pública de algo ou alguém. O autor reforça, ainda, a importância de analisar o conceito de representação, principalmente no viés das sociedades do Antigo Regime<sup>36</sup>, uma vez que o conceito acabou manipulado e convertido em uma “máquina de fabricar respeito e submissão”. No Antigo Regime, as sociedades foram manipuladas por seus líderes através da representação simulada, que transformava angústias do imaginário social em realidade. Quem estava no poder fez uso da dominação simbólica, que garantia a obediência e a submissão sem necessidade de recorrer à violência.

Aqui aproximamos o regime colonial ao absolutista<sup>37</sup>, já que foi a partir do discurso de uma falsa superioridade e do privilégio sobre outros povos que o colonialismo conseguiu se manter por um longo período sem a necessidade de grandes confrontos. Makowiecky (2003) expõe, nesse viés, uma importante análise a respeito das representações de mundo, destacando a importância de lembrarmos que elas são produtos de mentes individuais, mas que, em grande escala, podem se tornar produtos de tradições culturais. Mais uma vez, a lógica eurocêntrica e assimilacionista pode ser inserida nesse contexto.

O homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para sua viabilidade como criatura e, em função disso, sua sensibilidade à indicação até mesmo mais remota de que eles são capazes de enfrentar um ou outro aspecto da experiência provoca nele a mais grave ansiedade (Gertz, 2008, p. 73).

A necessidade de individualização é recente para a humanidade; por muitos séculos sempre se considerou o coletivo, trabalho, alimentação, convívio social, visando a grupos, e a cultura é uma produção do coletivo, ela é produzida e analisada socialmente. Assim, quando nos deparamos com a individualização dos sujeitos, é natural questionarmos como será a produção cultural, se não de forma coletiva. O fato é que a individualização não implica diretamente nessa

---

<sup>36</sup> Lopes (2003) define o Antigo Regime como um sistema político, econômico e social marcado pela centralização do Estado através da monarquia absolutista, que perdurou do século XVI ao século XVIII.

<sup>37</sup> O Absolutismo é um formato de governo adotado na baixa Idade Média (entre os séculos XI e XV), em que o monarca possuía amplos poderes sobre o Estado e a população.

produção, pois, independentemente de não pensarmos mais como um grupo, ainda estamos inseridos em uma sociedade, e a construção do que somos como indivíduos está carregada de suas concepções. Nesse aspecto, Wagner (2010, p. 104) declara que “o coletivo está sempre sendo diferenciado e particularizado segundo o modelo das situações e idiossincrasias que ele reúne, e o individual e situacional está sempre sendo coletivizado”. O coletivo faz, pois, parte de cada indivíduo, impactando diretamente na construção de suas identidades.

Em *O Sétimo Juramento*, a equiparação que David faz de si com o tirano branco possibilita contextualizar o tempo em que está situada a narrativa. O romance se passa em uma Moçambique pós-independência, mais especificamente após a guerra civil que atingiu o país, com duração de dezesseis anos. Em uma lógica de pós-guerra civil, em que a população esteve envolvida em lutas internas para estabelecer como o seu território seria organizado quando se viu livre de Portugal, a sociedade encontrava-se fragmentada financeiramente. Boa parte da população, aliás, encontrava-se em extrema pobreza! Nesse cenário, David tira proveito de uma posição em que tem acesso aos valores da empresa, para desviar esses recursos para benefício próprio. Os pensamentos do diretor-geral ainda expõem sua faceta cristã! Contudo, ele se afasta dos preceitos cristãos e de Deus, quando estabelece a oposição, quando determina que a justiça e a igualdades só podem ser um ato celestial e não de homens.

Os elementos da pobreza nos são apresentados por Vera, a esposa do nosso personagem principal:

O que me deu hoje, para me preocupar com os problemas dessa gentalha?, censura-se. Nasci da pobreza, mas não tenho a sina de miséria. Tenho um marido que me dá tudo: um orçamento gordo no fim de cada mês, sexo na hora certa, honra, prestígio social. Cada um tem a sua sina e carrega a sua cruz. Essas mulheres sem trela pululando pela estrada grande e na maior das misérias devem ser uma cambada de divorciadas, prostitutas reformadas, mulheres soltas que desprezaram o casamento para viver com mais liberdade todos os prazeres da vida (Chiziane, 2021, p. 17).

Ela pega-se avaliando a situação de pessoas por quem passa na rua, entristece-se com o que vê, mas quase imediatamente se desvencilha desse sentimento. Em um discurso meritocrático, em que, mesmo tendo nascido na pobreza, foi capaz de ascender socialmente, pelo casamento, vangloria-se de

sua situação e julga as mulheres que não foram capazes de estar em uma posição similar. Ainda, sentencia que essas mulheres não estão na mesma condição que ela por rejeitarem o casamento. Vera é a primeira mulher a ser apresentada na narrativa, da qual um complexo universo feminino faz parte, ou seja, diferentes mulheres que transitam pela vida de David. A vida da esposa é limitada a sua casa - o marido condiciona sua vida aos cuidados da casa e dos filhos.

O primogênito de Vera e David, que se chama Clemente, ao ser introduzido na narrativa, o leitor é instigado a crer que ele sofre alucinações. A condição do filho faz os pais buscarem pela medicina ocidental, por se tratar de uma situação mental, eles recorrem a psiquiatras. Mesmo em tratamento, Clemente não deixa de sofrer alucinações, gerando um sofrimento constante na mãe, que se sente incapaz de cuidar dos filhos e pune-se pela falta de sanidade de seu primogênito. Vera vive em uma esfera patriarcal e, como seu marido é o responsável por garantir o sustento da família, a ela fica a responsabilidade de todo o resto, ou seja, todas as coisas que envolvem os filhos e a casa, culminando na culpa pela situação de seu primogênito.

O diretor-geral condiciona sua esposa a questões domésticas, e quando Vera demonstra preocupações a respeito do trabalho do marido é ignorada. Quando a situação da fábrica de David começa a se agravar, Vera percebe que algo aflige o marido, mas ele não vê nela uma confidente ou mesmo alguém com quem possa discutir sobre seus negócios.

— Oh, Vera! Não gosto de te ver a falar de política e muito menos de empresariado, coisa que mal conheces. Fala antes de Deus. Dos nossos filhos. De jardins e de flores, porque o teu lugar é entre as flores.

— Tratas-me sempre como uma criança. Os meus pensamentos para ti não valem?

— Fecha essa boca, Vera! (Chiziane, 2021, p. 18-19).

Nesse momento, David deixa claro o que espera de sua esposa: uma mulher que seja devota a Deus, compreenda os ensinamentos cristãos e cuide de seus filhos. Não lhe é permitido discutir e avaliar a sociedade que a cerca, mesmo que seja dentro das paredes de sua casa. Não é lhe permitido nem que compreenda como é constituída a renda de sua família; ela precisa ser a

representação do belo, do delicado, de uma composição paisagística repleta de flores.

#### **4.2 Sou cristão: jurei renunciar a todas as manifestações do diabo**

Em *O Sétimo Juramento*, a oposição entre a tradição e a assimilação colonial é nítida; os personagens constantemente renegam ao que é nativo de seu país em troca do que foi deixado pelo colonizador. A oposição que se faz mais presente, to Davida, é entre a magia e o cristianismo. As crises de Clemente trazem à tona essa oposição, quando já não encontra respostas na ciência, a mãe se questiona “— Pode um filho morrer diante da mãe, pode? Isto deve ser obra de um feitiço, de possessão, de loucura” (Chiziane, 2021, p. 21). Ainda que a mãe elenque a loucura como uma possibilidade, ela começa seus questionamentos com o feitiço, mesmo que implique um desacordo com o marido, que deseja que ela seja cristã, ela não deixa de cogitar a crença tradicional de sua terra como justificativa para as angústias de mãe e filho. Nesse momento, quando Vera questiona a medicina ocidental, o leitor é apresentado a mais uma mulher, agora uma anciã, a avó Inês, aquela que, de acordo com a crença bantu, detém a plenitude da sabedoria e, através da oralidade, é responsável por resguardar a tradição. Com a avó, Clemente sente-se confortável para narrar o que o perturba:

— Nos dias de trovoada há sempre uma figura humana que aparece entre fogo e fumo, tão mágica como a lâmpada de Aladino. É um velho muito alto, muito magro e muito negro. Diz-me coisas que não consigo entender. Persegue-me. Às vezes aparece no aquário da sala, na bacia de água quando tomo banho todas as manhãs. Cheguei a pensar que esse homem vivia dentro da minha cabeça e seguia o percurso dos meus olhos, mas acho que ele existe e vive numa dimensão que não alcanço (Chiziane, 2021, p. 24).

Ele consegue expressar suas sensações e o que vê à anciã, nela ele se sente acolhido. Na fala do jovem, ele relata uma perseguição, relacionada à água, um elemento da magia branca, mas ele não tem esse conhecimento, pois foi criado em um contexto católico, herdado dos europeus, ao invés de herdar a condição de seu próprio povo. Quando o filho menciona os céus e os raios, Vera recorda a sua infância, sendo levada ao mito dos gêmeos, que por serem

“amigos do trovão atraem os raios e causam desgraças” (Chiziane 2021, p. 21). Sua memória leva-a aos oito anos de idade, quando, junto a outras crianças, encontrou um saco com dois bebês, que foram sacrificados ao deus trovão. Essa lembrança gerou uma marca na criança, carregada para a vida adulta: Vera considera os dias com trovões dias de terror, dias em que os curandeiros fazem preces. Por fim, ela é “percorrida por um arrepio que lhe causa um forte tremor. Agoniada tenta juntar retalhos da vida. Receios antigos sobem à superfície e ganham forma e o futuro desenha-se nublado” (Chiziane, 2021, p. 26). Contudo, é tomada pela herança cristã:

Deixa a mente vaguar entre o céu e a terra. Entre a luz e as trevas. Faz uma profissão de fé e declara: creio apenas nos vivos, nos mortos não. Não creio nos falsos profetas, adivinhos, suspira, todos me sugerem que procure a verdade nos mistérios do oculto, mas eu, Vera, jamais entrarei na casa de um curandeiro por nada deste mundo (Chiziane, 2021, p. 26).

Em sua profissão de fé, reforça a crença nos padres e na Igreja, afinal é o que lhe foi ensinado durante boa parte da sua vida. A devoção pelo Deus cristão é o que se espera da esposa de um diretor-geral e é o que se espera dos assimilados. Ainda que tenha feito uma relação entre as memórias de infância e a fala de seu filho, ela renega qualquer aproximação com a tradição de seu povo, e a nomeia como os “mistérios do oculto”. Mesmo que em sua infância tenha tido contato com a magia do seu povo, nesse momento ela não a reconhece e a designa como algo obscuro, sem se dar conta de que tais aspectos só são ocultos devido a sua própria concordância. E novamente a avó Inês guia o leitor nas dualidades postas na narrativa, dessa vez fazendo uma relação com a importância da oralidade para a tradição bantu, quando afirma que “a nova língua afasta as pessoas das suas origens” (Chiziane, 2021, p. 34). A força da oralizada para a tradição moçambicana também é evidenciada nas histórias da infância, a exemplo da memória de Vera em relação aos bebês. Sobre a representação da avó Inês na obra, é necessário compreender que os anciãos

Geralmente atuavam nas sociedades de matriz bantu como sustentáculos da cultura, transmitindo aos mais jovens histórias e crenças. Cabia aos anciãos a responsabilidade de tomar decisões que mantinham a unidade do grupo. Por estarem naturalmente mais próximos da morte, acreditava-se também que eles estavam mais

próximos do mundo dos mortos e, conseqüentemente dos antepassados e ancestrais (Daibert, 2015, p. 13).

Eis, pois, a razão por que a mãe dava atenção ao ponto de vista da avó. Porém, mesmo que Vera fosse a responsável pelo cuidado dos filhos, ela não atuaria sem a autorização do marido. O universo feminino apresentado na obra é significativo, no entanto, com exceção da anciã Inês e da curandeira Moya, que será apresentada no decorrer da narrativa, todas as mulheres são apresentadas a partir da relação com David. Assim, ele é a representação do patriarcado da Levi, comunidade apresentada na obra de Chiziane. Contudo, na medida em que o nosso personagem principal se vê encurralado e com medo de perder sua posição como diretor, por roubar, ele mesmo passa a avaliar sua posição como patriarca dessa família:

No mundo do poder patriarcal dizem que o homem é deus. Iludem-no. Se considerarmos os homens como metade dos habitantes do planeta, a terra seria uma selva de idolatria, divindades, templos e altares. Por incrível que pareça, há homens que caem nesta armadilha com a voracidade de macacos, consumindo a vida inteira na materialização desta filosofia de loucura (Chiziane, 2021, p. 38).

David sente-se encurralado e enganado pela representação patriarcal de poder, novamente culpabilizando os outros por suas falhas! Nesse momento, ele responsabiliza toda uma sociedade que lhe permitiu pensar ser um deus, ou seja, coloca-se como vítima daqueles que o fizeram acreditar ser poderoso. Esse episódio novamente faz com que nos deparemos com a representação como elemento fundamental na construção desse sujeito, o que nos leva ao encontro da teoria de Woodward (2012). Para o estudioso, as representações são parte importante na produção dos significados sociais, são reflexos da cultura, que permeia todas as relações sociais e, através dela desponta as inquietações com a identidade. Para a autora:

A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões: Quem eu sou? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser? Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar (Woodward, 2012, p. 17).

A pesquisadora reforça o papel das representações na construção de identidade, evidenciando a relevância dos sistemas simbólicos construídos isolada- ou coletivamente para que os sujeitos encontrem uma posição com a qual se identificam, para que eles encontrem um lugar de fala. Nesse caso, David evoca o sistema simbólico patriarcal, que lhe fez acreditar ser sua masculinidade sinônimo de divindade. Ao se dar conta de sua pequenez, percebe que foi ingênuo por pensar que o gênero masculino lhe tornaria um ser supremo. Sim, o mundo é patriarcal e, em algumas sociedades, essa condição é menos velada que em outras. Embora os homens estejam em uma posição de privilégio em relação às mulheres, eles não são seres superiores, imortais e onipresentes. Sim, a masculinidade historicamente é beneficiada, contudo essa foi uma faceta desenvolvida pelos homens, que conseguiram se projetar como força essencial da sociedade, com o intuito de subjugar as mulheres, o que não os torna deuses, mas opressores.

Mas o pensamento de David não expõe apenas sua relação com o sexo feminino; sua reflexão abarca todos seus subordinados, os que são parte de sua família e os que são parte da fábrica. Apesar de estar embebido em assimilação, ele segue fazendo uso da tradição de seu país para legitimar seus atos:

A tradição bantu instrumentaliza o homem e faz dele combatente do nada. Trabalha duro e constrói. Na hora em que o infortúnio bate à porta e ele fecha os olhos para todo o sempre, a família mais chegada, invocando a tradição, assalta-lhe e disputa os bens, as casas, os carros, a própria viúva fica com o mais forte. Na tradição bantu mulher é herança, é propriedade porque é lobolada (Chiziane, 2021, p. 39).

Depois de avaliar a condição patriarcal que lhe foi imposta, ele chega à conclusão de que a tradição bantú é responsável por permitir que os homens tenham uma vida sem significados, impondo aos homens o trabalho árduo para que adquiram posses e bens, mas que ao morrer a família é que se beneficia, ou seja, indicando que os homens trabalham durante toda a vida em benefício dos outros. Em sua fala, ainda, minimiza a atuação das mulheres, ao tratá-las como herança, por serem loboladas. O lobolo é uma tradição muito importante para os bantus, sendo um costume cultivado até os dias de hoje no sul de Moçambique. Seu sentido é complexo e traz diferentes entendimentos teóricos, aqui vamos resumir esse sentido com base no que é apontado por Chiziane no

glossário de sua obra. Ao tratar a noiva como uma herança por ser lobolada, David se refere ao preço estabelecido pela noiva, que é pago pela família do noivo. É importante ressaltar que esse preço implica uma forma de contrato, em que estão implícitas as expectativas em relação ao casamento, as quais são compostas comunitariamente.

A tradição, constantemente renegada pelo diretor-geral, é utilizada como justificativa para os seus insucessos. Essa ação é um reflexo da política colonial, em que os europeus construíram um elaborado sistema simbólico para determinar uma suposta superioridade em relação aos outros povos, instituindo a negação da identidade àqueles que foram colonizados, caso de David, que culpabiliza a tradição bantú pelo seu fracasso, em um contexto social espelhado no colonizador. Nas colônias, os nativos ganharam papéis secundários na história do próprio território e foram privados de suas identidades perante o restante do mundo. As intenções dos colonizadores eram justamente negar a cultura e a identidade desses povos! E a forma mais eficaz e oportuna encontrada foram justamente as missões cristãs, que já tiveram seus históricos e funcionamentos explicados nesta pesquisa. Hurbon (1987, p. 30) nos aponta um panorama da missionação:

À medida em que a religião entrava em choque com a cultura dos povos a “evangelizar”, criava uma linha de demarcação entre colonos e colonizados. É a razão por que a luta contra as religiões indígenas podia ser, ao mesmo tempo, manifestação racista. Dizendo de outro modo: superstições, idolatria, fetichismo, situariam certos povos em nível inferior de cultura, ao passo que a presença da Igreja entre eles era vista como dádiva da humanidade. Por “humanidade” entenda-se o encontro com a civilização ocidental.

Ignorar a identidade do outro é um ato de violência. As missões civilizadoras de conversão religiosa, de cunho transformador, foram devastadoras para as culturas nativas. Pensar em uma mudança cultural efetivada ao tornarem os nativos cristãos deslegitimava tudo aquilo que esses homens conheciam. E ainda precisamos considerar os impactos causados aos homens que foram escravizados, que perderam suas referências culturais e territoriais - é estabelecida a negação ao sujeito africano, dado que suas crenças não tiveram projeções societárias junto ao colonizador e razões que resultaram

na imposição da aderência à cultura europeia, tornando-se, assim, a religião um dos principais instrumentos de combate à sociedade nativa.

A negação da identidade e do reconhecimento como sujeito tornou a cultura do invasor uma possibilidade para a construção de novas articulações simbólicas. As barreiras e as diferenças culturais entre europeus e africanos foram imensuráveis, incitadas pela religião, pela sua capacidade de divisão popular e serviram, desse modo, para pautar a justificativa colonial. Conforme Fanon (2008, p. 34), “todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural - toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana”. O sistema colonial violou, pois, as culturas autóctones e usou a religião para doutrinar e privar os nativos de seus costumes.

As frustrações de David em relação à possibilidade de perder sua posição social são reflexo de anos vivendo a doutrina da assimilação. Essas frustrações, cabe considerar, tornam-no arredio à família - ele se afasta e se torna mais autoritário, até chegar o momento em que reivindica sua propriedade bantú, sendo violento com a esposa:

De repente Vera sente algo explodir no seu rosto de seda. Corre para a casa de banho e pega numa toalha para estancar o sangue que corre pelo nariz. Diante do espelho olha para a metade do rosto que incha. O rubor sobe-lhe rapidamente pelo rosto claro, que fica com o aspecto de uma maçã vermelha. A incerteza do futuro lançou já a semente de violência que brotou e promete gerar violência em cadeia. O transtorno acende uma luz negra na mente de Vera: trovoadas, violência e sangue. O que virá a seguir? (Chiziane, 2021, p. 41).

A reflexão de Vera evidencia a identidade fragmentada dos assimilados. Mesmo renunciando à tradição bantú, ela não consegue se desprender da representação de mau presságio carregada pelos trovões - a violência, o sangue derramando e os trovões lhes trazem a incerteza! A violência empregada na esposa é um marco na narrativa, é a partir dessa ação que David sai de casa em busca de álcool e encontra um amigo, o Lourenço. No amigo ele vê um confidente, com quem dividirá seus problemas e de quem receberá uma alternativa para solucioná-los. O amigo, entretanto, o assusta, expondo uma realidade que rompe a lógica do assimilado. Lourenço, um homem com tanto poder quanto David, não ignora a cultura nativa, pelo contrário, ele a incorpora

no seu dia a dia. Mesmo que o amigo assuma um papel social estabelecido pela colonialidade, de homem negro imerso na cultura europeia, ele aceita suas tradições e divide essa aceitação:

— Vou dizer-te uma coisa, amigo: não sou órfão. Sou negro! Tenho a minha própria raiz e o meu próprio canto. Sou aquele que encarnou o embondeiro secular. Caminho sobre as águas e não me afundo. Caminho sobre o fogo e não me queimo. Na empresa que dirijo, as minhas mãos banharam-se no lodo mas não se conspurcaram. No confronto com os operários as minhas mãos mergulharam no sangue, mas não se mancharam. Sou invulnerável, soberbo. Não gravito, levito. Lourenço entra num discurso obscuro, delirante. Empolga-se. Fala dos mortos e de seus espíritos. Fala da sorte e do azar. Fala do destino e das forças invisíveis. Diz que os defuntos protegem, ajudam, purificam, porque são anjos da guarda e verdadeiros filhos de Deus. Que os mortos abrem uma estrada de flores ou de espinhos, porque governam a vida (Chiziane, 2021, p. 45).

Lourenço transborda sua identidade! Ele reconhece sua ancestralidade e explica que seu próprio território pode trazer a solução para suas adversidades. Lourenço não é um homem sem cultura. Ele é negro! E tem a própria tradição. Todavia, ele faz uso dessa tradição para ludibriar os seus conterrâneos, a mesma atuação de David perante os funcionários da fábrica - o que os difere é que Lourenço recorre às forças invisíveis para proteger as suas ações. Os dois homens estabelecem um parâmetro para si: ser como o tirano branco. Imerso no mundo cristão, operando em representações sociais europeias, David entra em conflito:

Lourenço está agora de pé, encostado à estante. David olha-o. Majestoso e elegante como sempre. Nem uma gordura a mais a deformar o corpo. Nem uma ruga na testa ou no canto do olho denunciando a idade. A boca sempre cheia de verdades, doçuras, certezas, hoje vomita o fel sobre a vida. David lamenta: um bom católico, um intelectual transformado em irracional. Toda a majestade transformada em cinzas, em nada. Uma hiena com vestes de cordeiro. A máscara cai revelando-se a vileza, o nojo. É como se um santo despisse o manto em plena missa, mostrando a face do vulgar e do terrível, escondido sob as vestes (Chiziane, 2021, p. 46).

O personagem principal de Chiziane, vê no amigo um modelo a seguir, admira sua elegância, seu porte físico, sua desenvoltura ao falar, sua formação. Contudo, quando ele defende o uso da tradição, de magia, a admiração é colocada de lado e a alegoria da irracionalidade ganha espaço. Nesse momento, o diretor-geral percebe que “um bom católico” também pode ser um vilão. Ele

não questiona as ações do amigo em relação à empresa que dirige, não questiona o suposto desvio de verbas e o descaso com os operários; o seu limite ético é quando Lourenço aceita a prática da magia, expondo o peso da assimilação para as sociedades que um dia foram colonizadas. Para David, romper com o cristianismo não é uma possibilidade, mesmo com a promessa de riqueza. Seu amigo expõe uma nova ótica de poder, a qual ele renega, pensando apenas na salvação de sua alma: “sou cristão — David pensa em voz alta —, jurei renunciar a todas as manifestações do diabo” (Chiziane, 2021, p. 49).

Ainda que distantes um do outro, David e Vera enfrentam impasses similares. Com a piora no quadro de saúde de Clemente, a avó Inês tenta convencer a neta a buscar tratamentos alternativos e levanta a possibilidade de ele ter sido encarnado por um antepassado. Impaciente com situação e com a falta de comunicação com o marido, Vera se culpa! E se penitencia pela situação do filho; David desejava um primogênito genial, destinado ao sucesso, e ela lamenta por ter concebido um filho “maluco, possesso ou paranormal” (Chiziane, 2021, p. 58). O sentimento de incapacidade faz com que afronte Clemente, acusando-o de ter medo de se tornar homem, replicando a filosofia da loucura imposta pelo patriarcado.

A avó interrompe as demandas da mãe com sua sabedoria de anciã: “— Este filho para quem gritas, no passado foi homem e rei. Ele será a tua redenção, a tua salvação. Respeita-o” (Chiziane, 2021, p. 58). Essas palavras não têm efeito na mãe, mas a avó insiste na necessidade de chamar um curandeiro para que o espírito que tortura a Clemente o abandone. Essa é a primeira vez que a avó Inês deixa claro o que acomete o neto, antes ela dava indícios e a mãe fugia das conclusões.

— Consultar um adivinho é uma tentação que me devora. Mas também me pergunto sobre a eficácia de uma consulta de adivinhação. Haverá mesmo necessidade de dar as costas à ciência que até hoje deu respostas a todos os meus problemas? (Chiziane, 2021, p. 60).

Mesmo tendo feito um balanço sobre o que a ciência já havia feito por Clemente, ela não consegue aceitar a atuação de um adivinho, só consegue refletir sobre possíveis consequências que acarretariam tal ação e cede ao medo de trair os caminhos escolhidos pelo marido. O peso da obediência deixa-a

estagnada, mesmo que o marido ignore a ela, aos filhos, e ao que ocorre no lar. Ela, porém, consegue expor seus sentimentos: “- compreendo, avó. Mas tenho medo, muito medo”. E, consciente da dedicação da neta ao marido, Inês argumenta:

— Oh, Vera, usa o exemplo de Eva a traidora. Aprende a *subtileza* da serpente. Que poderes tinha Eva perante Deus e Adão? Nenhum. Usou a traição e vigou-se. Ela conseguiu provocar a fúria de Deus de tal modo que Adão, filho adorado, acabou condenado. Se não temos poder, que seja a traição a nossa força (Chiziane, 2021, p. 61).

No mito do pecado original, fazendo uso da tradição da oralidade, a anciã busca o encorajamento de que a mãe necessita, concedendo a Eva um papel que vai muito além do de traidora, o que supostamente causou o sofrimento da humanidade. Ao colocar Eva no papel de mulher que revida o sofrimento cotidiano causado por homens, Vera compreende que pode recorrer a suas memórias, não apenas para recordar mas para buscar por respostas em sua tradição. Nesse momento ela percebe que:

Os bantus colocam a vida humana acima de todas as coisas. Dizem que os filhos valem mais que qualquer fortuna. Que o nome vale mais que a libra, o dinheiro mais forte do mundo. Um bantu que se preza tem muitos filhos para nomear os antepassados da família e trazer à luz todos os mortos adormecidos. No mundo dos bantus a pessoa não nasce. Renasce. E recebe o nome de um morto antigo, porque nome é veículo de reencarnação.

Nome é personalidade, destino, religião, sexo. Há nomes que são expressão de felicidade ou de amargura. Nomes de sonhos, de desilusão e desespero (Chiziane, 2021, p. 63).

O filho carrega no nome a tradição dos bantús e, com isso, um antepassado renasceu em Clemente - e é ele que está gerando as visões e impactando em sua vida atual. É incontestável o confronto entre a lógica cristã e a magia negra, sendo que desconhecer as tradições impele em sua desvalorização. Os rituais bantus remetem os sujeitos assimilados à proibição e ao banimento europeu. Resgatar tais tradições é um desacordo ao processo social impellido por toda a vida dessa família, que reflete o colono europeu. Se por um lado existe a necessidade de compreender um conhecimento que lhes foi negado para reaver sua identidade, por outro, há uma identidade já cedida, já impelida, que induz à negação de todo e qualquer símbolo tradicional.

### 4.3 Bem-vindo ao templo: reconectar-se à tradição

O primeiro a buscar suporte nas tradições é David, que, guiado por Lourenço, vai até o templo Nguanisse para consultar um adivinho. O sentimento de estar fazendo algo errado, entretanto, o acompanha, afinal ele sai na calada da noite, disfarçado, para não correr o risco de ser reconhecido. E a decisão de recorrer ao adivinho faz o diretor-geral pensar no passado, não necessariamente o seu, mas um passado que parece ter existido antes da chegada dos europeus a Moçambique:

Como era a Vida? Vê crianças nuas correndo nas matas. Vê palmeiras. Cabanas. Mulheres de mamas caídas. Canibais. Pretos ferozes, de tanga e azagaia dançando à volta da fogueira. Gente comendo à mão. Floresta densa. Tarzan. Rugidos. Mugidos. Missangas e máscaras. Amantes fornicando ao luar. Sífilis. Ganha ceticismo. Pode este passado de miséria resolver os problemas de um homem rico? (Chiziane, 2021, p. 80).

A tradição remete David a um imaginário social primitivo. Ele vê uma Moçambique não civilizada, conforme o discurso colonial o fez crer. As alegorias viabilizam a construção de conceitos e cenários de locais onde podemos nunca ter estado presentes. Esse imaginário está embebido nas representações sociais enraizadas pela colonização, um imaginário que começou a ser construído na Idade Média. As ideologias expansionistas, colonizadoras e escravocratas aplicadas pelos europeus atuaram na elaboração de um imaginário sobre toda a África, para implementar um sentido comum para todo um continente e para inúmeras sociedades que David replica ao pensar no passado de Moçambique. Tendo em mente que o panorama colonial foi excessivamente longo e que a política expansionista europeia foi encerrada apenas na segunda metade do século XX, o impacto do assimilacionismo nas sociedades que foram colônias é imensurável e o pensamento do diretor-geral é apenas uma amostra.

Sendo um homem assimilado, vivendo o mais próximo possível da realidade europeia, o diretor não consegue conceber que essa tradição, tão primitiva, possa lhe ser útil. Ele vai até o subúrbio de Maputo para sua consulta e, sabendo que esse é seu destino, consegue fazer uma reflexão sobre as diferenças sociais, além de ter um olhar eurocêntrico sobre o passado, por isso,

questiona-se se a miséria pode ajudar um homem rico. Além do impacto com as condições físicas de sua visita, marcadas pela diferença entre a vida de um diretor-geral e a vida no subúrbio, David precisa lidar com as diferenças culturais implícitas nesse encontro, afinal ele vive como um europeu, enquanto as pessoas que estão no templo vivem de acordo com a tradução bantú. O estranhamento é visível quando o curandeiro precisa saber o nome do diretor-geral:

- Vejamos então o que dizem os deuses. Por favor, diga agora o seu nome.
- David da Costa Almeida e Silva.
- Esse nome não te identifica perante os deuses.
- Sou David e nada mais.
- Faz um esforço, vá, não se pode invocar os espíritos com o nome alheio. Vamos, diz-me teu nome sem o qual está adivinhação não será possível.
- Os velhos chamavam-me Magagule.
- Chamavam-te e ainda assim te chamam. Diz-me agora o nome do teu pai e o teu apelido.
- Magagule Machaza Cossa. Um nome longo e feio, não acha?
- Nome é herança sagrada. É matéria, espírito, vida e morte. Através dele os mortos se encarnam e os vivos transmigram. Nome é anterioridade e posteridade. Em resumo, é o universo inteiro em poucas palavras. Não sabes, mas compreendo-te, a história foi demasiado cruel para os nossos povos (Chiziane, 2021, p. 86-87).

Como sua esposa, ele esqueceu a importância do nome para os bantus. Seu nome europeu, dado pelos homens brancos, é que carrega a sua identidade. Ele é só David! O curandeiro, porém, faz questão de lembrá-lo que é no seu nome que ele encontrará seus antepassados, que irão compartilhar suas forças vitais para ajudá-lo no mundo visível. Mesmo contrariado, ele diz o seu nome bantú, mas enfatiza a negação ao nome, quando diz que é feio. No decorrer de sua consulta, David permanece cético, até que o adivinho traz à tona informações da empresa, apontando quantos são seus supostos perseguidores, para em seguida contar o seu futuro, momento que descobre que terá quatro esposas e volta a questionar o que está ouvindo. Mesmo cético, ele está desesperado!

O adivinho consegue diagnosticar o que está assombrando o diretor-geral, mas quando chega o momento de ler sobre como solucionar o que lhe atormenta, o adivinho vê poderes em David, poderes que o impedem de seguir fazendo leituras. E é aconselhado que ele procure “alguém à altura de seus

poderes” (Chiziane, 2021, p. 94), pois *Nguanisse* não poderá ajudá-lo, por ser um espírito bondoso, do mar calmo. O homem fica afoito, já que, mesmo descrente, acreditava que seus problemas seriam solucionados nesse contato.

Todavia, ele é agraciado pela sorte, já que, na mesma noite, de sua primeira visita a um templo de magia, a casa irá celebrar um lobolo de espírito. Trata-se de um casamento - será celebrado o lobolo de uma feiticeira, que é a terceira esposa do curandeiro do templo de *Nguanisse*, com um espírito protetor. E David é convidado para o jubileu espiritual porque nele estarão presentes curandeiros de diferentes especialidades e em deles poderá auxiliá-lo. Durante o jubileu, a feiticeira recebe um dos espíritos ancestrais do diretor-geral, que ao vê-lo diz:

— Tens o corpo sujo. Mas quem ousou colocar feitiços nos ombros do meu senhor, quem? Vejo as marcas deles, são seis. Todos eles fizeram um nó na mesma corda, mas a trama se romperá como um pano velho ardendo sobre o fogo. Acusar-se-ão como covardes na presença da tua majestosa imagem. Castiga-os. Não se poupa a cobra porque está moribunda (Chiziane, 2021, p. 109).

Ele reconhece na indicação que “são seis” os diretores de sua empresa, homens com posições inferiores à dele, que cobram por resultados e que desconfiam de seus roubos. A menção aos seis lhe incentiva a aceitar o trabalho de limpeza, a aceitar o que está a sua volta! É quando ele percebe que é do ritual; fica transtornado e tenta compreender de maneira racional o que está acontecendo. Ele resiste, quer compreender o que está experienciando, quer entender as manifestações que vão contra a doutrina em que foi criado, a cristã, mas falha e “entrega o corpo, a consciência, a alma. E sente que recebe tudo. O poder, a riqueza e a longa vida” (Chiziane, 2021, p. 115). Mesmo com seu corpo entregue ao movimento do ritual, ele segue refletindo sobre sua dependência do mundo ocidental. Entretanto, a negritude da mulher que o acompanha no ritual, dessa deusa, possibilita a percepção de que isso é a sua tradição, a mulher negra o faz se sentir perto de seus deuses:

David quebrou os tabus, deu uns passos em *direcção* ao proibido e provou. Gozou o prazer das coisas escondidas. Não cometeu nenhum crime, apenas seguiu os caminhos dos antepassados da história. Ele é um entre *biliões* e *biliões* de homens que provam o proibido em cada dia. Adão cometeu a primeira infração. Eva a primeira traição. Caim a primeira reivindicação, o primeiro crime. Jura que vai eliminar os

inimigos, sim, porque o crime é mais antigo que a vida (Chiziane, 2021, p. 123).

Ele é reconhecido por seus espíritos, entrega-se ao ritual, reconhece a tradição de seu povo, mas ainda se vê fazendo algo proibido. Apesar de compreender que segue os caminhos de seus antepassados e que não está cometendo um crime, ele ainda considera essas ações proibidas. E para encontrar significância em seus atos, precisa relacioná-los ao pecado original. É em Adão e Eva que ele busca compreensão para suas atitudes, é neles que ele se justifica perante o deus cristão.

A partir do ritual, David se permite transitar pela tradição bantú e decidi ter uma segunda esposa. Essa união acontece por acaso e, de certa forma, justamente pelos princípios cristãos serem parte de sua elaboração social. Como homem em uma posição social de prestígio, ele frequenta uma casa de prostituição, a casa de Lúcia, e lá é apresentado a uma menina chamada Mimi, que o faz lembrar de sua filha Suzy, devido à pequenez e ao olhar de criança. Possuir Mimi é um símbolo do seu poder e nessa simbologia ele encontra razões para se eximir de qualquer sentimento de culpa.

David sente a voz da consciência visitando a alma. Prostituição infantil é crime que nem Deus perdoa. Os que apregoam a moral nada fazem para modificar as coisas. Esta criança foi aliciada a vender o sexo em troca de pão, como única alternativa de sobrevivência. Comprar o sexo da pobrezinha é até uma obra de caridade, de misericórdia. Pode alguém condená-lo por isso? (Chiziane, 2021, p. 126).

Sua consciência avalia todos os ângulos dessa relação: o abuso, o crime, o pecado. O primeiro grito de consciência, porém, aponta para o lado criminal, indicando que esse ato nem mesmo Deus perdoaria. O fato é que David é um criminoso de terno e gravata, ele não acompanha o resultado dos seus crimes, pois, ao desviar dinheiro da fábrica, atinge aos funcionários, que são pessoas a quem ele sequer direciona o olhar. David não tem intimidade com essas pessoas, ele não frequenta os mesmos lugares que elas, o que o mantém ignorante em relação aos resultados de seus crimes. E essa ignorância permite-lhe esquecer seus atos criminoso. E não podemos esquecer que esse homem, como um produto colonial, foi elaborado para agir dessa forma! Quando ele se

depara com um crime, em que a pessoa afetada se materializa como um sujeito, é inevitável, em uma racionalidade cristã, se questionar se será perdoado.

No entanto, arrisco dizer que uma das características marcantes de David é a capacidade de minimizar suas falhas. Ele é exemplar ao assumir a incumbência de tirano. No que tange a Mimi, o abuso torna-se caridade, a criança, uma alma aliciada que ele está ajudando, e o pecado é suprimido por seu ato misericordioso. Todavia, ele se vê novamente preso aos elementos cristão, quando Mimi fica grávida, já que Lúcia, no intuito de minimizar conflitos, informa que providenciará um aborto. A consciência, então, volta a visitar a alma desse homem:

- Não toque nela, assassina.
- Vou tocar nela, sim. Estou aqui para resolver problemas e não para criar outros. O desleixo foi meu e estou disposta a repor a ordem.
- Não toques nela, já disse. Experimenta e vais ver o que acontece.
- O senhor fala com segurança como se o tal filho fosse seu. Esta é uma casa de negócio e ela pode ter tido outros *contactos*.
- Sei que o filho é meu, tia Lúcia, e não vamos discutir isso agora (Chiziane, 2021, p. 128).

A ideia de que a gestação será interrompida provoca uma revolta no diretor-geral, que, em sua doutrinação católica, aprendeu que o aborto é um pecado grave, contrário às leis naturais. Ademais, a menção à interrupção gestacional faz de Lúcia uma assassina. Nesse trecho, deparamo-nos, mais uma vez, com a dualidade cristã, desta vez no que diz respeito às crianças, afinal o nosso personagem pode ter relações sexuais e engravidar uma menina, prática que o próprio nomeia como prostituição infantil, mas permitir que essa mesma criança interrompa uma gestação e acabe com a vida de uma segunda criança é inconcebível. Nesse contexto, para acabar com a influência de Lúcia sobre Mimi, o homem toma uma decisão que mudará de uma vez por todas seu papel social:

- Farei dela segunda esposa. Serei um polígamo, sou polígamo a partir de agora. Vera sofrerá mas acabará compreendendo. Somos bantus e a poligamia é nossa cultura. Ela agradecerá este momento porque terá com quem compartilhar a carga que é meu peso e meu tamanho (Chiziane, 2021, p. 128).

Ao assumir uma segunda esposa, ele impõe para Vera e Mimi a condição de propriedade. Além disso, utiliza Vera como uma justificativa para seus atos. David faz uso da tradição bantú para assumir mais de uma esposa, mas ele não divide essa tradição com as mulheres - Mimi tem consciência de sua situação, mas Vera não. Na tradição, as esposas conhecem-se, compartilham a rotina da família, aceitam umas às outras e são lóbulas. As esposas do diretor-geral não são parte das escolhas do marido! David acaba usando a tradição a seu favor quando lhe convém, mas segue sendo assombrado pelo culto cristão.

Após o ritual no templo de Nguanisse, o diretor-geral seguiu todas as orientações da feiticeira, todos os dias fez suas orações, os rituais como lhe foram ensinados e seguiu com sua vida. Ele deixou o templo acompanhado da promessa de ter seu corpo fechado e, de fato, aos poucos, todos os seus problemas foram se organizando. David quitou os salários em atraso, manteve a situação econômica de sua família. Além disso, iniciou uma segunda família e, ao engravidar sua secretária, Cláudia, que sempre mostrou adoração ao chefe, estava a iniciar a terceira. Tudo ia bem, até se fazer alguns questionamentos:

Isto tudo me dá medo, muito medo. Por que me meti eu no mundo do medo e do terror? Para que preciso eu destas bugigangas? Já não tenho problemas com os operários, os salários em atraso estão todos pagos. Tenho já o corpo preparado, blindado, ninguém me toca. Sou aquele que caminha sobre as águas e não se afunda. Se alguém me quiser levar ao tribunal, compro a justiça com o dinheiro que tenho. Não preciso mais destes rituais. Estou cansado de imaginar feitiços em cada sombra, de invocar o diabo em cada amanhecer. Fumar rapé e tomar aguardente. Fazer coisas às escondidas das outras pessoas. Procurava a liberdade, mas eis-me prisioneiro do meu próprio eu (Chiziane, 2021, p. 135).

Por que ele tem medo da sua ancestralidade? Ele viu na magia uma solução, aproveitou as benesses de ser bantu, virou polígamo e seguiu sendo um homem rico. No entanto, ele não buscou esses recursos por compreender ou mesmo admirar a cultura de seu país, ele seguiu afundado na esfera assimilacionista, adepto ao Deus cristão. Ao descartar os objetos que eram parte do seu ritual diário, novamente atende a sua condição assimilada. David não viu a tradição como uma parte dele, mas como um meio de adquirir, ou melhor, de manter seus bens. Em uma lógica de poder similar à implementada pelos europeus durante todo o processo colonialista, ele se vê acima de tudo, inclusive da justiça.

David deixa claro o medo e o terror que a tradição lhe transmite, afinal ela conflita com o âmagu cristão. Esse medo provoca-lhe uma fragilidade, ele se sente debilitado por abandonar os rituais e Lourenço volta a socorrer o amigo. O diretor-geral relata sentir que mais alguém habita seu corpo, e que já havia perdido o controle dessa divisão, sente seu corpo definhar, e junto com a deterioração do corpo, os negócios voltam a lhe prejudicar. Ele entende que as orações e rituais lhe permitiram roubar sem ser punido, violar sem ser condenado, maltratar sem receber o mesmo, ele pode exercer um poder único, que nenhuma ação, por pior que fosse, traria uma reação punitiva. Ainda, rompendo de vez com a premissa cristã, busca proteção nas sombras - guiado por Lourenço, é levado para o interior de país, para encontrar Makhulu Mamba:

[...] é o nome de um personagem das lendas de terror do universo mítico dos tsongas, que remetem as crianças às noites de delírio e pesadelos. Makhulu Mamba é uma personagem lendária ou real? A intriga cresce. Será Lourenço o filho de um feiticeiro? Deve ser. Ele é um bom cristão, mas navega no mundo do oculto como um peixe. Muitos dos assíduos frequentadores da igreja usam a Bíblia para camuflar o feitiço. Cristãos de dia, feiticeiros de noite (Chiziane, 2021, p. 147).

David, finalmente, percebe que muitas pessoas a sua volta recorrem a ancestralidade e praticam magia. No entanto, ainda não consegue reconhecer os elementos assimilacionistas de sua comunidade. Não percebe que, como ele, as pessoas têm dificuldade em abandonar a Igreja e os ensinamentos bíblicos que lhes foram ensinados como um caminho de prosperidade. Ao chegar à casa de Makhulu Mamba, localizada no interior do país, ele conhece verdadeiramente Lourenço e seu filho, que é um feiticeiro, filho de seu anfitrião e praticante de magia negra. Agora será necessária a prática de um novo ritual, com provações diferentes, e a primeira delas é uma prova de coragem.

Novamente, David depara-se com o número seis, pois seis homens participarão da prova de coragem. Conhecer esses homens traz surpresas ao diretor-geral - a primeira delas é a presença do diretor comercial de sua empresa, que considera um inimigo e que atuou nas denúncias de seus crimes; a segunda surpresa é um padre:

olha para o padre com mágoa e muita raiva. Viveu mais de quarenta anos a ouvir a doutrina de um Deus só, de um caminho só, de servir a

um só rei. Estes hipócritas servem o senhor da luz mas à noite buscam a proteção das sombras (Chiziane, 2021, p. 167).

E na figura do padre que David começa a perceber o papel da doutrina cristã em sua sociedade. Como pode esse sacerdote pregar a espiritualidade do cristianismo e ser parte do ritual de Makhulu Mamba? Ele se magoa com a hipocrisia do sacerdote e percebe que a religiosidade de seu povo, a cultura do seu país não são condenáveis. Contudo, só consegue ver hipocrisia no sacerdote, por fazer algo contrário ao que ele prega, ou seja, não é capaz de perceber que esse sacerdote padeceu dos ensinamentos da mesma doutrina que ele, que os dois são sujeitos assimilados.

O ritual de Makhulu Mamba engloba uma prova de coragem, um juramento, para em seguida receber o tratamento. Ao saber do juramento, David preocupa-se em entender o que deverá prometer. Em conversa com o feiticeiro, percebe que o homem já fez outros seis juramentos na vida, sendo esse o seu Sétimo Juramento. Ao passar por sua prova de coragem, descobre que a proteção desejada implica sacrifício: matar o pai e se casar com a mãe; matar o filho e sexo incestuoso para a fertilidade da terra. Para que “diante desse deus repita o teu sétimo juramento. Diz-lhe tudo o que queres e tudo o que sonhas. Jura-lhe fidelidade, amor e submissão. Jura cumprir com todos os seus desejos” (Chiziane, 2021, p. 178). E assim ele rompe com a sua Igreja, que por trinta anos lhe fez seguir um único deus.

David já não tem medo, já não se aterroriza e, assim, começa a organizar seus sacrifícios. Suzy, a filha que o fez sentir culpa na primeira vez que viu Mimi, é seu primeiro artifício, afinal, “Incesto é cura, sacrifício” (Chiziane, 2021, p. 192) e ele cumpre a profetização das quatro esposas. Simultaneamente, as visões de Clemente começam a se tornar mais claras, ele passa a ver o pai atuando com magia negra e Vera, com incentivo de Inês, passar a dar atenção às falas do filho. A proximidade de David e Suzy é o que dá coragem para a mãe romper sua redoma assimilacionista e desobedecer ao marido. A condição do marido como praticante de magia negra já tinha movimentado o seu mundo cristão e as práticas sociais, mas ela tinha esperanças de que ele retomasse sua função de marido cristão e provedor da família. Além de isso não acontecer, Vera vê sua filha ser arrastada para o universo produzido pelo pai. E essa realidade dá-lhe a coragem necessária para buscar respostas: “não tenho poderes sobre nada

neste mundo. Quero usar a estratégia da serpente e usar o exemplo de Eva, a pecadora. A partir de agora a traição será a minha força. Basta de obediência cega” (Chiziane, 2021, p. 194-195).

Como Clemente sofria de supostas alucinações desde a infância, Vera não imaginou que os episódios poderiam estar relacionados aos espíritos que acompanham tanto pai quanto filho, mas a lucidez que as visões do filho atingem à medida que o pai aprofunda a prática da magia negra mostram essa ligação. Afinal, para essa família, até então cristã, não existiam espíritos antepassados buscando conexão com o mundo visível. A obediência da mãe chega ao limite quando percebe que as ações de David feririam ela e seus filhos. Vera começa, então, sua busca por curandeiros que pudessem lhe ajudar. Ao identificarem a presença de Makhulu Mamba, eles relatam não terem forças o suficiente. Em uma das consultas, a curandeira deixa-a chocada quando ri da sua condição:

Rio-me da natureza das coisas. Do vosso caso. O vosso casamento é mais frágil que uma teia de aranha. Um nas costas do outro traindo-se. O marido buscando feitiços. A mulher varrendo feitiços. Pai e filha na magia negra. Mãe e filho na magia branca. Paz e pobreza contra guerra e riqueza. A justiça vence sempre (Chiziane, 2021, p. 212).

A fala da curandeira só aumenta o desejo da mãe de socorrer seus filhos. Vera encontra nessa família fragmentada, pela ambição de seu marido, razões para romper uma vida de obediência. Enquanto David segue com seus sacrifícios e eliminando aqueles que considera seus inimigos, Vera quer romper a soberania desse homem perante sua família. Nesse momento ela já não se importa com a fragilidade do casamento, já não tem medo de perder o marido, ela busca exclusivamente a libertação dos filhos. Mãe e filho iniciam, então, uma jornada em busca de um ser superior capaz de lhes ajudar. É quando encontram Moya:

O meu nome é Moya, porque sou alma, vento e espírito. Vivo sobre os montes e sobre a água porque gosto da luz e do mar. Deste miradouro vejo a outra metade do arco-íris, mergulhada no fundo da terra. Eu sou azul e sou filha de Deus (Chiziane, 2021, p. 212).

Moya, um ser superior, que vive sobre os montes e a água, apresenta um novo mundo aos dois e Clemente se vê médium. Ele descobre ser a reencarnação de um antigo especialista em magia que controlava os

contrafeitiços, ou seja, capaz de varrer feitiços. Moya orienta-os para uma luta que está por vir, em um dia de trovões. Mãe e filho vão embora e esperam! Para concluir seu juramento, David prepara-se para o sacrifício de Vera e Clemente. Em um ritual feito por pai e filha, mãe e filho são atingidos por um mal-estar súbito - o diretor-geral conduz todos os elementos para que eles morram, mas a proteção dada por Moya faz-se presente.

David desespera-se ao não conseguir concluir seu juramento. Nesse mesmo instante, Mimi, que está em trabalho de parto, recebe a ajuda de Cláudia para chegar ao hospital. Suzy, que lembra das duas esposas, faz com que o pai redirecione o ritual, de modo que Mimi e Claudia, junto a seus bebês, morrem, em uma cena sanguinária e violenta. E David assassina o filho que tanto o defendeu de Lúcia! O poder prometido superou a condição de assassino.

Com o passar do tempo, conhecendo mais sobre si e sobre a cultura de seus ancestrais, Clemente opta por estudar magia. Esse é o momento em que ele compreende a negação que lhe foi imposta:

Mãe. Se os que cuidam da vida no céu têm um lugar ao sol, porquê hostilizar os que cuidam da vida na terra? Ensinar-nos a rejeitar até a cor da nossa pele. O nosso ser e o nosso conhecimento tornaram-se folclore aos nossos próprios olhos (Chiziane, 2021, p. 258).

Clemente aponta o resultado de uma sociedade assimilada. Ele percebe que lhe foi compelido até mesmo a negar sua cor e consegue entender o perigo de adotar a cultura e a religião de outros, possibilitando que o conhecimento de seu povo, que se dá na oralidade, se torne folclore. Nesse romance a magia branca consegue barrar a magia negra. Ao nos depararmos com os sofrimentos desses personagens, é impossível não pensar em como tudo seria diferente, se sua tradição não tivesse sido marginalizada pelo projeto assimilacionista.

Na narrativa de Chiziane, David passa por uma mutação religiosa, ele vai de um extremo ao outro no que diz respeito a suas crenças. De cristão devoto, passa a ser um exímio praticante de magia negra. Essa trajetória do personagem mostra como o processo assimilacionista foi estruturado para dificultar o acesso e a compreensão dos sujeitos colonizados sobre a cultura local. No caso de David, por mais que ele manifeste mudanças de cunho religioso, a herança colonial segue intrínseca em seu caráter, afinal ele só deixa de ser cristão para

manter sua posição social, posição auferida do mecanismo colonial e conquistada por ele: de tirano! O assimilacionismo impôs vicissitudes aos sujeitos que vivem nas ex-colônias. Os personagens que são parte da vida de David, filhos, avó e esposas, foram levados a desconhecer a tradição de sua terra, mas sendo o leitor parte do texto, é inevitável questionar se esses personagens precisariam viver essas angústias se não tivessem negado a cultura nativa.

A obra de Chiziane mostra-nos os elementos da Feitiçaria, que é a religiosidade seguida por uma parte das etnias do grupo entnolinguístico bantu. O território africano é composto por diversos grupos étnicos, com línguas e tradições diferentes, logo os elementos simbólicos e religiosos também serão distintos. Contudo, a diáspora africana culminou no contato de grupos que viviam em extremos diferentes da África e, na necessidade de sobrevivência junto ao desconhecido, fez com que esses homens compartilhassem seus símbolos, com que adaptassem suas religiões, aproximando povos que, até então, eram distantes. Em *O Sétimo Juramento*, enquanto David participa da cerimônia de lobolo no templo de *Nguanisse*, ao se entregar para o ritual, ele pensa:

O poder, a riqueza e a longa vida. Esta mulher não é Vénus nem Afrodite porque é negra e bem quente. Está nas mãos de *Erzulie*, a deusa dos mil maridos. Está na presença de *Oshum*, deusa do amor e do ouro. Está com *Esu*, divindade umas vezes homem, outras vezes mulher, o mais poderoso dos deuses de África, munido de forças tanto do bem como do mal (Chiziane, 2021, p. 115).

Ele relata que está nas mãos de *Erzulie*, a divindade que tem muitos maridos, que para os bantús é sinônimo de sensualidade e paixão, é uma mulher que não teme aos homens, o que lhe dá liberdade para conquistá-los. Por isso, ao ser envolvido pelo ritual, ao perder o controle e simplesmente sentir-se levar pela feiticeira, ele tem certeza de que está sendo conduzido pela entidade, pela deusa, pois ela é quem tem o poder para fazê-lo perder o controle.

*Erzulie* é um exemplo de como a diáspora atuou no compartilhamento dos elementos simbólicos e religiosos dos povos africanos, uma vez que também está presente na outra obra que compõe este estudo. O romance *País sem chapéu*, de autoria do haitiano Dany Laferrière, expõe a relação do povo haitiano

com o cristianismo e o Vodou. Na obra, o personagem principal, *Vieux Os*, também se depara com a deusa *Erzulie*:

[...] E ao longe, na encosta da montanha, aquela charmosa casinha de cores tão brilhantes que parecia ter saído diretamente de um quadro de pintura primitiva. Aproximo-me, no entanto, temeroso. De repente, me pagam pelo pescoço.

— O que o senhor está fazendo na minha casa?

Assim que me viro, reconheço-a.

— Sou *Erzulie Fréda Dahomey* ou *Erzulie Dantor*, depende se quero ser branca ou preta. O amor ou a morte.

Tremo levemente.

— Então — continua — meu excelente marido enviou você para me dar bom-dia...

Ela agarra um calando e lhe dá uma abocanhada.

— Estou de regime — explica —, só me alimento de calangos atualmente... Então você acabou de ver *Ogou*<sup>38</sup>, e ele te enviou. Ele tem esses delicados cuidados com a sua querida esposa.

Ela larga enfim meu pescoço e começa a dançar ao meu redor. Ela não é alta, mas cheia de energia e principalmente muito sensual. Uma esposa-amante, como dizem aqui.

— Devo dizer-lhe que, desde que o caro *Ogou* não dá mais no couro sou obrigada a buscar parceiros entre os mortais, e eles não estão à altura, naturalmente. Posso trepar facilmente um mês inteiro sem parar (Laferrrière, 2011, p. 203).

Nesse trecho, *Vieux Os* tem contato com a personificação da deusa ao conseguir acesso ao outro lado, aquele onde não vivem os humanos e sim os deuses. Dessa vez *Erzulie* aparece na simbologia do vodou e apresenta-se em sua variação, enfatizando sua mudança de nomes, que também simbolizam a transformação de performance. A *Erzulie Fréda Dahomey* é a representação do amor sensual, enquanto *Erzulie Dantor* representa a paixão e a morte, além de ter um forte vínculo com a *loa*<sup>39</sup> da maternidade e estar ligada com as mães solteiras. Na forma de *Erzulie Fréda Dahomey*, assume a cor de pele branca e, na forma de *Erzulie Dantor*, é negra.

Diferentemente de David, que exhibe a deusa com toda a sua força de atuação sobre os homens, em um ritual de sedução, *Vieux Os* apresenta uma deusa em seu mundo, o mundo dos deuses, imersa na vida cotidiana. *Vieux Os* apresenta a força da divindade, que o pega pelo pescoço, imersa em uma disputa com o seu marido. Testemunhar a banalidade dos deuses frustrou o

<sup>38</sup> *Ogou* pode ser inúmeras entidades, mas geralmente elas estão relacionadas à força e à guerra.

<sup>39</sup> No vodou haitiano, os *Loas* são as divindades. Já para os bantu, eles são os espíritos dos antepassados.

personagem, contudo não são os homens as representações dos deuses e os deuses a representações dos homens? O narrador-personagem Laferrière, ao ter contato com Erzulie, rompe com os arquétipos de perfeição e inacessibilidade dos deuses, aproximando a deusa de seu povo.

#### 4.4 Entre o real e o sonhado: o vodou haitiano em um *País sem chapéu*

O romance *País sem chapéu*, do autor haitiano Dany Laferrière, publicado pela primeira vez em 1996, em língua francesa, retrata os caminhos percorridos pelo narrador *Vieux Os*<sup>40</sup> em seu retorno ao Haiti, no final do século XX, após 20 anos de exílio, feito que aconteceu por ter sido perseguido no regime do Baby Doc, sendo que o pai do personagem principal também acabou exilado, mas durante a opressão política de Papa Doc. Assim, o contexto do regime ditatorial dos Duvalier marca a obra, o que torna a história do Haiti imprescindível para que o leitor compreenda o que lhe está sendo narrado.

Com dezenove anos, virei jornalista em plena ditadura dos Duvalier. Meu pai, também jornalista, tinha sido expulso do país por François Duvalier, O filho dele, Jean-Claude, me empurrou ao exílio. Pai e filho, presidentes. Pai e filho, exilados. O mesmo destino (Laferrière, 2011, p. 121).

A volta ao Haiti e o enfrentamento das condições de sua terra natal, tendo que lidar com os ressentimentos daqueles que ficaram, fazem com que *Vieux Os* precise reviver o passado. E aquilo que o assemelha ao pai, também o assemelha ao opositor, causa desconforto. São pais e filhos com destinos análogos, as trajetórias, os resultados, as escolhas podem não ter sido as mesmas, mas a escolha ou a necessidade de seguirem as mesmas ocupações geram inquietações e consequências tão similares. Estar em seu país faz com que o narrador-personagem tenha que reviver a ausência do seu pai, reviver a guerra civil e, principalmente, faz com que ele questione sua similitude ao pai, afinal os dois deixaram a mesma família. Sendo um jornalista e escritor, a volta do narrador, após tantos anos, gera uma agitação, produzindo, no imaginário local, a suposição de que ele pretendia escrever um livro.

---

<sup>40</sup> Tradução: Velhos Ossos, nome do narrador personagem da obra *País sem chapéu*, do autor haitiano Dany Laferrière.

O *País sem chapéu* expõe o sujeito figurado, através do narrador, dividido entre dois mundos: o país real e o país sonhado, em uma relação com o vodou, que objetiva a harmonia do cosmo, o equilíbrio entre o que é visível e o que é invisível. Ou seja, o real e o oculto, que, na obra de Laferrière, forma o país sonhado. Em cada espaço, ele relaciona-se e transita de forma diferente. No real, com os demais personagens, com objetos, com os espaços, em um contexto familiar cristão, em que rememora as paisagens e os locais que frequentava antes de se exilar, mergulhando na lógica vivida pela mãe, que permaneceu no Haiti. Já no país sonhado, o narrador relaciona-se com as alegorias da doutrina vodou.

Sobre o vodou haitino, Bellegarde-Smith e Michel (2011) apontam que ele parece ser fruto de uma união de tradições daomenas com etnias das regiões oeste e centrais da África, embora suas origens estejam em Daomé. O vodou é a religião nacional do Haiti, cuja população se declara “85% católica, 15% protestante e 100% vodouista, talvez 95% da população haitiana acreditem de fato nos espíritos” (Crosley, 2011, p. 41). Gentini e Prospere (2013) apontam que o vodou não é apenas uma religião; trata-se de um sistema de cuidados que visa à promoção da saúde, no intuito de promover o bem-estar coletivo e pessoal. Como religião,

[...] o vodou haitiano oferece poucos valores absolutos e poucas generalidades e não possui um código de ética prescritivo. Os seguidores definem os princípios morais para si mesmos e são guiados por lições de vida, pela sabedoria dos ancestrais e pela comunicação com os espíritos. O vodou, central na cultura haitiana, se baseia em uma concepção de realidade que inclui objetivos de vida, forças que determinam o destino dos seres vivos, a organização social apropriada, relações interpessoais equilibradas e práticas que promovem o bem-estar da comunidade. Seus devotos buscam nele o que as pessoas sempre buscam em suas religiões: uma base para a vida diária, alívio para as doenças, ajuda nos tempos difíceis, satisfação das necessidades e esperança (Michel, 2011, p. 41).

Em harmonia com a natureza, o vodou busca, através dos espíritos, o contato com os ancestrais para assegurar a sobrevivência de sua comunidade, ou seja, busca na sabedoria dos ancestrais o bem-estar dos haitianos. Com ausência de um conceito de paraíso, a vida após a morte não ganha a conotação salvadora de outras religiões. Nesse universo, a morte pode ser tão difícil quanto a existência presente, por isso “[...] a sobrevivência nesta encarnação e a cura

que propiciam o bem-estar imediato tornam-se um processo progressivo que engaja os adeptos do vodou ao longo de suas vidas” (Michel, 2011, p. 80). A inexistência de um local formal para o culto é uma marca da prática vodou, ou seja, todos os lugares são para a devoção, característica que expõe a resistência e a adaptação enfrentada pelos haitianos, afinal a proibição de suas práticas colocou-os na clandestinidade, propiciando essa relação diferenciada com a natureza, transformando qualquer lugar em um espaço de culto.

O *hounfo* (templo vodou) é o local onde os seguidores reúnem-se para se comunicar com os espíritos. Eles costumam ser tão informais que nem mesmo durante o culto podem ser identificados como um espaço de devoção. No tocante à espiritualidade, existem dois espaços que são significativos: os cemitérios e as encruzilhadas. A significância desses locais está relacionada com a proximidade dos espíritos e com o mundo invisível, afinal os cemitérios são repositórios de espíritos, enquanto as encruzilhadas são um ponto de acesso ao mundo invisível.

Os chefes do vodou são os *houngan* (termo utilizado para homens) e *manbo* (termo utilizado para mulheres). Eles costumam atuar exclusivamente em suas comunidades e, através dos rituais, conseguem invocar os *loa* (espíritos e entidades) que intermedeiam o contato com o Ser Supremo, *Bondye*. Para o vodou, Deus não é o principal foco de devoção; a população ora para *Bondye*, por intermédio dos espíritos. E os espíritos, por sua vez, atuam em diferentes campos das questões humanas:

Entre os espíritos mais frequentes servidos e portanto professores mais proeminentes do vodou estão: Dambala, o supremo, o mais velho e mais respeitado, representado por uma cobra; Aida Wedo, sua esposa; Legba, o espírito das encruzilhadas, deve ser invocado para “abrir o portal” para os outros *loas*; Ogu, que não tolera injustiça e controla o *poder*; Erzilie, que representa a sexualidade, o lesbianismo e a maternidade; Azaka, o camponês, o trabalhador e aquele que controla o dinheiro; Baron Samedi e Gran Brigit, guardiões dos cemitérios; e Géde, o espírito da morte e da sexualidade (Michel, 2011, p. 84).

Os rituais são guiados pela necessidade de cada indivíduo ou da comunidade. A devoção não exige a adoção de objetos sagrados. Essa ausência dá-se pela presença contínua do vodou na vida dos haitianos e pela relação com a natureza, além da necessidade de esconderem sua prática no período colonial.

O vodou também não possui uma doutrina definida ou textos de orientação, o que, mais uma vez, evidencia seu respeito à origem africana ao seguir a tradição da oralidade: “[...] os haitianos [...] não precisam deles, porque não possuem nenhuma utilidade para esses elementos” (Michel, 2011, p. 82).

Nesse sentido, Hourbon (1987) aponta que, como culto familiar ou coletivo, o vodou é onde os haitianos buscam reencontrar a identidade perdida ao serem tirados da África, ou seja, na base desse culto está o desejo do povo haitiano de retornar ao local onde os significados da vida não tenham sido abalados, de retornar à origem de seu povo. Assim, desenvolveram o seu universo simbólico e a África, que lhes foi tirada, torna-se presente, e os antepassados surgem para restaurar a ruptura da história. Por isso, é imprescindível afirmar que

O vodou é mais do que rituais do culto, do tempo e da família. Como um sistema religioso geral, une visível e invisível, o material e o espiritual, o secular e o sagrado. Ele é uma filosofia, um estilo de vida para a maioria no Haiti, que permeia e sustenta todo o seu ser e traz coerência para onde, de outra maneira, poderia haver caos) (Michel, 2011, p. 79).

O vodou é alicerce, ele é o que sustenta os sujeitos haitianos em meio às incertezas que circundam seu país. E o vodou possibilita uma cadência, uma constância para o dia a dia dessa população, em meio a toda a aflição que os acomete. No retorno ao país natal, passados vinte anos, *Vieux Os* lembra daquilo que um dia esqueceu, depara-se com aquele país de ritmo único, onde o visível e o invisível vivem em harmonia, onde o espiritual é parte da rotina, um país do qual já não se recordava. O retorno não implica mudanças apenas para ele, uma vez que a vida de sua família é integralmente impactada. A tia, a mãe e *Vieux Os* já não sabem como é estar justos e precisam retomar esse convívio.

Ativar lembranças que há muito já tinham se perdido em sua memória despertaram, em *Vieux Os*. novos questionamentos sobre esse país e evidenciam o interesse por relatos que até então passavam despercebidos, pelas atividades cotidianas que compunham sua rotina e perpassavam pela vida naturalmente. Recém-chegado, ele se depara com a devoção da mãe:

A prece  
Minha mãe hesita um pouco.

— Tenho uma coisa para te pedir, Velhos Ossos.  
 — Sim...  
 — Diz para ele, Marie... Você não precisa ter medo do seu filho.  
 Tempo  
 — Eu gostaria que fizéssemos uma pequena prece antes de você sair.  
 — É uma boa ideia, mãe.  
 Ajoelhamos no meio do quarto. Foi Ba quem me ensinou minha primeira oração. Uma oração ao Menino Jesus. Eu me lembro da imagem de Nossa Senhora com o Menino Jesus nos braços. No grande quarto, em Petit Goâve. De repente, minha mãe e tia Renée enguem os braços aos céus gritando: “Glória ao Eterno! Glória aos Ressuscitado! Bendito seja o seu nome! Aleluia! Aleluia! Aleluia!”  
 Começam a dançar ao meu redor batendo palmas e cantando: “ELE VOLTOU” (Laferrière, 2011, p. 29).

Passados tantos anos longe um do outro, mãe e filho desconhecem suas vivências, mas foi a mãe quem permaneceu no Haiti e, no receio de que ele já não saiba circular pelos sítios nativos, ela evoca a necessidade da benção cristã. Então, com ajuda da tia, fazem uma prece agradecendo o retorno e abençoando os caminhos de *Vieux Os*. Em nenhum momento, o narrador-personagem explana pertencer a algum culto, assim como não combate as crenças da família. Ainda na chegada, quando ele adentra a casa da família, são reveladas particularidades da cultura nativa no cotidiano familiar, como, ao lhe receberem com uma xícara de café, as duas mulheres o repreendem por abandonar antigos hábitos. Mais que evocar uma antiga prática, naquele momento, são resgatadas memórias sobre a importância de compartilhar essa bebida com os ancestrais:

Trazem-me uma xícara de café bem quente. Eu me preparo para tomar o primeiro gole.  
 — Esqueceu o costume, Velhos Ossos?  
 Deve-se oferecer primeiro aos mortos. Aqui servimos os mortos antes dos vivos. São nossos antepassados. Qualquer morto torna-se subitamente antepassado de todos os que continuam a respirar. O morto troca imediatamente de modo de tempo. Ele deixa o presente para alcançar ao mesmo tempo o passado e o futuro. Onde ele vive agora? Na eternidade (Laferrière, 2011, p. 32).

Inicialmente elas rememoram as razões de a bebida ser ofertada primeiro aos mortos. Em seguida, enfatizam que, com a morte, todos passam a ser antepassados, trazendo à tona uma ligação sociocultural da tradição do vodou. Além de reforçarem ao recém-chegado os hábitos e as práticas que permaneceram com o passar do tempo, exigir a oferta aos mortos explicita a importância deles nesse contexto sociocultural. Quando o narrador afirma que todos os mortos são antepassados, evidencia a conexão social e, ao ressaltar

que o tato representa o abandono do tempo presente para ser parte simultaneamente do passado e do futuro, expõe valoração dos antepassados.

Importante considerar que mãe e tia, ao mesmo tempo em que se mostram cristãs, rezando pela segurança do filho que retornou, expõem a crença aos símbolos do vodou, celebrando os antepassados conforme a cultura popular, ou seja, de acordo com os preceitos, a filosofia de seu país. Em suas perambulações pelos locais da infância e da juventude, assim como entre as visitas aos amigos, nosso narrador-personagem depara-se com um engraxate, que não demora muito a perceber que ele havia vindo do estrangeiro. O que surpreende *Vieux Os* nesse episódio não é a constatação de que ele não se encaixa mais no país, e sim a recomendação dada pelo engraxate: “Mude a data da sua volta para amanhã” (Laferrière, 2011, p. 47). Mesmo espantado, suas inquietações fazem-lhe questionar as razões de tal conselho:

— O país mudou, meu amigo. As pessoas com que se cruza na rua não são todas seres humanos, hum...  
 — Por que você diz isso? E você?  
 — Eu?! (ri)... Eu?! Faz muito tempo que morri... Vou lhe contar o segredo deste país. Todo mundo que a gente vê nas ruas andando ou falando, pois é! a maioria morreu há muito tempo e não sabe. Este país virou o maior cemitério do mundo (Laferrière, 2011, p. 47).

A fala do homem é uma provocação ao narrador, não pela situação econômica e social do país, que sabemos que o autor está denunciando, mas o personagem está interessado no cenário em que nem todos a sua volta estão vivos. E segue seus questionamentos, desejando saber o motivo de o engraxate afirmar que muitos dos que os cercam estão mortos e recebe como resposta: “Se fossem seres humanos de verdade — continua, — acha que sobreviveriam a essa fome, a todo esse monte de imundícies que se encontra em cada esquina...?” (Laferrière, 2011, p. 48). Mais uma vez deparamo-nos com uma crítica social.

A dualidade nas representações do vodou na obra de Laferrière, no que tange à relação com a sociedade haitiana nos dias de hoje, é singular. Essa dualidade é reflexo do fator colonial, que, além de garantir a expansão ao mundo, gerou uma fragmentação cultural, uma vez que até hoje comunidades buscam, em um passado repleto de lendas e antigas tradições, seu referencial de cultura.

Ao afirmar uma determinada identidade, podemos buscar legitimá-la por referência a um suposto e autêntico passado - possivelmente um passado glorioso, mas, de qualquer forma, um passado que parece "real" - que poderia validar a identidade que reivindicamos (Woodward, 2012, p. 27).

E se não existir um passado para validar essa identidade? A perspectiva adotada pela historiografia abarcou um único olhar ao narrar a história dos homens: o ponto de vista dos grandes nomes, dos vencedores, de continuidade à violência empregada aos povos colonizados. Sharpe (1992, p. 40) nomeou esse jeito de fazer história como a "história da elite" e ressalta que, "tradicionalmente, a história tem sido encarada, desde os tempos clássicos, como um relato dos feitos dos grandes".

É importante lembrar que a história embasou a sua produção escrita em diversos tipos de documentos, como políticos, religiosos, atas, certidões, entre outros, que ganharam a significação de oficialidade e foram considerados as fontes da história. Esses documentos, contudo, eram produzidos segundo o olhar e as orientações das lideranças sociais, ou seja, da elite/dos governantes. Assim, a história foi responsável por estudar o passado da humanidade na perspectiva de um grupo social específico. Com isso, a historiografia depara-se com a necessidade de produzir a história dos grupos sociais menos visíveis, que não estavam nos documentos oficiais<sup>41</sup>. ignorados até então.

A colonização fez com que, em determinado momento, o mundo fosse dividido entre o civilizado e o selvagem, entre aqueles que estabeleceram as fronteiras e aqueles que foram empurrados para fora dela, em que o homem e, conseqüentemente, a história estabeleceram a marginalização dos sujeitos sociais que se encontraram tanto no interior quanto no exterior da sociedade dita civilizada. No que diz respeito a essa marginalização, Fanon (2008, p. 46)

---

<sup>41</sup> Em 1929, surgiu a revista *Annales d'histoire économique et sociale*, concebida por Lucien Febvre e Marc Bloch, em Estrasburgo, na França, que defendeu e fundamentou diversos documentos para a produção historiográfica, legitimando novos problemas de pesquisa e novos métodos para a escrita histórica. Assim, foi formada a Escola dos Annales, resultando na corrente historiográfica da Nova História, que, aos poucos, se fortaleceu no meio científico francês e logo incitou o interesse de historiadores de outros países. Foi, assim, estabelecida uma nova forma de produzir e compreender a escrita, em que se entende que todos os homens são sujeitos históricos. Para mais informações, verifique: LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

elucida: “no caso do negro, nada é parecido”. Ele não possui cultura, não tem civilidade e muito menos “um longo passado histórico”.

Vemos essa marginalização presente na história do Haiti, local onde homens negros conseguiram se organizar de forma autônoma em sociedade, sem a tutela do colonizador, foram capazes de se reorganizar culturalmente e utilizar esses elementos para conquistar a independência, mas seus feitos não puderam ser reconhecidos. E como resultado, sofreram sanções, punições, não tiveram reconhecida a sua independência, fazendo com que a sociedade precisasse recorrer ao assimilacionismo, na tentativa de se aproximar daqueles que dominavam a economia e, assim, sobreviver.

#### **4.5 Não são todos os mortos que veem o bom deus: de zumbis ao outro lado**

A obra de Laferrière está imersa em críticas sociais, críticas assimilacionistas e em denúncias sobre a condição econômica do Haiti. Quando falamos em críticas ao assimilacionismo, não estamos nos referindo aos momentos em que a hibridização entre vodou e cristianismo são destacadas. Entendemos que a relação entre as duas crenças tenha sido essencial para que o vodou sobrevivesse durante a colonização do país; foi necessário se apropriar de elementos cristãos para celebrar o vodou e sem essas estratégias sua prática seria impossível.

Na obra em análise, um dos relatos assimilacionistas mais impactantes é quando o narrador expõe o desejo de branqueamento de sua tia:

Tia Renée é tão branca quanto uma negra pode sê-lo sem ser de fato branca. Ela não é, no entanto, mulata. Todas as suas irmãs são negras. Exceto tia Raymonde. Tia Renée tem ideias muito precisas sobre higiene. Acha que é a falta de higiene que torna algumas pessoas tão negras.

— Mas, Velhos Ossos, ele não é tão preto assim naturalmente.

— É a cor dele, tia Renée.

— Eu sei que ele é negro, é um haitiano, mas veja, Velhos Ossos, é escuro demais. Ninguém pode ser tão preto...É porque ele não se lava, sem dúvida. - Como assim, tia Renée? Um branco, mesmo que não se lavasse não viraria negro.

— Viraria, sim. Seria negro de sujeira (Laferrière, 2011, p. 38).

Em uma relação com a higiene, tia Renée renega a negritude ao questionar a cor do outro. Aqui o narrador deixa claro o quanto a limpeza é

importante para a tia, ao ponto de ela questionar a higiene dos outros e relacionar a ausência desse hábito à coloração de uma pessoa. Como já vimos neste estudo, o processo assimilacionista busca a aproximação cultural e utiliza o colonizador como alguém em quem se espelhar. Mesmo que o Haiti seja independente desde 1804, o país recebeu inúmeros estrangeiros, principalmente nas missões humanitárias, durante os séculos XX e XXI, e tia Renée mostra a eficiência do projeto de assimilação quando se refere ao estereótipo de hierarquia social do homem branco, sem sequer perceber.

Ainda que sua vida esteja imersa no universo simbólico do vodou, a tia adotou a religião cristã, um perfeito exemplo do impacto assimilacionista da sociedade contemporânea haitiana. Sobre a atuação da Igreja, de acordo com Hourbon (1987, p. 19) ela “propagou a ideia de que a prática do vodou era algo vergonhoso”. Como essa sociedade reconhece o vodou como uma filosofia de vida, eles foram condicionados a adotar uma outra religião, e essa prática segue até os dias de hoje.

Nesse viés, Woodward (2012) explica como o fenômeno assimilacionista impacta nas construções identitárias e faz uso do fator global para exemplificar como os homens podem assumir diferentes identidades:

A complexidade da vida moderna exige que assumamos diferentes identidades, mas essas diferentes identidades podem estar em conflito. Podemos viver; em nossas vidas pessoais, tensões entre nossas diferentes identidades quando aquilo que é exigido por uma identidade interfere com as exigências de uma outra. Um exemplo é o conflito existente entre nossa identidade como pai ou mãe e nossa identidade como assalariado/a. As demandas de uma interferem com as demandas da outra e, com frequência, se contradizem (Woodward, 2012, p. 31 - 32).

Para a autora, na vida contemporânea, assumimos múltiplas identidades e, conseqüentemente, nossas atuações, nossas identidades, alteram-se na medida em que necessitamos, exatamente como acontece com a Tia Renée, que é capaz de transitar pelas duas religiões, assim como pode unificá-las se necessário. A sociedade atual exige sujeitos mutáveis, pois ela impõe adaptação rápida às mudanças cotidianas, a exemplo de como a economia e a tecnologia acarretam mudanças cotidianas. Mas será que essa característica mutável se aplica apenas à atualidade?

Claro que não! Os sujeitos revelam suas capacidades de adaptação e (por que não?) de assumir novas identidades durante toda a história humana. E os colonizados são um arquétipo de rápida adaptação, baseada em mudanças impostas por fatores externos. Para garantir o êxito do processo colonial, os autóctones precisaram ser desfragmentados, negando sua identidade e sua cultura. Os europeus procuraram usurpar todos os símbolos culturais e os elementos que conectavam os nativos ao seu território, cada símbolo foi desconstruído, o que para muitos significou um estado de limbo cultural e os instigou a buscar referências no outro, no colonizador. O colonialismo deteriorou as culturas locais e usou o culto para doutrinar e privar os nativos de seus costumes.

A principal preocupação das metrópoles com relação às sociedades autóctones era assimilá-las, aculturá-las e usá-las em benefício próprio. Não era necessário pensar naqueles que já se encontravam no território antes da aparição europeia. O olhar autocentrado do mundo não permitiu ver todo o restante, nem tentar compreender que existem outros ambientes e outras culturas.

Como exemplo das múltiplas identidades assumidas pelos personagens de Laferrière, temos o momento em que *Vieux Os* tenta convencer a mãe e a tia a visitá-lo, ou seja, a viajarem para fora do país. A mãe imediatamente rejeita a proposta e diz que não precisa ir a outros lugares, mas tia Renée relata o seu desejo em conhecer novos lugares e que não o faz pelo medo de avião. O sobrinho imediatamente questiona para onde ela iria, e a resposta é Jerusalém, de imediato ele questiona se é por se tratar da cidade santa e ela diz que não, que o desejo é apenas por se tratar de um lugar com um nome muito bonito. O que nos faz pensar se é apenas a beleza do nome que provoca na tia o desejo de conhecer o local ou se o discurso cristão, vivenciado cotidianamente por ela na Igreja, fez com que associasse o nome da cidade com beleza. Tia Renée é um perfeito exemplo do impacto assimilacionista da sociedade contemporânea haitiana: ela crê no Deus cristão, mas, ao mesmo tempo, crê na tradição vodou. Ela está embebida pela tradição local, vivencia o vodou, como filosofia de vida que ele é, e, muitas vezes, sequer percebe como o relaciona com o cristianismo.

Em seu país sonhado, *Vieux Os* esbarra nos símbolos do vodou, que vão além das tradições mantidas pela família. Um dos primeiros relatos que ganha a

atenção do narrador diz respeito aos zumbis, pessoas mortas reanimadas, de práticas noturnas:

— Você sabe, velhos ossos, este país mudou.  
 — Pude notar, mãe.  
 — Não como você pensa. Este país realmente mudou. Chegamos ao fundo do poço. Já não são seres humanos. Podem até manter a aparência, e mesmo assim...  
 Percebo que minha mãe fala como se temesse que alguém mais escutasse. Mas não há mais ninguém perto de nós. A vizinha foi tratar de seus afazeres.  
 — Em todo caso — conclui —, desconfie. Elas andam por aí noite e dia.  
 — De dia também?  
 — Também. À noite, são *bizangos*. De dia, *zenglendos*.  
 (Laferrière, 2011, p. 41).

Em um esforço para manter o filho seguro, Marie revela seus receios a partir da crença vodou. Utilizando os nomes da mitologia haitiana, a mãe expõe ao filho uma realidade com a qual ele já não está habituado. A mãe diz que a noite é vigiada pelos Bizangos, que Moreira (2006, p. 122) define como um ser da mitologia haitiana dotado de poderes diabólicos, que se alimenta de homens durante a noite e tem uma particularidade: ele tira sua pele antes de iniciar a procura por comida, o que lhe possibilita voar pelos céus. O termo zenglendos também é utilizado pela mãe, mas esse é explicado em uma nota de rodapé na obra de Laferrière como um sinônimo para criminoso, adotado durante a onda de violência que assolou o país no final de 1980. A mãe realmente teme por seu filho, ela crê! Em sua fala, deparamo-nos com o visível e com o invisível, durante o dia, aos olhos de todos, eles são criminosos, e durante a noite, escondidos na escuridão, são diabólicos.

O *País sem chapéu* também apresenta uma caracterização para os Bizangos:

Escrevo, sem camisa, em Carrefour-Feuilles, em pleno território bizango. Ouço minha mãe contar à vizinha que viu um bizango, há quase um mês, descendo o morro Nelhio, bebendo sangue e berrando cantos obscenos. O corpo coberto de cinzas, nu, indecente, o sexo à mostra, os olhos vermelhos, a boca cuspidando fogo, à procura de uma nova vítima na noite escura. Minha mãe precipitou-se para o interior da casa, rapidamente fechou as portas e apagou todas as luzes antes de se deitar de barriga para baixo no meio do salão. Ela afirma não ter falado disso a ninguém até hoje (Laferrière, 2011, p. 40).

O excerto está repleto de elementos simbólicos. Primeiro o próprio narrador aponta que está em território bizango, enquanto a mãe conta à vizinha sua experiência ao se deparar com um desses seres, elencando características de seus poderes diabólicos: os olhos vermelhos e a capacidade de cuspir fogo. A crença em espíritos malignos ou diabólicos é concebida em diferentes povos e perpassa a humanidade desde os tempos antigos, muito antes da concepção das religiões cristãs. No entanto, outras características do bizango, apresentadas por Marie, estão diretamente associadas a elementos cristãos, ou melhor, à representação cristã e ao combate da Igreja Católica ao vodou, como o beber sangue e os cantos obscenos (cânticos vodou). Além disso, é exposta a nudez como um pecado e os órgãos reprodutores são sexualizados. Mais adiante, Marie expõe uma nova preocupação:

— Qual é o problema, mãe?  
 — Não, nada — diz ela olhando com olhos inquietos, à direita e à esquerda;  
 — Sinto que alguma coisa te perturba, mãe.  
 — Sim — acaba confessando —, eles são tão espertos que podem muito bem fazer você acreditar que são seres vivos.  
 — Não entendo. Você está falando sério, mãe? Você acredita mesmo nessas coisas?  
 Minha mãe faz um movimento brusco. Como se uma descarga elétrica acabasse de lhe atravessar o corpo.  
 — Eu creio no Eterno — responde com orgulho.  
 — Então quem são essas pessoas?  
 Uma sombra passa lentamente pelo rosto de minha mãe. Vejo sua mãe se fechar rapidamente sobre o pedaço de tecido que ela não para de amarrotar. Cetim azul. Azul de Maria (Laferrière, 2011, p. 42).

A conversa sobre o exército zumbi mostra como as manifestações simbólicas do vodou estão presentes na população haitiana. O filho fica em dúvida sobre a narrativa de Marie, tanto que questiona se a mãe está falando sério, se ela acredita nos zumbis, e ela imediatamente diz que acredita no Eterno. Esse excerto traz à tona a figuração assimilacionista, já que Marie acredita na existência de um exército zumbi, tanto que pede ao filho que tenha atenção, mas quando questionada sobre tal crença, imediatamente a associa à negação do Deus cristão e precisa afirmar sua crença nesse Deus. Por mais que o vodou esteja presente em símbolos cotidianos, ela não percebe a incorporação desses símbolos no dia a dia, evidenciando a atuação do vodou como filosofia de vida, ou seja, os elementos do vodou estão introduzidos no cotidiano com

tanta naturalidade que Marie já não os distingue. Após declarar sua religiosidade, a mãe segue explanando sobre os zumbis e, sem perceber, valida a atuação dos sacerdotes vodous, pois afirma que eles são os responsáveis por despertar os mortos:

- O exército de zumbis – murmura, finalmente. – São dezenas de milhares. Os sacerdotes vodou vasculharam todos os cemitérios do país de norte a sul, de leste a oeste. Vasculharam todos os cemitérios do país. Despertaram todos os mortos que dormiam o sono dos justos (Laferrière, 2011, p. 42).

Por mais que o vodou seja parte de suas representações de mundo, Marie expõe sua inquietação com a existência de um exército de zumbis. E ela é enfática ao responsabilizar os sacerdotes no despertar dos mortos. O que não fica claro é o motivo de esses mortos serem despertados - na tradição vodou um morto se torna um zumbi para ser punido, ou seja, para ser zumbi ele deixou de cumprir algum acordo, tanto com as pessoas quanto com as entidades.

Em *País sem chapéu*, é possível identificar a narrativa dos zumbis como uma denúncia. O narrador conta-nos sobre um país em que não esteve presente por vinte anos, um país que passou por inúmeras situações e com grande parte da população condicionada à miséria. Ao falar dos zumbis, além do simbolismo vodou, ele aborda o desalento vivido pelos haitianos, que se encontram em uma atmosfera de crise e fome há anos. Em um país com tantas pessoas vivendo em condições de miséria, é concebível que, como justificativa à existência, algumas dessas pessoas já estejam mortas.

Ainda que creia no Eterno, Marie se preocupa com seus antepassados e, em harmonia com aquilo que a cerca, ela relata que os mortos de sua família não serão despertados:

— É... parece – continua minha mãe – que não se pode fazer voltar à Terra alguém que está ocupado... As pessoas colocam nas mãos do morto, quando desconfiam que sua morte não é natural, um carretel de linha e uma agulha sem olho, e lhes pedem para enfiar a linha na agulha. É assim que a gente mantém o morto ocupado. Sempre fizemos isso na nossa família. Quanto a eles, estou sossegada. Com certeza, não conseguiram incomodá-los (Laferrière, 2011, p. 43).

Fica clara a tradição vodou mantida pela família. E, talvez, o medo de uma punição após a morte! A atuação em duas religiões tão diferentes teria alguma

relação com esses medos? Apoiando-nos na história do Haiti, sabemos que a adoção do cristianismo foi imposta ao povo, sabemos que os haitianos precisaram utilizar os símbolos cristãos para seus rituais, para burlar as proibições, mas insistimos em dizer que esse medo reflete o assimilacionismo imposto pelo catolicismo. Aqui existe um sentimento de culpa, uma expressão do pecador cristão, que tem medo de ser punido e, na dúvida, mantém seus mortos ocupados.

A mãe segue refletindo sobre os zumbis, que não têm a consciência de que estão mortos, e esmiuça outra hipótese para o cenário:

Temos a impressão de já estarmos mortos, aqui. Todo mundo, quero dizer os justos e os maus. Sabe?, encontramos cemitérios clandestinos quase em toda parte. Os que matam não estão mais vivos do que os que foram mortos. Nós já estamos todos mortos. Ele bem disse: “Deixai os mortos enterrar seus mortos”. Sebe, passei minha vida tentando entender o que Cristo queria dizer com isso. Agora sei. Pierre, você sabe, nosso vizinho [...] ele me disse outro dia que conhece um homem, um matador. Pois é! Esse homem lhe contou que não sabe por que mata, que isso não serve para nada, que é como se ele passasse a vida a lavar as mãos para sujá-las imediatamente depois. Ele não podia dizer as coisas claramente, mas Pierre entendia. Ele também disse a Pierre que até já encontrou na rua pessoas que ele tinha matado antes... Ou estamos mortos, ou estamos vivos. Não se pode ser os dois ao mesmo tempo. Tenho certeza que já estamos mortos e ninguém nos contou. E isso, Velhos Ossos, seria a pior maldade com a gente... Com todos nós, quero dizer com os matadores e os mortos (Laferrière, 2011, p. 85-86).

Marie consegue expor ao filho o seu “medo de não existir”. Ela renuncia aos preceitos cristãos e passa a utilizar exclusivamente a tradição vodou para avaliar o que está a sua volta. Se existe um exército zumbi, ela pode ser parte dele. Se os mortos estão pelas ruas sem saber que estão mortos, como as pessoas podem ter certeza de que estão vivas? A personagem renuncia às crenças cristãs, pois ignora a existência da vida em Deus, de após a morte estar ao lado de Deus. Nesse momento, ela se entrega aos símbolos vodou, mas em negação, uma vez que não é apresentado um sentido para a existência de um exército de zumbis e, mesmo sem entendê-lo, ela tem medo, tem aversão à possibilidade de já não existir.

No decorrer da narrativa, mãe e filho passam a conversar sobre o pai, que também precisou deixar o Haiti. *Vieux Os* relata que procurou o pai no exterior,

- Quem está aí?
- Teu filho — respondi.
- Não tenho Filhos, todos os meus filhos morreram.
- Sou eu, pai, vim ver você.
- Volte para o lugar de onde veio, todos os meus filhos morreram no Haiti.
- Mas eu estou vivo, pai.
- Não, só há mortos no Haiti, mortos ou zumbis (Laferrrière, 2011, p. 193).

Antes mesmo de retornar, *Vieux Os* já tinha se deparado com a narrativa zumbi. O pai espanta seu filho, por entender que quem está a sua porta não é um humano, afinal, se os filhos estão mortos ou são zumbi, quem está ali é um morto-vivo. Marie conta ao filho que o pai sempre pensou que todas as pessoas do país estivessem mortas e que isso o levou à loucura. E aqui nos deparamos com uma morte metafórica: os filhos e a população estão mortos, devido à condição social haitiana, afinal como essas pessoas “sobreviveriam à fome”? A zumbificação cogitada pelo pai mostra que, mesmo longe de sua cultura, ele seguiu sua vida em meio à filosofia vodou.

*Vieux Os* é reintroduzido à simbologia vodou ao se reapropriar dos espaços da terra natal. Como a sua volta ao Haiti gerou o rumor de que ele iria escrever um livro, as pessoas começam a procurá-lo para contar histórias, o que determina a sua aproximação de Lucrèce, o padrinho da tia Renée. Por ser um chefe espiritual com a capacidade de atravessar a fronteira entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, Lucrèce é de suma importância para o vodou. E para a surpresa do nosso personagem principal, o homem oferece ao escritor a possibilidade de conhecer o outro lado. A oferta causa estranhamento e admiração na tia:

Tia Renée é uma católica fervorosa. Ela crê em Cristo e ao mesmo tempo nos poderes de Lucrèce. Na sua capacidade de cruzar as fronteiras quando bem entende. De trocar de mundo à vontade. De passar para o lado dos vivos assim como para o lado dos mortos. E esse homem me oferece o mais terrível negócio que se pode propor a um escritor, conduzi-lo ao reino dos mortos (Laferrrière, 2011, p. 111).

A surpresa da tia com o convite do padrinho para que o sobrinho fizesse a travessia, embora ele não tivesse expressado o desejo, explicita sua crença no vodou. A tia fica intrigada com a oferta e afirma ao sobrinho o quão poderoso é Lucrèce, mesmo que a crença no padrinho contradiga sua crença em Cristo.

Para o sobrinho, essa dualidade é explícita e confusa: como essa mulher, que reza ao lado de sua mãe quando ele sai para dar um passeio, com a justificativa de não conhecer, ou quem sabe reconhecer, mais seu país, pode acreditar na troca entre os mundos à vontade? Estando ele por tanto tempo fora do Haiti, já não lembra como é a vida nesse universo em que vodou e cristianismo dividem espaço. No entanto, o estranhamento é válido, pois ele nos remete à esfera assimilacionista.

Após a proposta de Lucrèce, o escritor preocupa-se com a possível jornada: será possível retornar do outro lado? Ele tenta encontrar as informações da forma que conhece, questionando. Assim, agenda uma conversa com o professor J-B. Romain para saber mais sobre o mundo invisível, para saber se é possível ir e voltar desse lugar. É na condição de assimilado que ele procura um professor universitário para ter respostas sobre algo que só poderia ser respondido por um sacerdote vodouísta. *Vieux Os*, ao longo da narrativa, cabe considerar, passou por mais de um processo assimilacionista. Primeiro, em sua terra natal, teve a cultura e a religião haitianas negadas, sendo incitado a se tornar cristão. Posteriormente, ao sair de seu país, teve que se adaptar aos símbolos do norte da América. É, pois, na assimilação, processo em que ele é obrigado a adotar a cultura de outros, que ele esquece os próprios símbolos culturais, é pela assimilação que ele desconfia da proposta do padrinho de sua tia.

A conversa com o professor, entretanto, acaba sendo bastante instrutiva. É nesse momento que ele rememora o valor dos ancestrais e o poder dos *loa*. O professor é quem o faz lembrar que nem toda a passagem ou presença no vodou é física:

— Eles, os ocidentais, escolheram a ciência diurna — continua o professor —, que chamam simplesmente ciência. Nós, ao contrário, adotamos a ciência da noite, que os ocidentais chamam, pejorativamente, de superstição. Devo dizer que, se eles fizeram inegáveis progressos na zona deles, nós também não brincamos em serviço. Há cem anos, não podíamos imaginar um homem na Lua (salvo nosso amigo Verne), hoje está feito: um homem foi lá, pisou sobre e voltou para a Terra. Neil Armstrong também escreveu um livro relatando essa experiência... Claro, o país da morte é mais distante. Um pouco mais distante, um pouco mais próximo, o importante é que ele é invisível. Eles fizeram progressos, nós também progredimos, mas não costumamos falar disso (Laferrière, 2011, p. 129).

O professor é capaz de colocar em palavras as diferenças do local em que ele viveu nos últimos vinte anos e a vida haitiana, utilizando exemplos que são claros para o escritor. Ele aponta a existência de uma ciência diurna, que é empregada pelos ocidentais, e a existência de uma ciência noturna, de origem haitiana, a qual é considerada por muitos como superstição. De fato, o vodou haitiano, assim como seu país, são marginalizados como religião e como filosofia de vida. Mais um triunfo do projeto assimilacionista elaborado pela Igreja, que classificou a religião haitiana como feitiçaria e superstição. O professor fala sobre as conquistas do vodou e conta-lhe a teoria da chegada dos haitianos à lua - muito antes de um homem estar lá fisicamente, os haitianos já haviam feito essa viagem. Ele ainda reforça que nem todos os progressos de seu povo devem ou podem ser contados.

Antes mesmo da conversa com o professor, sem perceber, *Vieux Os* já havia mencionado a ciência da noite: “A noite existe nesse país. Uma noite misteriosa. Eu, que acabo de passar cerca de vinte anos no Norte, tinha esquecido esse aspecto da noite A noite negra. Noite mística. E só de dia podemos falar do que aconteceu à noite” (LAFERRIÈRE, 2011, p. 40). Ainda que ele não compreenda o mundo noturno de seu país como uma ciência, ele tem o sentimento de que algo diferente acontece durante as noites.

Após muito ponderar, de reencontrar amigos, ressignificar símbolos do seu país, o narrador-personagem de Laferrrière aceita fazer a travessia com Lucrèce para o mundo dos mortos, ou melhor, o mundo dos deuses, que são os personagens que ele encontra em sua jornada. Todavia, o que ele vê não lhe agrada! Os deuses estão preocupados com seu próprio cotidiano, levam uma vida muito similar à dos vivos e veem no homem presente em seu mundo uma oportunidade de diversão. No entanto, o narrador não compreende tal conduta, entristece-se, ofende-se e confirma o seu desapontamento - para ele os deuses mostraram-lhe “histórias sem graça, de clichês intragáveis”.

Ao retornar a seu mundo, *Vieux Os* não sabe como escrever o que viu. Ele tinha uma expectativa em relação a esses deuses, esperava encontrar deuses condizentes com a imagem cristã, por mais que estivesse indo ao encontro de deuses vodou, esperou encontrar santidades que emanassem virtude, talvez pureza, mas encontrou deuses humanizados. Abalado com o que presenciou, ele renega esses deuses e não percebe que sua expectativa estava

repleta da lógica cristã - ação condizente com o seu caráter, de homem assimilado.

Quem traz lucidez ao narrador-personagem é o professor J-B. Romain, amigo que, desde seu retorno ao Haiti, compartilha seu conhecimento acerca da cultura nativa. Ao criticar os deuses e suas vivências clichês, J-B. Romain diz-lhe:

— Não! — diz com raiva. — Eles fizeram bem, foi o senhor que não entendeu nada...

— E o que é que não entendi, professor?

— O senhor não entendeu nada... Se acredita que o catolicismo é superior...

— É verdade, é isso que eu penso, professor.

— E no que ele é melhor? No que a história de Jesus merece mais atenção que a de Ogou?

— O que acabo de ver lá, professor, não tem nome... Caí no meio de uma estúpida disputa de família... Só isso.

— E a história de Jesus, ela é melhor na sua opinião? É isso... hein! A história dessa família cujo pai é visivelmente velho demais para ter um filho, a mãe, aquela mocinha que se casou seguramente contra sua vontade com esse velhinho, um honesto trabalhador, é verdade, mas que não era seguramente o sonho daquela jovem virgem, e o filho que com trinta anos ainda vive na casa dos pais...

— Sim, mas professor...

— Enquanto, ao lado disso, lá ao menos, há vida, os sentimentos são levados ao extremo (o amor, o ciúme, a morte), as cores também são muito fortes (o preto, o vermelho, o violeta e o branco cintilante) ... O sexo torna-se um fruto tropical que cresce na árvore humana... Acho, meu jovem amigo, essa história bem mais palpitante que a outra, aquela da família do pobre carpinteiro de Belém (Laferrière, 2011, p. 208-209).

Aqui temos explícita uma relação/comparação entre vodou e cristianismo. O professor, ao retratar a história de Jesus, mostra ao amigo o quanto ela também é repleta de clichês, o quanto a atuação dos sacerdotes e da Igreja ao propagar a história de Cristo foi responsável por dar o toque divino à narrativa. Essa história, na perspectiva apontada pelo professor, também não tem pudores, mas que, ao ser irradiada pelo clero, ganhou pudor, luz, castidade e força, um mundo criado pelo cristianismo, um mundo superior, de céu sublime. Por fim, o professor declara preferir os clichês do vodou, porque esses deuses que excedem os sentimentos são representados por muitas cores, não são castos, estão mais pertos dos homens. A fala é uma analogia à vida, afirmando que não são os deuses que vivem como os vivos, e sim os vivos que vivem como os

deuses. O professor segue refletindo sobre a conexão do vodou com o cristianismo e mostra-nos como os nativos apropriaram-se dos santos católicos:

— Fizemos das Igrejas cristãs, templos do vodou... Hã! há! háháhá!... Fizemos dos santos cristãos, deuses do vodou... Há! háhá! Háháhá... Foi assim que São Tiago se tornou Ogou Ferreiro<sup>42</sup>. Os padres católicos nos viam em suas igrejas e acreditavam que tínhamos abdicado de nossa fé, enquanto estávamos justamente louvando, da nossa maneira, Erzulie Dantor, Erzulie Fréda Dahomey, Papa Zaka, Papa Legba, Damballah Ouedo... Todos esses deuses tinham, de maneira insidiosa, tomado a forma e o rosto dos santos católicos. Nós estávamos em casa, na casa deles... (Laferrière, 2011, p. 211).

Após o cristianismo terminar com os símbolos do vodou, destruir templos e marcos de uma cultura, foi a astúcia do povo que fez com que o vodou sobrevivesse. O povo fez dos templos cristãos seus templos. A necessidade de esconder o culto ao vodou de seus donos resultou no sincretismo com o catolicismo. Na ausência de seus símbolos, ou melhor, com o extermínio de seus templos, para abrigar o culto cristão, a população haitiana viu nos santos católicos uma possibilidade de cultuar seus espíritos sem que os escravizadores suspeitassem da prática vodou, fazendo uso da prática assimilacionista de uma forma que os favorecia.

Para garantir o êxito do processo colonial, os povos colonizados precisaram ser desfragmentados, negando sua identidade e sua cultura. À população não congênere coube o desígnio de inferioridade e coisificação. Os hábitos e a cultura de alguns povos serviram de justificativas para a perda de sua humanidade. Foram os conceitos colonialistas de superioridade e a violência administrativa aplicada sobre as culturas autóctones e, no caso haitiano, sobre a população negra que impulsionaram os colonizados para o início do desvencilhamento da cultura eurocêntrica. Os europeus impuseram a fé, os costumes e a razão ocidentais, a língua e tudo mais que lhes parecia conveniente, até o momento de saturação em que a população local começou a questionar a falta de liberdade, a submissão e a precariedade da vida.

O colonizador procurou usurpar todos os símbolos culturais e os elementos que conectavam os autóctones ao seu território. Cada símbolo foi desconstruído, o que para muitos significou um estado de limbo cultural e os

---

<sup>42</sup> Divindade que rege o ferro, o fogo, a guerra, a política e a caça.

instigou a buscar referências no outro, nesse caso, em quem lhe negou a identidade. Nesse sentido, Wagner (2010) afirma que, ao esgotarem os próprios símbolos, os sujeitos precisaram encontrar novas articulações simbólicas.

Esse é o movimento que ocorreu no vodou haitiano. A população do país, mesmo sendo pioneira na busca pela libertação, estabelecendo a primeira república negra da história, depara-se com inúmeras barreiras, tanto durante o período de colonização quanto posteriormente, com as restrições econômicas impostas ao país. As sanções impostas ao Haiti trouxeram muitas dificuldades e o resultado foi uma lógica de dominação moderna. O país, mesmo independente, ainda precisou e precisa aceitar a interferência externa. O vodou é um símbolo de resistência e um espaço de libertação cultural que estabeleceu, durante a revolução haitiana, e estabelece, na atualidade, o fortalecimento de um povo. No entanto, assim como os demais povos colonizados, os haitianos sofreram com a prática assimilacionista, mas diferentemente de outras nações, encontraram formas de utilizar essa prática a seu favor.

## 5 UM TÉRMINO, MAS NÃO O FIM!

A vida em sociedade exige dos homens uma série de traquejos. Vivemos em um tempo em que para estar em contato com o outro é necessário colocar em prática a cortesia e a gentileza. Sim, sei que inúmeras vezes estamos muito longe disso, mas o fato é que vivemos em um tempo em que as diretrizes sociais nos conduzem para a empatia. Com o passar do tempo, saber aceitar o outro passou a ser uma preocupação social. Lógico que não vivemos em harmonia perfeita; o racismo, o machismo, a xenofobia, a homofobia, os preconceitos seguem presentes. E com a onda neofacista que nos cerca, essa presença foi ampliada. Mas, ainda assim, ao olhar para o passado, choca-me pensar que a nossa história é marcada pela tensão da negação do outro. E ao referir a negação do outro, falo do fenômeno histórico bem específico que aqui foi analisado: a colonização.

Organizado a partir de inúmeros eventos históricos, o colonialismo foi estabelecido através de ações exploratórias, de âmbito econômico, político e cultural, abarcando a não aceitação do outro de forma primorosa. Em uma lógica de dominação, o modelo adotado pela maior parte das nações colonizadoras foi de usurpação humana e territorial. E o fato de o colonialismo compreender um período extremamente longo, torna essa realidade ainda mais assustadora.

A colonização só foi possível graças às conquistas ultramarinas, que viabilizaram a chegada a lugares longínquos, valorizando as investidas territoriais e o desenvolvimento naval. E foi nas conquistas territoriais que os europeus passaram a performar sua superioridade social. Por compreender um período tão amplo, de tempos em tempos, o sistema colonial precisou se reorganizar, do início da expansão ultramarítima até o fim da Revolução Francesa, o sistema colonial adotado pelos europeus foi o Mercantilista. Após a Conferência de Berlim, surge o neocolonialismo, que possibilitou as independências dos países africanos, e os países agora independente passam a ser governados interna e socialmente pelos nativos, mas, economicamente, quem dava as cartas ainda eram as elites internacionais.

Independentemente de como foi posta em prática, é inegável que a colonização foi um sistema de exploração econômica e de controle político. O colonizador apossou-se de tudo que pudesse ser rentável nas colônias! Os

europeus usurparam todos os recursos nativos, incluindo os homens! E o homem negro se tornou uma mercadoria. Os escravos eram essenciais para o sistema colonial; sem eles não existiria produção agrícola nos territórios colonizados, o que gerou um fluxo constante de navios repletos de negros a cruzar os mares resultando em um dos fenômenos mais tristes da nossa história: a escravidão!

A implementação do tráfico transatlântico teve um impacto imensurável na sociedade africana; grupos inteiros foram tirados de seus territórios e a inexistência de registros dessas viagens tornou impossível avaliar com exatidão como se deu esse comércio através dos séculos. Sabemos, contudo, que a transferência dos nativos para outras regiões teve grande impacto demográfico e na produção de bens, já que a carência de pessoas gerou uma estrutura de dependência do colonizador. Assim, os europeus dizimavam as sociedades africanas ao mesmo tempo em que se tornavam suas referências.

O processo colonial permitiu que o europeu performasse seu discurso de superioridade social, que condicionava o colonizado à selvageria. Nessa perspectiva, sendo os europeus uma sociedade superior, tinham a obrigação de conduzir os selvagens até a civilidade. A exaltação ao discurso de superioridade do homem branco fomentou e assentiu ao domínio de inúmeros povos, apoiados na condução ao progresso. É no viés desse discurso e na aculturação dos povos que esse estudo se debruçou. Os europeus colocaram o discurso em prática e buscaram maneiras de introduzir sua cultura na esfera do colonizado e foi dado início a um projeto mais amplo: a assimilação do autóctone à cultura europeia.

Esse projeto visava desenvolver nas colônias um modelo civilizacional igual ao da pátria-mãe. E a forma encontrada para iniciar as assimilações foram as missões religiosas, que, no discurso catequizador, levavam aos povos nativos a cultura europeia. Precisamos lembrar quem na Idade Média, início do período colonial e das primeiras missões, a Igreja e a sociedade europeia estavam diretamente conectadas. Logo, a palavra de Deus levava também a palavra dos homens. No tempo e espaço do expansionismo europeu, a missionação foi uma ferramenta de controle social imprescindível.

As missões aproximaram os europeus e os autóctones e foram fundamentais à colonização, já que os sacerdotes que se deslocavam até os territórios colonizados garantiam a construção de uma espécie de vila europeia na região. Assim, a designação de um clérigo a uma localidade garantia o início

de uma estrutura e, com ela, a abertura para a dominação. Como na Idade Média o ensino estava integralmente ligado ao Clero, os missionários implementaram escolas e puderam expor sua ótica sobre o mundo, não só pela escola, mas através da ciência e da história ocidental. Com o fim das missões, o papel assimilacionista da Igreja não se encerra. Os templos católicos e seus padres mantiveram-se nos territórios, pregando tanto a palavra cristã quanto a cultura europeia, afinal a própria Igreja é oriunda do colonizador europeu.

Considerando o contexto imposto pelo colonialismo, neste estudo foi possível identificar, a partir da análise das obras literárias que foram *corpus* da pesquisa, que a prática assimilacionista deixou marcas nas sociedades colonizadas que seguem presentes até os dias de hoje. Primeiro, pudemos nos ater à obra de Chiziane, *O Sétimo Juramento*, narrativa em que identificamos, no sofrimento dos personagens, a marca eurocêntrica. O personagem principal, David, um homem de posses, criado sob o signo do homem branco, durante a maior parte da obra, nega sua própria cultura. Ele, que lutou para libertar seu país, Moçambique, do colonialismo e atuou nas lutas de independência, após a saída do seu opressor, simplesmente ocupa o mesmo lugar.

Como diretor-geral de uma empresa estatal, entende que o cargo exige e autoriza as benéficas do capital e se coloca exatamente no lugar do colonizador, ao usar a mão de obra de seus compatriotas para garantir as suas regalias, enquanto passa meses sem pagar o salário dos operários. E como pede um bom europeu, David faz questão de ser cristão. E é na afirmação de sua crença no Deus cristão que percebemos a urgência em se manter longe das crenças de seu próprio país. Quando David encontra na magia, a religiosidade nativa, um caminho para solucionar, mesmo se sentindo tentado a adentrar o mundo nativo, que até então foi proibido, ele resiste. Mas a urgência de encontrar soluções para seus problemas o faz mudar de ideia. Contudo, mesmo participando dos rituais de magia, ele segue cético. Mesmo quando os rituais se mostram eficazes, ele permanece recusando a sua tradição. David luta contra o desejo e a necessidade de sua tradição.

O mesmo ocorre com Vera, a primeira esposa de David. A tradição é apresentada como uma opção de ajuda ao filho, que supostamente está doente, mas ela não é capaz de romper com a lógica cristã, nem com a condição de obediência perante o marido. Quando David finalmente aceita a sua tradição, ele

é conduzido para a magia negra, o que o faz romper com praticamente toda a esfera assimilacionista. Nesse momento, a única característica colonial mantida por ele é a demanda por fortuna. Já Vera, só consegue fazer esse rompimento quando percebe as escolhas do marido. E a esposa, além lutar contra o assimilacionismo, luta contra o patriarcado, retratado no marido. Perante a adoção da magia negra por David, a esposa consegue se ver livre de amarras invisíveis e vai em busca da sua tradição.

No *País sem chapéu* de Laferrière, a recusa ao vodou não ocorre de uma forma tão clara quanto na obra de Chiziane. No Haiti de Laferrière, onde a narrativa é vivenciada, os personagens vivem o sincretismo entre o catolicismo e o vodou. Os personagens transitam entre as duas religiões com bastante naturalidade, mas, ainda assim, nos discursos de Mari e de Renée, mãe e tia do personagem principal, expõem-se a recusa ao vodou, ao relatarem seus medos de seres da mitologia haitiana; eles afirmam suas devoções cristãs. Por mais que a realidade haitiana tenha gerado a relação de duas religiões, as narrativas do *País sem chapéu* nos fazem questionar essa relação. Compreendemos que para os haitianos relacionar os símbolos do catolicismo aos rituais do vodou foi um ato de sobrevivência. No entanto, considerando o histórico da Igreja, seu ímpeto catequizador e assimilacionista, será possível que ela de fato aceita essa divisão de atenções?

Considerando que o vodou é filosofia de vida, podemos pensar de outras formas a relação e a coexistência das religiões. Sendo o vodou uma parte dessa sociedade, é possível que o catolicismo o veja como uma prática social e não como uma religião? Levando em conta os movimentos feitos pela Igreja para tornar a prática vodou um crime durante o século XX, considero essa teoria pouco provável. A obra mostra-nos a negação à crença vodou, o que é um reflexo do projeto assimilacionista utilizado no Haiti antes da independência - evidencia-se na obra a força dessa prática do homem branco, sendo que os haitianos já não são colônia há bastante tempo. Não podemos esquecer que a Igreja é uma grande articuladora política e, nesse caso, ela apenas optou por ignorar os elementos da filosofia vodou presentes nessa sociedade para se manter no Haiti.

As duas obras trazem-nos elementos significativos a respeito do impacto do assimilacionismo nas ex-colônias. Os colonos podem ter ido embora, mas a

sua atuação deixou marcas. Em *País sem chapéu*, no retorno à terra natal, Vieux Os, o narrador-personagem, busca experienciar tudo aquilo que outrora havia deixado, ele traz relatos sobre as ruas, sobre as pessoas, sobre o clima, ele vive a sociedade haitiana, ou seja, ele vive o Haiti! Por isso a narrativa da mãe e da tia são tão marcantes, trazem um oposto a essa vivência. Novamente, compreendemos a relação vodou e cristianismo, mas, ainda assim, as narrativas soam como recusa.

Desse modo, afirmamos que a prática assimilacionista segue causando efeitos nas sociedades, mesmo com o fim do colonialismo, sendo a doutrina cristã um importante mecanismo para essa realidade. Com isso, afirmamos que nossa hipótese para esta pesquisa se confirmou. No entanto, os caminhos seguidos para chegar até aqui trouxeram inúmeros questionamentos, culminando no desejo de fazer mais. Por isso, chegamos ao término, mas não ao fim.

## REFERÊNCIAS

AMORIM, Maria A. Os franciscanos no Maranhão e Grão-Pará. **Missão e cultura na primeira metade de seiscentos**. Lisboa: CLEPUL/CEHR, 2005.

ASANTE, S. K. B; CHANAIWA, David. O Pan-africanismo e a Integração Regional. **História Geral da África VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. 2ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

AUGUSTO, André Guimarães. **O sujeito histórico em O Capital**. Marx e o marxismo, v. 1, p. 29-48, 2013.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Estética da criação verbal**. 3. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2000.

BALTASAR, Jorge Alexandre dos Santos. **Rumo ao Hinterland: a evolução social dos prazos do vale do Zambeze (séculos XVII e XVIII)**. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal, 2017. Disponível em: [https://run.unl.pt/bitstream/10362/20766/1/DissertacaoMestrado\\_Prazos\\_Jorge\\_Baltasar\\_VF\\_Final.pdf](https://run.unl.pt/bitstream/10362/20766/1/DissertacaoMestrado_Prazos_Jorge_Baltasar_VF_Final.pdf). Acesso em: 02 ago. 2020.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1999. 334 p.

\_\_\_\_\_. **A Cultura no Mundo Líquido Moderno**. Editora Zahar, 2010.

BELLEGLARD-SMITH, Patrick; MICHEL, Claudine. **Vodou Haitiano: Espírito, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2011.

BETHENCOURT; Francisco; CURTO, Diogo Ramada. **A expansão marítima Portuguesa, 1400 – 1800**. Lisboa: Edições 70, 2007.

BOAHEN; Albert Adu. Tendências e processos novos na África do século XIX. In: OGOT, B. A. (Org). **História geral da África V — África do século XVI ao XVIII**. Brasília: UNESCO/MEC, 2010.

BORGES, Felipe Augusto Fernandes; COSTA, Célio Juvenal. Jesuítas no Oriente no século XVI: O padroado português no Estado da Índia. **XVII simpósio internacional de história, conhecimento histórico e diálogo social**, Natal, 2013.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 3. ed. São Paulo, SP: Companhia de Letras, 1996.

**BRASIL**. Lei Federal nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/L10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm). Acesso em: 02 ago. 2020.

\_\_\_\_\_. Lei Federal nº 11.645, de 10 de março de 2008. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm). Acesso em: 02 ago. 2020.

BREPOHL, Marion. **Presença protestante na África**: ressonâncias da Segunda Reforma. Estudos de religião, v. 30, n. 2, p. 171-194, 2016.

BRUNSCHWING, Henri. **A partilha da África Negra**. Tradução Joel J. da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2004. (Coleção Khronos)

CANDIDO, Antônio. Direito e Literatura. In: \_\_\_\_\_. **Vários escritos**. São Paulo/Rio de Janeiro: Duas Cidades, Ouro Sobre Azul, 2004.

CAU, Hilário Simões. **A Construção do Estado em Moçambique e as relações com o Brasil**. 2011. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil, 2011. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/30619>. Acesso em: 01 jul. 2023.

CEIA, Carlos. Sobre o conceito de alegoria. **Matraga**. Lisboa. Universidade Nova. Portugal, n. 10, 1998.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020. 136 p.

CHARTIER, Roger. **Á beira da falésia**: a história entre incertezas e inquietude. Tradução Patricia Chittoni Ramos. – Porto Alegre. Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

CHINWEIZU. A África e os países capitalistas. In: \_\_\_\_ (Org.). **História Geral da África VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. 2ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

CHIZIANE, Paulina. **O sétimo juramento**. Lisboa: Caminho, 2021.

COSTA, Emília. **A Abolição**. 3. ed. São Paulo, SP: Global, 1986.

CROSLEY, Réginald O. Universo da matéria sombra nas ontologias haitiana e degara: um estudo comparativo. In BELLEGARD-SMITH, Patrick; MICHEL, Claudine. **Vodou Haitiano: Espírito, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2011.

D'ELIA, Antônio. A Evolução da União Europeia do tratado de Roma ao Tratado de Lisboa e suas contribuições reflexivas ao constitucionalismo brasileiro. **Revista Legis Augustus** (Revista Jurídica). Rio de Janeiro: UNISUAM. Vol. 3, n. 1, p. 56-70, 2010.

DAIBERT, Robert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. **Estudos Históricos** (Rio de Janeiro), v. 28, p. 7-25, 2015.

DÁVILA, Jerry. **Hotel Trópico: o Brasil e o desafio da descolonização africana (1950-1980)**. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

DORES, Hugo Filipe Gonçalves. **Uma Missão para o Império: Política missionária e o novo imperialismo, 1885-1926**. 2014. Tese (Doutorado em História) - ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa, Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/15606>. Acesso em: 20 set. 2019.

DUARTE, Evandro Charles Piza; QUEIROZ, Marcos Vinicius Lustosa. A Revolução Haitiana e o Atlântico Negro: o constitucionalismo em face do lado oculto da modernidade. **Direito, Estado e Sociedade (Impresso)**, v. 49, p. 10-42, 2017.

DUTRA, Robson. Deus e o diabo numa terra em busca do sol. Abril–**NEPA/UFF**, v. 4, n. 8, p. 173-184, 2012.

EUSÉBIO, André Pedro. **A Missionação Jesuíta em Moçambique: As Relações Com a Sociedade e com o Poder Político em Tete, 1941-2011**. 2013. Dissertação (Mestrado em História, Relações Internacionais e Cooperação]) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, Portugal, 2013. Disponível em: [https://sigarra.up.pt/faup/en/pub\\_geral.pub\\_view?pi\\_pub\\_base\\_id=28168](https://sigarra.up.pt/faup/en/pub_geral.pub_view?pi_pub_base_id=28168). Acesso em: 18 fev. 2019.

FANON, Frantz. O negro e a linguagem. In: \_\_\_\_\_. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 33-52.

FARRÉ, Albert. Assimilados, régulos, Homens Novos, moçambicanos genuínos. **Anuário Antropológico**, v. 40, p. 99-229, 2015.

FERNANDES, Daniel Costa. **A política externa da Inglaterra: análise histórica e orientações perenes**. Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2011.

FERREIRA, Álvaro Mendes. **Formas de apreensão do espaço em Portugal no contexto da expansão ultramarina (séculos XV-XVI)**. Dissertação (Mestrado em História Medieval) - Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil, 2010.

FERRO, Marc. **História das colonizações: das conquistas às independências séculos XII a XX**. São Paulo, SP: Companhia de Letras, 2006. 463 p.

GENTINI, Alfredo Martin; PROSPERE, Renel. O Vodou no universo simbólico haitiano. **Universitas: Relações Internacionais**, v. 11, n. 1, 2013.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1 ed. 13 reimpr. Rio de Janeiro, RJ: LTC, 2008, 323 p., (Antropologia Social).

GOMES, Alessandro Martins. A reforma protestante como fator de mudança na missionação portuguesa. **identidade!**, v. 22, n. 2, p. 273-297, 2018.

HARRIS; J. E. A diáspora africana no Antigo e no Novo Mundo. In: OGOT, B. A. (Org). **História geral da África V** — África do século XVI ao XVIII. Brasília: UNESCO/MEC, 2010

HERNANDEZ, Leila M. G. **A África na sala de aula**: visita à história contemporânea. 4. ed. São Paulo, SP: Selo Negro, 2008.

HOBBSAWM, Eric John. **Era dos extremos**: o breve século XX: 1914-1991. 2. ed. São Paulo, SP: Companhia de Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Da revolução industrial ao imperialismo**. 6 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

\_\_\_\_\_. **Sobre história**: ensaios. São Paulo, SP: Companhia de Bolso, 2013. 435 p.

HURBON, Laënnec. **O Deus da resistência negra**: o vodu haitiano. São Paulo: Paulinas, 1987.

INIKORI, J. E. A África na história do mundo: o tráfico de escravos a partir da África e a emergência de uma ordem econômica no Atlântico. In: OGOT, B. A. (Ed.). **África do século XVI ao século XVIII**. 2. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010.

JAMES, Cyril Lionel Robert. **Os jacobinos negros**: Toussaint L'Ouverture ea revolução de São Domingos. São Paulo: Boitempo, 2010.

LAFERRIÈRE, Dani. **País sem chapéu**. São Paulo: Editora 34, 2011.

LANGA, José Maria do Rosário Chilaúle. **Análise de impactos da produção de alternativas agroenergéticas em Moçambique**: o caso da província de Manica. 2012.

LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Os Intelectuais na Idade Média**. Tradução de Marcos de Castro. 2º ed. - Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

LEÃO FILHO, Eraldo de Souza. **O Padroado Régio no Brasil e as circunscrições eclesiais**. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil, 2020. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/49302/49302.PDF>. Acesso em: 12 jan. 2022.

LEVI, Joseph Abraham. A missionação em África nos séculos XVI-XVII análise de uma atitude. **Revista lusófona de ciência das religiões** – ANO VII, 2008.

LOIOLA, José Roberto Alves. Pós-colonialismo e religião: possibilidades metodológicas. **Caminhos** (UCG. Impreso), v. 9, p. 159-174, 2011.

LOPES, Marcos Antônio. Uma ideia de Antigo Regime. **Textos de História**, Brasília: UnB, v. 11, n.1/2, p. 129-144, 2003

LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África**: uma história de suas transformações. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2002.

MALANDRINO, Brígida Carla. Os mortos estão vivos: a influência dos defuntos na vida familiar segundo a tradição bantú. **Último andar**, n. 19, p. 40-51, 2010.

MALOWIST, M. A luta pelo comércio internacional e suas implicações para a África. In: OGOT, B. A. (Ed.). **África do século XVI ao século XVIII**. 2. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010.

MAKOWIECKY, SANDRA. Representação: a palavra, a ideia, a coisa. **Caderno de Pesquisa Interdisciplinar Em Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 57, p. 1-30, 2003.

MEDINA, Guillermo. Representando a ideologia: a ideia da alteridade colonial. **Revista da I Exposição Colonial Portuguesa**. Brasil, 2016.

MICHEL, Claudine. De mundos vistos e não vistos: O caráter educacional do vodou haitiani. BELLEGARD-SMITH, Patrick; MICHEL, Claudine. **Vodou Haitiano**: Espírito, mito e realidade. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2011.

MONDLANE, Eduardo. **Lutar por Moçambique**. Coleção Nosso Chão. Maputo, Centro de Estudos Africanos, 1ª edição Moçambicana: Maputo, 1995.

MOREIRA, Heloisa Caldeira Alves. **Traduzindo uma obra crioula**: 'Pays sans chapeau de Dany Laferrière'. Dissertação (Mestrado em Língua e Literatura Francesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8146/tde-08082007-144718>. Acesso em: 13 mai. 2020.

N'KRUMAH, K. **Neocolonialismo**: último estágio do imperialismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

NASCIMENTO, Washington Santos Nascimento. Contornos das identidades angolanas: o "crioulo", o "assimilado" e o "angolano" na segunda metade do século xx (1945 – 1975). In: **SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA**, 26., 2011, São Paulo. Anais... ANPUH, 2011. 14 p. Disponível em: <https://anpuh.org.br/index.php/documentos/anais/category-items/1-anais-simposios-anpuh/32-snh26>. Acesso em: 13 mai. 2020.

OLIVA, Anderson Ribeiro. Em cores negras: as representações dos africanos na "Formação do Brasil Contemporâneo". **Revista Múltipla** (UPIS), v. 17, p. 9-28, 2007.

OMAR, Denisse. A missão civilizadora como factor de construção da alteridade colonial em Moçambique. **História Revista**, v. 25, n. 3, p. 73-88, 2020.

PIERRE, Jean Gardy Jean. **Haiti**, uma república do Vodou? uma análise do lugar do vodu na sociedade haitiana à luz da Constituição de 1987 e o Decreto de 2003, 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil, 2009. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/2107/1/Jean%20Gardy%20Jean%20Pierre.pdf>. Acesso em: 27 jan. 2021.

PINTO, Joseane Mariele Schuck. **Os deslocamentos forçados de haitianos e suas implicações**: desafio global na sociedade de risco. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. **Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, v. 233, 2005.

RODRIGUES, Jaime. Navio negreiro. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs). **Dicionário da Escravidão e Liberdade**. 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SABEH, Luiz Antonio. Missões condicionadas. **História Revista**, v. 23, n. 3, p. 45-71, 2018.

SANTOS, Denilson Lessa dos. Conhecer para catequisar e dominar: colonialismo, visões sobre o outro e missões católicas. Moçambique (1885-1940). In: **SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA**, 29., 2017, Brasília. Anais... Brasília: ANPUH, 2017. 17 p. Disponível em: <https://www.snh2017.anpuh.org/site/anais>. Acesso em 27 jan. 2021.

SCHWARTZ, Stuart B. Escravidão Indígena e o Início da Escravidão Africana. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs). **Dicionário da Escravidão e Liberdade**. 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: SHARPE, Jim; SCOTT, Joan; WESSELING, Henk; LEVI, Giovanni. **A escrita da história**: novas perspectivas. 1. Ed. São Paulo, SP: UNESP, 1992.

SILVA, Elton Batista da; SOARES, Ana Loryn. A Revolução do Haiti: Um estudo de caso (1791 -1804). **Revista Ameríndia**, v. 1, n. 1, 2006.

SIQUEIRA, Francisca Pereira. Abolicionismo inglês e francês (1787-1833) em perspectiva comparada. **Revista de História Comparada**, v. 12, n. 2, p. 35-64, 2018.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin (org). **Margens da cultura**: mestiçagem, hibridismo & outras misturas. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004. P. 113-133.

SPACACHIERI, Marli. Os achicunda da África oriental portuguesa: escravos-guerreiros a serviço da administração colonial e dos senhores dos Prazos da Coroa, entrelaçados e imprescindíveis à existência da 'sociedade mozungu. In: **XXVI Simpósio Nacional de História** – ANPUH, São Paulo, Anais, 2011.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. 4. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2010. 387 p.

VAZ, Cláudio Vítor Mariano. **Imagens da Lusofonia: a representação fotojornalística dos cidadãos dos países de língua oficial portuguesa durante o primeiro ano pós 25 de Abril: "Estudo de caso O Jornal"**, 2011. Dissertação (Mestrado em comunicação e Jornalismo) – Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, Lisboa, 2011. Disponível em: <https://estudogeral.uc.pt/handle/10316/18157?mode=full>. Acesso em: 1 jul. 2019.

VENTURA, Filipa Marques. **Os Jesuítas Portugueses em África: A sua ação no quadro da Organização Não Governamental Leigos**. 2015. Dissertação (Mestrado em História, Relações Internacionais e Cooperação) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, Lisboa, 2015. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10216/82202>. Acesso em: 10 jul. 2019.

WACHE, Francisco Mateus António. “Há coisas que a ciência não explica”: a magia negra em o sétimo Juramento, de Paulina Chiziane. **Forma Breve**, n. 9, p. 309-317, 2012.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo, Cosac Naify, 2010. 27- 48 e p. 75-123.

WANG JIAHUI, Cíntia. **O Padroado Português e a Dinastia Qing no processo de colonização de Macau**, 2019. Dissertação (Mestrado em Português como Língua Segunda e Estrangeira) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal, 2019. Disponível em: <https://run.unl.pt/handle/10362/59722>. Acesso em: 12 jul. 2022.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

ZIERER, Adriana. D. João I, o iniciador da Dinastia de Avis entre a identidade portuguesa e a alteridade. **Dimensões**, vol. 33, 2014, p. 36-60.